

temáticas

ano 11
número 21 / 22
2003

revista dos pós-graduandos em ciências sociais
ifch - unicamp

temáticas

ano 11
número 21 / 22
2003

revista dos pós-graduandos em ciências sociais

ifch - unicamp

temáticas

Publicação semestral dos alunos de Pós-Graduação em Ciências Sociais do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas.

[ISSN 1413-2486

Conselho Editorial

Héctor Fernando Segura-Ramírez

Samira Feldman Marzochi

Editor Responsável por este número

Héctor Fernando Segura-Ramírez

Samira Feldman Marzochi

Editor Responsável pelo dossiê

Héctor Fernando Segura-Ramírez

Colaboraram neste número

Adriana Piscitelli, Alexandro Dantas Trindade, Daniela Romanelli Silva, Erika Maria Souza, Igor José de Renó Machado, Lília Tavoraro, Mariza Corrêa, Rossana Rocha Reis, Simone Meucci

Projeto gráfico/Editoração

Marilza A. Silva

Capa

Alexandro Dantas Trindade

Impressão

Gráfica do IFCH / UNICAMP

IFCH/UNICAMP

Diretor

Rubem Murilo Leão Rêgo

Diretora Associada

Rita de Cássia Lahoz Morelli

Coordenação dos Cursos de Pós-Graduação

Leila Mezan Algranti

Sub-Coordenação de Doutorado em Ciências Sociais

Maria Lygia Quartim de Moraes

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Antropologia Social

Robin Wright

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Ciência Política

Reginaldo Corrêa de Moraes

Sub-Coordenação de Pós-Graduação em Sociologia

Renato Ortiz

SUMÁRIO

DOSSIÊ GÊNERO E RAÇA

Introdução <i>Héctor Fernando Segura-Ramirez</i>	7
Raça, Gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre a solidão entre mulheres negras na Bahia <i>Ana Cláudia Lemos Pacheco</i>	11
Os mecanismos de exclusão do trabalho feminino em uma empresa em processo de reestruturação <i>Cátia Regina Muniz</i>	49
Na contracorrente do naturalismo: relações sociais na interpretação do Brasil de Manoel Bomfim <i>André Botelho</i>	75
Alguns comentários sobre a temática racial nas obras de Roger Bastide <i>Priscila Nucci</i>	101
Gênero e raça em <i>Casa-grande & Senzala</i> e “ <i>Democracia racial</i> ” no Brasil contemporâneo <i>Héctor Fernando Segura-Ramirez</i>	127

Artigos

- Espaço Público em Hannah Arendt e Habermas: em busca de uma reflexão
Angela Vieira Neves 161
- A objetividade do conhecimento nas Ciências Sociais segundo Max Weber
Daniela Ribas Gbezzi 179
- Identidade e fragmentação: quais são os riscos?
Lady Selma Ferreira Albermaz 203
- A nova agenda hemisférica de defesa: muito a perder, nada a ganhar
Luís Alexandre Fucille 233
- Los discursos sobre la responsabilidad en la Argentina pos-dictadura
Valentina Salvi 245

Resenha

- O uso ritual da Ayahuasca* de Beatriz Caiuby Labate e Wladimyr Sena Araújo (Campinas - São Paulo: Mercado de Letras/Fapesp, 2002).
Henrique Soares Carneiro 271
- Normas para apresentação de originais 277

DOSSIÊ GÊNERO E RAÇA

INTRODUÇÃO

Héctor Fernando Segura-Ramírez¹

Os textos que compõem o presente dossiê lidam de diversas formas com questões de sexo/gênero, raça e classe em diferentes dimensões da sociedade Brasileira. O Objetivo do mesmo é contribuir para o alargamento do debate contemporâneo sobre as questões implicadas nas inter-relações entre sexo/gênero, raça, e classe. Todos os artigos são resultado de pesquisas realizadas nos programas de Pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH da UNICAMP. Dois dos textos Baseiam-se em experiências etnográficas, os outros três apresentam leituras instigantes da obra de três importantes pensadores do Brasil, a saber, Manoel Bomfim, Roger Bastide e Gilberto Freyre.

No primeiro artigo, Ana Cláudia Lemos Pacheco, articula afetividade com aspectos raciais e de gênero num estudo sobre afetividade/solidão entre mulheres negras em Salvador, Bahia. Para além da tentativa de desconstruir os estereótipos que associam a afetividade ao mundo privado, individual e feminino, Ana Cláudia procura determinar como as mulheres negras pesquisadas constroem os significados próprios às suas trajetórias afetivas e a solidão e qual a dinâmica das relações de sexo/gênero e raça nesse campo afetivo. Cátia Regina Muniz aborda questões de sexo/gênero no mundo do trabalho numa empresa em processo de reestruturação localizada em Vinhedo, São Paulo, tendo como exemplo comparativo a sua filial localizada

¹ Editor responsável pelo Dossiê. Doutorando em Ciências Sociais IFCH – UNICAMP.

em Recife, Pernambuco. E mostra como a pesar do discurso da empresa de oferecer oportunidades “iguais” tanto aos trabalhadores quanto às trabalhadoras há processos de exclusão em detrimento das mulheres, baseados no sexo do (a) trabalhador (a).

Por sua vez André Botelho objetiva o pensamento de Manoel Bomfim (1868-1932), um dos poucos pensadores que com argumentos sofisticados criticou a teoria que pregava inferioridade racial aos negros e mestiços, no contexto da Primeira República. E mostra como a reflexão de Bomfim se organiza em torno da problemática da “educação como redenção nacional” e, como a ênfase na educação como moldadora das sociedades implicava a recusa da assimilação do social pelo biológico como categorias homólogas explicativas dos fenômenos sociais. Em última instância, a ênfase na educação teria permitido a Bomfim fugir do racionalismo dominante na sua época e postular uma explicação do social em termos de contingências antes que de essências, em termos históricos e não biológicos.

Já Priscila Nucci aborda, em diálogo crítico com os comentaristas contemporâneos, algumas das obras importantes referentes ao Brasil do sociólogo e antropólogo francês Roger Bastide. Procurando definir ao mesmo tempo as estratégias intelectuais escolhidas pelo autor e as contradições ou antagonismos internos aos seus textos no tocante aos temas “preconceito de cor” e “democracia racial”, mostra como as análises de Bastide oscilam, no lugar de ter uma coerência interna e, como essas oscilações indicam os seus diálogos tanto com o pensamento social brasileiro como com a sociedade brasileira do momento.

Por último, o texto de Héctor Fernando Segura-Ramírez realiza uma análise de gênero/sexo, raça e classe à *Casa-grande & Senzala* (1933), focalizando as relações raciais e do mito das três raças presente em *CGS* enquanto memória coletiva nacional, que não é outra que, a memória coletiva do grupo branco dominante imposta como a memória coletiva oficial da nação. Neste contexto é focalizada a construção discursiva realizada por Freyre dos grupos humanos que estão na gênese da nação a partir das categorias se-

xo/gênero, raça e classe e, é evidenciada de forma clara a questão dos “papeis” e do status social atribuídos aos grupos construídos pela pena do autor. Por outro lado, é determinado o anti-racismo freyriano, assim como o seu conteúdo e as suas características. Finalmente, à análise anterior é articulada a defesa atual da democracia racial feita por acadêmicos das relações raciais no Brasil, no intuito de indagar: afinal de contas quais são os interesses materiais e simbólicos implicados nessa defesa ferrenha no mito das três raças como a essência da identidade nacional brasileira?

RAÇA, GÊNERO E ESCOLHAS AFETIVAS: UMA ABORDAGEM PRELIMINAR SOBRE SOLIDÃO ENTRE MULHERES NEGRAS NA BAHIA¹

Ana Cláudia Lemos Pacheco²

*Dedico este artigo à memória de minha avó,
Maria de Jesus Lemos, grande Matriarca negra.*

RESUMO: Este artigo aborda a problemática da solidão afetiva de duas mulheres negras sem parceiros fixos na Bahia. Parto do princípio que gênero e raça são marcadores sociais relevantes nas preferências sexuais-afetivas de homens e mulheres de um mesmo ‘grupo’ racial e de ‘grupos’ raciais distintos. Observo que as escolhas afetivas de alguns homens negros e brancos por parceiras não- negras são orientadas pelos seguintes fatores: a racialização opera com referentes que denotam signos corporais como a cor, a estética de mulheres negras e brancas; do mesmo modo, as tensões de gênero são traduzidas em expectativas de masculinidade e paternidade/ poligamia; o empoderamento destas mulheres negras como chefes de família, detentoras de um capital econômico-social e de prestígio político impediram a estabilidade afetiva de tais relações. Através da análise das duas trajetórias, constatei que a solidão dessas mulheres negras confirma boa parte das pesquisas demográficas que indicam fatores mais complexos como os de ordem social, cultural e simbólico, responsáveis pelo seu isolamento afetivo.

UNITERMOS: gênero; raça; afetividade; solidão; escolhas; racialização; corpo.

¹ Este artigo é parte da minha pesquisa de doutorado em Ciências Sociais/ IFCH/UNICAMP intitulada: “Escolhas Afetivas e Significados de Solidão entre Mulheres negras na Bahia”, em etapa de conclusão.

² Doutoranda em Ciências Sociais/UNICAMP.

INTRODUÇÃO

O tema sobre raça, gênero e relações sexuais-afetivas tem sido um tema presente na tradição dos estudos sobre o Negro nas Ciências Sociais brasileiras. Do século XIX até o início do século XX, várias foram as teorias interpretativas que se preocuparam em explicar o problema da miscigenação no Brasil. Por trás destas explicações sócio-antropológicas estava subjacente a preocupação com o contato sexual-afetivo de mulheres e homens de ‘raças’ diferentes. Neste período, via-se tal contato entre os povos de forma degenerativa, um mal que deveria ser curado, a mestiçagem representava um perigo para qualquer Nação que pretendia alcançar o mais alto grau de evolução racial e social. (Rodrigues, 1935; Schwarcz, 1993). Ou então, tais teorias percebiam este contato (*melting-pot*) como um meio de embranquecer as populações não-brancas, como os africanos e seus descendentes, índios e mestiços que habitavam o Brasil (Vianna, 1932).

Na década de 30, com o declínio das teorias do racismo científico, os estudos de Freyre (1933) inaugurariam uma nova linha interpretativa acerca das relações raciais brasileiras. Sob este ponto de vista, a miscigenação como resultante do ‘confraternização’ sexual-afetiva entre negros(as) e brancos(as) no período escravocrata teria corrigido as desigualdades raciais no período colonial. A tese da democracia racial freyreana postulava que a escassez de mulheres brancas, aliados a outros fatores, teria promovido uma reciprocidade sexual-afetiva entre mulheres negras, mestiças e homens brancos portugueses, dando origem assim, as famílias ‘híbridas’ brasileiras.

Entretanto, se os trabalhos de Freyre foram inovadores, também não lhes faltaram críticas à forma como interpretou e “adocicou” o sistema racial colonial brasileiro. A crítica mais freqüente aos seus trabalhos é referente à criação do mito da democracia racial. A miscigenação seria uma “válvula de escape” que arranjaría e acomodaria os conflitos étnico-raciais entre as três raças que formaram o Brasil, camuflando-se à violência do sistema racial, patriarcal.

Outros autores criticam a obra freyreana de consolidar uma imagem estereotipada sobre a sensualização e afetividade de negros e índios especialmente da mulher negra/mestiça como objeto de desejo sexual. Ou ainda têm criticado o papel mediador (ou atenuador) e passivo que a mulher negra teria nas relações de reciprocidade racial-sexual-afetiva entre negros e brancos na obra deste autor, anulando-se o papel ativo que esta tivera nas lutas de resistência contra o escravismo e à dominação patriarcal. (Giacomini, 1988, Gonzáles, 1984 e 1979)

Entre muitas críticas a esta teoria, a questão que me parece mais profícua é de que a tese da democracia racial freyreana teria germinado no imaginário social brasileiro a idéia de um modelo ou modelos de afetividade diferenciados entre negros/as/mestiços/as e brancos/as. Dito de outro modo, parto do princípio de que essas representações sociais sobre os relacionamentos afetivos entre mulheres negras e homens brancos presentes na obra freyreana “jogam” um papel importante nos sistemas de escolhas afetivas no imaginário social. Isso se configura não só nos ditos populares que ficaram famosos e que foram legitimados na obra CG&S: “[...] com relação ao Brasil, que o diga o ditado: “branca para casar, mulata para f. ..., negra para trabalhar[...]”³, como também na produção bibliográfica sobre o Negro nas Ciências Sociais brasileiras nos anos subseqüentes.

A partir daí, as relações sexuais-interétnicas passaram a ser a pedra de toque das pesquisas posteriores. Associadas a outras questões, estas serviam como um dos indicadores para medir o quadro do sistema racial brasileiro, que segundo alguns autores, tem uma forte tendência á reciprocidade interracial, diferentemente das sociedades norte-americana ou sul-africana em que tais relações não eram sequer permitidas, seja pelas barreiras legais do racismo, seja pelo sistema classificatório bipolar que separava negros e brancos naqueles países. (Pierson, 1942, Azevedo, 1955, e outros)

Paradoxalmente, embora várias pesquisas posteriores tivessem refutado a tese freyreana de uma suposta democracia racial, (Fernandes, 1965, Hansenbalg, 1979, Gonzalez, 1979 e 1980, Giacomini, 1998,) a miscigena-

³ Freyre, *ibidem*, p. 10.

ção brasileira não deixou de ser um problema no campo de estudos sobre as relações raciais, a cultura negra e as pesquisas sócio-demográficas no Brasil.

Nos anos 80, as pesquisas demográficas buscaram explicar este fenômeno a partir das análises da composição racial da população brasileira. Investigaram-se o crescimento e os tamanhos dos grupos raciais, a fecundidade, as chances de casamento e re-casamento da população branca, negra e amarela, e o casamento inter-racial. (Berquó, 1987; Silva 1987,)Estas pesquisas apontaram para as seguintes questões: a) a miscigenação vem sendo realizada muito mais pela preferência afetiva de homens negros por mulheres brancas ou de mulheres de pele clara do que de mulheres negras com homens brancos; b) as mulheres negras (pardas + pretas) são as menos preferidas para uma união afetiva estável pelos homens negros e brancos perdendo na disputa matrimonial-afetiva para as mulheres brancas; c) como resultante desta disputa haveria um excedente de mulheres negras solitárias, sem parceiros para contraírem uma união.

Nos anos 90, e na atualidade, poucos são os estudos que trataram desta problemática no Brasil (com exceção de Moreira & Sobrinho, 1994). Nesse sentido este estudo procura analisar: quais os mecanismos sociais que colaboraram para a solidão das mulheres negras investigadas? Como se dá a dinâmica das relações de raça e gênero na trajetória social e afetiva das entrevistadas?

Para responder estas indagações, analiso depoimentos de duas mulheres sem parceiros fixos (solitárias) em Salvador, Bahia⁴. Entre estas mulheres, selecionei uma ativista política e uma não ativista política. Das duas informantes, uma é funcionária pública e a outra é funcionária de uma empresa privada, sendo que uma é secretária e a outra é fisioterapeuta. A faixa etária entre elas está entre 35 e 45 anos de idade. A seleção destas mulheres me possibilita apreender como se dá à articulação do binômio gênero e raça e de outros marcadores sociais nas suas trajetórias afetivas-sociais⁵.

⁴ Estas entrevistas foram realizadas em 2001. Estas fazem parte do meu universo investigado, composto por 25 mulheres negras selecionadas para a pesquisa. Entres as 25, 10 foram selecionadas para entrevistas em profundidade acerca de suas trajetórias sociais e afetivas.

⁵ Meus agradecimentos aos pareceristas anônimos desta revista, cujas sugestões foram valiosas a

GÊNERO, RAÇA E ESCOLHAS AFETIVAS: PROBLEMATIZANDO O TEMA

A complexidade deste tema está em articular afetividade com aspectos raciais e de gênero. Isso acontece porque neste estudo sobre afetividade/solidão entre mulheres negras uma dificuldade encontrada é que tanto para o senso comum como para algumas correntes do pensamento acadêmico, as questões de ordem afetiva/amorosa são concebidas como elementos restritos às escolhas individuais/pessoais. Ou então, classificam tais sentimentos como pertencentes ao chamado “mundo feminino”.

Isto traz alguns problemas analíticos/conceituais, sobretudo, quando se relaciona afetividade com recortes sexuais. Habitou-se a afirmar que problemas sentimentais são problemas de mulheres, ou que as mulheres sofrem mais do que os homens em questões relativas à vida conjugal-afetiva. Com isso associa-se o mundo privado com o mundo feminino, como se um estivesse intrinsecamente ligado ao outro, ou seja, a uma “natureza feminina”.

Tais percepções são utilizadas também em relação à questão de ‘raça’. Não é à toa que o imaginário social associa a sexualidade e a afetividade dos negros/as e índios/as a atributos naturalizados/biologizados. Depreende-se, desta visão, que comportamentos sócio-culturais e históricos são reduzidos às diferenças sexuais – fenotípicas. Refiro-me a certas concepções que ainda existem acerca da potencialidade “natural” do negro/negra em relação à sexualidade. Tais concepções tendem a perceber fatores de ordem sócio-histórica como se fossem “fatos” da natureza (da biologia), justificando-se, assim, concepções e práticas discriminatórias como o racismo e o sexismo, por exemplo. (Ver Stolcke, 1991 e Gonzalez, 1982)

O propósito deste trabalho é desconstruir estes estereótipos que associam a afetividade ao mundo privado/individual/feminino, naturalizando “lugares” e congelando categorias, como as de mulher, afeto e raça.

este artigo. À minha grande amiga, Maria Geny Ferreira Santo, pela leitura cuidadosa do texto, pelo estímulo e pelos palpites. À Carla Bahia, pelo abstract.

Vários pesquisadores (as) do chamado campo de estudos de gênero têm dado uma contribuição importante no que se refere a desconstrução das concepções citadas acima. Uma de suas grandes contribuições referem-se aos usos e limites de categorias naturais, essencializantes, como as de “mulher”, “mulher”/“homem”, “masculino” e “feminino” como entidades universalizantes e duais calcadas no substrato biológico das diferenças sexuais, ou de uma identidade feminina fixa e universal.

Tais premissas têm sido colocadas em xeque pelas novas teorias do campo dos estudos de gênero. Estas abordagens criticam veemente alguns pressupostos básicos das teorias feministas já citados. Centralizar-me-ei rapidamente na crítica ao sujeito “mulher”.

Um das críticas principais aos estudos feministas tem sido em recorrência de ter priorizado uma unidade identitária universal entre as mulheres. Esta “a mulher” teria como sua base fundadora à essência natural, sexual e anatômica feminina, o que definia *a priori* a sua identidade, quer seja em qualquer lugar, tempo ou situação: “mulher é mulher”.

Ou então, o sujeito mulher continuou sendo pensado a partir de construções binárias do gênero. Mesmo introduzindo o gênero como categoria de análise, as teóricas do feminismo continuaram a pensar de forma dicotômica. Dividindo o gênero entre masculino e feminino, opondo gênero enquanto uma construção cultural como se fosse o espelho da natureza sexual, elaborando-se: masculino: homem; feminino: mulher. (Stolcke, 2002)

Na década de 80, intelectuais e ativistas dos movimentos *gays*, lésbicos e do feminismo negro nos contextos europeu e norte-americano questionaram a primazia dessas categorias “mulher”, “homem e mulher”, “masculino e feminino” como entidades universais e duais. Criticaram a homogeneização da categoria mulher branca, de classe média e heterossexual, assim como os *gays* reclamavam a sua invisibilidade nas formulações das teorias do feminismo e nas agendas políticas desses movimentos. (Haraway, 1995, Butler, 1990)

Nesse contexto é que o *black feminism* e as intelectuais negras começam a formular teorias para analisarem as especificidades das mulheres ne-

gras, atentando para as suas diversas formas de experiências de classe, de região, de etnia, nacionalidade, orientação sexual, etc.

Tais teorias, denominadas de *Standpoint Theory* deram uma contribuição importante na introdução das categorias de gênero e raça nos escritos feministas. A sua contribuição foi justamente desestabilizar com a noção do sujeito uno “mulher”, atentando para as várias identidades construídas pelas mulheres negras em diferentes contextos sociais e históricos. (Ver Collins, 1989)

No entanto, embora estas teorias do *Standpoint* busquem identificar a diversidade dos sujeitos “mulheres negras”, as teorias pós-modernas, nas quais boa parte das teorias do gênero citadas se filiam, não deixaram de criticar o eixo essencialista identitário nas suas formulações. As críticas recaem no uso da noção de identidades, mesmo que pluralizadas na utilização da categoria mulheres. (Ver Haraway, 1995a ; Butler, 1990 ; Scott, 1990, Corrêa, 1995)

Um dos argumentos centrais dessa crítica está na construção de sujeitos pré-discursivos, preconizados pelas perspectivas dos feminismos, clamando sujeitos mulheres ao invés de utilizar gênero como uma categoria fluída, relacional, dinâmica, que envolve homens, mulheres, masculinidades, feminilidades, corporalidades deslocadas daqueles pressupostos que fundamentaram as teorias feministas, o feminismo e outras teorias de caráter identitário, tendo como referenciais os movimentos *gays*, lésbicos, o feminismo negro, etc. (Ver Almeida, 1995; Monteiro 2002)

O gênero passa a se constituir em tudo em que seu significado permite em termos de relações sociais, principalmente com ênfase nas suas diferenças, menos em termos de identidades pré-fixadas, mediando, assim, relações (ver Ramirez, 2002; Costa 2002) e atentando para os contextos particularizados e para os “aparatos discursivos” nas quais estas elaborações são construídas. É dizer, desconstruir com toda noção de sujeito moderno. (Arditi, 1995, Haraway, 1995b; Strathern, 1988, Maccormack & Strathern, 1987)

É claro que estas teorias embora sejam extremamente avançadas do ponto de vista epistemológico em relação aos usos do gênero, não deixam também de serem criticadas devido às suas implicações políticas para o fe-

minismo e para os vários grupos sociais excluídos que construíram suas lutas e bandeiras políticas a partir da proclamação de identidades fixas, tendo como elaboração central à unidade do sujeito moderno.

Embora eu concorde com algumas críticas das teorias do gênero, não abduco da categoria “mulheres”. Utilizo, também, as categorias gênero e raça, neste artigo, sobretudo os sujeitos mulheres, atentando para a sua utilização relacional e para os referentes históricos- discursivos nas quais foram elaboradas. Em outro artigo (Pacheco, 2002) demonstrei que é possível trabalhar tais mediações sem abdicar das diferenças e das identidades construídas nas experiências das mulheres. (Ver Bairros, 1995; Carneiro, 1995, Hooks, [1991 e 1995] e Moore, 2002)

Como adverte Kofes (1993, p. 28):

“[...] gênero seria um instrumento que mapeia um campo específico de distinções, aquele cujos referentes falam da distinção sexual. Quer onde estão sujeitos concretos substantivos, homens e mulheres, quer onde nem mesmo encontremos estes sujeitos”.

Assim, nesta ótica, gênero e mulher não são categorias excludentes e dicotômicas, e portanto podem ser relacionais e mapeadas pelas teorias do gênero.

Da mesma forma, assim como o gênero, as emoções/afetividade não são tomadas, nesse artigo, como fatores de ordem natural e estritamente individual. As escolhas afetivas entre homens, mulheres, brancos, negros, movem no contexto social em que são estruturadas por fatores culturais e históricos. Através da afetividade, pode-se desvendar como determinados códigos culturais expressam diferenças sociais historicamente construídas. Dito de outro modo, acredito que no terreno das experiências afetivas é provável encontrarmos várias formas conjugadas de relações sociais, entre estas, às desigualdades de gênero e raça expressas, também, sob a forma de sentimentos. (Mauss, (1969, p. 81)⁶; Castro, Viveiros de & Benzaquén de Araújo, 1977).

⁶ Segundo o autor: “[...] Ce ne sont pas seulement les pleurs, mais toutes sortes d’expressions orales des sentiments qui sont, essentiellement mon pas des phénomènes exclusivement psycholo-

Para Geertz (1989, p. 57, 95) a cultura é construída por diversos “mecanismos de controle”. Esses mecanismos de símbolos nos quais os indivíduos, também, participam governam os seus atos e suas experiências emocionais. Se a cultura é pública os significados afetivos também os são (“símbolos públicos”) e afirma: “Não apenas as idéias, mas as próprias emoções são, no homem, artefatos culturais”. Daí depreende-se que tanto para Mauss assim como para Geertz a cultura é pública e suas manifestações e experiências emocionais não estão dissociadas dos sistemas culturais.

Sob essa discussão, Bourdieu (1989; 2002) faz uma leitura interessante. Segundo este autor, o “gosto” por uma obra de arte, e eu estenderia, por uma pessoa, gostar de alguém, escolher alguém para se relacionar afetivamente faz parte de um campo de relações sociais onde os indivíduos agem (ou escolhem) guiados pela lógica deste campo.

Nesta abordagem a preferência afetiva está condicionada por um conjunto de dispositivos duráveis (*habitus*) que tem haver com a cor, com o sexo, com a geração, com a classe, etc. Estes dispositivos são interiorizados pelos indivíduos ao longo de suas histórias e exteriorizados e re-arranjados de acordo com o espaço social em que estes estão inseridos. Sendo assim, os indivíduos fazem escolhas já condicionadas pela sua cultura que depende, também, do jogo de interesses (e das estratégias) dos agentes posicionados no determinado campo social, assim, como depende do grau de investimento dos vários tipos de capitais. (Bourdieu, 1996)

Numa mesma tentativa de estabelecer uma mediação entre a cultura e os sentimentos individuais, a antropologia contemporânea⁷, sobretudo os trabalhos de Michele Rosaldo (1984)⁸ são pioneiros nas novas abordagens sobre

giques, ou physiologiques, mais des phénomènes sociaux, marqués éminemment du signe de la non spontanéité et de l'obligation da plus parfaite” (Mauss, 1969, p. 81)

⁷ Ver o balanço desta bibliografia em Lutz & White (1986); Shweder & Levine (1984) e Reddy (1997).

⁸ Segundo a autora: “[...] Emotions are thoughts somehow “felt” in flushes, pulses, ‘movements’ of our livers, minds, hearts, stomachs, skin. They are embodied thoughts, thoughts seeped with the apprehension that ‘I am involved [...]’”

as emoções. Segundo esta autora, tal mediação é possível através das experiências do *self* com a produção cultural. A interação entre os dois elementos permitiria a negociação e a construção dos significados pelas pessoas no relacionamento umas com as outras. As emoções, nesse sentido, são vistas como julgamentos (“judgments”), isto é, como concepções socialmente construídas. É assim que a experiência emocional informaria sobre estrutura social, relações de poder, noções de corpo e outras formas culturais.

Acredito que estas concepções são muito úteis para esta pesquisa. Parto do princípio que as experiências emocionais/afetivas expressam significados públicos nos quais os indivíduos estão envolvidos numa teia ou trama de relações sociais de uma determinada cultura. Tais concepções, explicitadas pelos autores acima, não esvaziam os sentidos que as pessoas atribuem aos seus atos e nem tampouco as aprisiona numa “camisa de força” das estruturas normativas. Pode-se dizer que a escolha de alguém ou de algo não está fora dos limites daquilo que uma determinada cultura pensa e vivencia como sendo aceito ou não, mas, também, possibilita re-atualizações, ajustes, re-significações dos indivíduos através das suas experiências afetivas e sociais.

Tal estratégia impede que se perceba a afetividade, o “gênero” e a “raça” como dados inatos às mulheres negras investigadas, e sim, como uma construção relacional que envolve pessoas, homens, mulheres de cor, classe, etnia e raça semelhantes e diferentes.

Nesse sentido, procuro analisar, neste artigo, como estas mulheres negras constroem significados em relação às suas trajetórias afetivas e acerca da solidão? Como se dá a dinâmica das relações raciais e de gênero nesse campo afetivo?

RAÇA, GÊNERO E AFETIVIDADE: ESCOLHAS AFETIVAS E SOLIDÃO ENTRE MULHERES NEGRAS NA BAHIA

Como já foi dito anteriormente, entrevistei duas mulheres negras. Para identificar quem era negra, utilizei o recurso da auto-classificação da cor/raça pelas próprias entrevistadas. Todas se consideraram “negras” e se encontra-

vam na faixa etária entre 35-45 anos de idade. É necessário lembrar que o critério geral para a seleção das informantes foi a sua situação de não-união, ou seja, eram mulheres negras, que até o momento da entrevista, encontravam-se solitárias, sem parceiros fixos. Veremos o depoimento da primeira entrevistada acerca da sua trajetória afetiva e sobre as suas relações amorosas.

A) RACIALIZAÇÃO, CORPO E SOLIDÃO

À primeira entrevistada vou denomina-la de ‘S’ como uma forma de preservar o seu nome. ‘S’ é solteira, tem 38 anos de idade, se auto-classifica como negra, nasceu em Salvador, não tem filhos, é funcionária pública, graduada em Ciências Contábeis por uma Universidade particular da Bahia. É ativista (liderança) do movimento negro baiano.

ORIGEM SOCIAL E FAMILIAR

‘S’ nasceu num bairro popular, embora, geograficamente ele esteja localizado no centro da cidade, é um bairro ‘periférico’- popular. Na década de 60, no período que a informante nasceu, este bairro era uma favela, chamava-se Favela da Roça do Lobo. Depois do processo de urbanização na década de 80, a favela se transformou no bairro e tem outra denominação, Vale dos Barris. A casa de sua família de origem localiza-se até hoje nas ‘encostas’ do Vale. Durante a sua infância ‘S’ sofreu muita discriminação em seu bairro, segundo ela, era devido ao “pessoal de lá de cima”, “as meninas não gostavam de brincar com a negrinha, filha da lavadeira, com agente aqui de baixo, por isso quando eu encontrava uma daquelas meninas de lá cima, eu batia nelas, metia a porrada”.

‘S’ vivenciou uma trajetória de muita pobreza. Como a maioria das mulheres negras que entrevistei às suas mães foram trabalhadoras domésticas ou exerciam atividade consideradas femininas e de baixa remuneração. Com a mãe de ‘S’ não foi diferente, esta foi trabalhadora doméstica e lava-

deira 'lavava para fora'. Foi através do trabalho doméstico que esta conseguiu criar, sozinha, os quatro filhos, sendo três filhos naturais e um adotivo. Embora sua mãe fosse casada duas vezes, 'S' é a única filha do segundo casamento, as duas uniões consensuais de sua mãe duraram pouco tempo. Segundo o depoimento da informante, sua mãe passou por várias decepções amorosas, um delas foi com seu pai. 'S' mal conheceu seu pai, apenas teve alguns contatos com ele já na vida adulta, ele era trabalhador da construção civil e depois profissionalizou-se como motorista de táxi. Segundo 'S' ele viveu com várias mulheres antes e depois de ter se 'juntado' a sua mãe. Disse-me que seu pai teve muitos filhos com mulheres diferentes. Ela seria a sexagésima quarta filha pela linha paterna!

Após sofrer várias decepções amorosas, sua mãe não se casou mais. Atualmente, ela é aposentada e tem 82 anos de idade, dedicou-se quase toda a sua vida ao trabalho doméstico, à família e à religião: é Testemunha de Jeová.

A ESCOLA: UM CAMINHO PARA A REALIZAÇÃO PROFISSIONAL

Segundo Bourdieu (1989) a trajetória educacional é um importante instrumento de análise para identificar a mobilidade social dos indivíduos dentro da estrutura social. No caso da trajetória de 'S' a educação teve um papel fundamental em sua trajetória profissional. Foi através da educação pública de boa qualidade (na época) e dos investimentos sociais necessários que 'S' conseguiu 'subir' na escala social. Aliás, a educação tem sido um meio importante de mobilidade individual para as pessoas negras, como atestam alguns estudos⁹. Entretanto, assegurar a educação dos filhos nem sempre é possível, principalmente quando as redes familiares são desprovidas de capital sócio-econômico e cultural. Mas como 'S' tentou driblar tais barreiras?

Foi através do trabalho doméstico, que D. 'M', mãe de 'S', conseguiu educar os filhos. 'S' e seus irmãos (duas mulheres e um irmão) estudaram em colégios públicos durante a adolescência. Após persistir em seus estudos, 'S'

⁹ Além dos estudos clássicos já citados que abordam esta questão no Brasil, ver algumas pesquisas contemporâneas, como Lima (1995) e Figueiredo (2002).

conclui o segundo grau. Depois de concluir o segundo grau com dezessete anos de idade, prestou vestibular para o curso de Ciências Contábeis numa Universidade particular, alcançando êxito. Algum tempo depois, através de concurso público ingressara no mercado de trabalho e começara a trabalhar como secretária do departamento de uma empresa pública federal.

Diferentemente de sua mãe e de outras mulheres negras, 'S' trilhou um outro caminho profissional, trabalha como secretária, ocupação socialmente exercida mais por mulheres não-negras. Através do trabalho, 'S' consegue estabilizar-se financeiramente e passou a ajudar à sua família, inclusive investindo na formação escolar de seus seis sobrinhos. Em função de seu trabalho e de outras ocupações que exerce paralelamente, atualmente tem uma renda individual de mais de cinco salários mínimos, o que lhe possibilitou morar sozinha num apartamento que alugara no centro da cidade.

b) Do trabalho à prática política

A trajetória política de 'S' na verdade vem de longa data. Desde à adolescência participava dos grupos de jovens ligados à Igreja Católica no seu bairro. Depois participou do movimento estudantil secundarista nas escolas públicas em que estudara. Mas seu engajamento político como uma liderança do movimento social, solidificou-se após ter ingressado no mercado de trabalho como funcionária pública federal. No espaço de trabalho 'S' passou a ter contato com a militância sindical. De acordo com o seu relato, em 1985, conheceu pessoas que militavam no sindicato de sua categoria profissional. No próprio sindicato passou a ter contato com alguns ativistas do movimento negro organizado. Em 1996, filiou-se a uma entidade do movimento negro em Salvador, onde atualmente é coordenadora municipal.

'S' ao descrever a sua própria trajetória, alude categorias que lhes são significativas no redimensionamento de sua prática social, política e afetiva. Disse-me que o movimento negro lhe 'abriu portas para a vida'. Antes de ingressar no movimento negro não sabia definir bem suas aflições pessoais, existenciais, por isso, buscava explicações no plano espiritual. Sob a influên-

cia de sua mãe, buscou a religião protestante como uma alternativa para resolver os seus problemas afetivos e pessoais. Segundo ela:

“Eu queria explicações para os meus problemas íntimos, eu buscava ali um sentido para as coisas, aí corri para o protestantismo. Não dava mais pra tá atribuindo a um Deus, a uma força maior, o sucesso ou o fracasso, aquela sensação de culpa que existia dentro de mim, né? Os pastores da Igreja são perfeitos ao colocar isso na cabeça das pessoas... eu sentia culpa por ter desejos sexuais, eu tinha um namorado, agente se dava bem na época e porque não ir pra cama com ele?”

Após a ingressar no movimento social, ‘S’ percebeu que a religião protestante não era mais a solução para resolver os seus problemas pessoais e afetivos-sexuais. Através de sua prática política passou a ter novas percepções sobre a vida, sobre os relacionamentos amorosos e sobre sua sexualidade. O Movimento Negro foi um acontecimento que teria mudado o curso de sua trajetória. Como a prática política interferiu nas suas escolhas afetivas? Como se dá a dinâmica da relação raça e gênero e outros marcadores sociais no campo amoroso? Com percebe e ressignifica a solidão? Vejamos.

A POLÍTICA DO AFETO

Como havia dito, a política é um divisor de água na trajetória de ‘S’. Ela mesma percebe sua história como um filme, em que ela própria descreve as cenas que atua. De forma descontínua, falando de sua vida amorosa, ela contou-me que só teve um relacionamento estável com um homem negro que durou sete anos, mas isso aconteceu na sua adolescência, daí em diante, todos os seus relacionamentos foram instáveis. Percebi que a categoria geração, nesse contexto, é bastante significativa no delineamento da estabilidade afetiva no relato da informante. Isso também é perceptível com relação a outra trajetória analisada. Este dado merece ser destacado porque a idade /geração torna-se uma categoria que demarca uma diferenciação nítida do ponto de vista da posição social e do capital político acumulado

dessas mulheres na sua trajetória social. Não é à toa que as mulheres negras solitárias selecionadas que possuem prestígio social ou político estão todas acima da faixa etária dos 30 anos de idade. Neste caso, a depender de como estas categorias se operam no plano da estrutura social (gênero raça e geração) estas podem favorecer ou não as escolhas afetivas entre as mulheres negras selecionadas. Analisando a trajetória de ‘S’ isso fica visível. Vejamos.

Continuando com a narrativa de ‘S’, segundo ela, isso aconteceu (relações instáveis) porque os homens negros com os quais ela ‘ficou’ foram frutos de sua conquista: “eles só ficaram comigo pelo o que eu representava” (percebe-se como uma mulher inteligente, diferente, que tem consciência política). Na sua fala o prestígio político que acumulara, ao invés de afastar seus parceiros, mesmo que seja para relações instáveis, (para ‘ficar’) os aproximou. Neste aspecto citado o depoimento de ‘S’ revela uma apropriação simbólica dessas relações sociais (inclusive do gênero/*status* político) no campo afetivo. Todavia quando aciona outros marcadores sociais, como o de raça, gênero e política o seu leque de expectativas amorosas tende a se fechar.

Porém, continuando com o seu relato, ‘S’ atribui ao seu padrão estético de beleza um dos motivos pelo qual não é preferida afetivamente pelos homens. Em seu depoimento isso se explicita quando caracteriza o tipo de beleza feminina que os homens têm preferência para se relacionar afetivamente: “Eles querem uma mulher para ostentar, uma mulher que tem um padrão estético diferente do meu, que é uma mulher sem barriga, magra, com traços brancos, os cabelos lisos nas costas”.

Nesta última fala de S, a racialização aparece informada pelo dispositivo do corpo: a cor escrita no corpo feminino (negro e gordo) demarca uma diferenciação entre mulher negra e branca. A estética, as concepções sobre o belo trazem a marca de várias produções históricas-discursivas. É como se o corpo ‘encarnasse’, ‘falasse’ materializasse as relações de poder através de suas relações afetivas-sexuais. Esse mesmo corpo¹⁰ é engendrado

¹⁰ Sobre uma discussão de corpo/corporalidade ver, Moore (2000) e Ramirez (2002).

por um imaginário social que elabora noções de um corpo racializado, magro, enbranquecido e ‘sexuado’. Estes ordenariam as escolhas amorosas (Foucault, 1979, Haraway, 1995).

Neste último aspecto, os traços fenotípicos, a estética de mulheres brancas e negras são codificadas como elementos que obstruem as preferências afetivas, tensionando as relações entre homens e mulheres negros. Neste contexto, a racialização divide e recorta tais relações, colaborando para o isolamento afetivo de ‘S’ e de outras mulheres negras analisadas. Esta hipótese, longe de ser generalizante e descontextualizada, pode ser confirmada em vários momentos nesse artigo.

Continuando com a história de S, comentando sobre a preferência afetiva de homens negros por mulheres não-negras, ela disse-me que acha que nem todos os homens negros agem dessa forma. Perguntei-lhe quais homens agiriam dessa forma? Segundo a informante, só os homens negros que ascendem socialmente, estes, sim, procurariam parceiras brancas para se relacionar afetivamente. Embora este argumento esteja presente no senso comum e na literatura das décadas de 40 e 50 nas Ciências Sociais, outras pesquisas na atualidade têm atestado a predominância deste modelo em que homens negros se casariam com mulheres mais claras como uma estratégia de mobilidade social. Entretanto, na trajetória de ‘S’ não encontrei nenhum caso que pudesse elucidar este modelo¹¹.

Voltando ao depoimento de S, quando eu lhe perguntei se teve experiências afetivas-sexuais com algum homem branco, ela me respondeu que durante a adolescência seu tipo ideal de namorado era os garotos brancos e refere-se a estes como os “príncipes encantados das novelas, das revistas, dos contos, todos brancos”. Revela que havia muitos garotos brancos na escola pública que estudara quando era jovem, no entanto, apesar da tentativa, nenhum caso deu certo, e afirma: “eles preferiam as meninas brancas”. No entanto, em outras conversas com S, ela me contou que (na fase adulta)

¹¹ Ver Azevedo,1955, Moreira & Sobrinho ,1994 e Carneiro, 1995.

tivera algumas experiências sexuais com um homem branco. Ironiza da situação quando classifica seu relacionamento entre “quatro paredes”. Tal denominação revela uma experiência sexual em segredo, passageira, baseada no sentimento carnal: “umas transas, nada a sério”

Neste depoimento, as categorias que orientam às escolhas afetivas no depoimento de ‘S’ são a divisão entre sexo e afeto¹². A noção de afeto está associada à estabilidade afetiva/conjugal, ao amor ‘verdadeiro’ sinalizado pela busca de um companheiro que estivesse ao seu lado para a vida toda. O sexo seria o lado quase ‘profano’, carnal, passageiro, impuro. Ao lado da construção da idéia de sexo se construiria à idéia de feminilidade negra. Para ‘S’ o seu corpo “africano” só lhe permitiria ser preferida para o amor carnal. Atribuí-se a sua feminilidade racializada a sua situação de solidão em contraponto à razão das mulheres brancas serem preferidas para um relacionamento conjugal. A afetividade torna-se um veículo importante no cruzamento destes significantes raciais e de gênero. Se pensarmos que em nossa sociedade (ocidental) há uma construção naturalizada da relação entre ‘sexo’, gênero e desejo, como supõe Butler (1990), criticando o modelo hegemônico de matriz heterossexual, não é menos verdade que este modelo também opera, nesse caso, com significantes raciais, o que por sua vez, desmonta a idéia de um modelo homogêneo, posto que outras categorias como a de gênero e raça ajudam a desestabilizar tal noção.

Giddens (1993, p. 72) tem uma explicação semelhante em relação às relações amorosas na modernidade. Segundo ele, o ideal de amor romântico, na atualidade, tende a fragmentar-se, em função da autonomia sexual

¹² Caulfield (1996, p. 147) referindo-se a sua pesquisa realizada sobre experiências de réus, vítimas e testemunhas em processos de crimes sexuais, no Rio de Janeiro, no período de 1918-1940, identifica que boa parte dos casos de defloração ou estupro o acusado era mais claro do que a vítima. Par esta autora a cor dos acusados orientaria as preferências sentimentais pelas brancas, assim, como os atos de violência sexual pelas negras. O que orientaria esta prática, (a preferência) segundo a autora, seria esta concepção de sexo e afeto associados a cor da pele das vítimas e do acusador.

emancipatória das mulheres, provocando um choque entre o ‘amor romântico’ e o ‘amor confluyente’. O primeiro se definiria como ‘para sempre’, imbuindo-se de certa identificação projetiva, uma totalidade com o outro. No segundo, o amor confluyente, seria uma espécie de amor real (e carnal), que muda com o tempo e o lugar, afastando-se da ‘pessoa especial’.

Giddens ainda acrescenta que o amor romântico, como uma concepção da sociedade ocidental moderna, tem se constituído num equilíbrio entre os gêneros, mostrando uma certa tendência igualitária e romântica na invisibilidade do poder (uma máscara) do indivíduo que ama e é amado independente dos critérios sociais externos, ou seja, independentes das relações sociais e históricas que o marcaram, como: raça, orientação sexual, classe social, idade, etc.

Outros autores como Viveiro de Castro e Benzaquén de Araújo (1977) chamam atenção para a construção ocidental em torno do amor romântico. Para estes autores a idéia de que “o amor vence tudo” parte de uma matriz universalista igualitária sustentada pelo individualismo ocidental. Nesse entendimento não se questiona as diferenças sociais existentes entre os indivíduos, tornando as relações sociais como se fossem a-históricas, transcendentais.

Analisando a concepção de S, observei que a noção de amor romântico ganha novas dimensões quando vivenciadas em contextos específicos. Na narrativa da entrevistada conforma-se uma outra concepção de amor romântico desse analisado por Giddens. Para ela, a pessoa ideal é aquela que faz parte de seu ‘mundo’ étnico-sexual, o ‘outro-perfeito’, neste sentido, é o homem negro –heterossexual que possa compartilhar de seus projetos desejados. Através do movimento social, do movimento negro ‘S’ conseguiu construir o seu capital mais valioso: o seu prestígio político. Como a política interferiu em suas escolhas afetivas? Como esta colaborou para a sua solidão? Quais são os mecanismos sociais que estruturaram as trajetórias afetivas da entrevistada?

POLÍTICA, PODER E AFETO, PODE?

Um dos projetos de vida da informante é a luta contra a opressão racial e sexual. Como falei no início deste texto, S é ativista política do Movimento Negro organizado da Bahia. Sendo assim, o lugar ou os lugares dos quais ela fala tem haver com a sua trajetória política-social, com suas percepções sobre as relações raciais e de gênero nesses movimentos que orientaram também suas ‘escolhas afetivas’.

‘S’ ao falar sobre as suas relações amorosas com os militantes do movimento negro, afirma que os militantes negros se diferenciam dos demais homens, porque, estes, ainda, preferem parceiras negras para se relacionar afetivamente. Todavia, em outros momentos, ressaltou a dificuldade de se relacionar afetivamente com tais militantes: “para eles (os militantes negros) nós somos ‘complicadas’, ‘problemáticas’ como eles costumam me chamar”.

Nesse caso, as elaborações políticas acerca das relações de gênero no seio do movimento social, entre mulheres e homens, serviriam como bloqueios à vida afetiva estável da entrevistada. Isso se expressa nos seu *ethos* político e nos significados atribuídos à solidão:

“A solidão dói, dói , dói demais, eu quero um homem que fique ao meu lado [...], porém, principalmente, o homem da militância que você (ela) considera seu companheiro, que busca as mesmas coisas que você no contexto geral, no entanto, você olha par ele e diz: vamos tentar? (uma relação afetiva) e ele diz: não, não, só quer ‘ficar’”.

Deste depoimento, várias questões podem ser apreendidas. As escolhas afetivas da informante, sobretudo a sua situação de solidão, podem ser interpretadas por vários deslocamentos em sua trajetória.

No primeiro momento, o ‘gênero’, as relações entre homens e mulheres, pode ser decifrado através de duas categorizações: a racialização e a corporalidade. Quando a informante fala de suas relações afetivas, alude símbolos que denotam a cor da pele, os traços fenotípicos, o corpo, a estéti-

ca negra como elementos condicionadores das escolhas dos homens em relação às suas parceiras preferidas. Esses “símbolos públicos”, para utilizar uma expressão geertziana, orientariam as escolhas e preferências afetivas, colaborando para a sua solidão afetiva.

Porém, a produção desses símbolos já descritos não se dá ‘fora’ de um campo socialmente estruturado. Isto é, as escolhas afetivas de ‘S’ foram delineadas devido a vários fatores objetivos: primeiro, proveniente de uma família pobre e negra, filha de uma trabalhadora doméstica, separada, solitária, vivenciou desde à infância a precariedade das relações sociais no bairro, legitimadas pela violência simbólica e pelo preconceito social e racial no local em que morava: ‘a neguinha, filha da lavadeira’. Esta violência também foi constituída nas relações afetivas com os garotos brancos e negros que a rejeitava na escola devido a seu ‘corpo gordo e africano’. Expressando-se, também, na percepção negativa de sua vida pessoal, buscando na religião uma ‘saída’ para solucionar os problemas de ordem sexual e afetiva.

Porém, através das estratégias familiares, do trabalho doméstico de sua mãe (e da patroa de sua mãe) ‘S’ pôde investir na sua formação educacional nas escolas públicas de boa qualidade, o que lhe possibilitou trilhar um outro caminho ocupacional daquele trilhado por sua mãe e pela maioria das mulheres negras, o trabalho doméstico. Na empresa pública federal, que ingressara através de concurso público, como boa parte de negros de sua geração, ‘S’ experimentou uma certa mobilidade individual ascendente, um ‘passaporte’ para a sua realização profissional e pessoal. No local de trabalho, construiu novas redes de relações sociais que lhe abriu caminhos para a sua prática política e inserção no movimento social.

No movimento social, Movimento Negro, ‘S’ ganha ‘prestígio político e se torna uma liderança (dirigente) de uma grande entidade política em Salvador. A partir daí a sua rede de relações afetivas embora se amplie (com os militantes negros) não consegue manter relações afetivas estáveis com estes e nem com outros homens negros (‘eles só querem ‘ficar’) A sua percepção ‘política’ das relações de gênero (relações desiguais entre homens e mulhe-

res) e das relações raciais (entre negros e não-negros), sugiro, associadas ao corpo racializado (fenótipos, estética) paradoxalmente, ao invés de atrair parceiros, teria obstruído suas relações amorosas estáveis. Isso se evidencia num discurso feminista ‘crítico’, bem elaborado sobre as relações e as práticas do racismo/machismo o que afastaria seus pares – masculinos-heterosnegros-militantes da sua vida afetiva desejada: (‘para eles, nós as militantes somos problemáticas’). Talvez o fato de ser uma feminista negra (gênero e raça), com mais de trinta anos (geração) com prestígio político tenha contribuído para uma desestabilização no campo afetivo.

Várias vezes em seu relato, S referiu-se a um modelo ideal-típico de homem negro militante. Seria um homem diferente dos demais, politizado, consciente, inteligente, compreensivo, amoroso, trabalhador e que seria capaz de construir um relacionamento estável e respeitável. Ao elaborar um modelo ideal de homem negro, S também construía um modelo ideal de igualdade de gênero (matriz heterossexual) que se confrontava o tempo todo com a realidade vivenciada por ela. O amor ideal, romântico chocava-se com o amor confluyente descrito por Giddens. Só que esse amor confluyente tem cor, tem ‘sexo’, tem ‘corpo’, logo é transitório e entra em conflito com o modelo proposto.

Fico a me perguntar, se o modelo estável de relações afetivas/conjugais de matriz heterossexual se adequaria à realidade dessas mulheres negras, isto é, a sua história de luta diante da exclusão social, chefiando famílias, desafiando o “poder masculino” aquilo que Landes (1947) denominou de um matriarcado negro na Bahia. É o que veremos na próxima trajetória.

C) UMA TRAJETÓRIA EM ASCENSÃO

Á segunda informante vou denomina-la de “R”. “R” é solteira, tem 43 anos, auto-identifica-se como negra, nunca foi casada, tem um filho. Nasceu em Salvador, Bahia, mora no bairro considerado de classe média

baixa. É formada em Fisioterapia numa Universidade privada de Salvador, trabalha como fisioterapeuta há quase dez anos.

Diferentemente da primeira entrevistada, “R” tem um padrão de vida mais estruturado em termos sócio-econômico, além disso não é liderança do movimento negro, embora segunda ela, tenha “consciência negra”. Além deste aspecto mencionado, a origem social e familiar de ‘R’ tem alguns pontos de semelhança e diferença em relação à trajetória de ‘S’. Embora os percursos sociais das duas informantes sejam diferentes em alguns aspectos, as suas trajetórias sociais levaram-na a mesma situação de solidão. Quais os elementos estruturadores da trajetória afetiva de ‘R’? Quais foram os caminhos que orientaram as suas escolhas afetivas?

TRAJETÓRIA FAMILIAR

Como havia dito, ‘R’ nasceu em Salvador. Tem cinco irmãos, três são mulheres e dois são homens, ela é a irmã mais velha. Seus pais são originários da cidade do interior da Bahia. Eles vieram para a cidade muito cedo à procura de trabalho. Seu pai foi carpinteiro da Odebrechet, uma das maiores empresas privadas de construção civil do país, depois foi mestre de obras até aposentar-se. Sua mãe foi trabalhadora doméstica ‘trabalhava em casa de família’, igualmente a mãe de ‘S’ e a outras mulheres negras, depois do casamento e dos filhos passara a ser dona de casa. Diferente da trajetória familiar anterior, os pais de ‘R’ ficaram casados por muito tempo, à separação só ocorreu devido à morte de um dos cônjuges, à de sua mãe.

Outro aspecto que diferencia esta trajetória da anterior está relacionado com as estratégias familiares empreendidas no investimento cultural dos filhos. O pai de ‘R’ como operário da construção civil conseguiu obter mobilidade profissional dentro da empresa em que trabalhara, o que lhe proporcionou maior capital econômico-social. Isso se deu também devido às mudanças estruturais da economia baiana da época, em que as ‘chances’ de emprego estavam em consonância com os projetos de desenvolvimento

regional. Através de seu trabalho, o pai de 'R' pôde ter um padrão de vida familiar 'mediano'. Todos os filhos, principalmente os mais velhos, tiveram um investimento duro em sua formação educacional. Segundo a informante o sonho de seu pai "era que todos os filhos cursassem universidade, sobretudo os meninos (seus irmãos) pudessem se formar na área de Engenharia Civil, Administração de Empresas e depois trabalhassem na Odebrecht".

Diferentemente das relações familiares da primeira informante, em que a mãe era a chefe de família, o pai de 'R' era o chefe provedor da família, como já foi dito, sua mãe tornou-se dona de casa, preocupando-se com a educação doméstica dos filhos, enquanto o seu pai trabalhava 'fora'. Percebe-se, neste caso, relações construídas por marcadores de gênero, reproduzindo-se um modelo tradicional em que o homem é o provedor, 'trabalha fora' e a mulher é a administradora da casa.

A AFETIVIDADE E A PERCEPÇÃO DO CORPO NEGRO

Em função da mobilidade individual que seu pai experimentara, 'R' teve um grande investimento educacional. Estudou em escolas particulares até concluir o ensino fundamental. Depois continuou o ginásio em escolas públicas que, há mais de duas décadas atrás, eram de boa qualidade. Este investimento foi revestido *a posteriori* através de sua inserção numa Universidade particular no curso de Fisioterapia, resultando na sua profissão como fisioterapeuta, que exerce até hoje no grande hospital em Salvador.

'R' atualmente tem uma renda mensal de mais de dez salários mínimos. Ela mesma ao referir-se à sua trajetória social, autotransforma-se como uma 'negra de classe média'. Várias vezes em seu relato fez menção da dificuldade que tivera em reconhecer-se como negra devido a alguns valores sociais que cultuava na época quando 'não tinha consciência racial'.

De acordo com o seu depoimento, durante a adolescência não tinha nenhuma percepção sobre os seus valores étnico-raciais, não se via como negra. O seu leque de amizade restringia-se aos amigos não-negros, de clas-

se média. Falando sobre suas experiências sexuais-afetivas, ela me contou que nesse período: “não conseguia enxergar a minha beleza de jeito nenhum, eu nunca consegui me achar bonita, eu via o negro como a minha própria imagem, feia e gaga”.

Perguntei-lhe se namorou garotos brancos na adolescência, ela disse-me que não havia negros na sua classe social (média), havia brancos e uns poucos mestiços, mas mesmo assim, às suas relações amorosas com estes foram rápidas, não eram duradouras.

Em relação aos relacionamentos afetivos com negros, revelou-me que só na fase adulta passou a se interessar por homens negros. Segundo seu relato, esse interesse surgiu após sua descoberta da ‘consciência negra’. Perguntei-lhe quando isso aconteceu? Contou-me que aos 27 anos (ela e seu irmão caçula) passou a ouvir os discursos do movimento negro, a ouvir as pessoas falarem sobre o assunto, a ler sobre a história do negro, tudo sobre o negro era do seu interesse. Isso teria mudado a sua vida, inclusive as suas redes de relações sociais e afetivas. A partir daí começou a valorizar a beleza negra e a ter namorados negros: “só assim percebi que o negro era bonito”.

“R” define sua vida em dois momentos: um ‘antes’ dos 27 anos de idade, quando não gostava de sua auto-imagem e não valorizava a ‘cultura negra’; e um outro ‘depois’, quando construiu sua percepção enquanto negra e passou a valorizar a si própria e aos outros negros: “eu passei a enxergar o cotidiano de outra forma, conhecendo outras pessoas negras e homens negros”.

Acho interessante ressaltar a importância que a estética, traduzida na politização do corpo, emerge como uma categoria importante na significação das trajetórias afetivas. A afetividade é significada através da racialização e da sexualização do corpo nos relatos das informantes. A noção de belo expressa-se o tempo todo como um divisor simbólico “antes não se achava bonita”, “depois’ eu me vi bonita”. Ou então, o corpo é ressignificado por sinais que marcam uma diferenciação racial, o cabelo, a cor: “eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza”, “eu só vivia no salão, passando (alisando) os meus cabelos para ficar parecida com a branca”.

Fanon (1991, p. 92) em *Pele Negra, Máscaras Brancas*, refere-se ao corpo negro como um esquema corporal ou um esquema histórico –racial. Esse esquema corporal seria construído em relação a um ‘outro’, não-negro através da linguagem e da própria história. Esta última, ou seja, a historicidade, cederia lugar a um “esquema epidérmico racial” em que o “conhecimento do corpo [negro] é [torna-se] uma atividade unicamente negadora”.

Esta atividade negadora, na qual Fanon se refere, está presente nos discursos da informante em um determinado momento de sua vida. Como foi visto neste relato, a negatividade de sua auto-imagem negra foi reconstruída positivamente no curso de sua trajetória social. O corpo racializado foi re-significado a partir de novas relações, inclusive acerca de suas relações afetivas¹³.

Voltando ao depoimento de ‘R’ com relação à seus relacionamentos afetivos com homens negros, ela relatou-me que aos 34 anos conheceu um homem negro pelo qual se apaixonou. Desta relação, que durou ‘algum tempo’ nasceu um filho. Descreve sua relação com tom de tristeza e decepção, fala em ‘fantasia’, ‘ilusão’, ‘frustração’. Toda a construção positiva acerca do homem ‘negro’ se desconstrói a partir dessa relação amorosa. A sua relação afetiva com um parceiro da mesma ‘raça’ se tensiona a partir de suas expectativa em torno do ‘papel’ que um homem deve exercer.

Isso se evidencia quando a entrevistada fala da paternidade. Para ela, o pai do seu filho não é um pai comprometido, não se envolve, não participa, não está presente, “ele não cumpre os deveres de um bom pai”. Sendo assim, o modelo de paternidade associa-se também ao de masculinidade. É como se os dois modelos tivessem em íntima complementaridade na fala da informante. Ser um bom homem significa ser um bom pai. Mas, esse mode-

¹³ Fanon assim como Foucault percebe o corpo como algo que é construído e representado através da história. O racismo seria uma dessas formas históricas que se engendraria no corpo através de uma relação com o ‘outro’. No entanto, Em Foucault o poder é múltiplo, este se manifestaria/materializaria no corpo dos indivíduos, fazendo com que “[...] o domínio, a consciência de seu próprio corpo só puderam ser adquiridos pelo efeito do investimento do corpo pelo poder [...] Mas a partir do momento em que o poder produziu este efeito, como consequência direta de suas conquistas, emerge inevitavelmente a reivindicação de seu próprio corpo contra o poder”. (Foucault, 1979, p. 146)

lo de masculinidade/paternidade só pode ser entendido quando se analisa às configurações das relações de gênero nesse contexto social.

Como foi visto, “R” é uma mulher negra que em sua trajetória acumulou capital econômico e social, isso a tornou uma pessoa cujo *status* social é superior à maioria das mulheres negras na Bahia. Esta sua posição social a colocou numa relação de ‘vantagem’ com relação ao seu ex-parceiro, pai de seu filho que é desprovido economicamente. Sem falar, que ‘R’ contraria o modelo hegemônico de família, que toma como referência o homem como chefe provedor. Sua trajetória a orientou para outro tipo arranjo familiar, dotando-lhe de um poder (autoridade) que normativamente se espera de um homem (como o seu pai) e não de uma mulher.

Este poder pode ser lido sobre vários ângulos, um desses aqui registrado seria de como a autoridade de ‘R’ como chefe de família e bem sucedida sócio-economicamente desconstrói com a idéia de uma universalização calcada no pressuposto de uma dominação masculina fixa. Ao contrário, o que gera sua solidão, suponho, é a combinação dessas categorizações marcadas em seu percurso pela inversão do gênero (ela ‘assume’ o ‘papel’ que deveria ser do homem) pela posição social que assume neste contexto, de ascensão social e econômica, e pela situação racial, a racialização, entendida não só como ‘sinais fenotípicos’, porém que subajazem expectativas diferenciadas de comportamento.

Nesse jogo, certas concepções sociais tidas como universais na nossa cultura ocidental (as tais classificações sociais analisadas por Mauss) podem ser recolocadas em contextos muitos específicos (Strathern,1980). O exemplo disso no contexto que eu estou analisando é bem ilustrativo. Como havia dito, ‘R’, diferentemente de outras mulheres negras acumulou capital financeiro e social, no entanto sua expectativa social em torno das noções de paternidade/masculinidade chocava-se com as reelaborações do gênero (poder feminino) e com outras categorias sociais com as quais se relacionam.

Dito de outro modo é como se interpretássemos os sentidos atribuídos a estas categorias a partir da metáfora ‘da lei da compensação e da troca

‘ganha-se de um lado e perde-se de outro, ou às vezes, ganha-se e perde-se simultaneamente, a depender da posição que cada um assume no jogo. Nesta disputa social, sobretudo aquela marcada por gênero, é difícil, não impossível, acomodar raça, classe e outro marcador social no campo afetivo. No caso de ‘R’ é visível como esta permutação traz desvantagens na relação amorosa. Vejamos.

Segundo ainda o relato de ‘R’ seu ex-companheiro era músico, mas não detinha o capital financeiro, nem social para sustentar seu filho e nem a si próprio, como ela o tinha. (Bourdieu, 1989) Uma das estratégias de sobrevivência do seu ex-companheiro, segundo a entrevistada, era se relacionar afetivamente com mulheres negras com poder aquisitivo e que pudessem suprir suas carências financeiras e realizar seus desejos profissionais¹⁴. De acordo com o seu depoimento:

“Eu achei que ele era uma coisa e era outra, então eu passei a conhecer mais ele com a convivência e ver que para ele só existe a carreira (artística) dele, comigo e com “E” [amiga negra] foi à mesma coisa, na verdade ele se relaciona com aquela pessoa que é mais conveniente para a carreira dele”.

Daí, depreende-se deste discurso, que várias categorias sociais são acionadas. A rotatividade de parceiras do pai do filho de ‘R’ é lida como uma ‘desvantagem’ social e afetiva, pois esta prática confirma uma regra social ‘hegemônica’, inclusive recorrente nos relatos das informantes sobre as suas trajetórias afetivas: são mais homens que mudam de parceiras do que ao contrário. Por outro lado, estas relações são acionadas por outras categorias (classe) se observarmos que ‘R’ e sua amiga (ver próxima trajetória a seguir) compartilham de um mesmo universo social, disputam no ‘mercado afetivo’

¹⁴ A obra de Fernandes (1978) já apontava para este tipo de problemática. Na sua pesquisa realizada na comunidade negra em S. Paulo o autor identificava esse outro lado das relações afetivas entre a ‘gente de cor’, especialmente, no interior da família negra. Fernandes identificou vários arranjos familiares entre os negros, especialmente, o modelo matrifocal que seria de mulheres negras solitárias (ou abandonadas), sem cônjuges /companheiros, que chefiavam seus lares, educavam e sustentavam sua ‘prole’, ou então, quando tinha um companheiro ‘este vivia dos frutos dos seus trabalhos’.

o mesmo parceiro, que é negro e pobre, portanto este se encontra numa posição social inferior a aquelas, o que sugere uma inversão tradicional na relação de poder entre ambos, nesse sentido, 'R' não poderia se utilizar deste mecanismo para burlar sua solidão afetiva?

A literatura antropológica clássica brasileira sobre esse tema afirma que homens negros que ascendem socialmente têm como preferência matrimonial-afetiva mulheres brancas ou não negras cujo *status* social é inferior ao deles. No caso estudado a relação é inversa, mesmo se tratando de relações endogâmicas, são mulheres negras e não homens negros que possuem tal prestígio, no entanto, sugiro que tais relações marcadas por gênero não permitem uma transgressão desta 'lógica' no campo afetivo. Acredito que mesmo observando que homens em alguns *lugares* têm privilégios e em outros não, da mesma forma, pode-se dizer das 'mulheres', aqui os lugares sociais nos quais 'R' e outras entrevistadas percorreram lhes possibilitaram poder (econômico-social) mas este poder não permite tal estabilidade afetiva. É como se houvesse uma choque entre as relações categoriais (gênero-raça-classe) em que a afetividade torna-se um campo cheio de tensões e conflitos impedindo tais relações afetivas entre os gêneros.

A instabilidade afetiva dessas mulheres negras, isto é, sua solidão pode ser percebida como um signo dinâmico destas relações estruturais. Bourdieu (2002, p. 56) em sua análise sobre o celibato na França afirma que "Lê célibat apparaît comme lê signe le plus manifeste de la crise qui affecte l'ordre social", embora o autor estivesse falando de uma comunidade camponesa isso também pode ser relativizado em termos da solidão de um grupo de mulheres negras investigado no contexto baiano. A solidão estaria estritamente ligada à situação dos indivíduos dentro da hierarquia social e tais hierarquias seriam importantes condicionantes das escolhas matrimoniais-afetivas, se pensarmos, que a 'raça' e o 'gênero' são fatores que regulam e organizam indivíduos e grupos na estrutura social.

Isso se confirma em parte pelas novas configurações sociais que tais relações citadas adquirem em contextos históricos específicos. O exemplo

disso é de como 'R' contraria um modelo tradicional dos escritos feministas que analisava a subordinação da 'mulher' no âmbito doméstico, no 'seio' da família como 'mãe', 'dona de casa', 'esposa', sem perceber outros fluxos de relações, como a posição dominante que algumas mulheres exercem como chefes no interior da família.

O percurso social de 'R' (na escola, no trabalho, na adolescência, na resignificação do seu corpo pela percepção política) a orientou para redefinir alguns atributos naturalizados tidos como femininos, já citados. Não é toa que 'R' se auto-define como uma 'mulher moderna' e politizada isso a transformou também numa mãe 'moderna'.

Continuando com a narrativa de R, ela me contou que sustenta financeiramente seu filho sozinho, que educa e que administra sua casa com a ausência do pai do seu filho¹⁵. Diferentemente dos estudos citados, a informante não é de classe popular, o que contraria a predominância do modelo matricentrado apenas em meios populares. Como eu já havia dito, R se auto-define como de classe média. Durante a entrevista, ela me havia dito que sua renda média individual é de mais de dez salários mínimos. Além disso, exerce uma profissão valorizada socialmente (fisioterapeuta), diferentemente, das ocupações exercidas historicamente pelos negros, sobretudo, exercidas pelas mulheres negras, como o trabalho doméstico, precarizado e informal¹⁶.

Um outro elemento apreendido da fala da R, refere-se à rotatividade de parceiras sexuais-afetivas do pai de seu filho. Adentra-se nesta discussão, a questão da poligamia masculina. Poucos são os estudos que discutem esta

¹⁵ Algumas pesquisas recentes têm confirmando esse modelo matrifocal na família negra baiana. (Além dos estudos clássicos de Frazier (1942), Herskhovits (1943), Landes (1938), ver Woortmann, (1987), Castro, (1989), Agier (1990 a), Santos (1996). Tais estudos, com enfoques diferenciados, apontam para uma predominância de mulheres negras como chefes de família, provedoras, atuantes na organização doméstica e na educação dos filhos. Verificou-se nesses mesmos estudos a ausência da figura paterna/ masculina e a presença marcante da autoridade da mãe nas relações familiares negras de classes populares. (Agier,1996, p. 190)

¹⁶ Ver Bento (1995), Pacheco (1997 e 1998), Santos (1998), sobre mercado informal em Salvador, ver Santos (2000), sobre o trabalho de mulheres negras no século XIX numa perspectiva historiográfica, ver o trabalho de Soares (1994).

problemática no Brasil¹⁷. Em relação à Bahia, as pesquisas sócio-antropológicas contemporâneas têm focalizado outras temáticas que passam pela questão da poliginia negra, mas não tem nesta o foco de investigação, como as pesquisas sobre matrifocalidade/matrilinidade, miscigenação, conjugalidade, paternidade/patrilinidade e os estudos sobre famílias negras¹⁸ e famílias em meio popular¹⁹.

Entretanto, é necessário destacar que no depoimento da entrevistada, a problemática da poligamia masculina aparece como uma categoria importante que impede as relações afetivas estáveis entre os negros (as). Na fala da informante esta aparece imbricada com as concepções de paternidade/masculinidade e com a mobilidade social.

Como já foi dito, neste caso estudado, R, diferentemente do pai de seu filho, é detentora de um capital social-econômico. Isto não deveria servir de atrativo para os seus pares afetivos negros-masculinos? Ao invés de afasta-los? Como ela mesma revelou uma das estratégias elaboradas do seu ex-parceiro era se relacionar afetivamente com mulheres negras e não-negras(?) como forma de realizar seus projetos pessoais e profissionais. A ausência de um capital financeiro e social por parte de seu ex-parceiro não poderia facilitar este ajuste afetivo-financeiro entre ambos? No entanto, sugiro que os construtos de gênero aqui elaborados (paternidade/masculinidade) atuaram no sentido de tensionar tais relações.

Isso significa dizer que as escolhas afetivas/conjugais/sexuais movem-se no 'jogo' de interesses sociais em que os indivíduos 'negociam' seus afetos. No caso da narrativa de R, isso fica bem evidente. Ao falar de sua vida amorosa percebi que as suas concepções sobre relacionamentos afetivos não estão em consonância com uma percepção naturalizada da submissão feminina, ao contrário, a sua solidão pode ser resultante de várias ten-

¹⁷ Com exceção de Fernandes (1965) e Woortmann (1987).

¹⁸ Sobre esta questão, ver os estudos historiográficos sobre família escrava no Brasil: Slenes (2000), na Bahia, ver Reis (2001).

¹⁹ Ver um balanço desta bibliografia no artigo de Almeida (2002) sobre paternidade/ maternidade em meios populares entre jovens.

sões, inversões, conquistas, investimentos, decepções operados em seu percurso social e afetivo. Segundo o seu depoimento:

“Eu estou me sentindo só porque de uma ano para cá eu terminei uma relação com uma pessoa [...] mas eu não acho que eu perdi tempo, eu estava vivendo uma situação que eu acreditava na mudança, mas hoje eu amadureci muito e hoje eu quero um [novo] relacionamento bem “pé no chão” e que me traga muita felicidade pode ser homem branco, negro, seja ele o que for, eu quero é ser feliz”.

Assim, a afetividade revela-se um campo cheio de tensões sociais, como demonstra Michele Rosaldo (1984) as experiências emocionais/afetivas podem informar formas sociais mais amplas de conduta humana. Esta é uma lente pela qual se pode interpretar uma regra, uma norma social, uma certa cultura, ou uma sociedade. Mas neste jogo de ‘interpretações’, os indivíduos negociam significados (emocionais/sociais) como aqueles que eu observei no relato de R: raça, corpo, sexo, poder, dominação, ambos são vivenciados e intersectados pelo intermédio do gênero.

ALGUMAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Retomando algumas questões desse texto, procurei analisar quais são os mecanismos sociais que interferem nas escolhas afetivas e contribuem para o processo de solidão das mulheres negras investigadas? Como se dá a dinâmica das categorias gênero e raça e de outros marcadores sociais nas trajetórias sociais e afetivas dessas mulheres? Como as mulheres negras percebem e lidam com a solidão?

Analisando as trajetórias sociais das três informantes observei que suas escolhas afetivas foram delineadas pelos seguintes fatores: a) São mulheres negras de origem social e familiar calcada na pobreza, expressando-se no tipo de trabalho desenvolvido pelos seus pais, como o trabalho doméstico exercido pelas mulheres negras e o trabalho braçal exercido pelos homens

negros, delineando-se trajetórias familiares marcadas por desigualdades de raça, gênero e classe; b) outro fator recorrente entre as entrevistadas, é que a educação formal foi um dos principais meios de investimento desse grupo, proporcionando-lhe uma mobilidade individual ascendente; gerando tensões nas relações entre as mulheres e seus parceiros afetivos; c) a política foi outro marcador social importante que dinamizou estas categorias, materializando-se na ressignificação das relações raciais e de gênero, expressos na percepção do corpo negro, no delineamento das preferências afetivas e da solidão das mulheres negras investigadas.

Isso se verificou também na noção de corpo. O corpo passou a ser o lugar onde estas práticas sociais foram significadas, experienciadas e incorporadas: pobreza, preconceito, violência simbólica na escola e no bairro, rejeição afetiva, problemas sexuais na adolescência são acionadas pela racialização. O corpo feminino negro através da estética negra é um referente importante de distinção racial: “a neguinha, filha da lavadeira”, “eu tinha a imagem do branco inserido na questão da beleza” “eu me achava feia”. Através dele, as escolhas afetivas podem ser definidas entre um corpo feminino negro (tido como gordo e africano) e um corpo branco ou não-negro feminino, tido como belo. Isso orientaria as escolhas masculinas negras por mulheres brancas para um relacionamento conjugal, enquanto que as mulheres negras seriam escolhidas tanto por homens negros como por homens brancos só para o amor carnal.

Este mesmo corpo que anteriormente foi negado pela violência simbólica e racial (Fanon e Foucault) foi ressignificado através da política, de nova leitura sobre o corpo ‘revoltado’ contra as marcas do poder deixadas nos percursos (trajetórias) das informantes. No entanto, estas ao adentrarem em novos espaços sociais adquiriram *status* social e ou prestígio político gerando conflito nas relações sociais (gênero, raça, classe) desestabilizando as suas relações amorosas e conseqüentemente contribuindo para sua solidão afetiva.

Contudo, observei que, em alguns momentos, as mulheres negras analisadas negociaram os seus afetos, elaboraram estratégias para burlarem a

solidão. Entretanto, mesmo negociando o afeto para não ficarem sozinhas, as tensões entre estas categorizações materializadas em suas trajetórias sociais e afetivas não permitiram uma eficaz realização. Isso se expressou na busca constante dessas mulheres por um parceiro ideal para constituírem uma união afetiva-estável e serem “felizes para sempre”.

ABSTRACT: This article approaches the problematic one of affective loneliness of two black women without fixed partners in Bahia. It based on the principle that categories of gender and race are important social markers for sexual-affective preferences of men and women in similar or different “racial” groups. I observe that the affective choices of black and white men for non-black partners are oriented by the following factors: the racialisation function with indicators which show body signs like the color, the esthetics of black and white women; the same way, the gender tensions express in the expectative of masculinity and paternity/polygamy; the empowerment of this black women as head of the family, with social-economic capital and politic prestige prevented the affective stability of those relations. Through the analyses of both trajectories, I had verified that the loneliness of those black women confirmed some of the demographic researches that indicate factors more complexes as social order, cultural and symbolic, responsible for their affective isolation.

KEYWORDS: Gender; race; affective; loneliness; choices; racialisation; body.

REFERÊNCIA BIBLIOGRÁFICA

- AGIER, M. O sexo da pobreza: homens, mulheres e famílias numa avenida em Salvador da Bahia, *Tempo Social* (Universidade de São Paulo) vol. 2, nº 2, 1990.
- _____. As mães pretas do Ilê Aiyê: nota sobre o espaço mediano da cultura, *Afro-Ásia*, 18 (1996), p. 189-203.
- ALMEIDA, P. C. Gravidez na adolescência em grupos populares urbanos: concepções de idade e maternidade in: Almeida, Heloisa Buarque de et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo:EDUSF, p. 177-212, 2002.
- ARDITI, Jorge. Analítica de la Pós – Modernidad (prefácio) in: Haraway, D. *Ciencia, Cyborgs y Mujeres – La reinvenção de la naturaleza-*, Madrid, 1991,
- AZEVEDO, Thales de. *As Elites de Cor numa Cidade Brasileira: um estudo de ascensão social*, 2ª edição. Salvador: EDUFBA, 1996 [1955].

- BAIROS, Luíza. Nossos Feminismos Revisitados, Revista *Estudos Feministas*, V. 3, nº 2, IFCS/UFRJ, R. J, 1995.
- BERQUÓ, E. Nupcialidade da população negra no Brasil. Campinas: NEPO /UNICAMP, 1987.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas – sobre a teoria da ação*, Campinas: Papi-rus, 1996.
- _____. *O Poder Simbólico*, Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.
- _____. *Le bal des célibataires: crise de la société paysanne em Béarn*, Paris: Éditions du Seuil, mars, 2002.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble: feminism and the subversion of identity*, New York, Routledge, 1990.
- CARNEIRO, Suely. Gênero, Raça e Ascensão Social, *Estudos Feministas*, V-3, nº 02, UFCS, UERJ, Rio de Janeiro, 1995.
- CASTRO, E. B V de & ARAÚJO, B de. Romeu e Julieta e a origem do Estado in: Velho, G. (org), *Arte & Sociedade: ensaios de sociologia da arte*, Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1977.
- CASTRO, M. G. *Famyly, gender and work: the case of female heads of household in Brazil* (Sao Paulo and Bahia-1950/1980) Gainesville, Flórida: University of Florida, 1989.
- CAULFIED, S. Raça, sexo e casamento: crimes sexuais no Rio de Janeiro, 1918-1940, *Afro-Ásia*, 18 (1996), p. 125-164.
- COLLINS, Patrícia Hill. The social Construction of Black Feminist Thought, *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, v. 14, nº 04, 1989.
- CORRÊA, Mariza. A natureza imaginária do Gênero na história da antropologia. *Cadernos Pagu*, UNICAMP, nº 5, 1995.
- _____. Bourdieu e o sexo da dominação, *Novos Estudos CEBRAP*, n 54, julho de 1999, p. 43-53.
- COSTA, R. Mediando oposições: sobre as críticas aos estudos de masculinidades, in: Almeida, Heloisa Buarque de et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: EDUSF, p. 213-241, 2002.
- FANON, Franz. *Pele Negra, Máscaras Brancas*, tradução de Maria Adriana da Silva Caldas, Ed. Fator, Rio de Janeiro, 1983.

- FERNANDES, Florestan. *A Integração do Negro na Sociedade de Classes*, volume 2, 3ª edição, editora Ática, S. Paulo, 1978 [1965].
- FOUCAULT, M. *Histoire de la Sexualité I: la volonté de savoir*. Paris: Gallimard, 1976, p.
- _____. *Microfísica do Poder*, 17ª edição, Roberto Machado (org). Rio de Janeiro:Edições Graal, 1979, p.
- FRAZIER,F. The negro famly in the United States. Chicago: Unkiversety of Chicago Press, 1966 (1939).
- FREYRE, G. *Casa Grande & Senzala*. formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal, 30ª edição, Rio de Janeiro:Record, 1995 [1933].
- FIGUIEREDO, A. . *Novas Elites de Cor*: estudo sobre os profissionais liberais negros de Salvador: UCAM/CEAA/ANNA BLUME, 2002.
- GEERTZ,C. *A Interpretação das Culturas*, Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GIDDENS,A. *A Transformação da Intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. S. Paulo: editora UNESP, 1993.
- GIACOMINI, Sônia Maria. Ser escrava no Brasil, Revista *Estudos Afro-Asiáticos*, nº 15, Rio de Janeiro, 1998;
- GONZALES, Lélia. O Papel da Mulher Negra na Sociedade Brasileira: uma abordagem político-econômica: Los Angeles: mimeografado, 1979.
- _____. Racismo e Sexismo na Cultura Brasileira in: *Movimentos Sociais Urbanos, Minorias Étnicas e Outros Estudos*. Ciências Sociais Hoje, ANPOCS, 1982. [1980]
- GUIMARÃES, Antônio Sérgio A. Cor, classes e status nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia, 1940-1960, comunicação ao seminário "Raça, Ciência e Sociedade no Brasil", Rio de Janeiro, maio de 1995.
- _____. Raça e os Estudos de Relações Raciais no Brasil, *Novos Estudos* CEBRAP, nº 54, julho de 1999.
- HARAWAY, D. J. a *Ciência, Cyborgs y Mujeres*. La reinención de la naturaleza, Madrid: Cátedra, Universitat de València e Instituto de la Mujer, 1995a.
- _____. Saberes Localizados: a questão da ciência para o feminismo e o privilégio da perspectiva parcial, tradução de Mariza Corrêa, *CADERNOS PAGU*, S. Paulo: UNICAMP, n 5, 1995b.

- HASENBALG, Carlos. *Discriminação e Desigualdades Raciais no Brasil*. Rio de Janeiro, Graal, 1979.
- HERSKOVITS, M. The negro family in Bahia: a problem in method, v 7. 8, *American Sociological Review*, 1943.
- HOOKS, b. *Yearning: Race, Gender and Cultural Politics*. London, Turnaround Press, 1991.
- _____. Intelectuais Negras. Revista *Estudos Feministas*, V. 3, nº 2, IFCS/UFRJ, R. J, 1995.
- KOFES, Suely. *Categorias Analítica e Empírica: Gênero e Mulher: disjunções, conjunções e mediações*, Cadernos PAGU/UNICAMP, nº 01, 1993.
- LANDES,R. *A Cidade das Mulheres*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967 [1947]
- LIMA, Márcia. Trajetória Educacional e Realização Sócio-Econômica das Mulheres Negras. Revista *Estudos Feministas*, IFCS,UERJ,V. 3/ nº 2, Rio de Janeiro, 1995.
- LUTZ, C & WHITE, G. The Anthropology of emotions, *Annual Reviews Anthropol*, 1986.
- MaCCORMACK, C. P. and STRATHER, M (Ed.). *Nature, Culture and Gender*, Cambridge, Cambridge University Press, 1987.
- MAUSS, M. L'expression obligatoire des sentiments. *Essais de Sociologie*, Éditions de Minuit, 1968, 1969, Paris.
- MONTEIRO, M. Sujeito, gênero e masculinidade in: Almeida, Heloisa Buarque de et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo:EDUSF, p. 243-262, 2002.
- MOORE, Henrietta. . Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência, Campinas: *Cadernos PAGU* (edição especial: corporificando gênero), 2000 (14).
- MOREIRA,D & SOBRINHO, A. O homem negro e a rejeição da mulher negra in: Costa et al. (orgs.) *Alternativas Escassas: saúde, sexualidade e reprodução na América Latina*: S. Paulo: Editora 34, FCC, p. 81-107, 1994.
- PACHECO, Ana Cláudia Lemos. *Trabalho das Mulheres: o 'jogo' das diferenças – um estudo de caso sobre o trabalho feminino no Pólo Industrial Baia-*

no. Salvador, 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia)- Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia, 1998.

_____. Uma caracterização do trabalho feminino no Pólo Industrial de Camaçari, na Bahia in: *Ritos, Mitos e Fatos, Mulher, Gênero, na Bahia*, Costa e Alves, (orgs) Coleção Bahianas, nº 01, NEIM, UFBA, Salvador, 1997.

_____. Raça, gênero e política na trajetória de uma mulher negra chamada Zeferina. In: Almeida et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: EDUSF, p. 263-84, 2002.

PIERSON, D. *Branços e Pretos na Bahia* – estudo de contato racial. São Paulo: Ed. Nacional, 1971 [1940].

RAMIREZ, M. C. Do centro à periferia: os diversos lugares da reprodução nas teorias de gênero in: Almeida, Heloisa Buarque de et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: EDUSF, p. 115-152, 2002.

REIS, I. C. F dos. *Histórias de Vida Familiar e Afetiva de Escravos na Bahia do Século XX*, Salvador: Centro de Estudos Baianos, UFBA, 2001.

RODRIGUES, Nina. *Os Africanos no Brasil*, Companhia de Letras, S. Paulo, 1935.

ROSALDO, M. Toward an Anthropology of self and feeling in Shweder, R. A and Levine, R. A. (eds.) *Culture Theory- Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

SANTOS, Luiz Chateaubriand C. dos. Espaço negro e espaço branco na estrutura das ocupações in: Castro & Barreto (orgs.). *Trabalho e Desigualdades Raciais*, Editoras Anna Blume, A Cor da Bahia: S. Paulo, 1998.

SANTOS, M. ,R dos. *Arranjos familiares e desigualdades raciais entre trabalhadores em Salvador e Região Metropolitana (1987-1989)*. Salvador, 1996. Dissertação (Mestrado em Sociologia) Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.

SANTOS, N. R dos. *Mercado Informal e Etnia*. Salvador: CRAES, 2000.

SCALON, M. C. R da C. Cor e seletividade conjugal no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, (23)17-36, dezembro de 1992.

SCHWARCZ, Lilia M. *O Espetáculo das Raças*, São Paulo, Companhia das Letras, 1993.

- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Educação e Realidade*, Porto Alegre, 16 (2): 5-22, jul/dez, 1990.
- SHILLING, C. Emotions, embodiment and the sensation of society, *Sociological Review*, 1997.
- SILVA, N. do V. Distância social e casamento inter-racial no Brasil, *Estudos Afro-Asiáticos*, Rio de Janeiro, n 14, p. 54-83, 1987.
- SIQUEIRA, Maria de Lourdes. Iyámi, Iyá, Agbás: dinâmica da espiritualidade feminina em templos afro-baianos, Revista *Estudos Feministas*, IFCS, UERJ, V. 3/ n° 2, Rio de Janeiro, 1995.
- SLENES, Robert. W. *Na Senzala uma Flor*: as esperanças e recordações na formação da família escrava. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 2000.
- SOARES, C. *Mulher Negra na Bahia no Século XIX*. Salvador, (1994). Dissertação (Mestrado em História) Faculdade de Filosofia em Ciências Humanas, Universidade Federal da Bahia.
- STOLCKE, V. Sexo está para gênero assim como raça está para etnicidade? *Estudos Afro-Asiáticos* n° 20, p. 101-119, 1991.
- _____. O negócio das diferenças (posfácio) in: Almeida, Heloisa Buarque de et al. (orgs). *Gênero em Matizes*, São Paulo: EDUSF, p. 399-407, 2002.
- STRATHERN, Marilyn. *The Gender of the Gift*: problems with women and problems with society in Mélanesia, Berkely: University of California Press, 1988.
- VIANNA, Oliveira. *Raça e Assimilação*. São Paulo: Companhia e Editora Nacional, 1932.
- WOORTMANN, Klaas. *A Família das Mulheres*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, 1987.

OS MECANISMOS DE EXCLUSÃO DO TRABALHO FEMININO EM UMA EMPRESA¹ EM PROCESSO DE REESTRUTURAÇÃO

*Cátia Regina Muniz*²

RESUMO: O presente trabalho aborda os mecanismos de exclusão constatados no estudo dos processos de mudança ocorridos em uma fábrica localizada no interior do estado de São Paulo, com filial em Recife, ligada a um grupo anglo-holandês. Neste artigo, a ênfase recai sobre as formas de exclusão do trabalho feminino praticadas na área produtiva da referida fábrica: no processo seletivo, nas ocasiões de afastamento e retorno ao trabalho, por motivos de gravidez ou doença, quando as operárias são postas na categoria de alocadas.

UNITERMOS: Reestruturação produtiva; mecanismos de exclusão; dimensão simbólica; processos de mudança.

O objetivo deste artigo é destacar como ocorre, na empresa estudada em minha dissertação de mestrado- em específico a fábrica localizada na cidade de Vinhedo, interior do Estado de São Paulo, tendo ainda, como exemplo comparativo, sua filial localizada na cidade de Recife, no Estado de Pernambuco- o processo de seleção interna praticado pela empresa, na qual será dada maior ênfase à área produtiva. Como poderemos verificar, apesar de

¹A fábrica mencionada foi pesquisada em minha dissertação de mestrado, pertencendo a uma empresa no Brasil, que, por sua vez, é ligada a um grupo anglo-holandês. Esta fábrica produz linhas de produtos pessoais tais como: desodorantes, shampoos, sabonetes líquidos, cremes hidratantes, cremes dentais.

² Este artigo faz parte da minha dissertação de mestrado, defendida em agosto de 2001 no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

um discurso da empresa em oferecer “iguais” oportunidades tanto aos trabalhadores quanto às trabalhadoras, ocorrem exclusões em determinados cargos, baseadas no sexo do (a) trabalhador (a). A pesquisa de campo mostrou estas diferenciações na ocupação dos cargos oferecidos pela empresa, fazendo com que acabasse por dar uma maior ênfase nos conflitos de gênero observados na fábrica estudada, privilegiando, de certa forma, a discussão da situação vivenciada pelas trabalhadoras, que se mostrou extremamente relevante.

Além disto vários trabalhos (Abreu, 1993; Hirata e Kergoat, 1994; Segnini, 1998, entre outros) já demonstraram que a classe operária não é unívoca e não pode ser pensada como homogênea. Segundo Hirata e Kergoat (1994) a partir da construção do conceito de gênero por antropólogos e sociólogos nos anos 70, torna-se evidente que os conceitos chave do marxismo para lutar contra a exploração eram insuficientes para mostrar a opressão sofrida pelas mulheres “quanto às relações homem/mulher no seio da sociedade” (Hirata e Kergoat, 1994: 94). Estas autoras afirmam que,

foi preciso primeiro tornar visível a construção histórica, cultural, do sexo social (ou gênero) contra o naturalismo e o fatalismo que impregnam a representação da mulher como inferior, subordinada por razões de ordem biológica; é clara a analogia com a naturalização das raças dominadas a partir de diferenças biológicas (Hirata e Kergoat, 1994: 94-95).

Estas autoras consideram os atores individuais e coletivos como não só produto das relações sociais, mas também, produtores destas relações e é sob esta perspectiva que os (as) operários (as) serão tratados neste artigo.

Alice Rangel de Paiva Abreu (1993) acrescenta que se como algumas autoras afirmam, “a classe operária ter dois sexos”, então as mudanças implementadas pelas empresas devem ser entendidas a partir de uma perspectiva de gênero. Toda esta discussão corresponde ao propósito deste trabalho que é considerar as diferenças na construção das representações dos operários e operárias sobre seu cotidiano de trabalho tendo como foco principal as relações de poder estabelecidas na área produtiva, que têm pro-

vocado exclusões de trabalhadores e, principalmente, de trabalhadoras dos grupos de trabalho tornando-se o que denominam de “alocados”.

1. O PROCESSO DE SELEÇÃO INTERNO E A SITUAÇÃO DE “ALOCADOS”

Danièle Combes e Monique Haicault (1986) colocam uma questão muito interessante que demonstra bem o que vem ocorrendo na área produtiva da fábrica estudada. Para estas autoras não se pode mais pensar que há uma aliança entre trabalhadores e trabalhadoras para lutarem contra o capital,

esquecendo suas *divergências* como se fossem brigas de casal para serem resolvidas em *outra instância*, nos lares ou, como se costuma dizer, na esfera *privada*, até mesmo nas alcovas (...) (grifo das autoras) (Combes e Haicault, 1986: 29).

Na área produtiva da fábrica estudada não há união entre trabalhadores e trabalhadoras, ao contrário, vem ocorrendo muitos conflitos entre eles. Desde 1990, a empresa em questão implementou, na área produtiva, o trabalho semi-autônomo, semelhante ao da fábrica da Volvo na Suécia, ou seja, os trabalhadores atuam em grupos e possuem uma certa “autonomia” para decidirem como irão trabalhar e também escolherem os seus companheiros de produção.

Segundo vários relatos, o que tem sido privilegiado nesta escolha, é a relação de amizade com os candidatos e não a “competência” dos mesmos, o que tem provocado exclusões daqueles que não fazem parte do círculo de amizade do grupo. A exclusão das operárias nesta área é maior, pois se inicia, de acordo com diversos relatos, com o afastamento de trabalhadoras da rotina de seu trabalho por doenças geralmente a LER (Lesões por Esforço Repetitivo³), causadas principalmente pelo trabalho intensivo e repetitivo nos finais das

³ Na indústria estudada pela autora Anna Pollert (1996) também é observado por esta a LER que, como na fábrica estudada, é produto do aumento da velocidade e a intensidade do trabalho nas áreas de embalagens das linhas.

linhas (embalagens), por algum acidente ou gravidez. As trabalhadoras nestas condições são afastadas de suas funções. São, deste modo, “alocadas” no setor produtivo ou administrativo, cujas funções são realizar tarefas em outros grupos que estejam sem um dos componentes ou auxiliar os coordenadores no trabalho de escritório, tais como xerox, preenchimento de formulários, entre outros. Numa das fábricas estudadas por Cibele Risek e Márcia Paula Leite (1998), haviam trabalhadoras denominadas de “reserva”, que se encontravam numa situação semelhante a das “alocadas” na fábrica estudada, ou seja, trabalhadoras que, a cada dia, são escolhidas para abastecer as máquinas e para substituir outras operárias nas eventuais faltas e paradas.

A situação das “alocadas”, como são chamadas as pessoas nestas condições, classificação esta elaborada na fábrica em Vinhedo, pois na sua filial localizada em Recife não há esta denominação, nesta última os trabalhadores e trabalhadoras em situação semelhante são chamados de “ajudantes de produção” pode ser considerada muito semelhante aos atributos de liminaridade na sociedade ndembo, do noroeste da Zâmbia, descrito por Victor Turner (1974):

As entidades liminares não se situam aqui nem lá; estão no meio e entre as posições atribuídas e ordenadas pela lei, pelos costumes, convenções e cerimonial. Seus atributos ambíguos e indeterminados exprimem-se por uma rica variedade de símbolos, naquelas sociedades que ritualizam as transições sociais e culturais. Assim a liminaridade freqüentemente é comparada à morte, ao estar no útero, à invisibilidade, à escuridão, à bissexualidade, às regiões selvagens e a um eclipse do sol ou da lua (Turner, 1974: 117).

E também nas crenças de pessoas em situação marginal estudada por Mary Douglas (1976):

Estas são pessoas que estão de algum modo excluídas do padrão social, que estão deslocadas. Podem não estar fazendo nada de moralmente errado, mas seu status é indefinível (Douglas, 1976: 118).

Douglas cita, como exemplo, o feto na sociedade Lele, que tem uma posição ambígua, porque não se sabe qual será o seu sexo ou se sobreviverá aos riscos da infância, por isso é tratado como vulnerável ou perigoso e emana esse perigo aos outros. O perigo encontra-se também nos estados de transição, porque este é indefinível, afirma Douglas. Para que o perigo seja controlado, há um ritual que separa a pessoa “do seu velho status, a segrega por um tempo e, então publicamente declara seu ingresso no novo status” (Douglas, 1976: 199-120).

Tanto no caso citado por Turner como em Douglas, estão rituais de transição social e cultural. Na fábrica pesquisada, entretanto, as trabalhadoras “alocadas” assemelham-se mais, pelo próprio contexto social em que vivemos, à situação de ex-prisioneiros, também citado por Douglas, no que diz respeito à dificuldade em encontrar recolocação. No caso da fábrica pesquisada, seria a recolocação nos grupos. Segundo alguns relatos, dificilmente uma trabalhadora na situação de “alocada” consegue se reintegrar novamente em um grupo, por causa da maneira que estão sendo realizadas as escolhas dos integrantes desses grupos de trabalho. Contudo, no caso estudado, não deixa de haver um forte sentimento de ambigüidade e invisibilidade nesta situação, segundo relatos. Por exemplo, uma das operárias comentou que trabalhava em um grupo há seis anos, necessitou de afastamento por um mês, devido a problema causado pela LER (lesão por esforço repetitivo). Todavia esta ia todos os dias à linha ajudá-los com a parte teórica de um programa que estava sendo implementado na área, mas, mesmo agindo desta maneira, os integrantes do seu grupo alegaram que ela estava atrapalhando o andamento do mesmo, por isto não a aceitaram de volta. A atitude tomada pelo grupo foi a substituição desta operária por um outro trabalhador, que, segundo seus comentários, não havia tido ainda nenhum treinamento deste programa, e ela já havia passado por seis etapas do programa. Na interpretação desta operária, ela foi excluída do grupo por ser mulher: *a mulher, eles fazem de tudo pra chutar*, afirma. Apesar dos trabalhadores da área comentarem que fazem o mesmo com os homens quando estes fi-

cam doentes, um dos coordenadores relatou que é uma tendência na fábrica terem mais mulheres na condição de “alocada”, por causa do próprio processo de escolha dos integrantes dos grupos. Diferente de outras empresas, na fábrica pesquisada, trabalhadores e trabalhadoras recebem a mesma qualificação, já que executam as mesmas tarefas, mas, como podemos ver no caso citado, muitas vezes, as trabalhadoras são impedidas de praticar seu treinamento porque estão fora dos grupos de trabalho.

A justificativa dos operários sobre as “alocadas” não voltarem mais para seus respectivos grupos, é a seguinte:

Aí o que acontece, se vai cada dia uma pessoa na linha você precisa ensinar e se for uma linha rápida, não dá tempo, e aí, no outro dia, vai uma outra pessoa diferente, então isso aí atrapalha. Tem grupo que opta por tirar a mulher neste caso, e aí ela vai fazendo um serviço paralelo, faz serviço de coordenador. Geralmente, escolhem homens para ficar no lugar (operário da linha de shampoo).

Um outro trabalhador relatou que sofrem uma certa pressão da empresa, confirmada por um dos coordenadores da área, para obterem maior produtividade, sendo este um dos motivos de substituição permanente no grupo de um colega afastado. Os trabalhadores são cobrados para que atinjam as metas estabelecidas de produtividade e de qualidade dos produtos, por isso quando o substituto é uma pessoa que tem um bom desempenho, optam por continuar com ela permanentemente. Esta justificativa, porém, não responde a questão da preferência por substitutos homens.

As trabalhadoras da manufatura comentaram sobre a condição de “alocada” quando estão em RAP (Recuperação da Atividade Produtiva), ou seja, quando saem de licença por motivo de doença, voltam a trabalhar, mas não a exercer suas antigas funções até se recuperarem totalmente. Por este motivo, realizam outras atividades que não prejudiquem sua recuperação. No entanto, segundo dizem, seus colegas homens acabam interpretando este estado como se elas não quisessem e não como se elas não pudessem trabalhar. Uma das operárias comentou que não volta a esta situação, pois não

agüentará novamente passar por todas as humilhações que os trabalhadores da área a fizeram sofrer. Estes acham que, porque as “alocadas” em RAP estão na fábrica, já estão recuperadas para voltarem ao trabalho, afirma uma das entrevistadas. Na interpretação desta operária, seus colegas só acreditariam que ainda estão em recuperação se aparecessem na fábrica sentadas em cadeiras de rodas ou coisa parecida. Uma outra relatou que, se por acaso vão atender o telefone, tecem o seguinte comentário: *Ó telefonista!!! Só atende telefone...* Desabafa: *Eu não agüento isto. Eles acham que é frescura sua*, afirma uma delas.

Um dos coordenadores da área produtiva confirma esta situação vivida pelas mulheres em RAP, na qual se sentem deslocadas e começam a ouvir boatos de que o grupo não as quer de volta, deixando as operárias muito deprimidas. Para este entrevistado, os grupos deveriam valorizar os trabalhadores e trabalhadoras que estão em situação de RAP, mas o que acontece é o esquecimento, por parte do grupo, de todo o trabalho desenvolvido por aquela pessoa durante o tempo em que fez parte do grupo. Novamente aparece, no relato, a questão da invisibilidade, para os demais grupos, destas pessoas, estas passam a não existir para o restante dos trabalhadores.

Norbert Elias (2000) comenta que no caso de um grupo estabelecido, em que os membros

são mais inseguros, mais incertos acerca de seu valor coletivo, tendem à mais aguda hostilidade na estigmatização de grupos *outsiders*, a ser implacáveis na luta pelo *status quo* e contra uma queda ou abolição dos limites entre estabelecidos e *outsiders*. Normalmente são eles quem mais têm a perder no caso de uma ascensão dos *outsiders* (Elias, 2000: 212).

Há uma declarada estigmatização das trabalhadoras em situações de “alocadas” na fábrica estudada. Os relatos coletados tornam óbvios a hostilidade dos trabalhadores em relação às trabalhadoras e a manutenção da superioridade dos trabalhadores na produção, pelo menos numericamente⁴.

⁴ Havia, à época da pesquisa, 682 trabalhadores na área produtiva, dos quais 591 eram homens e apenas 91, mulheres.

É necessário esclarecer que não há apenas mulheres na condição de RAP, mas homens também. Entretanto, segundo relatos, a situação é mais desagradável para as mulheres, pois há uma maior exigência de desempenho dessas por parte dos seus colegas operários, além de serem preteridas no momento do retorno aos seu grupo.

Para uma trabalhadora da área administrativa entrevistada, o RAP deveria ser acompanhado mais de perto pela empresa, isto porque a maioria das pessoas que estão nestas condições, acabam fazendo coisas que elas não poderiam fazer, ou seja, mais esforço do que deveriam. Esta trabalhadora considera que deveria ter um acompanhamento da área de saúde juntamente com a coordenação, com o intuito de orientar os coordenadores para quais tipos de atividades as pessoas nestas condições podem ser encaminhadas.

A gravidez também é uma fator de afastamento das trabalhadoras dos seus respectivos grupos, pois é preciso antecipar a sua saída, por causa do esforço físico exigido para executar suas funções. Para um dos coordenadores há grupos que querem que sua colega volte a fazer parte do grupo quando terminar sua licença maternidade, porém há outros que querem que ela seja substituída imediatamente à sua saída.

Há um programa desenvolvido pelo setor de Recursos Humanos da empresa Projeto Novidade para as gestantes, que tem por objetivo fazer com que estas se sintam tranquilas durante a gravidez e permaneçam atualizadas com seu trabalho, para que possam voltar a exercer as mesmas funções sem terem perdido contato com seus projetos, podendo participar dos processos de decisão. Este programa já está sendo realizado na empresa há mais ou menos quatro anos nas áreas de gerência e administração, mas as operárias ainda não estão usufruindo deste benefício. Isto porque, segundo um dos coordenadores, as gestantes têm sua saída antecipada por causa do tipo de trabalho que exercem. A proposta do diretor de RH para este tipo de problema seria criarem uma alocação, na qual teriam uma turma de afastados, seja por gravidez ou RAP. Esta proposta, porém, não surtirá efeito se continuar sendo praticado o mesmo processo de seleção na produção, que

tem excluído as trabalhadoras. Segundo relatos, o que está ocorrendo é que se uma trabalhadora é afastada, seja por RAP ou gravidez (afastamentos mais prolongados), não consegue retornar ao seu grupo, nem em qualquer outro, já que seus colegas de trabalho preferem, para companheiros de trabalho indivíduos homens e, preferencialmente, que façam parte do seu círculo de amigos.

Foi levantada uma outra questão, que estaria dificultando, em um futuro próximo, o trabalho das mulheres na produção. Estão sendo implementadas, na fábrica, linhas mais rápidas e, nestas máquinas, não há espaço para as mulheres, não tem como elas trabalharem, segundo o relato das entrevistadas. Este fato, na interpretação destas trabalhadoras, está tirando todo o poder de decisão que as mulheres tinham dentro da fábrica, o que retoma a afirmação de Elias (2000), na qual os grupos estabelecidos excluem os *outsiders* de qualquer chance de poder ou *status* monopolizando estas chances.

As novas linhas são pesadas, rápidas e exigem muito esforço físico, por isso uma mulher não agüenta trabalhar por muito tempo nestas máquinas, afirma uma das entrevistadas. Segundo um dos gerentes da manufatura, a tendência é que este tipo de máquina, em pouco tempo, seja implantada na fábrica toda. Com isto, não será mais possível haver mulher na linha de produção, na opinião deste gerente. Em minhas observações, pude verificar que estas máquinas exigem muito esforço físico, porém não pode-se afirmar que mulheres não poderão trabalhar nestas linhas de produção. Ainda para gerente da manufatura citado acima, o problema destas máquinas é exatamente o grande esforço físico exigido no final da linhas. Cita o exemplo de países da Europa, onde há fábricas do grupo anglo-holandês de produtos pessoais, nas quais essa operação já foi automatizada, pois, nestes países, há um retorno de capital, o que não ocorre no Brasil, por causa dos baixos salários se comparados ao países europeus. Por exemplo, no caso brasileiro, é mais rentável para a empresa manter um trabalhador do que automatizar o processo. Na opinião deste gerente,

se nós tivéssemos máquinas automáticas no final de linha,
com certeza uma mulher poderia trabalhar... até pelo cuidado

com equipamento, daria muito bem, mas... que não vejo num futuro. Agora daqui a cinco anos, isso tá funcionando, deu pra entender? Infelizmente, é uma pena... então eu vejo a gente migrando pra máquina de alta velocidade, porém, no final de linha ainda manual, tá? E aí, com certeza, você vai ter um esforço físico intenso, daí eu não vejo muito futuro pras mulheres, deu pra entender? Isso é um processo que tá acontecendo... e, cada vez mais, vai afunilando e vai, vai dificultando o trabalho das mulheres, isso eu vejo com a mudança de tecnologia, né?

O gerente geral da fábrica não tem uma visão tão pessimista sobre esse assunto. Na sua opinião, há uma grande possibilidade de automatizar as operações de final de linha dessas máquinas, como já ocorreram em outros países, considerados por ele “mais adiantados”, isto é, nos quais os operários recebem um salário maior do que os das fábricas da subsidiária brasileira do grupo anglo-holandês. Em seu relato, o gerente da fábrica confirma que, atualmente, no Brasil, é mais lucrativo para a empresa manter um trabalhador exercendo esta função do que automatizar a operação. Para ele, este tipo de atitude deixa bem claro que vivemos num sistema capitalista, no qual o lucro é algo extremamente importante:

A empresa tá aqui pra ganhar dinheiro e gerar emprego também, mas, em primeiro lugar, ganhar dinheiro, exatamente isso que é a visão que a gente tem e é nessa visão que a gente trabalha.

O relato deste gerente explicita, apesar do discurso da empresa em estar investindo na melhoria no ambiente de trabalho, que o foco da empresa está nos clientes e fornecedores, pois estes, na visão desta empresa, são aqueles que geram lucro, “esquecendo”, apenas quando convém para a empresa, que, para que o produto possa ser vendido este deve ser fabricado e, para isto, há necessidade de trabalhadores e trabalhadoras, por isso a melhoria no ambiente de trabalho não deve ficar restrita ao discurso, mas deve ser aplicada na prática. Quando afirmo que a empresa “esquece” daqueles que realmente trazem lucro para a empresa, que são os trabalhadores e trabalha-

doras, fazem-no apenas quando isto convém, porque, na maioria das entrevistas, foi relatado que a empresa sempre ressalta aos (as) trabalhadores (as) da área produtiva o quanto são importante para o negócio, que, sem eles, a fábrica não produziria. Além disto este discurso parece ser exclusivamente destinado aos homens, já que, na época da realização da pesquisa, nenhuma solução foi concretamente sugerida para amenizar a situação vivenciada pelas mulheres na área produtiva.

Todos os gerentes da manufatura, assim como os coordenadores desta área, entrevistados e, ainda, o gerente da fábrica e o diretor de Recursos Humanos concordam que há uma falha no processo de recrutamento interno na área de produção. O diretor de Recursos Humanos considera que chegou o momento de revisarem esta questão, pois isto faz parte do processo. Até o momento em que terminei a pesquisa na fábrica em São Paulo (novembro de 2000), nada havia sido posto em prática para reverter esta situação.

Um dos coordenadores da manufatura ressalta a dificuldade da convivência em grupo e a falta de preparo dos trabalhadores para essa convivência. Os coordenadores acreditam que estes trabalhadores necessitam de ajuda e é o papel deles, juntamente com os gerentes, fornecer essa ajuda e também orientação. O papel dos coordenadores atualmente, segundo relato de um deles, não é mais de vigilância, mas sim, um papel mais *social*, no qual estão sempre prontos para ouvirem os problemas de seus trabalhadores e, na medida do possível, tentar auxiliá-los na resolução desses problemas. Entretanto, considera que nem sempre isso é possível, já que há um número muito grande de trabalhadores nesta área e, há, também, o trabalho burocrático que, às vezes, toma muito o tempo deles, afirma um dos coordenadores da área produtiva. Segundo um outro coordenador entrevistado, haverá uma mudança que poderá facilitar um maior contato entre eles e seus empregados, que é o aumento no número de coordenadores, passando de cinco para oito. Anteriormente, este contato dos coordenadores com seus empregados era dificultado, pois havia também a troca, a cada dois meses,

de turma. Justamente quando estavam começando a se familiarizar com os trabalhadores e trabalhadoras de sua turma, tinham que trabalhar com a turma de outro coordenador que tem um modo de trabalho um pouco diferente, afirmam os coordenadores da produção. Com a mudança, irão trabalhar sempre com as mesmas turmas, o que facilitará a aproximação entre eles e seus empregados.

Para o diretor de Recursos Humanos, está faltando investimento, por parte da empresa, em treinamentos não só para os operários, mas também para os coordenadores e gerentes. Sua proposta, para melhorar a escolha dos integrantes dos grupos, seria um programa de formação de operadores para as pessoas que estivessem numa lista de espera e, também, para os interessados em participar do programa, assim teriam um pré-requisito mínimo. Desta forma, haveria uma pré-seleção, na qual estariam os trabalhadores e trabalhadoras que realizaram o programa. Estes participariam, ainda, de uma dinâmica em grupo, que poderia estar sendo auxiliada por um especialista de fora, deixando a decisão final para os próprios grupos. Nesta proposta, haveria também a verificação das dificuldades, que alguns tiveram na dinâmica, para ajudá-los numa próxima oportunidade de vaga.

Um dos coordenadores destaca a importância da escolha final permanecer com os grupos, pois muitos dos trabalhadores da área não vêem apenas o conhecimento teórico do candidato, mas, também, o desempenho dele na sua respectiva linha. Pode-se concordar que a “autonomia” dos grupos, na escolha de seus companheiros de trabalho, deve ser preservada, pois é uma forma de estarem exercendo um certo poder na empresa. Porém a exclusão das mulheres é algo muito sério e grave, que parece não estar sendo dado o devido valor. Isto pode ser constatado na proposta citada acima, idealizada pelo diretor de Recursos Humanos, que não menciona, em nenhum momento, este fato ou como pretende solucioná-lo.

Outro coordenador lembrou que, no início da formação dos grupos, havia um trabalho com os operários fora da fábrica, no qual desenvolviam uma série de atividades, tais como montagem de quebra-cabeças. Também

chamavam o coordenador da equipe para conversarem sobre as expectativas que um tinha em relação ao outro. Ao longo do processo, isto foi perdido e, na sua interpretação, poderia ser recuperado.

Os comentários citados foram proferidos numa reunião entre coordenadores da produção e a direção do RH em Vinhedo, entretanto, mesmo percebendo que a maioria dos trabalhadores da área produtiva não estão considerando, nas escolhas de seus colegas de trabalho, a competência, a proposta de melhoria concentrou-se neste fator. Houve, deste modo, um desvio do problema, não foi realizada nenhuma proposta, naquela reunião, de solução para a situação em que muitos trabalhadores e, principalmente, trabalhadoras da manufatura estão vivendo na fábrica em Vinhedo. Ainda parece permanecer, nesta fábrica, o que Barbosa (1996/97) denomina de “ideologia da harmonia”, na qual o conflito é algo raro e patológico e

que pode ser evitado através das ações gerenciais adequadas, e não como um processo intrínseco à própria vida social. Portanto, todos os esforços são empreendidos para negá-lo de forma explícita. As mais ardorosas discussões são apresentadas como evolução do grupo; o confronto direto de opiniões e de projetos são permanentemente adiados e a intermediação pessoal é a estratégia institucional adotada (Barbosa, 1996-97: 78).

O fato dos coordenadores da área e o diretor de Recursos Humanos sequer terem marcado uma nova discussão para o problema reforça o comentário de Barbosa (1996) sobre a empresa evitar confrontos diretos e adiar projetos, quando estes dizem respeito aos conflitos internos, neste caso entre trabalhadores e trabalhadoras.

2. UM EXEMPLO COMPARATIVO: A FÁBRICA EM RECIFE-PE

Na fábrica localizada na cidade de Recife, Estado de Pernambuco, a seleção interna na área produtiva também é realizada pelos trabalhadores e trabalhadoras, mas, por enquanto, não tem havido as exclusões que estão

ocorrendo na fábrica em Vinhedo. Na escolha dos integrantes dos núcleos, todos comentaram que privilegiam a competência do trabalhador, pois, se escolhem alguém que não trabalha bem, o grupo todo é prejudicado.

Em Recife, diferente de Vinhedo, há interferência da coordenação ou do setor de Recursos Humanos, no processo de seleção interno, quando percebem que a escolha está sendo realizada, privilegiando-se o círculo de amizade e não a competência. Como já demonstrado, a escolha dos componentes dos grupos de trabalho na área produtiva, tendo como critério a amizade, vem ocorrendo muito freqüentemente em Vinhedo. Segundo uma dos coordenadores, a intervenção ocorre da seguinte maneira: estes pedem para o grupo colocar os pontos positivos e negativos da pessoa tanto no que se refere ao trabalho quanto ao relacionamento com seus outros colegas, com o intuito de fazê-los perceber que, talvez, estejam observando apenas a questão do bom relacionamento com a pessoa, esquecendo-se que, a partir do momento em que esta pessoa entra num grupo, não se pode trocá-la por outra; é uma decisão permanente, a menos que a mesma seja desligada da empresa. Se algo sair errado com a qualidade do produto ou o produto ficar sem rótulo, a responsabilidade é do grupo todo e não apenas de um de seus componentes. Nesta fábrica, os trabalhadores têm que realizar seu trabalho coletivamente e pensar também enquanto grupo, afirma este coordenador da produção.

Um dos trabalhadores, com quem conversei, considera mais justo o processo de seleção que exija testes escritos e que não permita a escolha dos membros do grupo pelos próprios trabalhadores, pois considera que pode haver escolhas de acordo com as relações pessoais do grupo e não pela competência, como em Vinhedo. Apesar de todos, com quem conversei na fábrica em Recife, afirmarem que não há exclusões no processo de seleção interno, este relato demonstra que já há indício dessa prática, mas que ainda não é percebida de uma maneira mais generalizada como em Vinhedo. É necessário destacar que a fábrica em Vinhedo já tem 22 anos de existência, com 10 anos de grupos semi-autônomos, a fábrica do Recife, apenas 2 anos

de funcionamento, por isso não é possível prever como este processo estará daqui a 8 anos.

Os trabalhadores e trabalhadoras da área produtiva comentaram que saem junto nos finais de semana, vão a bares, pagodes, a casa de praias e, muitas vezes, os coordenadores desta área os acompanham nos programas, o que estreita o relacionamento entre eles. Talvez seja por este motivo que não têm ocorrido exclusões de mulheres dos núcleos em Recife, já que, na fábrica em Vinhedo, não há este tipo de integração entre trabalhadores e trabalhadoras da área produtiva, porém haveria a necessidade de um investigação mais aprofundada para fundamentar melhor tal questão.

Segundo a coordenadora do RH da fábrica em Recife, há três lemas considerados principais, que procuram sempre reforçar: “*Todos os problemas são de todos*”; “*Não falar de, mas falar com*”; “*Tem que ter ‘tesão’*”. Por este motivo, na sua opinião, o ambiente de trabalho é bom, pois procuram sempre estarem atentos ao problemas de seus trabalhadores, mais próximos destes e de seus colegas. Todas as discussões são tomadas em conjunto, procurando deixar as coisas muito claras, afirma esta coordenadora. Cita um exemplo da demissão de um trabalhador da área produtiva, considerado muito competente, mas que não conseguia se relacionar com o seu grupo. A capacitação profissional, segundo seu relato, pode ser dada pela empresa através de treinamentos, mas a mudança de “personalidade” não é possível de ser realizada, por isso decidiram desligar este trabalhador da empresa, pois reforçam muito o trabalho em equipe como ocorre em Vinhedo, por isso se um integrante do grupo está prejudicando o coletivo por não conseguir trabalhar no “time” (grupo), preferem demiti-lo.

Um dos trabalhadores da área produtiva, com quem conversei, comentou que muitas trabalhadoras na fábrica em Recife possuem iniciativa, se esforçam para realizar o seu trabalho muito bem, e este esforço é reconhecido por seus colegas. No entanto, há também trabalhadoras que acham que, por serem mulheres, não podem realizar determinada tarefa. Este trabalhador comentou, também, que há um núcleo com três trabalhadoras nes-

ta fábrica que, na sua opinião, conversam muito, o que atrapalharia o trabalho, porém, segundo um dos coordenadores de produção, o núcleo citado é o que menos apresenta problemas no produto pronto, ao contrário do que o trabalhador comentou. Na opinião deste trabalhador, os homens são mais atentos ao trabalho porque não conversam muito, percebe-se que ele procura ressaltar as qualidades dos trabalhadores e as deficiências das trabalhadoras.

Só ocorreram, até o presente momento, dois casos de gravidez na área da manufatura da fábrica em Recife. Num dos casos, a trabalhadora já vinha apresentando um problema de relacionamento com o grupo, por isto não retornou a seu núcleo e está em situação de “ajudante de produção”, sendo que nem a própria trabalhadora demonstrou interesse em retornar a ele, segundo comentários. No segundo caso, a trabalhadora ainda está grávida, mas o núcleo já se manifestou assegurando-a de que ela retornará ao mesmo quando cumprir a licença maternidade. Como minha observação na fábrica em Recife foi apenas exploratória, não tenho como afirmar se o discurso dos (as) trabalhadores (as) está ocorrendo na prática cotidiana de trabalho. As falas destacam um forte diferença com a fábrica em Vinhedo, entretanto isto pode ter acontecido exatamente com este propósito, diferenciar-se e mostrar-se melhor. Tais afirmações, porém, são apenas conjecturas que merecem um maior aprofundamento.

Tanto em Vinhedo quanto em Recife, na área de processo dos produtos, na operação das empilhadeiras, nas oficinas mecânicas e elétricas só há homens, cuja justificativa deve-se ao tipo de esforço físico necessário, chegam a pegar pesos de 15 a 30 kg. Na ocasião da entrevista com os trabalhadores da área produtiva em Vinhedo, comentei com estes que muitas horistas⁵ gostariam de trabalhar como empilhadeirista (dirigindo empilhadeiras). A reação destes trabalhadores a este comentário foi muitos risos e ainda responderam que as mulheres já são ruins no trânsito, dirigindo um carro,

⁵ Nas fábricas estudadas os(as) operários (as) recebem por hora, por isto a denominação horistas. Na área administrativa como o salário é pago por mês são considerados mensalistas.

imaginem dirigindo uma empilhadeira. Uma das entrevistadas comentou que, se elas se candidatam a uma vaga considerada “masculina”, tais como mecânica e empilhadeira, são motivo de risos o ano todo. Entretanto, um outro entrevistado ressaltou que existem mulheres que são muito boas motoristas. Outro horista lembrou que havia um colega que trabalhava como empilhadeira e era muito ruim como tal, disse que quando eles o avistavam, saíam do caminho com medo de serem atropelados.

Pode-se observar algo parecido na pesquisa de Gonzáles(1999) na área de seguros, esta observa que as vendedoras de seguros são contratadas, em sua maioria, para a área de seguro de vida, devido às características emocionais e físicas, consideradas melhores para vender seguros nesta área; com isto, semelhantes vendedoras acabam sendo excluídas das outras áreas.

La construcción dicotómica de los valores de género, que plantea lo masculino y lo femenino como realidades complementarias, opuestas y excluyentes, en la medida que adscribe a las mujeres a determinados ramos em base a su componente emocional, las excluye de aquellos em que se enfatiza el componente racional: cálculo financiero o riesgos industriales, por ejemplo. Así, si es más funcional como vendedora de productos de Vida, no lo es como vendedora de productos de Muerte, em el ramo de Dece-
sos (Gonzáles, 1999: 293).

Este fato indica que não está havendo diferenciais na avaliação do desempenho das mulheres conforme setores de Indústria e de Serviços. Na fábrica da Divisão de Produtos Pessoais em Vinhedo-SP, segundo os vários relatos, há também uma construção dicotômica dos valores de gênero como acontece na pesquisa de Gonzáles. A área produtiva, por exemplo, é representada como masculina, por isso a exclusão evidenciada das trabalhadoras desta área.

A maioria dos trabalhadores entrevistados, da área de produção, comentaram que, quando trabalham com uma mulher, não podem conversar sobre quase nada, têm que ficar comportados, e eles não gostam de ter que assumir este tipo de comportamento. Na pesquisa realizada por Anna

Pollert (1996), as entrevistas também revelaram que, quando os homens estão acostumados a trabalharem como único sexo, estes inventam desculpas para excluírem as mulheres deste meio, tais como,

‘not being able to use bad language in front of women’ to women allegedly ‘getting away with more’ with team leaders and not being willing to do the ‘filthy’ cleaning jobs underneath the machinery (Pollert, 1996: 188).

Um outro dado interessante foi relatado, por um dos horistas entrevistado, sobre uma experiência que teve com uma colega horista na ocasião da escolha de um componente para o núcleo. A trabalhadora em questão queria escolher um trabalhador que ela não conhecia, mas tinha referência sobre sua competência, e os outros integrantes do núcleo queriam uma outra pessoa, que eles já conheciam. O entrevistado disse ter *batido* de frente com esta trabalhadora e, por este motivo, tiveram uma pequena discussão. Na interpretação do entrevistado, esta horista provocou a discussão para entrar em oposição. No final do relato, diz com orgulho: *Mas ela perdeu pra mim*. Para este horista, tem mulheres que não se valorizam, entretanto, durante todo o seu relato, este entrevistado não levantou, nem por um momento, a questão do candidato à vaga ser competente ou não, o que conduz à interpretação de que este queria mostrar a sua superioridade à trabalhadora, estando implícitas as relações de poder. O poder é tratado neste artigo também como uma relação, como proposto por Michel Foucault (1984), por isto este não está situado num lugar privilegiado ou exclusivo, mas disseminado por toda a sociedade, sendo exercido como uma multiplicidade de relações de forças. Na fábrica estudada, essas relações não estão presentes apenas nos altos níveis hierárquicos da empresa, mas também em todas as suas extensões, ou seja, da produção à gerência.

Para uma das trabalhadoras da produção entrevistada, o trabalho na produção é muito mais estressante para a mulher do que para o homem, porque estes exigem muito mais das trabalhadoras.

A gente tem que se “dar” muito mais do que o homem. Essa diferença é gritante e acaba com a mulher. É muito difícil você encarar os homens de frente, tem que ser muito mulher pra encarar.

Este relato mostra que as trabalhadoras da referida fábrica são cobradas o tempo todo por serem mulheres, o que, na representação dos trabalhadores, significa que não possuem a mesma competência e devem sempre estar provando a sua capacidade, mas, mesmo que consigam, não é o suficiente para serem tratadas como “iguais”, isto é, como trabalhadoras.

A maioria das entrevistadas disseram que o horário de trabalho, na área produtiva, é muito mais complicado conciliar trabalho e vida pessoal para as mulheres que têm filhos e são divorciadas, pois, no turno da noite, além de terem que deixar as crianças aos cuidados de uma empregada durante a noite toda, elas terão que ficar com esta pessoa também na parte da manhã para que as mães possam dormir, por isso preferem não ter filhos.

Uma outra entrevistada fez uma ressalva de que não há condições de haver um núcleo só de mulheres, ou com uma maioria de mulheres, por causa do esforço físico, já que há certos tipos de trabalho que necessitam da ajuda de um homem. Outro problema apontado para a organização de um grupo de trabalho composto apenas por mulheres referem-se às *fofocas*, acham que, quando há apenas mulheres trabalhando juntas, surgem muitas *fofocas*, mas vêem a necessidade de pelo menos uma mulher em cada núcleo. Segundo uma delas, há alguns homens na fábrica que compreendem o fato das mulheres terem certos limites de força, mas há outros que dizem: *“você ganha igual, então tem que trabalhar igual”*, assim elas têm que realizar o trabalho, mesmo sabendo que exigirá um esforço quase impossível de executar, podendo mesmo acontecer algum acidente, afirma uma das operárias entrevistadas. Os trabalhadores utilizam a equiparação salarial para negar auxílio às trabalhadoras em Vinhedo; como já citamos, em Recife prevalece a concepção de que a mulher não deve fazer muito esforço físico, pois é “frágil”.

Um dos mensalistas entrevistado da fábrica em Vinhedo comentou que o *biotipo* da mulher é diferente do homem, por isso uma mulher não irá trabalhar na produção num lugar que tenha que pegar peso. Outro mensalista comenta que, na produção, não há mais distinção de sexo para o trabalho, ganham o mesmo salário, por isso devem desempenhar as mesmas funções. Cita um exemplo de uma trabalhadora da produção:

O que o L. falou da questão da produção em si... mas hoje os homens da produção não estão distinguindo se é mulher ou não, tá? Se tão ali, recebendo o mesmo salário, tem que fazer as mesmas coisas, inclusive a questão do peso, tá? Eu tive alguns *feedbacks* ali de alguns funcionários ali que... tinha uma senhora que saiu recentemente... ela não agüentava carregar, ela tinha problema de pressão, pegar um peso muito forte. Eles falaram: Olha, minha amiga, você está recebendo o mesmo salário que eu, você tem que fazer a mesma coisa... Até ela ficou chateada com essa questão, mas eu achei até válido porque foi bom pra ela, tá? Porque ela viu que não tava conseguindo mais, e ela pediu desligamento, eu acho que estão ganhando o mesmo salário e exercendo a mesma função, estão fazendo as mesmas coisas, não depende do quê.

Um outro mensalista, diante deste comentário, relata que seria, neste caso, necessário ter bom senso, o colega horista poderia estar ajudando-a nos trabalhos que exigissem um maior esforço físico – como ocorre em Recife.

Não se pode negar que há diferenças biológicas entre homens e mulheres, entretanto, estas não podem ser utilizadas para excluir as mulheres de alguns trabalhos que exijam um pouco mais de esforço físico. Por outro lado, estas diferenças biológicas também acarretam certas limitações às mulheres, cujo corpo, se não exercitado, não possui força suficiente para trabalhos que exijam muita força física.

Muitas pesquisas sobre gênero e trabalho (Rizek e Leite, 1998; Cockburn, 1994; Lobo, 1991) observam que as trabalhadoras recebem um salário menor do que os trabalhadores. Na fábrica em Vinhedo, como já observado, há equiparação salarial, entretanto, como pode-se observar nos

relatos citados acima, este fato também tem se tornado um problema para as trabalhadoras, que, mesmo não tendo condições físicas para realizar determinadas tarefas, são obrigadas a exercê-las, pois teoricamente estão numa posição de “igualdade” proporcionada pelos salários equivalentes. Na prática, esta igualdade está restrita apenas aos salários e, nas condições de trabalho, há uma grande divergência entre eles, como tem sido relatado pelos próprios trabalhadores desta fábrica.

Um dos horistas entrevistado comentou que faz pouco tempo que está casado, e isso mudou muito a sua vida, pois tem ajudado sua mulher a lavar roupa, utilizando a máquina de lavar, o que considerou ser uma tarefa fácil. Disto tirou a conclusão de que o serviço da mulher em casa é muito fácil. Nem todos concordaram com ele. Um deles disse que devemos valorizar as mulheres, porque as que trabalham fora geralmente também fazem os serviços domésticos (a dupla jornada). Outro acrescentou que mesmo a mulher que não trabalha fora *dá um duro danado em casa* e, muitas vezes, o marido chega e diz que ela não fez nada o dia todo (fez alusão a uma matéria exibida pelo Fantástico, programa da Rede Globo de Televisão, no qual havia abordado este assunto).

Outros lembraram o quanto o serviço deles na fábrica é muito cansativo, e há mulheres que, ao saírem de lá, terão que chegar em casa e enfrentar outros serviços também pesados. Um deles disse: *Olha... é difícil*. Comentou que, ao chegar em casa, não tem vontade de fazer nada, pois está muito cansado. Um entrevistado (horista) comentou que, atualmente, as mulheres estão ocupando espaços que há dez anos não ocupavam, mas reconhece que há ainda muito preconceito. Outro disse algo muito interessante:

A mulher não está ocupando espaço (provavelmente ele quis dizer que a mulher não está tirando o espaço do homem), ela está ocupando um espaço que é dela por direito, porque, na verdade, os direitos são iguais, não é verdade? Então ela ficou muito tempo enclausurada dentro de casa, agora ela está ocupando o espaço dela. E era coisa de... uns quinhentos anos atrás, ela já ter ocupado, né?

Este trabalhador tem uma visão muito positiva sobre as mulheres no mundo do trabalho, reforçando a idéia de que não é possível fazer generalizações sobre o preconceito e discriminação dos homens em relação às mulheres.

Apesar das conquistas das mulheres no trabalho, segundo FIBGE-PNAD em 1999 as mulheres representavam 40, 2% dos 71,6 milhões de trabalhadores no Brasil, Segnini (1998), ao pesquisar as trabalhadoras do setor bancário, observa algo interessante que pode-se aplicar também a este caso, ou seja, na família, estas continuam a

vivenciar papéis tradicionalmente atribuídos à mulher, no contexto de uma sociedade que, apesar de capitalista, ainda expressa valores culturais observados em uma sociedade patriarcal (Segnini, 1998: 175).

Os relatos citados confirmam que as trabalhadoras da fábrica estudada desempenham funções que os próprios operários consideram cansativos e, ainda, ao chegarem em suas casas, deverão desempenhar as funções de dona-de-casa. Muitas trabalhadoras divorciadas comentaram que um dos fatores que as levaram ao divórcio foi a incompreensão de seus maridos quanto ao cansaço destas após um dia ou uma noite de jornada. Elas relataram que seus maridos queriam chegar em casa e vê-las bonitas e cheirosas, prontas para cumprirem seus papéis de esposas. Neste caso específico, estavam se referindo às relações sexuais, porém, muitas vezes, não estavam dispostas e eram muito cobradas por seus companheiros. A pressão sofrida, tanto no trabalho quanto em casa, acabaram por levá-las a uma escolha entre o profissional e o pessoal, no qual muitas acabaram optando pelo profissional.

Como afirma Segnini (1998),

efetivamente, a casa, os filhos, alimentação, educação, saúde e tantos outros aspectos da vida familiar são considerados trabalhos 'femininos', mesmo para aquelas mulheres que ocupam altos postos na hierarquia do banco (Segnini, 1998: 176).

Os coordenadores da produção da fábrica em Vinhedo acreditam que a situação das mulheres possa melhorar na produção com a contratação de uma coordenadora. As próprias trabalhadoras da produção gostariam que houvesse uma coordenadora na área, já que há certas particularidades nas mulheres, como cólicas menstruais, nas quais se sentem constrangidas em conversar com seus coordenadores sobre o assunto, porém não têm escolha. A menstruação causa outro problema, já que não podem ir muito ao banheiro, só quando tiver uma outra pessoa para ficar em seu lugar. Utilizam este espaço não quando têm vontade, mas sim quando têm oportunidade, por isso já aconteceu de uma delas ter manchado a calça e ter que pedir uma outra emprestada, passando por um terrível constrangimento, segundo seu relato. Comentaram também que, quando surgem vagas para o cargo, muitas se inscrevem, mas nunca são chamadas a exercê-lo. Comentaram também, que nunca houve, na fábrica em Vinhedo, uma coordenadora.

A proposta do diretor de RH inclui a contratação de uma coordenadora, que, segundo informação obtida na fábrica em Recife, já foi contratada uma, que está em treinamento para exercer o cargo. Na fábrica localizada em Recife, desde o início das suas atividades, há uma coordenadora na área produtiva. Esta comentou que, no início de seu trabalho na fábrica em Recife, sentiu-se discriminada; muitas informações eram dadas a seus colegas e a ela não. Mas, atualmente, considera que esta sensação se devia ao fato de uma experiência anterior, que também ocorreu na área produtiva em Recife, local considerado predominantemente masculino e sofreu, por isto, muita discriminação. Na sua concepção, quando foi trabalhar na Divisão de Produtos Pessoais, ainda estava um pouco na defensiva por causa da experiência anterior. No momento não sente mais nenhuma discriminação, ao contrário, é muito respeitada por seus colegas homens. São 4 coordenadores de produção, sendo apenas uma mulher. Para esta, é muito importante ter uma mulher na coordenação, pois as trabalhadoras sentem-se mais à vontade para expor os seus problemas e intimidades. Considera também importante a presença das mu-

lheres nos núcleos, pois para ela as mulheres dão certo equilíbrio aos núcleos; a maioria se esforça em realizar as mesmas tarefas de seus colegas trabalhadores e procuram sempre tomar a iniciativa na execução das mesmas.

Como estive em Recife por um período muito curto, não pude verificar mais detidamente as diferenças entre o discurso e a prática cotidiana dos trabalhadores e trabalhadoras, por isso tomei esta fábrica apenas como exemplo comparativo, para mostrar que, apesar destas duas fábricas produzirem os mesmos tipos de produtos, devendo seguir as mesmas normas de trabalho, possuem diferenças na aplicação destas normas e no tratamento dados a seus (suas) trabalhadores (as).

3. CONSIDERAÇÕES FINAIS

As trabalhadoras entrevistadas, em sua maioria, concordam que o processo de escolha praticado anteriormente a 1990, no qual eram os coordenadores que escolhiam os componentes dos grupos, era mais favorável a elas, pois sempre haviam mulheres neles. Hoje, há grupos que não possuem mulheres entre seus integrantes. É preciso lembrar que as operárias estão vivendo uma situação de exclusão, por isso não estão conseguindo perceber a relativa “autonomia” que foi proporcionada pelo direito dos trabalhadores à escolha final dos integrantes dos grupos. Não estão vendo que esta é uma forma de poder de decisão na empresa. Como destacado anteriormente, o poder é considerado neste artigo como uma relação, de acordo com Michel Foucault (1984), por isto este não está situado num lugar privilegiado ou exclusivo. Na fábrica estudada, essas relações estão dispersas em todas as suas extensões, ou seja, da produção à gerência.

A não percepção do poder de decisão proporcionada pelo processo de seleção interno na área produtiva pode estar ocorrendo porque os operários não estão sabendo trabalhar muito bem com essa “autonomia”, já que parece estar prevalecendo a necessidade de distinção entre os trabalhadores já que homens e mulheres exercem as mesmas funções e recebem um mes-

mo salário, numa área que somente nesta fábrica e em sua outra fábrica da mesma divisão localizada em Recife-PE há trabalhadoras. Como não é possível haver distinção entre trabalhadores e trabalhadoras na questão da qualificação, salário e funções, como acontece em outras empresa, nesta fábrica o sexo parece ser o diferencial entre eles. Por isso para adquirir uma certa superioridade, conseqüentemente poder em relação às trabalhadoras, os trabalhadores procuram inferiorizá-las excluindo-as dos núcleos. Deste modo, a escolha dos integrantes dos núcleos de trabalho é vista apenas como um instrumento utilizados pelos trabalhadores para estigmatizar as operárias e assim manterem sua predominância “masculina” na área produtiva da fábrica.

Fazendo várias ressalvas, o processo seletivo interno é, de certa forma, positivo, necessita, porém, como os próprios coordenadores apontaram, ser melhor trabalhada ou mesmo reformulada, para garantir o direito a todos (as) trabalhadores (as) de poderem exercer seu poder de decisão na escolha de seus companheiros (as) de trabalho, sem discriminações.

ABSTRACT: The present paper examines the exclusion mechanisms observed in a study on the change processes that occurred in two different companies: the first, a manufacturing plant located in the interior of the state of São Paulo with a branch in Recife and linked to an Anglo-Dutch group. In this article, the emphasis falls on the ways of exclusion of female labor observed in the production sector of the manufacturing plant during the selection process, on the occasion of pregnancy or sick leaves, and at resuming work, when female workers are classified as *allocated*.

KEYWORDS: Productive restructuring; Exclusion mechanisms; Symbolic dimension; Change processes.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ABREU, Alice Rangel de Paiva. Mudança tecnológica e gênero no Brasil. *Novos Estudos CEPRAP*, n.º 35, março de 1993.
- BARBOSA, Livia. *Análise Cultural: Elida Gibbs*. Relatório de análise cultural realizado na fábrica e centro empresarial Elida Gibbs, 1996/97.

- COMBES, Danièle e HAICAULT, Monique. Produção e Reprodução. Relações sociais de sexo e de classes *In* KARTCHEVSKY-BULPORT, Andrée. *O sexo do trabalho*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1986.
- DOUGLAS, Mary. Poderes e Perigos *In* *Pureza e Perigo*, São Paulo: Perspectiva, 1976.
- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. *Os Estabelecidos e os Outsiders*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.
- FLEURY, Afonso Carlos Côrrea. Organização do trabalho na indústria: recolocando a questão nos anos 80 *In* FLEURY, Maria Tereza Fleury e FISCHER, Rosa Maria. *Processo e Relações de Trabalho no Brasil*, São Paulo: Atlas, 1985.
- GONZÁLES, Carmen Mozo. *Género y Nuevas Profesiones: El Sector Seguros en Sevilla*, Sevilla: Área de Cultura, Ayuntamiento de Sevilla, 1999.
- HIRATA, Helena e Kergoat, Danièle. A classe operária tem dois sexos. *Revista Estudos Feministas*, vol. 2, n.º 3, 1994.
- POLLERT, Anna. Team Work' on the Assembly Line *In* ACKERS, P. et alli *The New Workplace and Trade Unionism*, Routledge, Londres, 1996.
- RIZEK, Cibele Saliba e LEITE, Márcia de Paula. Dimensões e Representações do Trabalho Fabril Feminino, *Cadernos Pagu*, 10, 1998.
- SEGNINI, Liliana. *Mulheres no Trabalho Bancário: Difusão Tecnológica, Qualificação e Relações de Género*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1999, cap. 1 e 2.
- TURNER, Victor W. Liminaridade e “Comunitas” *In* *O Processo Ritual: estrutura e anti-estrutura*, Petrópolis: Vozes, 1974.

NA CONTRACORRENTE DO NATURALISMO: RELAÇÕES SOCIAIS NA INTERPRETAÇÃO DO BRASIL DE MANOEL BOMFIM

*André Botelho**

RESUMO: O artigo objetiva expor a matéria da reflexão de Manoel Bomfim e definir uma das suas linhas fundamentais de desenvolvimento. Na pesquisa do conjunto da sua obra procuramos explorar os elementos que configurariam a construção da sua problemática, isto é, as formas pelas quais Bomfim selecionou, formulou e resolveu aquilo que tomou como seu “problema”. Apresentamos, nesse sentido, a problemática da “educação como redenção nacional” em torno da qual se organizam a reflexão, a obra e a própria atuação político-intelectual de Manoel Bomfim no contexto social da Primeira República. Esta ênfase na educação teria permitido ao autor afastar-se do “paradigma” biológico dominante na época para realizar uma reflexão de caráter histórico-cultural relativamente pioneira sobre as possibilidades de remissão do “atraso brasileiro” e assim da própria inserção do país no progresso da “modernidade” burguesa através da educação.

UNITERMOS: educação; paradigma biológico; modernização.

INTRODUÇÃO

A adesão da intelectualidade brasileira na virada do século XIX para o XX ao cientificismo naturalista, sobretudo através do chamado *racismo científico*, importado da Europa para o Brasil, periferia do capitalismo industrial

* Mestre em Sociologia (1997) e Doutor em Ciências Sociais (2002) pela UNICAMP. Professor e Pesquisador (como bolsista Pro.Doc CAPES) do Programa de Pós-graduação em Sociologia e Antropologia – PPGSA/IFCS/UF RJ. Autor de *Aprendizado do Brasil: a nação em busca dos seus portadores sociais* (Ed. da UNICAMP, 2002). E-mail: andrebotelho@digirotas.com.br

então em expansão, ilustra de diferentes formas o uso provinciano que a ciência pode assumir em nações de matriz colonial. Pode-se considerar que a adoção do *biológico* como *paradigma* de explicação da sociedade deu-se, frequentemente, em detrimento de “uma espécie de sentimento dos problemas nucleares da experiência brasileira” (Rego, 1998, p. 78), sobretudo, a escravidão, sob a qual, ao longo de três séculos, formamo-nos socialmente. Como observou a propósito Roberto Schwarz

Ao converter-se à visão cientificista, e sobretudo à terminologia correspondente, o escritor “modernizado” abria mão da inteligência das coisas depositada na linguagem comum, na lógica do cotidiano, na prática política e nas regras da inserção social dele mesmo. Ou melhor, relegava a plano secundário o que sabia por experiência própria e alheia a respeito do funcionamento do país. Em troca adquiria uma superioridade duvidosa, para qual contribuía o culto à Ciência e ao Progresso, mas também a credulidade tradicional e a admiração primária pelo palavreado impronunciável. A descontinuidade mental introduzida por essa reforma do espírito, que não foi a última de sua espécie, merece reflexão. Ao menos em parte ela repunha, com fachada de teoria, a fratura social que em tese a Abolição devia superar [...] a ala cientificista de nossos críticos, diante do auto-exame social a que a dissolução da ordem escravista convidava, foi buscar autoridade e recursos intelectuais na miragem da ciência européia, assimilada em variante degradada, quase supersticiosa (Schwarz, 1997, p. 113).

Se a perspectiva dos autores da chamada *geração modernista de 1870* com relação ao naturalismo não foi unívoca, ainda assim suas diferentes inserções ideológicas nem sempre implicaram em procedimentos metodológicos distintos, dada a imposição no período de um “método histórico-genético” nas interpretações do Brasil (Rego, 1993, p. 168). Poucos, no entanto, em meio a “contracorrente”, para utilizarmos ainda expressões de Roberto Schwarz, souberam “educar o seu viés na figuração e análise das relações sociais (por oposição a naturais) de que formava parte e a cuja filtagem sujeitaram o vagalhão naturalista” (Schwarz, 1997, p. 115).

Neste trabalho trato da reflexão de um autor que quando comparado aos seus contemporâneos, pode ser considerado inovador na sua maneira de pensar o Brasil justamente por ter sabido filtrar em pontos decisivos o influxo naturalista predominante no seu tempo, tendo antes educado sua perspectiva na própria figuração das relações sociais: Manoel Bomfim (1868-1932).

Tanto a formação de Manoel Bomfim, quanto o desenvolvimento da sua reflexão transcorreram num contexto intelectual e político marcado pelo predomínio, no Brasil, dos paradigmas naturalistas e das explicações deterministas do mundo social sob a ótica das teorias raciais, climáticas e geográficas. E já no seu primeiro ensaio de interpretação do Brasil, *A América Latina: males de origem*, redigido em 1903 em Paris e publicado no Brasil em 1905, malgrado um certo uso metafórico da terminologia biológica corrente, Manoel Bomfim critica a transposição de categorias biológicas ao estudo da sociedade, a qual, segundo ele, se organizaria por estruturas sociais específicas não assimiláveis pelo biológico (Bomfim, 1993). Afirmando a especificidade do processo histórico e das relações sociais, Bomfim não apenas recusou a homologia entre biologia e sociedade, como também acabou por decifrar o caráter ideológico do racismo em suas relações com o imperialismo europeu corrente (Alves Filho, 1979; Botelho, 1997; Aguiar, 2000).

Como a reflexão desenvolvida por Manoel Bomfim sobre a formação da sociedade brasileira pode afastar-se, em pontos decisivos, dos paradigmas naturalistas dominantes no seu espaço/tempo? Tanto em sua trajetória, quanto em sua obra, Manoel Bomfim perseguiu os elementos que permitiriam formular um programa de *reforma moral* da sociedade como condição essencial para a modernização e a constituição efetiva da nação no Brasil. Nesse empenho destaca-se, sobretudo, sua defesa do caráter redentor da educação (Botelho, 1997). Minha hipótese é que essa defesa da educação, tomando como premissa a idéia de que os sistemas educacionais moldariam as sociedades, pressupunha, a própria recusa da assimilação do *social* pelo

biológico como categorias homólogas, implicando na explicação dos fenômenos sociais em termos de *contingência* antes que de *essência*, isto é, em termos históricos e não biológicos.

Enfatizando a idéia de *plasticidade humana*, isto é, de ação externa de caráter social em oposição à idéia de *propriedades inatas* próprias à lógica determinista racial (Mannheim, 1974), na formação e transformação do homem e da sociedade, Manoel Bomfim, na verdade, colocou em discussão a idéia mais ampla de *mudança histórico-social*. Desse modo, sua obra contribuiria para deslocar a discussão da formação do povo e, conseqüentemente, da organização da sociedade brasileira, de um âmbito puramente biológico para outro histórico-social mais complexo.

CIENTIFICISMO E ATRASO

Cultivados na atmosfera modernizante dos anos finais do Império no Brasil, os intelectuais integrantes da chamada *geração modernista de 1870* empenharam-se antes de tudo em sintonizar o pensamento brasileiro com a filosofia e a ciência mais avançadas da época numa flagrante tentativa de demonstrar a sua própria modernização. E o período da virada do século é de tal modo marcado por transformações sociais mais amplas, que em parte confere sentido histórico à perseguição de um ideal de modernidade por parte da intelectualidade do país. Importante reconhecer, nesse sentido, que foi justamente através da discussão da *questão racial* que se abriu efetivamente o debate no pensamento brasileiro sobre a formação do povo e sobre as formas de organização da sociedade (Bastos, 1996, p. 79).

A orientação naturalista européia dominante na virada do século XIX para o XX nos estudos das coletividades humanas egressas do sistema colonial marcou profundamente tanto o pensamento social brasileiro, quanto as disciplinas em vias de formação, como a sociologia, a antropologia e a psicologia social. Sob o influxo dominante do darwinismo social e do organicismo spenceriano, o *biológico* foi adotado como modelo epistemológico legít-

timo de explicação científica da sociedade, configurando, assim, a visão de uma luta universal dos organismos pela sobrevivência e de uma hierarquia natural que dividiria a humanidade em raças superiores e inferiores (Schwarcz, 1996).

A adoção dos dogmas raciais não esteve circunscrita às nossas fronteiras nacionais. Tomando-os como *leis científicas*, supostamente irrefutáveis, a intelectualidade latino-americana em geral do período formulou - sob a batuta de publicistas do imperialismo europeu, como o conde Arthur de Gobineau, autor do prolixo *Ensaio sobre a desigualdade das raças* (1853) - uma série de diferentes diagnósticos sobre o trágico destino reservado às nações latino-americanas em função da nossa constituição racial. É o caso de autores como Agustín Álvares: *Manual de patología política* (1899); César Zumeta: *El continente enfermo* (1899); Manuel Ugarte: *Enfermedades sociales* (1905), Alcides Arguedas: *Pueblo enfermo* (1909) entre outros que consideravam a suposta *doença* da América Latina um fato científico que, curiosamente, não parecia exigir qualquer demonstração. Daí, como observou Eve-Marie Fell, nos primeiros anos do século XX, a pergunta desses ensaístas não ser propriamente: “Estaremos doentes?”; mas sim, sintomaticamente: “De que estamos doentes?” (Fell, 1994, p. 51).

Até a década de 1930 numa linha muito sinuosa que viria de Sílvio Romero (1851-1914) até Gilberto Freyre (1900-1987), a mestiçagem foi considerada como o processo constitutivo por excelência da particularidade da formação social brasileira. Duas posições distintas sobre a idéia de raça vinham ordenando a produção intelectual brasileira até então: partindo ambas da miscigenação, uma acreditava que ela levaria à esterilidade senão biológica, ao menos cultural, e procurava sustentar a inviabilidade do país frente a qualquer esforço civilizatório; a outra posição procuraria justamente nos libertar dessa suposta condenação, apresentando, para isso, um tipo de terapêutica étnica que assegurasse o gradual predomínio dos caracteres brancos sobre os caracteres indígenas e, sobretudo, negros na nossa população miscigenada: a chamada *teoria do branqueamento*.

A principal decorrência teórico-metodológica dessas perspectivas seria a relativa indistinção entre as idéias de *raça* e *cultura* predominante em grande parte do pensamento social brasileiro até meados da década de 1930. Aliás, mais uma vez, esse aspecto não diz respeito apenas ao contexto brasileiro, mas é importante também para o caso da América Latina em geral onde o predomínio de um *paradigma* biológico foi acentuado pela própria coexistência social de grupos étnicos muito variados num contexto de relativos atraso econômico-social e instabilidade política (Ibidem).

No caso brasileiro, são conhecidas as pretensões com que Gilberto Freyre procurou estabelecer *Casa-grande & senzala* (1933) como o primeiro estudo de caráter sociológico a romper com a lógica racial característica até então da nossa produção intelectual. Permanece ainda, no entanto, como controvérsia se o autor teria abandonado, de fato, a utilização da noção de *raça*, ou mesmo se teria distinguido seu emprego da de *cultura* (Bastos, 1986; Araújo, 1994). E, embora a distinção entre essas categorias só tenha se consolidado a partir da década de 1930, ela apresenta como que uma história pregressa para a qual, inclusive, não faltam sequer a atribuição de diferentes artífices singulares.

No seu estudo sobre *raça e nacionalidade* no pensamento brasileiro, Thomas Skidmore, por exemplo, sugere que caberia ao *Capítulos de história colonial* (1907) de Capistrano de Abreu (1853-1927), seguindo o próprio influxo da mudança do pensamento antropológico na Europa e nos Estados Unidos da época, a primazia da distinção entre as idéias de *raça* e *cultura* entre nós (Skidmore, 1989, p. 120). Já Roberto Ventura, como sugere sua interpretação de “Glosas heterodoxas a um dos motes do dia; ou variações anti-sociológicas” (1884-7), observa que, embora tenha negado a existência da ciência social, de um método e de um objeto próprios a ela, Tobias Barreto (1839-1889), na verdade, teria rejeitado pioneiramente a assimilação da sociedade ao organismo biológico como estruturas homólogas, negando assim a idéia de que a *luta social* seguiria os mesmos parâmetros do *struggle for life* (Ventura, 1991, p. 155). José Paulo Paes, por sua vez, considera que, a

despeito de não ter conseguido se desvencilhar plenamente da noção de *raça* enquanto “categoria instrumental”, *Canaã* (1902) de Graça Aranha (1868-1931) apresenta um “desmascaramento ideológico” pioneiro do racismo posto em moda pela Escola do Recife (Paes, 1992, p. 93). Importante relevar que nesses dois últimos casos, isto é, segundo as perspectivas de Roberto Ventura e José Paulo Paes, a primazia de Tobias Barreto ou de Graça Aranha, respectivamente, na refutação da assimilação do *social* pelo *biológico* está diretamente referida a própria interpretação do Brasil de Manoel Bomfim.

Do meu ponto de vista, contudo, mais importante do que procurar determinar a precedência de um ou outro autor, é identificar como esses autores - e aos acima citados teríamos ainda que acrescentar os liberais Tavares Bastos (1837-1875) e Joaquim Nabuco (1849-1910), por exemplo - puderam e souberam, em meio à contracorrente, educar sua perspectiva na figuração das relações sociais, filtrando em pontos decisivos o influxo naturalista predominante no seu tempo. Acrescente-se o fato de que estudos recentes tem inclusive chamado a atenção para o fato de que o próprio *culturalismo* dos anos 30, quer no Brasil, quer na América Latina em geral, não correspondeu, na verdade, a uma ruptura conceitual com relação a perspectiva hierarquizada das raças, que tendeu a persistir de modo subjacente, quando não explícito, mantendo intacto, porém, seu juízo correspondente na exaltação da cultura européia, ou na *ocidentalização*, nos estudos das coletividades humanas egressas do sistema colonial (Fell, 1994; Martinez-Echazabal, 1996).

Isso posto, é preciso considerar, com relação ao Brasil, que não se tratava simplesmente da adoção servil ou mecânica por parte da intelectualidade local das teorias naturalistas dos publicistas do imperialismo europeu, mas, também, da atualização do pensamento brasileiro face ao modelo científico dominante da época. A própria importação de novas teorias científicas e filosóficas – como o evolucionismo, o darwinismo social, o organicismo spenceriano e o positivismo – para o Brasil nos anos 70 do século XIX – celebrizada por Sívio Romero como “um bando de idéias novas sobrevoou

sobre nós” –, estava associada à expectativa de que a ciência fundaria um tipo de autoridade mais racional e civilizada do que a patronagem: “A sua terminologia, tão prestigosamente moderna quanto estranha à vida corrente, anunciava rupturas radicais; prometia substituir o mecanismo atrasado da patronagem oligárquica por espécies novas de autoridade, fundadas na ciência e no mérito intelectual” (Schwarz, 1990, p. 159).

A sustentação de fundo desse quadro de reflexões sobre o destino do país vinha do processo de crescente industrialização e racionalização burguesas da Segunda Revolução Industrial que, observado pelo ângulo de um país egresso do sistema colonial, como o Brasil, não poderia deixar de refletir seu *atraso* relativamente ao desenvolvimento material e cultural da Europa, e, também, cada vez mais, dos Estados Unidos.

O ponto decisivo aqui é reconhecer que, embora a adoção do *biológico* como modelo epistemológico de explicação da sociedade possa exprimir genericamente a tentativa de atualização do pensamento brasileiro ao discurso cientificista dominante da época, essa modernização se realizou através da própria naturalização da nossa herança colonial e das relações sociais que, tendo por base a experiência de três séculos de escravidão, estruturaram a sociedade brasileira. Não foi fortuito, nesse sentido, que o cientificismo não tenha incorporado os “termos correntes em que vinha se dando a luta em torno da escravidão no país”, bem como sua “carga de força histórica e impasse” (Idem, 1997, p. 114). Não será demais lembrar, então, que o *racismo científico* constituiu inclusive uma “aparência socialmente necessária” (Adorno, 1986, p. 89) da escravidão.

A ESPECIFICIDADE DO SOCIAL

A obra de Manoel Bomfim é bastante prolixa quanto aos temas e matérias tratadas, assim como foram diferentes os gêneros narrativos por ele utilizados na formulação da sua interpretação do Brasil. No campo do ensaísmo, além de *A América Latina: males de origem*, Manoel Bomfim escreveu

outros quatro longos ensaios: uma trilogia sobre a nossa formação nacional composta por *O Brasil na América. Caracterização da formação brasileira* (1929), *O Brasil na história. Deturpação das tradições, degradação política* (1930), *O Brasil nação. Realidade da soberania brasileira* (1931), além de *Cultura e educação do povo brasileiro* (1932) publicado postumamente. Excetuando-se sua tese *Das nephrytes* com a qual diplomara-se na Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro, sua estréia no campo intelectual deu-se como autor de literatura escolar nacional numa parceria, em 1899, com Olavo Bilac (1865-1918): *Livro de composição* – a segunda obra de literatura escolar deste que, no ano anterior, junto a Coelho Neto (1864-1918), havia publicado *A terra fluminense*. Bomfim foi não apenas um dos principais artífices dessa modalidade narrativa, como ainda voltaria, recorrentemente, a exprimir-se através dela. No período entre a publicação de *A América Latina*, em 1905, e *O Brasil na América*, em 1929, retomaria sua antiga parceria com Olavo Bilac: *Livro de leitura* (1901) e *Através do Brasil* (1910). Sozinho, Bomfim publicou ainda mais duas obras do gênero: *Primeiras saudades* (1920) e *Crianças e homens* (s.d.). Seus livros propriamente didáticos são: *Compêndio de zoologia geral* (1902), *Elementos de zoologia e botânica gerais* (1904), *A cartilha* (1922), *Lições e leituras* (1922) e *Livro dos mestres* (1922). Diretamente da sua experiência, ao longo de quase quinze anos, como diretor do Pedagogium e também como professor da Escola Normal, resultaria outra parte significativa da sua obra geralmente negligenciada pelos críticos: *Das alucinações auditivas dos “perseguidos”* (1904), *O Fato psíquico* (1904), *Lições de pedagogia: teoria e prática da educação* (1915), *Noções de psicologia* (1917), *Pensar e dizer: estudo do símbolo no pensamento e na linguagem* (1923), *Método dos testes: com aplicações à linguagem do ensino primário* (1926). Na mesma clave de interesses, pronunciou uma conferência intitulada “O ciúme” numa das concorridas seções das “Conferências Literárias” organizadas por Medeiros e Albuquerque (1867-1934) no Instituto Nacional de Música.

A crítica tem reiterado a idéia de *antecipação* das idéias de Bomfim relativamente ao ideário dominante do seu tempo e contexto social principalmente pela sua negação do paralelismo entre o *social* e o *biológico* e a conse-

qüente recusa em assimilar e explicar um pelo outro. Truísmo no Brasil após os anos 30, na época dos estudos antropológicos de Nina Rodrigues, contudo, essa postura metodológica afigurou-se, “um acervo de erros, sofismos e contradições palmares”, nas palavras então credenciadas do já notável Sílvio Romero em um dos vinte e cinco artigos dedicados a “dizer a verdade”, do ponto de vista dos dogmas deterministas, raciais e geográficos, então considerados como “leis científicas”, sobre *A América Latina: males de origem* (Romero, 1906).

Nesta obra, segundo Thomas Skidmore, Manoel Bomfim teria de fato refutado as três principais *escolas* do racismo científico dominantes no Brasil da época: as doutrinas racistas de base empírica, a escola historicista do pensamento racista e o darwinismo social – valendo lembrar que a teoria poligenista da degenerescência do mulato, de Agassiz, já estava, à época, desacreditada na Europa (Skidmore, 1989, pp. 130-5). Mais céptica quanto à ruptura, a análise das ideologias do caráter nacional de Dante Moreira Leite retoma, aparentemente sem o saber, a associação feita originalmente por Gilberto Freyre (1944, p. 41) entre Manoel Bomfim e Alberto Torres (1865-1917). Não obstante sua rejeição geral do quadro de referências teóricas deterministas da época, a obra de Manoel Bomfim, e a de Alberto Torres, seriam marcadas de modo fundamental pela idéia de “hereditariedade social”, isto é, de transmissão de traços psicológicos dos povos – o que, segundo o autor, constituiria um fator de continuidade em relação à “fase ideológica” de explicação do Brasil. Sugere Dante Moreira Leite:

Manoel Bomfim conseguiu perceber, já no começo do século, os equívocos das teorias racistas que [...] exerceriam influência tão grande no pensamento brasileiro. Algumas de suas teses eram tão avançadas para a época, que só viriam a ser reencontradas algumas décadas depois [...]

Ao mesmo tempo, no entanto, Manoel Bomfim não se libertaria da idéia de transmissão de traços psicológicos. Assim, pôde afirmar que não existe dúvida quanto à hereditariedade social e, citando Ribot, afirma que “num povo esta soma de

caracteres psíquicos, que se encontram em toda a sua história, em todas as instituições e épocas, chama-se caráter nacional [...] A permanência do caráter nacional é o resultado e ao mesmo tempo a prova experimental de hereditariedade psicológica das massas” (pp. 163-164). Admite, por isso, que embora as populações da América tenham variado e o ambiente seja outro, “as qualidades dominantes de caráter são as mesmas, mostrando bem claramente o parentesco que entre elas existe” (Leite, 1983, p. 281).

Thomas Skidmore, por sua vez, também associaria Manoel Bomfim a Alberto Torres ressaltando, no entanto, a pequena penetração das idéias do primeiro autor no seu tempo, ao contrário do segundo (Skidmore, 1989, p. 131). É preciso, contudo, observar que este tipo de associação genérica nem sempre permite compreender as diferenças fundamentais que tanto ao nível das idéias, quanto no do sentido político delas, podem distanciar irreconciliavelmente um autor do outro. Sobre a costumeira associação entre Bomfim e Torres, observa apropriadamente Roberto Ventura:

A crítica de Manoel Bomfim às concepções evolucionistas tem, como conseqüência, o questionamento tanto do liberalismo quanto do racismo. Alberto Torres também contestou o caráter absoluto da luta e da concorrência, pois ambas não excluiriam a solidariedade entre os indivíduos. Enquanto a crítica de Bomfim aponta para o socialismo, Torres formula um projeto autoritário e corporativo que, partindo da desilusão com o liberalismo republicano e com a representação popular, defende a centralização política, sob o comando de um Estado forte (Ventura, 1991, p. 158).

É importante relevar que desde *A América Latina* (1905) Manoel Bomfim não apenas nega o paralelismo entre o biológico e o social, recusando a teoria do racismo científico como modo de interpretação e explicação da realidade social brasileira, como identifica e denuncia o caráter ideológico da sua adoção por parte dos seus contemporâneos – irônica e irradamente por ele chamados de “sociólogos da rapinagem”. Utilizando a noção

de “parasitismo social”, tomada, contudo, à zoologia, Manoel Bomfim formulou uma interpretação original, ainda que ambígua, da formação social brasileira. Sua análise volta-se para o passado, compreendido como o processo de colonização da América Latina (sempre articulado, no entanto, a movimentos históricos mais amplos e, circunstancialmente, comparado com a colonização da América do Norte) e, também, das próprias características culturais e psicológicas dos povos ibéricos colonizadores.

No plano metodológico, portanto, a análise de Bomfim, seguindo o próprio influxo do tempo, insere-se naquela tradição dos diagnósticos sobre o Brasil geralmente circunscrita ao paradigma da *dependência cultural*, já que em função do seu próprio tempo e contexto social lhe faltariam alguns dos instrumentos necessários e decisivos para constituir, também nesse plano, uma efetiva *ruptura*. Como recusa tanto uma explicação racial quanto outra estritamente psicológica, Manoel Bomfim interpreta o *atraso brasileiro* em função do que sugere constituir as “causas históricas” dessa condição: o “parasitismo” de uma nação sobre outra e, internamente, de uma classe social sobre outra.

Embora sua análise se concentre mais no primeiro nível da relação de “parasitismo social”, isto é, entre “nações parasitas” e “nações parasitadas” – em parte compreensível em função do predomínio da ideologia nacionalista do seu tempo – ela igualmente desmistifica e desautoriza, no plano nacional, as justificativas deterministas raciais para a exclusão política dos grupos sociais dominados, remetendo-a antes à causas históricas. Merece relevo, também, de outro lado, a discussão do autor sobre a problemática da produção e apropriação do “valor-trabalho” ao nível das relações internacionais entre “países periféricos” e “potências imperialistas” que progressivamente ganha complexidade crítica no desenvolvimento da sua reflexão. Não tendo se apropriado, no entanto, de um vocabulário e de um instrumental conceituais adequados aos fenômenos sociais, os ensaios de Manoel Bomfim, principalmente *A América Latina*, permaneceram nos marcos de uma terminologia metafórica da biologia.

Analisando *A América Latina* a partir do seu plano textual, Flora Süssekind e Roberto Ventura consideram que o “texto” de Manoel Bomfim inscreve-se no panorama intelectual da época como “contradiscurso”, isto é, como “discurso crítico” elaborado no interior do próprio discurso ideológico dominante no seu tempo e contexto de produção, como seu “negativo” ou sua “contradição”. Todavia, o próprio modo particular de apropriação da linguagem naturalista pela narrativa de Bomfim já delinearía, segundo os autores, um esforço de “subversão” ou “rompimento” com os paradigmas deterministas raciais e geográficos que enformavam tal linguagem. São esses aspectos que levam os autores a se perguntarem a propósito da noção de “parasitismo social” de Bomfim: “Uma teoria biológica da mais valia?” (Süssekind & Ventura, 1984).

Se em relação ao aparato instrumental que serve de base a Manoel Bomfim no conjunto da sua obra ensaística – moldado a partir da linguagem biológica própria à racionalidade científica da virada do século, mas não através da idéia de raça como categoria explicativa pode-se dizer que não há, efetivamente, uma alteração substantiva ao longo do seu desenvolvimento, é preciso reconhecer, de outro lado, que entre *A América Latina* (1905) e *O Brasil na América* (1929) há mudanças no próprio enfoque do nacional, no que aliás segue mais uma vez o próprio influxo ideológico do tempo.

Pode-se dizer, nesse sentido, que de *A América Latina* (1905) a *O Brasil na América* (1929) opera-se um aprofundamento da perspectiva analítica e do próprio objeto de estudo do autor. Num movimento do geral para o particular, da interpretação da inserção das sociedades latino-americanas em geral no então chamado concerto das nações para a brasileira em particular, procurando compreender os fatores históricos determinantes (ou “males de origem”), na evolução destas sociedades, Manoel Bomfim vai, progressivamente, aprofundando e detalhando sua perspectiva analítica na caracterização do processo específico de formação histórica do Brasil. Mantendo o corte temporal de *A América Latina* nas suas obras posteriores – a evolução

histórica da colonização, passando pelo recuo sobre as características dos povos colonizadores, avançando até a divisão internacional do trabalho contemporânea -, a análise de Manoel Bomfim vai se desdobrando, cada vez mais, em relação a uma historiografia da formação nacional brasileira, marcada muitas vezes por uma preocupação quase ontológica de definição do próprio *ser nacional*. Assim, é a formação da nação que vai ganhando progressivamente o primeiro plano da sua interpretação.

Ao longo de três décadas, Bomfim amadureceu sua tese dos *males de origem*, segundo a qual, os problemas econômicos, políticos e culturais contemporâneos do Brasil, e dos outros países da América Latina, decorreriam do próprio processo histórico de colonização e da herança cultural ibérica dos colonizadores. Esta herança no caso do Brasil seria acentuada pelo sistema escravista sob o qual nos formamos e a monarquia bragantina que institucionalizou as relações políticas no século XIX. Bomfim chama a atenção sobretudo para a permanência na vida moderna brasileira desses traços pretéritos “arcaizantes” da nossa formação reunidos por ele na expressão “bragantismo”. Em suma, e como já havia observado João Cruz Costa, pode-se dizer que a “degeneração” produzida pela colonização portuguesa e a conseqüente “degradação” da vida social e política brasileira constitui o próprio *leitmotiv* da sua obra (Costa, 1967, p. 409). Ainda que não possa tratar da questão nesta oportunidade, vale registrar que foi, sobretudo, na obra do historiador português Joaquim Pedro de Oliveira Martins (1845-1894) que Manoel Bomfim encontrou alguns dos elementos fundamentais para formular sua crítica do papel do legado ibérico, em geral, e português, em particular, na formação da sociedade brasileira. Há no conjunto da sua obra uma presença constante de referências às várias obras do historiador português, sobretudo, *O Brasil e as colônias portuguesas* (1880). E a obra de Oliveira Martins, como sugere Paulo Franchetti, foi consultada por diferentes autores brasileiros do início do século XX, uma vez que “em nenhum outro escritor português do século XIX se poderá encontrar uma crítica tão feroz, sistemática e radical do seu país e da sua cultura” (Franchetti, s.d., p. 3).

Transcender o atraso social, ou o “arcaísmo”, implicava, para Manoel Bomfim, em combater rigorosamente a herança Ibérica e sua influência degeneradora da vida contemporânea. Para tanto, pensava Bomfim, fazia-se necessário, sobretudo, reformular o sistema educacional brasileiro. Em seu conjunto, no entanto, os ensaios de Bomfim mantêm-se no âmbito do paradigma da *dependência cultural* e, assim, circunscrito à convicção de que a resolução da *questão nacional* poderia se desenvolver num âmbito estritamente nacional. Convicção ou propriamente ideologia, isto é, representações que nas práticas sociais enraizadas no tempo e no espaço são persuasivamente compostas de interesses particulares à necessidades gerais, que a rigor apenas seria refutada com o deslocamento da unidade de análise da “sociedade nacional” para a “forma de integração” do país no desenvolvimento capitalista mundial, ou da teorização da “dependência cultural” para a conceituação de “capitalismo dependente” operada na obra de Florestan Fernandes nos anos 50 e 60 (Cardoso, 1996).

EDUCAÇÃO E RELAÇÕES SOCIAIS

No pouco que se escreveu sobre Manoel Bomfim desenhou-se-lhe uma imagem ambígua: não obstante sua *antecipação* relativamente a sua *geração intelectual* teria permanecido, contudo, *vítima* de um injusto *esquecimento* por parte de gerações posteriores, particularmente a de 30, cuja produção intelectual sua reflexão sobre o Brasil prenunciaria em linhas gerais. Nesse sentido, diferentes intérpretes acentuaram aquilo que entendem, e expressam de forma mais ou menos manifesta, não sem alguma frustração, como um *paradoxo* do pensamento bomfiniano: pois ao mesmo tempo em que afirmou a especificidade do *social*, recusando-se a assimilá-lo metodologicamente ao *biológico*, fazendo-se inclusive crítico das motivações ideológicas que então levava os seus contemporâneos a adotarem o racismo científico como fator explicativo do nosso atraso, localizando-o, antes, no processo histórico da formação social brasileira, e que percebe as contradições essen-

ciais da dinâmica social entre *dominantes* e *dominados* (ou “parasitas” e “parasitados” segundo sua terminologia) em termos relativamente próximos aos do materialismo histórico, Manoel Bomfim – frustrando expectativas – decepçionaria ao conduzir o desdobramento propositivo da sua análise nos parâmetros de uma *ideologia ilustrada* que, no lugar de uma transformação estrutural da sociedade brasileira, como sua análise à princípio parecia indicar, propõe apenas uma reforma da sociedade através da educação. Antonio Candido concentra, nesse sentido, o tom dessa decepção:

Caso curioso é o de um pensador como Manoel Bomfim, que publicou em 1905 um livro de grande interesse, A AMÉRICA LATINA injustamente esquecido (talvez por se apoiar em superadas analogias biológicas, talvez pelo radicalismo incômodo das suas posições), ele analisa o nosso atraso em função do prolongamento do estatuto colonial, traduzido na persistência das oligarquias e no imperialismo estrangeiro. No final, quando tudo levava a uma teoria da transformação das estruturas sociais como condição necessária, ocorre um decepçionante estrangulamento da argumentação e ele termina pregando a instrução como panacéia. Num caso desses, nós nos sentimos no âmago da ilusão ilustrada, ideologia da fase de consciência esperançosa de atraso que, significativamente, fez bem pouco para evitá-la (Candido, 1987, p. 147).

Ainda que este seja, de fato, o tom geral da crítica a Manoel Bomfim, o papel dessa “ideologia ilustrada” na formação da sua reflexão não tem sido tratada de forma mais sistemática. Minha interpretação procura, nesse sentido, reatar os fios que me parecem constituir partes de um mesmo problema, que desfeito pelos seus críticos anteriores não permite uma compreensão adequada do próprio núcleo constituinte da reflexão bomfimniana: sua recusa do racismo científico está diretamente associada à ideologia da educação como redenção do atraso. Noutras palavras: ao invés de constituir um *paradoxo*, o “decepçionante estrangulamento da argumentação” (Ibidem) tanto reflete o próprio contexto social analiticamente interrogado e reconstruído pelo autor, quanto exprime uma ordenação intelectual peculiar a ele.

Não teria sido, portanto, a própria defesa da educação popular – e a ênfase na idéia de “plasticidade humana” que ela supõe – o fator decisivo que teria permitido a Manoel Bomfim afastar-se dos paradigmas deterministas e sua tendência a explicar o processo social em termos orgânicos, morfológicos e raciais dominantes na sua época?

Pois, se a consciência do *atraso* constitui a constatação da qual partem diferentes intelectuais contemporâneos a Bomfim para proporem em seguida algum meio de redenção dos nossos *males de origem*, é nas formas (quase sempre fórmulas) através das quais essas proposições se realizam teórica e politicamente que talvez residam chaves importantes para a compreensão das diferenças fundamentais que dissociam decisivamente alguns autores entre si. Nesse sentido, sabemos, por exemplo, que Sílvio Romero que tamanha influência exerceu na formação do pensamento social brasileiro, foi um defensor convicto e ardoroso de um tipo de “redenção étnica” do país através do gradual “embranquecimento” da população expresso na chamada “teoria do branqueamento”. Mais do que ideologia discriminatória baseada no dogma da supremacia das chamadas “raças arianas”, a teoria do branqueamento foi pensada por seus artífices, sobretudo, como meio normativo de assegurar a coesão ou unidade étnica do país, tomada como fundamental para assegurar a supremacia dos “brancos”. Diz Sílvio Romero

O tipo branco irá tomando a preponderância, até mostrar-se puro e belo como no velho mundo. Será quando já estiver de todo aclimatado no continente. Dois fatos contribuíram largamente para tal resultado: de um lado a extinção do tráfico africano e o desaparecimento constante dos índios, de outro a imigração européia (Romero, 1978, p. 55).

Enquanto a maior parte dos intelectuais da sua geração possuíam uma visão pessimista da realidade social brasileira, Manoel Bomfim volta-se criticamente para essa postura, tanto ao nível das idéias quanto no nível político, identificando suas bases na própria adoção das teses raciais como paradigma explicativo da realidade social. Crítica assim a suposta inviabilidade

do país para ingressar no progresso da modernidade, a que estaríamos destinados, demonstrando inclusive (com uma incrível lucidez crítica para a época) como a importação das doutrinas raciais européias cumpriam determinadas funções ideológicas no próprio ideário liberal-oligárquico mais amplo da Primeira República.

Mais ainda: ao rejeitar a assimilação do *social* pelo *biológico*, reclamando a especificidade do processo histórico-social, sua interpretação da formação social brasileira afasta-se, metodologicamente, em pontos cruciais do lugar comum, por assim dizer, da ciência do seu tempo, e antecipa, num certo sentido, a discussão que marcaria a própria formação da sociologia no Brasil nos anos 30. Talvez seja possível pensar, portanto, que essa “ideologia ilustrada”, na verdade, tenha cumprido um papel de mediação na passagem de uma visão pessimista, dominante na virada do século, para outra mais otimista quanto a viabilidade de instauração do progresso da modernidade num país recém saído do sistema escravista. É exatamente neste sentido que a defesa da educação popular de Manoel Bomfim, tomando como premissa que os sistemas educacionais moldariam as sociedades, permitira-lhe fazer frente às teses deterministas fundadas no dogma da hierarquia natural entre homens e nações.

Objeto da minha dissertação de mestrado, não tratarei nesta oportunidade do papel e dos conteúdos da problemática da educação como redenção nacional na reflexão de Manoel Bomfim (Botelho, 1997; 1999). Observo apenas que, embora não tivesse sido tratada de modo sistemático pelos seus críticos anteriores, não passou despercebida. Ainda no calor da hora, Sílvio Romero considerou, do ponto de vista do paradigma das *desigualdades inatas*, ou de *capital genético*, que a alfabetização das *massas* jamais produziria resultados *estáveis*, dada a incompatibilidade da nossa composição racial com o funcionamento de instituições democráticas (Romero, 1906). Dante Moreira Leite a considerou “contraditória”: como para ele, Manoel Bomfim não se teria “libertado” inteiramente da perspectiva da “hereditariedade social” das qualidades psicológicas na definição de um “caráter nacional”, co-

mo poderia então propor a educação como fator de correção das “características psicológicas” de um povo? (Leite, 1983, p. 281). Já Thomas Skidmore considerando-a como “prescrição”, concluiu que o “diagnóstico” de Manoel Bomfim foi mais original do que a sua proposição (Skidmore, 1979, p. 135). Flora Süssekind e Roberto Ventura observam, por sua vez, ainda que também neste caso a questão não integre o escopo dos principais temas analisados, que a posição de Manoel Bomfim face às possibilidades de redenção da nação através da educação não permaneceu inalterada ao longo do desenvolvimento da sua obra ensaística. A “ilusão ilustrada” a que se refere Antonio Cândido teria sido “superada”, segundo os autores, em obras posteriores à *A América Latina* (1905) e efetivamente rompida em *O Brasil nação* (1931). O argumento infelizmente não é desenvolvido mas, apenas positivando essa “superação”, os autores concluem que: “Não é por aí, na educação como solução, que se pode criticar Manoel Bomfim. De educação, ele passa à revolução” (Süssekind & Ventura, 1984: 52).

O tema da “revolução” constitui um dos núcleos mais complexos de *O Brasil nação*. Considerando-a “inevitável” e “inadiável” em função do movimento histórico mais amplo do capitalismo, Manoel Bomfim discute em páginas muito expressivas qual seria a melhor adequação dos “modelos de revolução”, então disponíveis, à realidade brasileira e suas aspirações singulares. Nesse sentido rejeita tanto a Revolução russa, quanto ataca o fascismo de Mussolini e a Revolução de 1930. Para Bomfim a “nossa Revolução” tenderia a ser mais próxima à mexicana. Diz o autor:

Tolhidos num descritério que é ibérico, abstraímos do meio a que pertencemos, nada aproveitamos da experiência que é a história deste continente, como incapazes de aprender o que é realmente lição para nós outros. Por outro lado, apurando se possíveis as formas e os processos mexicanos, teríamos o lineamento da revolução possível, indispensável e eficaz. Nem fascismo nem jargão da III Internacional, mas um programa que dimana diretamente da situação histórica e geográfica: comparações justíssimas e inadiáveis; afirmação de ânimo nacional

com a emersão bem explícita numa pátria para a massa popular a quem ela deve pertencer; preparo inteligente desta mesma população com a plena consciência dos fins diretos, quanto o possível; terra para os que desejam trabalhá-la... isto, que é absolutamente indispensável, ali se vem realizando desde o modesto zapatismo. Isto, poderíamos tentá-lo... desde que haja a trama renovadora e renovada em que as eras se desenhavam para refazerem-se. Essa trama, expressão cinemática bem própria, seria a nova classe realizadora (Bomfim, 1996, pp. 572-3).

Se a problemática do caráter redentor da educação não permanece, de fato, inalterada ao longo das três décadas que, separando *A América Latina* de *O Brasil Nação*, constituem o próprio percurso de desenvolvimento da reflexão de Manoel Bomfim, é preciso reconhecer, por outro lado, que Bomfim não romperia efetivamente com a proposição do caráter redentor da educação. Uma análise acurada de *O Brasil nação* pode indicar com propriedade que, na verdade, há sim uma alteração da avaliação de Manoel Bomfim quanto ao interesse do governo republicano em adotarem, de fato, o caminho pedagógico, por assim dizer, oferecido por sua teorização para a modernização da sociedade brasileira. Nesse sentido, a própria temática da revolução em *O Brasil nação* está relacionada à idéia educativa do autor: apenas uma revolução que depusesse as elites tradicionais do poder asseguraria, ou estaria apta a assegurar, a realização da educação das massas; esta sim a mais adequada e legítima condição de instauração do progresso da modernidade no país e recorrente preocupação intelectual e política de Manoel Bomfim. Sugere o autor:

Império ou República, se os dirigentes brasileiros tivessem a justa compreensão dos interesses nacionais e patriotismo para preparar a nação em vista da vida moderna, seríamos hoje um modelo de sociedade pacífica e inteligentemente produtora [...] Apesar disso o Brasil continua a ser o país de analfabetos e impreparados, com uma média humana mais baixa do que a de qualquer dos povos chegados à civilização. Assim nos formamos, assim estamos e assim seguiremos, porque, na in-

ferioridade dos governantes, os sucessivos regimes precisam viver sobre uma população politicamente nula, socialmente bem atrasada e mentalmente desvalorizada. E a massa da nação brasileira foi cuidadosamente amesquinhada na ignorância [...] Concretamente: para evitar o desastre, temos de agir sobre as novas gerações, robustecendo-lhes o corpo, e, sobretudo, apurando-lhes as energias de pensamento, desenvolvendo-lhes o caráter em lucidez e poder de vontade, para a solidariedade da ação. Tanto vale dizer: há que educá-las, como o exigem as condições do mundo moderno, ainda que, para tanto, seja preciso refazer a ordem política (Idem, 1996, pp. 518-20).

Sendo os *males* que então atingiam a República os mesmos que haviam afligido a Monarquia, Manoel Bomfim acaba por se afastar de uma solução estritamente institucional para o problema do atraso brasileiro; isto é, segundo o crescente realismo que marca o desenvolvimento da sua interpretação do Brasil, o *segredo* do problema do atraso não estaria mais, como então pensava nos seus anos de juventude como publicista da República, na adoção de um novo sistema político para o país. E, ainda que retome sua proposição da educação como redenção nacional na sua última obra ensaística, *Cultura e educação do povo brasileiro*, é justamente em *O Brasil nação* que a problemática emerge com toda a dramaticidade própria às auto-avaliações dos intelectuais e, no caso de Manoel Bomfim, de toda uma trajetória dedicada à defesa da educação pública e popular.

Embora o ponto importante aqui seja reconhecer que a ênfase conferida ao caráter redentor da educação, ao longo da formação e desenvolvimento da sua reflexão, tenha permitido a Manoel Bomfim afastar-se das teorias deterministas raciais, e do seu modo correspondente de pensar o país, é fundamental, perceber também que a ambigüidade com que a questão seria formalizada em *O Brasil nação* – ainda que não se trate, de fato, de um aprofundamento ou detalhamento daquilo que poderia vir a constituir propriamente uma ruptura de perspectivas teóricas e da visão de mundo – aponta para a própria decepção de Manoel Bomfim, e da sua geração, com a expectativa democrática que revestiu a agitação republicana dos seus anos de juventude.

A premissa de que os sistemas educacionais moldariam as sociedades adotada por Manoel Bomfim certamente não foi livre de conseqüências para sua compreensão e explicação da sociedade brasileira. De certo modo, representa a condição de uma interpretação de feição mais sociológica (em contraposição à biológica) da sociedade, mas, ao mesmo tempo, também o seu próprio limite. Aqui, contudo, coube apenas sugerir como ao tomar a premissa de que os sistemas educacionais moldariam as sociedades, pôde Manoel Bomfim formular as idéias de “mudança histórica” e “reforma social” da sociedade brasileira. E neste percurso, acompanhamos a emergência das relações sociais que se opera na sua interpretação do Brasil no contexto do debate da questão racial na passagem do século XIX ao XX.

A recusa de Manoel Bomfim em assimilar a sociedade ao organismo biológico, e a conseqüente negação da homologia das suas estruturas, tornaria possível, em termos do processo social mais amplo, a crítica ao *status quo* amparado até então na Monarquia e na Escravidão; assim como, no limite, do próprio horizonte liberal-oligárquico da Primeira República, no qual, ao fundamentar em termos filosóficos e científicos a ordem competitiva – a luta contribuindo para o aperfeiçoamento social – o naturalismo se inseria. É nesse sentido que Manoel Bomfim retoma a discussão fundamental que havia sido desautorizada pelo racismo científico e que, malgrado o sinuoso percurso do processo histórico-ideológico, ainda hoje nos diz respeito de modo fundamental: a questão social no horizonte do pós-Abolição. Este o *sentido* da rebeldia de Manoel Bomfim, cujo *esquecimento*, como já sugeriria um dos seus primeiros intérpretes deve-se, em grande medida, ao radicalismo incômodo das suas idéias (Alves Filho, 1979).

ABSTRACT: The paper has as its main objective to show Manoel Bomfim’s reflection as well as to define one of his fundamental lines of development. At the research of the complex of his handiwork we tried to explore the elements which would configurate the construction of his problematic, which means the way through which Manoel Bomfim selected, formulated and solved the thing that was taken by him as his “issue”. So, we present here the issue of the “education as a national redemption”, around which it is organized not only the thought but also the handiwork and the politic-intelctual act of Manoel Bomfim at the social context

of the First Republic. The emphasis on education would have allowed him to keep away from the biological “paradigm”, which was predominant at that period, and leading him to the realization of a historical-cultural reflexion, a breakthrough in terms of the remission possibilities of the “Brazilian delay” which would happen through education, as so as the country’s insertion at the “Modernity” progress.

KEY-WORDS: education; biological paradigm; modernity.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, T. W. Crítica cultural e sociedade. In: COHN, G.: *Theodor W. Adorno*. São Paulo: Editora Ática, 1986, p. 76-91.
- AGUIAR, R. C. *O rebelde esquecido: tempo, vida e obra de Manoel Bomfim*. Rio de Janeiro: ANPOCS, Topbooks, 2000.
- ALVES FILHO, A . *Pensamento político no Brasil. Manoel Bomfim: um ensaísta esquecido*. Rio de Janeiro: Achiamé/Socii, 1979.
- ARAÚJO, R. B. de *Guerra e paz: Casa-grande & senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro: Editora 34, 1994.
- BASTOS, E. R. *Gilberto Freyre e a formação da sociedade brasileira*. São Paulo, 1986. Tese (Doutorado em Ciências Sociais) – PUC.
- _____. Octávio Ianni: a questão racial e a questão nacional. In: FALEIROS, M. I. & CRESPO, R. A . (orgs.): *Humanismo e compromisso: ensaios sobre Octávio Ianni*. São Paulo: Editora UNESP, 1996, p. 79-99.
- BOMFIM, M. O respeito à criança?. Discurso pronunciado como paraninfo da turma da Escola Normal de 1906. Rio de Janeiro, mimeo., s/d.
- _____. *Compêndio de zoologia geral*. Paris: Garnier, 1902.
- _____. *Elementos de zoologia e botânica gerais*. Paris: Garnier, 1904.
- _____. *Das alucinações auditivas dos “perseguidos”*. Rio de Janeiro: Tipografia Espíndola, 1904.
- _____. *O Fato psíquico*. Rio de Janeiro: Tipografia Espíndola, 1904.
- _____. *Lições de pedagogia: teoria e prática da educação*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1915.

- _____. *Noções de psicologia*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1917.
- _____. “A cultura progressiva da ignorância” em *Jornal do Brasil*: Rio de Janeiro, 28 de junho de 1919.
- _____. *Primeiras saudades*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1920.
- _____. *Crianças e homens*. Rio de Janeiro: Casa Electros, 1922.
- _____. *A cartilha*. Rio de Janeiro: Casa Electros, 1922.
- _____. *Lições e leituras*. Rio de Janeiro: Casa Electros, 1922.
- _____. *Livro dos mestres*. Rio de Janeiro: Casa Electros, 1922.
- _____. *Pensar e dizer. Estudo do símbolo no pensamento e na linguagem*. Rio de Janeiro: Casa Electros, 1923.
- _____. *O Brasil na América. Caracterização da formação brasileira*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1929.
- _____. *O Brasil na História. Deturpação das tradições, degradação política*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1930.
- _____. *Cultura e educação do povo brasileiro*. Rio de Janeiro: Pongetti, 1932.
- _____. *O Brasil*. Organização e nota explicativa de Carlos Maul. Coleção Brasileira, vol. XLVII. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1935.
- _____. *A América Latina: males de origem. O parasitismo social e evolução*. Rio de Janeiro: Topbooks, 1993.
- _____. *O Brasil nação. Realidade da soberania brasileira*. 2a. edição. Rio de Janeiro: Topbooks, 1996.
- BOMFIM, M. & BILAC, O. *Livro de composição*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1923.
- _____. *Através do Brasil*. 23a. edição. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1931.
- _____. *Livro de leitura*. 55. ed. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1936.

- BOTELHO, A . P. *O Batismo da instrução: atraso, educação e modernidade em Manoel Bomfim*. Campinas, 1997. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – IFCH/UNICAMP.
- _____. Educação e modernidade no Brasil. *Cultura Vozes*. São Paulo, n. 1, volume 93, Janeiro-Fevereiro, 1999, pp. 122-45.
- CANDIDO, A. Literatura e subdesenvolvimento. In: *A Educação pela noite*. São Paulo: Ática, 1987, p. 140-62.
- CARDOSO, M. L. Florestan Fernandes: a criação de uma problemática. *Estudos Avançados*. São Paulo, 10 (26), 1996, .
- COSTA, J. C. *Contribuição à história das idéias no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967.
- FELL, E.-M. Primeras reformulaciones: del pensamiento racista al despertar de la conciencia revolucionaria. In: PIZARRO, A .(org.): *América Latina: palavra, literatura e cultura*. São Paulo: Memorial; Campinas: UNICAMP,1994, p. 577-595.
- FRANCHETTI, P. “Oliveira Martins e o Brasil”, disponível em <http://www.unicamp.br/~franchet>. Acesso em 04/12/00.
- FREYRE, G. *Perfil de Euclides e outros perfis*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1944.
- LEITE, D. M. *O caráter nacional brasileiro. História de uma ideologia*. 4a. edição. São Paulo: Livraria Pioneira Editora, 1983.
- MANNHEIM, K. A democratização da cultura. In: *Sociologia da cultura*. São Paulo: Editora Perspectiva, Editora da USP, 1974, p. 141-208.
- MARTINS, J. P. de O . *O Brasil e as colônias portuguesas*. Lisboa: Bertrand, 1881.
- MARTINEZ-ECHAZÁBAL, L. O culturalismo dos anos 30 no Brasil e na América Latina: deslocamento retórico ou mudança conceitual. In: MAIO, M. C. & SANTOS, R. V. (orgs.): *Raça, ciência e sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, p. 107-24.
- PAES, J. P. *Canaã e o ideário modernista*. São Paulo: EDUSP, 1992.

- REGO, R. M. L. Caio Prado Jr.: sentimento do Brasil. *Revista USP*. São Paulo, n. 38, junho/julho/agosto de 1998, p. 78-87.
- REGO, W. G. D. L. Tavares Bastos e Oliveira Vianna: contraponto. In: BASTOS, E. R. & MORAES, J. Q. de. (orgs.): *O pensamento de Oliveira Vianna*. Campinas: Editora da UNICAMP, 1993, p. 167-185.
- ROMERO, S. *A América Latina: análise do livro de igual título do Dr. Manoel Bomfim*. Porto: Chambron, 1906.
- _____. Mestiçagem e literatura nacional. Gregório de Matos. In: CANDIDO, A. (Org.) *Silvio Romero. Teoria, crítica e história literária*. Petrópolis: Vozes, 1978.
- SCHWARCZ, L. M. As teorias raciais, uma construção histórica de finais do século XIX. O contexto brasileiro. In: SCHWARCS, L. M. & QUEIROZ, R. da S. (orgs.): *Raça e diversidade*. São Paulo: Estação Ciência/EDUSP, 1996, p. 147-85.
- SCHWARZ, R. *Duas meninas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- _____. *Um mestre na periferia do capitalismo - Machado de Assis*. São Paulo: Duas Cidades, 1990.
- SKIDMORE, T. *Preto no branco. Raça e nacionalidade no pensamento brasileiro*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- SÜSSEKIND, F. & VENTURA, R. *História e dependência: cultura e sociedade em Manoel Bomfim*. São Paulo: Editora Moderna, 1984.
- VENTURA, R. *Estilo tropical. História cultural e polêmicas literárias no Brasil (1870-1914)*. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

ALGUNS COMENTÁRIOS SOBRE A TEMÁTICA RACIAL NAS OBRAS DE ROGER BASTIDE¹

Priscila Nucci²

RESUMO: Roger Bastide é um dos autores relacionados à criação de um campo de estudos sobre o preconceito racial no Brasil. Entretanto, deve-se definir quais as estratégias intelectuais escolhidas pelo autor, ou mesmo os antagonismos internos de seus textos no tratamento de temas como o “preconceito de cor” e a “democracia racial”. Neste momento analiso a temática racial através de alguns de seus textos.

UNITERMOS: Roger Bastide; pensamento social brasileiro; história intelectual; relações raciais; preconceito de cor; racismo; candomblé.

INTRODUÇÃO

A temática da raça aparece em vários momentos da obra de Roger Bastide, mas aparentemente tem uma presença maior em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (1955). Entretanto, ao se analisar outras obras suas com temáticas como a religião, arte e literatura, o tema reaparece. Des-

¹ O presente trabalho foi realizado com o apoio financeiro da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo - FAPESP (a partir de nov/02) e do Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico - CNPq (abr/02 – out/02) e faz parte do desenvolvimento do projeto de doutorado “A elaboração dos saberes sobre o racismo no Brasil e as imagens recriadas dos afro-brasileiros: textos de Roger Bastide sobre religião e anti-racismo”. Esta é uma versão modificada do trabalho de mesmo título apresentado no XI Congresso Brasileiro de Sociologia do SBS, em setembro de 2003.

² Doutoranda em Ciências Sociais -IFCH/UNICAMP na Área de Pensamento e Desenvolvimento Social.

de o seu primeiro texto escrito no Brasil, *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945), Bastide persegue uma série de temas obsessivos, entre eles a presença africana e negra no país (Peixoto, 2000, p.20).

Ele produz um tipo de texto sobre a situação do negro em centros mais modernizados, como São Paulo e Rio de Janeiro, nos quais as formas da religiosidade de origem africana operariam um sincretismo muito profundo com o catolicismo e o espiritismo, e nos quais surgiria a percepção do preconceito de cor, seja através das relações pessoais como das relações de trabalho. Mas também há outro tipo de análise quando Bastide verifica a situação do negro em locais como a Bahia, nos quais não existiriam nem a industrialização, a modernização ou o desenvolvimento de um capitalismo mais radical nos moldes de São Paulo. Esta é uma primeira dicotomia, na qual aparecerão dois tipos de “relações raciais” dependentes da situação social dos negros. Mas além disto, surgem trechos em Bastide como, por exemplo, em *Brasil Terra de Contrastes* (1959 [1957]), onde termos como branqueamento e mestiçagem parecem indicar certa oscilação dentro de seu pensamento sobre as “relações raciais” entre brancos e negros.

Estes antagonismos na sua obra, pouco explorados pela literatura existente, podem nos indicar várias possibilidades de análises do autor sobre a “situação racial” na época. Bastide persegue certos temas durante a sua vida, o que implicitamente significa que suas análises podem oscilar, ao invés de ter uma coerência do começo ao fim. Estas oscilações indicam interlocuções com o pensamento social brasileiro e com a sociedade do momento.

O CANDOMBLÉ E OS AFRO-BRASILEIROS

O primeiro livro de Bastide no Brasil, *Imagens do Nordeste Místico em Branco e Preto* (1945) reproduz, entre outras coisas, impressões de viagens que o autor realizou para Pernambuco e Bahia. O candomblé e algumas cerimônias são presenciados na Bahia e ele os descreve e analisa como ritos socialmente controlados e, não como era corrente na época, como expres-

são de psicopatologia. Embora o argumento presente em *O Candomblé da Bahia* (1978 [1958]) e em *As Religiões Africanas no Brasil* (1971 [1960]) seja bem mais complexo e desenvolvido, análises feitas na primeira viagem, reaparecem e indicam a permanência de certas impressões e posicionamentos quanto aos cultos dos afro-brasileiros na obra de Bastide.

A temática racial se delineava neste e em outros textos, principalmente através da posituação do que era considerado por outros autores como cultural, psicológica e, de forma implícita ou não, racialmente inferior.

A cidade de Salvador que Bastide constrói em seus textos tem uma pulsação diferente, pela presença do candomblé visto pelos olhos estrangeiros: é mística, possui uma religião com metafísica, um povo negro o qual utiliza-se da religião para lutar contra as expropriações da escravidão e dos preconceitos. Mas também é a cidade na qual as definições raciais explodem, seja através da quebra de hierarquias sociais, de cor, ou mesmo através da percepção da miscigenação cultural e racial. Ao pensar nos meandros deste grupo, formado pelos negros do candomblé na Bahia, Bastide percebeu uma série de possibilidades de relações entre brancos e negros, que não existiriam em nenhum outro local do mundo, e mesmo no resto do Brasil, e que dispensariam movimentos organizados contra o preconceito:

“...por que as seitas religiosas africanas que chegaram a lutar contra o regime servil não estão mais hoje em combate contra o que pode trazer reminiscências da situação passada para o presente: preconceito de cor, discriminação racial, concentração da massa de negros nos estratos inferiores da sociedade? Por que essa luta passou dos domínios dos grupos religiosos aos dos grupos de defesa puramente política como a Frente Negra, a Federação das Associações de Brasileiros de Cor e outros? É fácil dar uma resposta a essa questão. De início o regime democrático do país permite às reivindicações de raça como classe exprimirem-se legalmente pelos canais abertos pela Constituição... De outro lado, esses movimentos de protesto racial produzem-se apenas onde os preconceitos e os atos de discriminação estão em seu auge, não podem existir

onde a democracia racial funciona harmoniosamente, como é o caso da Bahia. Várias tentativas foram aí feitas para reunir os negros e os mulatos escuros nas associações raciais políticas; todos os esforços fracassaram... Como poderia o negro, de fato, protestar contra os brancos quando vê estes se ajoelharem humildemente diante de sua *ialorixá* para pedir-lhe a bênção, cercar do maior respeito seus últimos *babalaôs*... A religião africana destrói qualquer outra hierarquia que não se fundamenta na maior ou menor familiaridade com o sagrado, e nos candomblés a situação é radicalmente oposta à do país ‘profano’: é o homem escuro que domina o homem claro”. (Bastide, 1971, pp. 324-325).³

Esta mediação efetuada pelo candomblé indica a possibilidade de outro tipo de relação humana, e da não inferioridade imanente do negro brasileiro. As relações de poder se invertem e se modificam qualitativamente. Algo que não foi descrito em detalhe pelos outros africanistas brasileiros agora aparece em Bastide: os próprios pesquisadores deveriam entrar nesta estrutura nova, mas como iniciados, na parte mais baixa da hierarquia. Muitos antropólogos tornaram-se ogãs dos candomblés, o que indica uma iniciação neste mundo. Bastide participou de certos rituais e se iniciou neste universo através dos contatos com a religião e as mães-de-santo, mas ao contrário de seus pares, pretendia uma compreensão mais profunda do outro, através de sua inserção na religião afro-brasileira. (Bastide, 1971, pp. 17-18; Bastide, 1973, pp. X-XI).

Entretanto, o candomblé seria uma religião na qual os “contatos raciais” também poderiam ser negativos para os negros e para as imagens sobre essa religião:

“... Mas a religião do africano é uma religião de controle e não de licença... Se o candomblé, num momento dado, abriu caminho a gestos indecentes, foi por culpa do contato entre as raças, por culpa da entrada dos brancos que vinham procurar perto das filhas-de-santo uma febre de sentidos... A polícia, regulamentando os candomblés, prestou-lhes o serviço de fa-

³ A ortografia original dos textos foi atualizada.

zê-los voltar ao seu puritanismo e à sua antiga pureza: as mulheres são separadas dos homens, é proibido fumar e beber aguardente; a assistência se mantém silenciosa, piedosa, recolhida”. (Bastide, 1973, pp. 282-283).

Idéias conservadoras surgem em momentos como este, no qual uma certa imagem de culto prevalece sobre outra. Pureza e puritanismo contra certo predomínio de brancos que somente buscariam a “febre de sentidos” no candomblé, contaminando-o. O controle da polícia visto como regulador da pureza do candomblé é uma constatação bastante estranha. As ações policiais descritas pelos relatos jornalísticos reproduzidos por Arthur Ramos dão a nítida impressão de visar destruir os candomblés. (Ramos, 1988, pp. 106-110). Bastide parece dar-lhes outra função neste trecho, apesar de sua potencialidade destruidora. Neste sentido, ele vê na ação da polícia a regulamentação, a exclusão de elementos estranhos aos rituais, supostamente introduzidos pelos brancos.

A questão da fidelidade dos cultos à África reaparece em Bastide, quando ele infere que os fenômenos patológicos existiriam nos candomblés, mas somente nos cultos nos quais se abandonou a “maior fidelidade à África, à medida que elementos brancos – o espiritismo em particular, – penetram nessas religiões, isto é, justamente na medida em que o controle da sociedade perde a sua força, em que a tradição enfraquece” (Bastide, 1973, p. 309).

Em outros momentos, como em *Brasil Terra de Contrastos* o autor expressa seus receios quanto ao surgimento do preconceito racial em locais em que até então seria inexistente, e suas dúvidas quanto aos efeitos da modernização no litoral nordestino:

“... poderá o novo adaptar-se ao antigo, mostrar-se-á mais propício à pequena indústria artesanal do que é grande indústria capitalista, saberá respeitar as normas arcaicas das relações raciais, da camaradagem afetuosa, do trabalho comunitário? Ou, ao contrário, intensificando a concorrência vital, trazendo a luta de raças para o mercado de trabalho, provocará o aparecimento do preconceito de cor?” (Bastide, 1959, p. 60).

Em *As religiões africanas no Brasil* há a visão de um enquistamento cultural presente nos candomblés da Bahia, mas que não se confundiria nem tenderia para o enquistamento racial; e de um enquistamento racial, sem enquistamento cultural no Sul do país. Bastide percebe também a presença de uma integração multirracial na Bahia no quadro do enquistamento cultural. Brancos e mulatos participariam da vida dos candomblés como protetores ou amigos políticos dos terreiros (Bastide, 1971, pp.390-1). Mas em alguns momentos de seu texto surge a constatação da presença de uma estratificação social correspondente a uma estratificação das cores no Brasil, fora do mundo dos candomblés mais tradicionais (Bastide, 1971, p. 435). Quando analisa o espiritismo de umbanda ele percebe a transposição da luta racial do mundo terrestre para o mundo sagrado, o estabelecimento de “barreiras que as leis democráticas impedem que se estabeleçam na sociedade” apareceriam “na sociedade dos espíritos”. Neste sentido o sagrado torna-se “local de encontro dos interesses humanos, das atitudes de classe e o reflexo das estruturas urbanas” (Bastide, 1971, pp. 439, 443). Para Bastide a luta racial passa do campo social para o campo místico, sem mudar de caráter. Mas a luta racial assumiria outras formas no Brasil: “trata-se de fazer desaparecer, o mais rapidamente possível, tudo que possa lembrar a África, a fim de diluir as três cores fundamentais do país em uma só cor” (Bastide, 1971, p. 459).

Mas, além disso, o problema das relações raciais dominaria o problema cultural das assimilações:

“...Os fenômenos produzidos entre civilizações diferentes que se encontram, a saber, suas interpretações, suas fusões ou, ao contrário, a vitória de uma sobre a outra, pelo menos no domínio que aqui nos preocupa, o da religião, dependem em última análise de preconceitos, estereótipos, de possíveis discriminações existentes nas (sic) sociedade multirracial, muito mais do que da natureza das civilizações em contato. O sociológico determina o cultural” (Bastide, 1971, p. 514).

Ao citar a resistência religiosa, Bastide não a separa da “*resistência racial, negros contra brancos, nem da resistência econômica, escravos contra senhores. A opo-*

sição dos místicos estava comprometida numa luta de cores e num clima de opressão econômica” (Bastide, 1971, p. 525).

Estes são momentos de seus textos que intercalam em graus diferenciados conflitos no universo religioso dos afro-brasileiros. A temática racial apresenta-se através das relações entre brancos e negros e oscila entre uma “democracia racial” onde brancos se ajoelhariam diante das mães-de-santo negras e pobres, onde o “enquistamento cultural” não seria acompanhado de um “enquistamento racial”. Também se constata que a interferência e dominância dos brancos neste universo levariam a certos desequilíbrios e à emergência de preconceitos, como no caso citado do espiritismo de umbanda. De certa forma, os conflitos estão sempre latentes, mas num arranjo no qual os afro-brasileiros supostamente detêm certa autonomia, como o do candomblé da Bahia, Bastide enxergaria uma situação racial quase ideal, o que não aconteceria no Sudeste do país, principalmente em São Paulo, palco da modernização, da ascensão social e econômica dos negros brasileiros e também do acirramento de “preconceitos de classe e de cor”.

DEMOCRACIA RACIAL E PRECONCEITO DE COR

As temáticas da democracia racial e do preconceito de classe e de cor aparecem em vários momentos da obra de Bastide. Entretanto as formas de debate encontradas pelo autor nos indicam certas oscilações. A discussão sobre o preconceito de cor ou o preconceito racial na década de 1950 pode ser definida como um traço inovador em sua obra e na de outros autores da época. Mas certos elementos em seu texto nos indicam certo emparelhamento com análises e opiniões correntes contemporâneas, como a do Brasil como uma “democracia racial”.

Entendo que Bastide reproduz, em alguns momentos de sua obra, certo senso comum presente em amplos setores da sociedade brasileira, como quando elogia a “democracia racial”, e a miscigenação ampla, entre brancos e negros. Esta miscigenação é percebida por ele como processo de “branqueamento” ou de “arianização”:

“toda a demografia está marcada pela mesma política de arianização que domina os aspectos sociais do país, conseqüência de sua democracia racial. As uniões entre gente de cor diferente, quer se processem pelos laços matrimoniais, quer fora deles, quer tomem a forma legal ou a forma costumeira da ‘amigação’, encaminham-se para o branqueamento progressivo, pois o negro une-se à mulata escura, o mulato escuro à mulata clara, e esta por sua vez ao branco, de modo que os filhos de tais uniões são cada vez mais claros e acabam por se integrar ao grupo dos brancos” (Bastide, 1959, p. 62).

Embora o autor reconheça que a escolha por cônjuges mais claros esteja ligada à consciência dos pais de que filhos mais claros teriam mais facilidade de ascender na escala social, e de que as taxas de mortalidade infantil atingiriam mais as crianças negras (Bastide, 1959, pp. 62-3) – dados que em si demonstrariam a existência de preconceitos profundos na sociedade brasileira – Bastide insiste nas imagens da “harmonia racial”. A consciência de um desejo brasileiro da arianização da população, e de uma mestiçagem cuja direção é o branqueamento permanecem paradoxalmente em seu texto ao lado de frases como “as relações sexuais entre as cores não são prova de ausência de preconceito racial” (Bastide, 1959, p. 179). Em “A poesia Afro-brasileira” (1943) Bastide inclusive citaria que os “casamentos mistos são os mais frágeis, os mais permeáveis à desorganização” (Bastide, 1973, p. 109).

Em *As religiões africanas no Brasil* surge outra imagem sobre o negro dentro da democracia racial brasileira:

“É que em verdade o negro, numa democracia racial, é o homem esquartejado. Esquartejado entre a revolta contra o branco que tende a rejeitar, e a revolta contra si mesmo, que aumenta o seu sentimento de inferioridade. Esquartejado entre o protesto africano e a vontade de fundir-se, pela miscigenação, na grande massa branca” (Bastide, 1971, p. 424).

Justaposta a estas análises encontra-se a constatação de que em alguns locais do Brasil, como São Paulo, Rio de Janeiro, Bahia, Pernambuco, Santa Catarina e Rio Grande do Sul, a “população de cor” ainda seria numerosa e

conservaria em graus diversos elementos herdados das civilizações africanas (Bastide, 1959, p. 63).

Mas São Paulo se apresentaria principalmente como um local onde os negros não teriam válvulas de escape, como no Rio de Janeiro, onde a macumba e o samba exerceriam esta função, de os “livrar de sua condição de raça, civil e politicamente igual, mas social e economicamente inferior”. Daí a emergência de movimentos políticos como a Frente Negra. Ele percebe a integração do negro de São Paulo ao “novo sistema econômico de concorrência e de luta pela ascensão social” (Bastide, 1959, p. 136).

Apesar desta exceção, enfatiza-se a imagem do Brasil como o país que conseguiu “unir, num sincretismo tão feliz, civilizações tão diversas como as civilizações indígenas, as civilizações africanas, a civilização portuguesa”. *Brasil Terra de Contrastes* termina com a proposição de que o Brasil teria a vocação para ser um modelo, ou mesmo um mediador entre a África a América e a Europa (Bastide, 1959, p. 250), no que se re-elabora uma das idéias de Gilberto Freyre sobre a vocação internacional do Brasil para a resolução dos problemas de raça (Freyre, s/d, p. 160):

De modo interessante, o exemplo a ser dado para o resto do mundo vem da Bahia, local onde arcaico e moderno se uniriam, no qual a mescla de civilizações demonstraria que uma modernização poderia incluir as diferenças. O exemplo é ao mesmo tempo estranho, pois Bastide achava na época que nos locais de modernização mais acirrada, como São Paulo, as formas religiosas de origem africana foram “deturpadas” ou quase esquecidas pelas populações negras.

Em “A imprensa negra no Estado de São Paulo” (Bastide, 1973[1951]), trabalho no qual o autor pretendia discernir “a mentalidade de uma raça”, surgem outras análises sobre a percepção do preconceito. Embora não tendo dados suficientes para caracterizar sociologicamente certos fatos como preconceito de cor ou de raça, ele mostra a importância da percepção do grupo negro:

“Mas o que é fato é que o preto, com ou sem razão, sente que sua ascensão na escala social é perturbada pela existência de

tal preconceito. Portanto, como representação coletiva do negro, o preconceito inegavelmente existe e é isto que nos importa” (Bastide, 1973, p. 137).

São Paulo, aliás, aparece como um local perigoso para as “relações raciais”. George Reid Andrews indica a percepção, por parte de Bastide, de a situação entre brancos e negros em São Paulo poder chegar até a segregação. Isto não ocorreu, mas não deixa de ser sintomático Bastide fazer este tipo de projeção a partir das indicações de que a classe média branca resistiria às possibilidades de ascensão dos negros, criadas pelo aumento dos empregos na indústria e pela expansão da educação pública (Andrews, 1998, p. 260):

“O branco começou a se sentir ameaçado nos seus postos de direção e de mando. Vai reagir, e essa reação, destinada a manter o negro no fundo da escala social, vai intensificar o preconceito de cor, dar-lhe formas mais agudas, e ao mesmo tempo a segregação vai aparecer em todos os degraus da escala... Uma espécie de solidariedade racial vai estabelecer-se entre as diversas etnias brancas numa mesma política de auto-defesa, englobando o brasileiro de 400 anos, o descendente do imigrante e o capitalista estrangeiro” (Bastide & Fernandes, 1971, pp. 168-169 *Apud* Andrews, 1998, pp. 260-261).

Em “Manifestações de Preconceito de Cor” (Bastide & Fernandes, 1955) Bastide indica a dificuldade dos negros em apresentar exemplos de preconceitos de cor no Brasil. Seus relatos indicariam mais preconceitos de classe do que de cor. Esta dificuldade viria das diferenças do Brasil quanto aos países como os Estados Unidos, nos quais se verificaria uma “pressão maciça de um grupo sobre outro”. Aqui, os estereótipos

“variam conforme os setores da sociedade; as relações humanas atomizam-se numa poeira de relações inter-individuais; as atitudes raciais variam conforme as famílias ou as pessoas. Entretanto, por trás desse caos aparente, é possível descobrir certas leis” (Bastide & Fernandes, 1955, p. 123).

Ele acreditava que o ideal da democracia racial impediria manifestações mais fortes, ocultando a “raça sob a classe” e impedindo conflitos mais abertos. Para descobrir os preconceitos no Brasil seria necessário recorrer “não à análise de comportamentos, mas à da ausência de comportamentos”. O preconceito de cor apresentar-se-ia na “ausência de um sistema de reciprocidade nas relações entre brancos e negros” (Bastide & Fernandes, 1955, pp. 124, 126).

A partir de dados de um inquérito sobre casamentos mistos, indicou-se a rejeição de casamentos com negros, numa maioria de respostas (75%) que apontava como motivo, a suposta inferioridade racial dos negros, contra 25% que indicavam a rejeição pela sua condição social inferior. A partir deste e de outros dados Bastide vê a possibilidade de existência de um preconceito de cor independente do preconceito de classe, embora subsistissem situações onde se encontraria o preconceito de cor identificado ao preconceito de classe (Bastide & Fernandes, 1955, pp. 132-134). Neste ponto ele se afasta de autores como Donald Pierson, cuja análise indicaria a ausência de preconceito de cor no Brasil, ausência esta causada pela não ameaça de negros e mulatos ao status social dos brancos.⁴ Bastide matiza esta posição de Pierson, ao afirmar a sua não validade em São Paulo, onde os negros ascenderiam como grupo social (Bastide & Fernandes, 1955, p.141).

Ao comparar as “situações raciais” no Brasil e nos Estados Unidos, ele percebe que a chamada “linha de cor” facilitaria a ascensão dos negros, pela necessidade destes de criarem seus próprios bancos de crédito, universidades, escolas e redes de profissionais para atendê-los, para fazer frente à segregação dos brancos. Mas ao mesmo tempo, a proibição de casamentos entre brancos e negros em alguns locais dos Estados Unidos, causaria tensões desconhecidas no Brasil “graças a uma miscigenação intensa”:

“...A mistura incessante dos sangues faz desaparecer progressivamente as oposições de cor, fundindo-os numa ‘raça mo-

⁴ Para uma análise da obra de Donald Pierson e suas posições quanto à inexistência de preconceitos de cor no Brasil ver Guimarães (1996).

rena', e tende assim a abolir o problema racial da melhor maneira possível, suprimindo simplesmente as raças. Não nos compete, neste relatório, cujo âmbito não ultrapassa os limites de São Paulo, estudar longamente esse fenômeno geral de miscigenação. Devemos somente ver de que modo ela se opera em São Paulo e as suas relações locais com o desaparecimento – ou o desenvolvimento – do preconceito de cor. Devemos também observar cuidadosamente o advento das ideologias racistas que podem interromper, ou pelo menos refrear, esse movimento de supressão das raças negras, da sua fusão progressiva nas raças brancas. Esse racismo, porém, é um fato recente. E desde 1875 vemos acentuar-se em São Paulo o branqueamento da população”.(Bastide & Fernandes, 1955, pp. 150-1).

Entretanto o autor retoma outra vez a idéia de que a miscigenação, apesar de poder ter como “resultado remoto o desaparecimento do preconceito de cor”, não indicaria a inexistência do preconceito. Suas pesquisas indicariam inclusive a rejeição dos casamentos mistos entre brancos e negros, e a rejeição de filhos de casais não “branqueados” (Bastide & Fernandes, 1955, pp. 151, 157).

Bastide também percebe nos jornais “A Frente Negra” e a “Voz da Raça” a negação das tradições africanas, e a substituição da imagem do “antigo preto, mais africano que ocidental, mais exótico que nacional” pela “imagem do ‘novo negro’”. Nisto ele vê a possibilidade de um racismo “penetrado dos valores e das normas dos brancos”. Ele também indica uma hesitação dos negros entre o “enquistamento e a miscigenação”:

“...De um lado, defende-se o ‘mulatismo’, considera-se, contra o descendente de imigrantes, que só o brasileiro que tem um pouco de sangue negro nas veias merece o título de brasileiro, exprime-se satisfação e orgulho pela solução dada pelo país ao problema racial. Por outro lado, manifesta-se receio diante do embranquecimento progressivo da população que elimina, pela mestiçagem, os melhores elementos da raça negra” (Bastide & Fernandes, 1955, pp. 166-167).

Haveria também a aceitação de estereótipos dos brancos sobre os negros, e a conseqüente criação de campanhas educativas e moralizadoras destes jornais, as quais pretendiam ensinar ao público como se comportar, a importância da educação e insistiam no abandono da bebida e da vadiagem. Para Bastide, o que aparece aqui é a “imagem do ‘novo negro’” simultânea aos “artigos violentos contra as manifestações do preconceito e contra a má fé dos brancos”. Segundo ele, haveria “uma flutuação entre o racismo puro, o orgulho da cor, e um sentimento de inferioridade, que leva à imitação do branco, à adoção dos seus pontos de vista, e à tentativa de apresentar a imagem de um negro branco” (Bastide & Fernandes, 1955, p. 167).

Num trecho no qual se reproduz o relato de um jornalista crítico à tomada de consciência dos negros brasileiros, através dos movimentos negros e de seus jornais, os quais ele classifica como racistas, vê-se algo *sui generis*: a afirmação de que o Brasil pretendia ser um país branco, através da “absorção” do negro pelos brancos e uma visão peculiar sobre os efeitos da obra de Freyre: “o lirismo sociológico de Gilberto Freyre, aliado à perda de toda disciplina, permitiu a confusão que hoje se nota e que levou o negro analfabeto à convicção de que o brasileiro legítimo é ele” (Bastide & Fernandes, 1955, p. 168).

É interessante pensar neste tipo de visão sobre a obra de Freyre, ainda mais quando se pensa que a presença do negro na obra deste autor tem uma função subsidiária diante do branco português. O brasileiro legítimo de Freyre seria a síntese de indígenas, negros e portugueses, mas através de uma relação na qual os primeiros facilitariam a adaptação do terceiro ao novo país descoberto.⁵ E a miscigenação seria num sentido branqueador. A reprodução deste relato pode indicar certas funções diferenciadas tomadas pelo texto de Freyre, apesar de seu conservadorismo, entre parcelas da população negra.

⁵ Ver Bastos (1986).

NUM EMARANHADO DE POSIÇÕES

A última parte do texto mostrou que Bastide poderia identificar a rejeição da mestiçagem com racismo – um racismo negro, mais especificamente, a par de outro racismo branco.

Mas até que ponto Bastide seria acrítico quanto à democracia racial ou quanto ao “branqueamento”? Os rumos tomados pela pesquisa da UNESCO em São Paulo indicam a percepção de conflitos, de preconceitos e de novas atitudes no movimento negro, mas também a preservação de certa subserviência dos negros aos padrões morais e éticos relacionados aos brancos. A África e suas formas culturais, preservadas em certos locais do Brasil, deveriam ser esquecidas, negadas pelo “novo negro”. Isto deveria incomodar profundamente Bastide, que estudara centros populacionais como Salvador, onde o candomblé nagô permanecia como aporte cultural e social importante, paralelo à integração dos negros à sociedade brasileira, ao mesmo tempo em que os resignificava através da religião as relações entre brancos e negros.

Para Antonio S. Guimarães seriam visíveis na obra de Bastide dois momentos na percepção das relações raciais no Brasil: um no qual suas impressões seriam influenciadas por Freyre, a partir de 1944, e outro, no qual essas impressões se modificariam, em 1950, com a pesquisa conjunta com Florestan Fernandes sobre as relações entre brancos e negros em São Paulo. O encontro com Freyre em 1944 e o contato com a sua obra, faz Bastide refletir sobre “a ordem social própria à democracia brasileira, ordem que seria baseada na ausência de distinções rígidas entre brancos e negros”. Neste contexto Bastide usa a expressão “democracia racial” (Guimarães, 2002, pp.141-3). Para ele, a democracia brasileira seria social e racial:

“... ‘Social’, entretanto, num sentido muito preciso, que nada tem a ver com os direitos sociais... Seria, antes, a constituição de uma ordem social em que a raça teria evoluído para a ‘classe’, mas na qual o ‘povo’ daí resultante não teria copiado a expressão cultural pequeno-burguesa, européia e puritana, tal

como nos Estados Unidos, mas construído uma forma original de cultura miscigenada, livre e festiva. A democracia a que Bastide se refere, inspirada em Freyre e Amado, não pode ser reduzida a direitos e liberdades civis, mas alcançaria uma região mais sublime: a liberdade estética e cultural, de criação e convívio miscigenado” (Guimarães, 2002, p. 144).

No estudo conjunto para a UNESCO, de Bastide com Florestan Fernandes, haveria a percepção da “democracia racial” como um ideal. Segundo Guimarães, em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* existiria a conciliação entre a “realidade do ‘preconceito de cor’...[e o] ideal da ‘democracia racial’”, tratados como “prática e norma sociais, as quais podem ter existências contraditórias, concomitantes e não necessariamente excludentes”. Entretanto o conceito teria mudado de significado em 1955, significando então “um ideal de igualdades de direitos e não apenas de expressão cultural, artística e popular” (Guimarães, 2002, p. 148).

O conceito de “democracia social e étnica” em Freyre não possuiria o sentido de “direitos de representação e autenticidade de minorias étnicas ou raciais”. Para Elide Rugai Bastos,

“em Gilberto, esse caráter [ibérico] responsável pela harmonia social, leva a que a democracia política passe a segundo plano, uma vez substituída pela democracia étnica/social. Mais ainda, justifica a não adoção, no Brasil, de medidas sociais e políticas universais, pois as mesmas não caberiam em uma sociedade marcada pela heterogeneidade, caracterizada por uma formação não tipicamente ocidental” (Bastos, 2001, p. 62 *Apud* Guimarães, 2002, pp.151-2).

Freyre acreditava que a experiência étnica e cultural do encontro das “três raças e três culturas” resultaria numa fusão em “condições que, de modo geral, são socialmente democráticas, ainda que até agora tenham permitido a definição de um tipo ainda imperfeito de democracia social: imperfeito tanto na sua base econômica como nas suas formas políticas de expressão”. Entretanto, para Freyre o Brasil impor-se-ia como “comunidade

cuja experiência social pode servir de exemplo ou estímulo a outras comunidades modernas”, pela solução “democrática” e “cristã” dada aos “problemas das relações sociais entre homens de origens étnicas diversas” (Freyre, s/d, p. 132). Para Freyre o “amalgamento de raças e de interpenetração de culturas” seria o exemplo mais alto de um processo “social e etnicamente democrático” (Freyre, s/d, p. 182).

Termino com uma questão: teria Bastide comprado totalmente a versão da “democracia social e étnica” ou da “democracia racial” de Freyre? Os negros deveriam desaparecer totalmente, no processo da “miscigenação das raças”?

Andrews cita como em 1979 Freyre chamou a atenção para a “morenidade” no Brasil, ao tentar combater a restauração da raça como uma categoria informativa do Censo de 1980, exigência esta de ativistas negros e de intelectuais brancos. Mas em

“um sentido mais amplo, estratégico, ele estava enfatizando o conceito de morenidade porque o enxergava como um meio pelo qual o Brasil se transformaria num país ‘além da raça’, em que as desigualdades e tensões raciais não mais desgastavam e preocupavam o país quanto o haviam feito no passado. Desse modo, promover a categoria racial do moreno (que, como ele indicou... libertaria os brasileiros dos antigos rótulos raciais branco-preto-amarelo) foi parte do trabalho de Freyre de tentar difundir e afastar as poderosas tensões do passado e presente racial do Brasil. Ironicamente, no entanto, o próprio tratamento que Freyre deu à morenidade tende a evocar o antigo sonho de branqueamento” (Andrews, 1998, p. 386).

De muitas formas Bastide pode ter compactuado com este ideal esboçado por Freyre. O país da mestiçagem é visto positivamente por Bastide, mas é traduzido, principalmente, como o país que apresentaria a ausência de preconceitos em alguns locais; mas também como o país onde a “democracia racial” seria vista ao lado de preconceitos inscritos no processo de miscigenação entre brancos e negros, o que também é enfatizado na leitura de Guimarães.

Bastide apresenta em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (1955) uma série de imagens e relatos que nos indicam um posicionamento que tem suas raízes nos debates da época. A miscigenação aparece como um dos elementos da democracia racial, e é vista como uma característica positiva diante de exemplos como a segregação racial nos Estados Unidos. Mas reproduz de forma acrítica um senso comum, um elemento da mentalidade do período, quando indica sua direção branqueadora. Bastide reproduz este debate da época, e por vezes chama a miscigenação de “arianização”, mas também indica que a miscigenação não indicaria sempre a ausência de preconceitos.

Segundo Guimarães, Bastide utilizaria a categoria de “embranquecimento” para falar do comportamento do negro brasileiro, enfatizando seu caráter aculturado, o qual distanciaria o negro de sua própria cultura:

“evocando uma certa inautenticidade naquilo que esses negros consideravam ‘brasileiro’ e que ele, Bastide, implicitamente, considerava ‘branco’. Do mesmo modo, era considerado ‘embranquecimento’ a absorção pelos negros de certos padrões de comportamento das classes médias e altas, o que significava, também subrepticamente, que não havia lugar para negro nessas classes” (Guimarães, 2002, p. 86).

A análise de Guimarães sobre este aspecto levanta questões importantes para pensarmos a época em que Bastide escreve, e seus posicionamentos quanto à questão da cultura afro-brasileira. Bastide tinha uma posição cética quanto aos processos modernizadores, o que pode ser visto inclusive na sua crítica à assimilação (Peixoto, 2000, p. 195; Bastide, 1970). Certa imagem do “negro”, constituída pela obra de Bastide, principalmente a relacionada aos estudos sobre religião, não é a do que deve ser assimilado, mas o do que tem algo importante a oferecer à sociedade. Neste sentido a análise de Guimarães perde de vista certas características importantes do pensamento de Bastide, que não pode ser desvinculado de um contexto mais específico, como o das discussões intelectuais da década de 1950.

Outra preocupação nestes textos é a ascensão do preconceito de cor em São Paulo, tanto por parte de brancos como de negros. A concorrência econômica criaria novas relações, mas acima de tudo um novo negro, o qual renegaria o passado africano e tentaria assimilar certos valores considerados brancos.

A participação de Bastide no projeto da UNESCO é visto por alguns autores como parte secundária de sua produção intelectual e também em comparação com o trabalho de Florestan Fernandes (Maio, 1997, p. 138). Entretanto, Marcos Chor Maio vê a participação de Bastide nesta pesquisa sob outra ótica,

“tanto pela sua visibilidade no contexto internacional no decorrer da pesquisa e na análise de seus resultados..., quanto pelo enfoque distinto sobre as relações entre brancos e negros, quando comparado com a de Florestan Fernandes. Bastide tem uma visão matizada do preconceito racial em São Paulo, revelando que o fenômeno permearia tanto pretos quanto brancos e no contexto das diversas classes sociais” (Maio, 1997, p. 139).

Segundo Maio, a sociedade analisada onde se manifestaria o preconceito de cor seria conseqüência da industrialização, da urbanização, da forte presença de imigrantes, e de uma configuração onde as classes sociais conviveriam simultaneamente com a antiga estrutura social, “apresentando... um quadro diferenciado de manifestações contra negros e pardos, que se revelam, seja de maneira mais aberta, seja de modo sutil”.

Bastide atribuiria à ideologia da democracia racial certo papel na variedade de comportamentos dos brasileiros diante do preconceito de cor. Ele “interpreta a ideologia tradicional das relações raciais no Brasil, ora como falsa consciência, mistificação, ora como expressão de valores constitutivos de determinada identidade coletiva”. O autor também enfatizaria as ambigüidades do processo de miscigenação, o qual encobriria o preconceito de cor por meio dos estereótipos sexuais sobre os negros (Maio, 1997, p. 141, 148).

Em sua análise de *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* Maio indica como Florestan Fernandes via no fenômeno da miscigenação algo contrário à democratização das relações sociais, e assinala sua percepção da ideologia da integração nacional, a qual “encobriria o preconceito racial, dificultando assim a criação de instrumentos racionais adequados à superação das desventuras e dos anseios da massa negra” (Maio, 1997, pp. 132, 136, 138). Numa entrevista na qual Fernandes indicava certas divergências quanto a Bastide, podemos ver a indicação de certas oscilações no pensamento deste, que se verificam em vários momentos de sua obra. Florestan afirma que:

“ Ele não tinha uma posição firme com relação a se havia ou não preconceito, se havia ou não democracia racial.

Ele dominava igualmente o campo da antropologia, da sociologia e da psicologia. Com hipóteses psicológicas, por exemplo, ele muitas vezes tendia a pensar que certos comportamentos e alegações eram produtos da auto-defesa do negro, para se proteger das suas próprias deficiências. Outras vezes, ele pensava que os brancos de fato camuflavam a realidade, sem que, com isso, tivessem a intenção de excluir o negro de participação de certas esferas da vida.

Ele interpretava o Brasil da maneira mais civilizada possível. E aceitava os estereótipos, as auto-avaliações correntes. Eu já vinha predisposto a trabalhar contra elas. Para haver um ajustamento entre nós, sugeri a idéia de um continuum, em que a intensidade de discriminação poderia variar de zero até o máximo ‘x’. Indivíduos brancos e negros podem se colocar nesse continuum. É o que acontece. Não há padronização. Encontra-se gente mais aberta ao convívio inter-racial, gente mais fechada. Gente que discrimina, gente que não discrimina. Era preciso uma hipótese como esta para nós podermos trabalhar sem conflito” (Fernandes, 1995, pp. 4-5 *Apud* Maio, 1997, p. 175).

Esta percepção de Fernandes, juntamente com a sua caracterização do gosto de Bastide pelos “meios-tons” nas análises sobre a situação racial brasileira nos reafirmam a existência de oscilações no pensamento e na obra

de Bastide. Numa carta a Métraux na qual agradecia o convite para participar do projeto da UNESCO, Bastide mostra mais uma vez estas oscilações, ao afirmar que seria

“ ‘obligé de démystifier le mythe de la *démocratie raciale* du Brésil en montrant qu’elle n’était qu’un autre nom pour désigner un système tout aussi discriminatoire quoique sous une autre forme, le *paternalisme*’ ” (Morin, 1994 *Apud* Maio, 1997, pp. 174-5).⁶

A verificação de fases na obra de Bastide não pode ser tão clara, como indicou Guimarães, ao localizar uma fase de influência de Freyre e outra na qual Bastide estaria engajado no projeto da UNESCO. Anos depois da carta de agradecimento a Métraux e das conclusões da pesquisa publicadas em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (1955), surge o texto de *Brasil Terra de Contrastes*, publicado em 1957 na França. Neste livro Bastide apresenta ao seu público francês uma visão que retoma muitas colocações freyreanas, e que à sua maneira faz o elogio da miscigenação e da harmonização de contrastes, embora fale de conflitos neste processo. Para Bastide

“ ...Existem forças de antagonismo no interior das forças de adaptação, de acomodação, de assimilação, do mesmo modo que as forças de acomodação existem no interior das forças em conflito e no jogo dos contrastes.

Assim, o sociólogo que estuda o Brasil não sabe mais que sistema de conceitos utilizar. Todas as noções que aprendeu nos países europeus ou norte-americanos não valem aqui”. (Bastide, 1959, p. 11).

Para Fernanda Peixoto, os dois capítulos de Roger Bastide em *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo* (1955) analisariam o preconceito através das atitudes e comportamentos de brancos e negros, a partir de suas posições de grupo e de classe social. Mas, além disso, mostrariam a necessidade de

⁶ Fernanda Áreas Peixoto (2000, p. 189) afirma que em Florestan Fernandes o “mito da democracia racial – caracterizado como ideologia dificultadora do reconhecimento do racismo e da discriminação entre nós – ... sequer é nomeado nos trabalhos da década de 50”.

“observar que a industrialização e a urbanização da cidade de São Paulo não significam o rompimento com o passado...Essa sociedade ‘não cristalizada’, portanto, que não é puramente capitalista, nem mais senhorial, se caracteriza pelo choque de valores, dos velhos (dos tempos da escravidão) com os novos. Essa situação interfere nos modos de expressão – absolutamente heterogêneos – do preconceito de cor entre a população urbana de São Paulo. Os que negam o preconceito, mostra Bastide, reagem por uma atitude de fidelidade ao ideal da democracia racial; ideal este, continua ele, que ‘impede as manifestações demasiado brutais, disfarça a raça sob a classe, limita os perigos de um conflito aberto’. Disso resulta um preconceito velado... e a formação de barreiras ‘ocultas’ que segregam e discriminam” (Peixoto, 2000, p. 189).

Estas contradições da realidade brasileira não encontram uma solução no pensamento de Bastide, ao que parece. Talvez isso explique, em parte, a sua necessidade de oscilar entre interpretações, entre referenciais tão díspares. O seu argumento reproduz parte das incongruências da própria sociedade que tenta desvendar, na busca de um meio termo.

Mas talvez seja Florestan Fernandes quem tenha percebido algo essencial na obra de Bastide, ao afirmar que seus textos para o projeto da UNESCO “demonstram que o apego estrito à objetividade científica ia a par com o nuançamento dos elementos chocantes, com uma dialética proudhoniana, que exibia o mal sem ignorar o bem, ou o mau sem desdenhar o bom” (Fernandes, 1986, p. 15 *Apud* Maio, 1997, p. 139).

OS LIMITES

Pode-se notar que embora Bastide estivesse localizado num momento de discussões sobre a modernização e o desenvolvimento brasileiro, e se posicionasse criticamente quanto às péssimas condições de saúde e de educação da população brasileira (Bastide, 1959, p.222), ou se envolvesse na interpretação e pesquisa sobre os movimentos negros ou sobre o preconcei-

to de cor em São Paulo (Bastide & Fernandes, 1955), ao mesmo tempo ele corrobora posições que excluiriam a discussão teórica de direitos universais ou um debate mais amplo sobre cidadania. Estes temas não se colocam diretamente na maior parte de seus textos. Na maior parte do tempo, é a análise através da “outra extremidade da luneta” (Bastide, 1971, p. 103) que o interessa, o detalhe, a religião da população de origem afro-brasileira, o particularismo. No caso da pesquisa das relações raciais em São Paulo, ela se coloca como percepção de um problema possível, e que muitos pretendiam considerar como inexistente. Neste sentido os trabalhos de Fernandes e de Bastide nesta pesquisa abrem espaço para a discussão da existência ou não da “democracia racial”, de uma sociedade que se achava inatamente igualitária.

Pode-se dizer que eles abrem espaço para a discussão da desigualdade racial e social. A imagem do Brasil como “democracia racial” ainda encantava um mundo abalado com os resultados de aplicação da ciência eugênica mais radical pela política nazista e as apreciações sobre a possibilidade de existência do preconceito racial em São Paulo não mereceu a publicação internacional pela UNESCO. E embora Bastide percebesse a possibilidade do preconceito e o denominasse assim na sua correspondência para a UNESCO, ele, em muitos momentos de sua obra não descartou inteiramente a paisagem freyreana das relações raciais harmoniosas.

Não se pode dizer estritamente que esta é uma questão despolitizada. Levantar a temática do preconceito como fizeram alguns autores não deixa de ser uma forma de abordar um problema político e social como a desigualdade. Embora, na maior parte dos autores desse tempo não haja um desenvolvimento da questão em termos de discussões teóricas sobre direito e cidadania – o que até certo ponto pode ser entendido como limitação de uma época que presenciou e herdou as conseqüências de uma sucessão de oligarquias, ditaduras, e perseguições políticas ferozes – pode-se entender o esforço de Bastide como uma forma – mesmo que limitada e nem sempre livre de oscilações e contradições – de dar voz e visibilidade nova a certos setores da população brasileira, e de levantar problemas e apresentar análises

importantes para a época sobre a sociedade. A oscilação interna aos seus textos também pode ser entendida como *forma* de incorporar, de descrever as oscilações próprias da sociedade brasileira: o texto e as interpretações vêem a realidade racial segundo a constatação da oscilação de pontos de vista.

Cada tempo e cada autor têm suas limitações. Bastide faz parte de um conjunto de autores, que se não desmascaram ou reinterpretam a realidade social brasileira de um certo modo, não deixam de ter seu valor e de representar papéis importantes na construção da sociologia e na elaboração de temas que dialogam com as necessidades de sua época. Eles constroem interpretações com termos e categorias significantes para decodificar a sociedade. A escolha de categorias, temas e teorias, e mesmo o tipo de interpretação que se apresentam nos textos de Bastide são termos que circulam entre conjuntos diferenciados de autores, seja no Brasil ou no exterior. Mas a sua grande necessidade é dar conta da realidade brasileira. Oscilar nesta dialética proudhoniana, como definida por Fernandes, ou mesmo entre o universal e o particular talvez fosse a forma de Bastide descrever e interpretar o Brasil. No país em que se ignorariam quase por inteiro as questões levantadas no resto do mundo sobre o papel do Estado, sobre a cidadania, sobre a igualdade, elaborava-se um outro tipo de discussão. O pensamento reacionário presente em Nina Rodrigues, e na proposição da desigualdade inata entre os negros e brancos, e nas políticas da Constituinte de 1933-34 e depois nas políticas efetuadas pelo governo de Vargas, com referência à imigração, indicam a necessidade de teorizar e de tornar norma a desigualdade entre os seres humanos. Se em Freyre há a corroboração da desigualdade e da exclusão social através da imposição da imagem harmoniosa das relações raciais, não se pode deixar de perceber que em Bastide há uma apropriação e uma inversão de Freyre: as relações são historicamente harmoniosas em alguns locais, mas a desigualdade é denunciada em São Paulo e em outros pólos de modernização. Mas mais do que isto, o particularismo, a religião afro-brasileira se torna local de inversão social, de proposição de outra forma de se colocar diante da sociedade patriarcal e normatizadora. Neste particular se

encontra a possibilidade de explosão da desigualdade. A harmonia racial não se dá por um favor do branco, como em Freyre, mas através da forma da religião negra e africana, nicho de harmonia entre brancos e negros.

Bastide também pode ser retomado para uma visão crítica da modernidade/modernização como substituta inexorável da tradição, e como uma visão diferenciada sobre a alteridade.⁷ Deve-se perceber o ceticismo de Bastide quanto à modernidade e à modernização, cuja contrapartida é a valorização cultural do “outro” e das possibilidades trazidas por ele. Neste sentido há uma forte escolha pelo particular, em relação ao universal, em muitos momentos de sua obra, mas a oscilação entre estas dimensões também não deixa de ser uma constante.

AGRADECIMENTOS: Expresso meus agradecimentos aos Professores Doutores Elide Rugai Bastos, Fernando A. Lourenço, Walquíria L. Rego e a Alexandre D. Trindade, Marcus A. S. Magalhães e Renata Senna Garraffoni.

SUMMARY: Roger Bastide is one of the researchers, which helped to define racial prejudice as a subject in Brazil. However, to study subjects as “color prejudice” and “racial democracy” in Bastide’s thought it is important to define the intellectual strategies he has chosen or even the internal antagonisms of his texts. In this paper, I shall analyze the race theme on some of Roger Bastide’s texts.

KEYWORDS: Roger Bastide; Brazilian social thought; intellectual history; racial relationships; color prejudice; racism; candomblé.

⁷ Fernanda Peixoto (2000, p. 205) diz que “O primitivo e o arcaico na obra de Bastide ensinam menos sobre o passado e sobre as origens do que sobre o presente que eles problematizam e colocam em cheque. A diferença, portanto, mostra-se extremamente profícua como instrumento de indagação da nossa sociedade, oferecendo inclusive modelos – utópicos – que orientem a sua transformação”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ANDREWS, G. R. *Negros e Brancos em São Paulo (1888-1988)*. Bauru/São Paulo: Edusc, 1998, 444p.
- BASTIDE, R. *Brasil terra de contrastes*. São Paulo: DIFEL, 1959.[1ª. ed. francesa 1957], 256p.
- _____. *O Candomblé da Bahia (Rito Nagô)*. 2ª ed. São Paulo: Ed. Nacional; Brasília, INL, 1978.[1ª. ed. francesa 1958], 298p.
- _____. *Estudos Afro-brasileiros*. São Paulo: Ed. Perspectiva, 1973, 384p.
- _____. *Imagens do Nordeste Místico em branco e preto*. Rio de Janeiro: O Cruzeiro, 1945, 247p.
- _____. *Le Prochain et le Lontain*. Paris: Cujas, 1970, 303p.
- _____. *As Religiões Africanas no Brasil: contribuição a uma sociologia das interpenetrações de civilizações. Vol. I e II*. São Paulo: Livraria Pioneira Editora/EDUSP, 1971. [1ª. ed. francesa 1960]
- BASTIDE, R. & FERNANDES, F. *Relações Raciais entre Negros e Brancos em São Paulo*. São Paulo: Ed. Anhembi Ltda. , 1955, 554p.
- _____. *Brancos e Negros em São Paulo: ensaio sociológico sobre aspectos da formação, manifestações atuais e efeitos do preconceito de cor na sociedade paulistana*. São Paulo: Comp. Ed. Nacional, 1971, 310p.
- BASTOS, E. R. *Entre Dom Quixote e Alonso El Bueno: Gilberto Freyre e o pensamento hispânico*. São Paulo: manuscrito, 2001.
- _____. *Gilberto Freyre e a Formação da Sociedade Brasileira*. São Paulo, Tese de Doutorado – Ciências Sociais/PUCSP, 1986.
- FERNANDES, F. Florestan ataca o consenso (entrevista concedida a Jose Luis Silva). In: *Folha de São Paulo*, Caderno Mais, 1995.
- _____. *As Relações Raciais em São Paulo Reexaminadas*. In: SEMINÁRIO DE CULTURA BRASILEIRA, 4, São Paulo, 1984. *Revisitando a Terra de Contrastes: a atualidade da obra de Roger Bastide (org. de Olga R. M. Simson*. São Paulo: FFLCH/CERU, 1986, pp. 13-19.

- FREYRE, G. *Interpretação do Brasil: aspectos da formação social brasileira como processo de amalgamento de raças e culturas*. Lisboa: Dois Mundos/Livros do Brasil Ltda., s/d, 210p.
- GUIMARÃES, A.S.A. Cor, classe e *Status* nos estudos de Pierson, Azevedo e Harris na Bahia: 1940-1960. In: MAIO, M. C. e SANTOS, R. V. (org.). *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro: FIOCRUZ/CCBB, 1996, pp. 143-157.
- _____. *Classes, Raças e Democracia*. São Paulo: FUSP/Editora 34, 2002, 232p.
- MAIO, M. C. *A História do Projeto UNESCO: estudos raciais e ciências sociais no Brasil*. Rio de Janeiro, 1997, 346p. Tese (Doutorado em Ciência Política) – IUPERJ.
- MORIN, F. M. Les Inédits et la Correspondance de Roger Bastide. In: P. Laburthe- Tolra (ed.), *Roger Bastide ou le Réjouissement de l'Abîme*. Paris: Éditions L'Harmattan, 1994, pp. 21-42.
- PEIXOTO, F. A. *Diálogos Brasileiros: uma análise da obra de Roger Bastide*. São Paulo: Editora da Universidade de S. Paulo, 2000, 224p.
- RAMOS, A. *O Negro Brasileiro, etnografia religiosa e psicanálise*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco/Ed. Massangana, 1988. [2ª. Ed. 1940], 303p.

GÊNERO E RAÇA EM *CASA-GRANDE & SENZALA* E “DEMOCRACIA RACIAL” NO BRASIL CONTEMPORÂNEO¹

Héctor Fernando Segura-Ramírez²

Contra el remordimiento.— El pensador busca la explicación de sus propios actos en sus investigaciones e interrogaciones; el buen o mal éxito son para él ante todo contestaciones. Pero incomodarse porque algo salga mal o experimentar remordimientos, debe dejarse para los que obran, porque se les manda y temen ser golpeados si a su amo e señor no le satisface el resultado.

Friedrich Nietzsche

RESUMO: O trabalho focaliza a obra *Casa-grande & Senzala* de Gilberto Freyre (1933) e determina as formas como são apresentadas no discurso do autor as inter-relações entre sexo/gênero, raça e classe nos processos de construção dos indivíduos e dos grupos sociais. Noutros termos, evidenciamos como esse autor constrói de uma forma hierárquica, racializante e sexualizada, as diferenças entre os três grupos sociais, brancos, negros e indígenas, que estão na gênese da sociedade brasileira. Isto é, primeiro, como são construídos discursivamente por Freyre, homens e mulheres nesses grupos; segundo, como são construídas de forma hierárquica e contrastiva as masculinidades dos homens negros, brancos e indígenas; terceiro, como ele vê as relações de gênero e raça entre os membros desses grupos: homem branco/mulher branca, negra e indígena; homem negro/mulher branca, negra e indígena; homem indígena /mulher branca, negra, indígena; e, por último, como na construção dessas identidades raciais e sexuais são incorporados os estereótipos negativos a respeito dos grupos historicamente subordinados.

Dividido em três partes, o artigo focaliza na primeira delas, as relações raciais no mito das três raças presente em *CGS*, enquanto peça fundamental da memória coletiva nacional que não é outra que a memória coletiva do grupo branco dominante imposta como a memória coletiva

¹ Este artigo é uma versão muito modificada do texto “Raça e Gênero em Casa-Grande & Senzala”. Apresentado no GT Identidade, Nação e Tradição no Encontro Internacional Fazendo Gênero V. UFSC. Florianópolis, 8-11 de outubro de 2002. Agradeço as contribuições para a primeira versão deste texto –que não contemplava a análise da atual defesa da democracia racial– feitas por Joanna Vargas, Igor José de Renó Machado, Mariza Corrêa e Elide Rugai Bastos. As afirmações presentes neste ensaio são de absoluta responsabilidade do autor.

² Doutorando em Ciências Sociais – IFCH – UNICAMP.

oficial da nação. Na segunda parte intitulada: Hierarquias, racialização dos sexos e sexualização das raças, é focalizada a questão da construção discursiva realizada por Freyre dos grupos humanos que estão na gênese da nação a partir das categorias sexo/gênero, raças e classe. Também abordamos a questão dos “papéis” e do status sociais atribuídos aos grupos construídos pela pena do autor. Na terceira parte abordamos o anti-racismo freyriano, o seu conteúdo e as suas características. Por último, nas considerações finais articulamos nossa análise à defesa atual feita da democracia racial por acadêmicos das relações raciais para indagar: afinal de contas quais são os interesses materiais e simbólicos implicados nessa defesa ferrenha no mito das três raças como a essência da identidade nacional brasileira?

UNITERMOS: gênero; sexo; raça; relações raciais; democracia racial; Gilberto Freyre; racialização.

INTRODUÇÃO

Para determinar os processos discursivos das construções de gênero e raça acionadas por Gilberto Freyre em *CGS* partimos neste trabalho das seguintes premissas: 1) Que uma teoria feminista de gênero adequada deve **simultaneamente** ser uma teoria da diferença racial nas condições históricas específicas de produção e reprodução (Haraway, 1991). 2) Que historicamente gênero, classe e raça têm se cruzado para criar diferenças nas formas de construção, produção e reprodução de pessoas, de grupos de pessoas e dos lugares que estas ocupam na geografia de poder das formações nacionais (Gilroy 2001; Stolcke, 1991). 3) Que no interior dos territórios nacionais os intelectuais, enquanto forças representativas das classes em lutas pelo poder, produzem, impõem e popularizam determinadas narrativas históricas, certas memórias coletivas, que validam e legitimam o seu domínio sobre os grupos subordinados que “integram” a nação (Schiller & Fournon, 2000; Ortiz 1994). Noutros termos, pretendemos evidenciar as formas e os conteúdos culturalmente elaborados que as diferenças sexual e racial adquirem na pena do autor na sua celebrada elaboração da memória mítica da nação, do mito das três raças presente em *CGS*,³ e que se manifestam histo-

³ Veja Renato Ortiz (2003) para uma análise da elaboração da memória coletiva nacional brasileira por parte dos intelectuais a partir do mito das três raças. Para Ortiz (p.44), no seu momento *Casa-*

ricamente tanto nos “papeis” e *status* atribuídos aos grupos sexualizados e racializados quanto nas identidades constitutivas desses indivíduos e grupos humanos. De acordo com Ortiz (Op. cit, p. 43) “O mito das três raças ao se difundir na sociedade permite aos indivíduos, das diferentes classes e dos diferentes grupos de cor, interpretar dentro do padrão proposto, as relações sociais que eles próprios vivenciam.” Acreditamos que uma análise de *CGS* como proposta neste trabalho é uma contribuição relevante para entender as inter-relações de gênero, raça e classe que informam os processos de dominação e subordinação contemporâneos da sociedade brasileira.

CASA-GRANDE & SENZALA, MEMÓRIA COLETIVA NACIONAL E RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL.

Como sabemos a obra *CGS* é uma interpretação histórica e sócio antropológica do processo de construção do Estado nação no Brasil, que contém o mito das três raças, isto é, o ponto de origem, o centro a partir do qual se irradia a história mítica da nação. Como memória coletiva do grupo branco dominante, o mito das três raças presente em *CGS* é relativamente imposto e aceito através de processos de violência simbólica como a memória coletiva nacional de todos os brasileiros. Escrita num momento de crise e incertezas quanto à formação de uma sociedade moderna neste país, no contexto da discussão entorno da questão da cultura e da identidade nacionais, para Freyre como intelectual comprometido com uma certa idéia de país, tratava-se de olhar e entender o passado no intuito de compreender o presente e fazer propostas para o seu desenvolvimento ou seu progresso.⁴

[E]stava definida, para mim mesmo, não só uma das minhas vocações, como até uma das minhas missões: a de procurar fazer que os conheci-

Grande e Senzala “une a todos”, e é saudado por todas as correntes políticas da direita à esquerda, se transforma “ou melhor” fecha um pacto de unidade nacional. “O mito das três raças é neste sentido exemplar, ele não somente encobre os conflitos raciais como possibilita a todos se reconhecerem como nacionais.”

⁴ Para uma análise da ideologia da cultura brasileira veja Carlos Guilherme Mota (1994).

mentos antropológicos e sociológicos por mim adquiridos [...] se tornassem o lastro ou a base de uma reinterpretação sistemática das próprias origens brasileiras: de revalorização do desenvolvimento pre-nacional e nacional do Brasil; de reorientação de nosso próprio destino (Gilberto Freyre, 1968:48-9; Apud. Bastos 1986:48).

Na leitura da obra em questão fica claro o que já havia salientado Darcy Ribeiro (2000), que Gilberto Freyre escreve como um neoluso, como um dominador, e que embora ele não seja só um dominador –pelas suas múltiplas identidades–, essa é a figura que ele assume e com a qual ele se irmana e se identifica. “Seus livros são louvações dela”.⁵ Concordando ainda com Ribeiro, acreditamos que Freyre tem a capacidade mimética de ser muitos: “sucessivamente senhorial, branco, cristão, adulto, maduro, sem deixar de ser o oposto em outros contextos, ao se vestir e sentir escravo, herege, índio, menino, mulher, efeminado.”⁶ Entretanto, devemos acrescentar que a dita capacidade mimética de Freyre de “se vestir e sentir” como o Outro, está determinada pelos enunciados dominantes que informam a sua visão de mundo de homem branco, membro da elite intelectual dominante. Isto é, que esse “se vestir e sentir” como o outro não passa de um simulacro, no sentido de que quando Freyre se transvesti do outro, o faz hierarquicamente, incorporando os estereótipos negativos a respeito dos subordinados das categorias de raça, sexo, idade, e classe.

Para Freyre do ponto de vista econômico a organização social desenvolvida no Brasil teria como alicerce um sistema de produção monocultor latifundiário escravista; do ponto de vista político, cultural, e social estaria fundamentada no particularismo da família patriarcal, no patriarcalismo.⁷ A família patriarcal seria um fato social total, na medida em que reunia em si toda a complexida-

⁵ Ribeiro, Op. cit, p. 14.

⁶ Ibidem.

⁷ Mariza Corrêa (1993) realiza uma análise crítica da narrativa da família patriarcal realizada por Freyre, e questiona o fato dessa narrativa ter chegado a ser considerada como hegemônica e parte integrante da memória nacional no que diz respeito à origem das formas de organização familiar brasileira.

de social e as suas hierarquias, os dominadores e os dominados: o senhor, sua família nuclear, os dependentes, os filhos bastardos e os escravizados.

A casa-grande completada pela senzala representaria a totalidade do sistema econômico, social e político. Este chegaria a ser “uma quase maravilha de acomodação: do escravo ao senhor, do preto ao branco, do filho ao pai, da mulher ao marido”.⁸ Essa formação ou configuração social seria ao mesmo tempo um sistema de plástica contemporização, baseado na “dominação racial imperialista” (a expressão é de Freyre) expressa na imposição de formas européias ao meio tropical e na contemporização com as novas condições de vida e de ambiente. A casa-grande seria a pedra angular da nação, e a intimidade da mesma, a chave para reconstruir o passado e interpretar o presente, não só da nação, mas também dos grupos que informam a sua origem. “A história da casa-grande é a história íntima de quase todo brasileiro”. Para interpretar o passado pre-nacional do Brasil, Freyre focaliza os aspectos significativos da vida doméstica e sexual do brasileiro e das relações entre senhores e escravizados. Sua proposta teria sido determinar o equilíbrio antagônico e a influência entre a casa-grande e a senzala na formação da nacional brasileira.

Em *CGS* a questão central é o encontro intercultural nos trópicos.⁹ A sociedade desenvolvida aqui é enunciada por Freyre como uma sociedade híbrida na sua composição, produto do contato do índio, do negro e do português, mas permeada por inúmeras hierarquias: entre as raças, as cores, as classes, as etnias e os sexos; e, pelo equilíbrio de antagonismos. “Mas predominando sobre todos os antagonismos, o mais geral e o mais profundo: o senhor e o escravo.”¹⁰ Não obstante, sobre toda a série de “antagonismos contudentes”, teriam agido condições de confraternização e de mobilidade social peculiares ao Brasil, dentre as quais destacam-se a miscigenação, a fácil mobilidade social vertical e horizontal (mudança de profissão

⁸ Freyre Gilberto. Sobrados e Mucambos. Rio de Janeiro. Editora Record. 2000. p.12.

⁹ Souza, Jessé. A modernização Seletiva. Uma interpretação do dilema brasileiro. Brasília. Ed. UNB. 2000

¹⁰ *CGS*, p. 125.

e de residência, acesso a cargos e a posições elevadas de mestiços e filhos naturais), o cristianismo lírico à portuguesa, a tolerância moral, a hospitalidade a estrangeiros e a intercomunicação entre as diferentes zonas do país.

Quanto às “relações raciais” na configuração social descrita por Freyre, isto é, às relações entre os brancos e as raças de cor no Brasil, estas teriam sido historicamente condicionadas pelas necessidades do sistema de produção econômica (monocultura latifundiária escravagista) e pela escassez de mulheres brancas dentre os conquistadores. Essas necessidades teriam exigido a presença do africano escravizado e, determinariam a posição de homens e mulheres negros na sociedade. A condição do contato humano entre a Europa e a África no trópico, teriam sido sempre tensas e vibráteis, definidas por um constante estado de guerra que não excluiu a miscigenação, nem a atração sexual entre as duas raças, nem o intercuro entre as duas culturas.¹¹

Logo após o início do contato os colonizadores europeus teriam sido obrigados a transigir com os índios e depois com os negros quanto às relações genéticas e sociais. Essa contemporização do grupo superior, no sentido técnico e militar, teria gerado uma larga miscigenação, pela via dos contatos sexuais assimétricos, entre homens brancos e mulheres de cor, redundou no encurtamento das distancias sociais entre os senhores e os escravizados, entre a casa-grande e a senzala, (os dois pólos do antagonismo fundamental do sistema) e na criação de “zonas de confraternização” entre os mesmos. Sem embargo, as relações continuavam a ser relações hierárquicas entre superiores e inferiores. Essas zonas de confraternização teriam contrabalançado até certo ponto o despotismo típico da escravidão (Araújo, 1994).¹²

Ao mesmo tempo a miscigenação teria agido no sentido da “democratização social” do Brasil.¹³ O contato também teria produzido “uma pro-

¹¹ A miscibilidade do português teria facilitado o desenvolvimento da miscigenação na medida em que este enquanto colonizador já híbrido não teria “consciência de raça”.

¹² Para uma análise de *CGS*, veja de Ricardo Benzaquen de Araújo, Guerra e Paz: *Casa-grande & Senzala* e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1994.

¹³ Neste contexto o termo democratização é utilizado por Freyre no sentido de que o monopólio absoluto da posse da terra pelos senhores brancos foi quebrado pela miscigenação, dando acesso,

funda confraternização de valores e de sentimentos: coletivistas os provenientes das senzalas; e privatistas e individualistas, os das casas-grandes”.¹⁴

Aqui devemos reter duas das características enunciadas por Freyre como definidoras do patriarcalismo escravagista e polígamo, a saber: a dominação racial imperialista e a plástica contemporização.¹⁵ Essa contemporização ao lado da assimilação fazia parte do nervo da política de dominação seguida no Brasil pelos senhores de escravos.¹⁶ Batizar negros e permitir-lhes conservar a sombra dos costumes europeus e dos ritos e doutrinas católicas, e até de ostentar em festas públicas formas e acessórios próprios da cultura e da mítica africana fetichista e totêmica, assim como a liberdade de organizar as irmandades de pretos e os reis do congo, seriam provas da prudência e da sensatez da política de dominação.¹⁷ Essas “liberdades” religiosas obedeceriam à forte pressão moral e doutrinária da Igreja sobre os escravizados.¹⁸

o à propriedade da mesma, aos seus filhos mestiços. “O que a monocultura latifundiária e escravocrata realizou no sentido de aristocratização, extremando a sociedade brasileira em senhores e escravos, com uma rala e insignificante lambujem de gente livre sanduichada entre os extremos antagônicos, foi em grande parte contrariado pelos efeitos da miscigenação. A índia e a negrmina, a princípio, depois a mulata, a cabrocha, a quadrarona, a oitavona, tornaram-se caseiras, concubinas e até esposas legítimas dos senhores brancos, agiram poderosamente no sentido de democratização social do Brasil. Entre os filhos mestiços, e mesmo ilegítimos, havidos delas pelos senhores brancos, subdividiu-se parte considerável das grandes propriedades, quebrando assim a força das sesmarias feudais e dos latifúndios do tamanho de reinos.” Cf. *CGS*, p. 46. E é claro que falar em democratização aqui não passa de um exagero. Como sabemos o acesso ou da democratização da propriedade da terra é um problema social histórico nevrálgico da sociedade brasileira que ainda permanece sem obter uma resposta satisfatória, prova disso é a mesma existência do Movimento dos Trabalhadores sem Terra (MST), logo a expressão “democratização social” utilizada por Freyre nesse contexto, não faz jus à verdade.

¹⁴ Essa confraternização teria se realizado graças ao concurso do cristianismo desenvolvido no Brasil, menos clerical e ortodoxo, menos ascético e calvinista, menos rígido, um cristianismo doméstico, lírico e festivo. *CGS*, p. 409.

¹⁵ *CGS*, p. 47-8.

¹⁶ *CGS*, p. 409.

¹⁷ Note-se que em todos os contextos que Freyre usa a expressão contemporização ou o seu sinônimo transigir, é o europeu (p. 46), o invasor (p. 162), a cultura adventícia (p. 163) e os senhores de escravos (p. 410), que contemporizaram ou transigiram. Isso significa que, a contemporização se dirige numa só direção, que tem um só sentido, de cima para baixo.

¹⁸ *CGS*, p. 410.

Em *CGS* as relações raciais, em geral, são enunciadas como sendo fundamentalmente desenvolvidas num contexto de fusão harmoniosa de tradições diversas e até antagônicas de cultura, mas em equilíbrio.¹⁹ E elas, as relações raciais, teriam sido tão harmoniosas que os males do sistema de trabalho escravo teriam sido atenuados ou modificados pela doçura nas relações entre senhores e escravos e pelo paternalismo, no sentido de que os escravizados da casa-grande teriam sido tratados como pessoas de casa.²⁰ Além destes elementos, as relações raciais são informadas pela “tendência genuinamente brasileira” de favorecer o mais possível à ascensão social do negro.²¹ Estava já prefigurada a noção de uma democracia racial no Brasil.

Paralelamente, essas relações são descritas por Freyre como sendo permeadas por inúmeras situações de violência, sadismo, brutalidade e crueldade dos brancos em relação aos negros. Ao mesmo tempo Freyre reafirma a existência de preconceitos contra os mestiços: preconceitos de cor por parte de alguns, e contra a origem escrava de parte de outros.²²

Nas relações raciais em *CGS* conviveram em equilíbrio a violência, a perversidade e o despotismo, por um lado; e, a confraternização, a intimidade e a proximidade sexual, pelo outro. Apesar da mestiçagem, da tolerância e da flexibilidade, o inferno parecia conviver muito bem com o paraíso na experiência colonial brasileira.²³ Tanto Bastos (1986: 48-58) quanto Araújo (1994:47) concordam em que a miscigenação ou mistura de racial, ou melhor, a interpenetração de culturas, de classes e de raças, reforça a visão idílica da colonização portuguesa no Brasil enunciada por Freyre, a qual está ancorada no descarte ou na diluição dos conflitos e dos antagonismos típi-

¹⁹ *CGS*, p.123.

²⁰ *CGS*, p. 163; 406.

²¹ *CGS*, p. 468. A atual discussão sobre políticas públicas em favor de negros, mulatos e afrodescendentes ilustra e muito bem, essa “tendência genuinamente brasileira” de favorecer a ascensão social do negro.

²² *CGS*, p. 391-4; 500. O grifado é meu. Nogueira (1998) desenvolveu a diferença entre os dois tipos de preconceito enunciados por Freyre.

²³ Benzaquen, Op. Cit, p. 48-56.

cos da formação social brasileira, pela via da ênfase na adaptação, na tolerância recíproca e no intercâmbio, principalmente sexual.

No caso das relações entre brancos e grupos de cor, a mestiçagem teria garantido a convivência pacífica e o equilíbrio dos elementos contraditórios e antagonísticos: brancos e negros, senhores e escravos, proprietários dos meios de produção e trabalhadores submetidos a um regime de trabalho forçado.²⁴

HIERARQUIAS: RACIALIZAÇÃO DOS SEXOS E SEXUALIZAÇÃO DAS RAÇAS.

Tomando como ponto de partida a premissa de que: *não há escravidão sem depravação sexual*, e do caráter passivo e servil dos escravizados, Freyre vai determinar a papel dos negros na formação social brasileira, alocando-os na vida sexual e de família do brasileiro.²⁵ Essa família estaria constituída pelo elemento dominante, o senhor e sua família nuclear, pelos elementos “intermediários”, isto é, os filhos ilegítimos, os dependentes e os escravos domésticos; e pelo pólo dominado, os escravos de eito, na base da hierarquia social.

Os corpos dos escravizados foram propriedade absoluta dos senhores brancos. A mulher em geral e particularmente a negra e a indígena é definida como figura imaginária, “objeto de desejo do outro, tornada real” através da apropriação do seu sexo, dos seus bebês e dos seus serviços. A parte mais produtiva da mulher escravizada era o ventre gerador. O interesse econômico teria favorecido a depravação, criando nos proprietários o desejo de possuir o maior número possível de crias.²⁶ Mas não se tratava só de se apropriar dos corpos e da sua produção, os corpos poderiam ser também doados: “Negras tantas vezes entregues virgens, ainda molecas de doze e treze anos, a rapazes brancos já podres de sífilis das cidades. Porque por

²⁴ Aqui como já foi assinalado por inúmeros autores, Freyre ignora estrategicamente, é claro, o fato da resistência negra à escravidão. Para uma análise da corrente dominante em relação à produção acadêmica recente sobre a escravidão no Brasil, veja Segura-Ramírez (2000).

²⁵ Não é gratuito que dos cinco capítulos que compõem *CGS*, dois tenham sido intitulados *O escravo negro na vida sexual e de família do brasileiro*.

²⁶ *CGS*, p. 372.

muito tempo dominou no Brasil a crença de que para o sífilítico não há melhor depurativo que uma negrinha virgem”.²⁷

Exploradas pelos brancos na prostituição e como amantes dos senhores, dos sinhôs-moços e de alguns padres, as mulheres negras também teriam sido as grandes transmissoras de doenças venéreas entre brancos e pretos.²⁸ “O que a negra da senzala fez foi facilitar depravação com sua docilidade de escrava; abrindo as pernas ao primeiro desejo do sinhô-moço. Desejo não: Ordem.”²⁹ Já a virtude das senhoras brancas teria se apoiado em grande parte na prostituição das escravas negras. “Foram os corpos das negras – às vezes meninas de dez anos – que constituíram, na arquitetura moral do patriarcalismo brasileiro, o bloco formidável que defendeu dos ataques e afoitezas dos don-juans a virtude das senhoras brancas.”³⁰ Das meninas brancas criadas no ambiente rigorosamente patriarcal, Freyre nos diz que viveram sob a mais dura tirania dos pais – depois substituída pela tirania dos maridos.³¹ Por outro lado, afirma o autor que as leis portuguesas proibiam e consideravam infames as ligações de brancos com caboclas e negras.³² O processo de seleção das escravizadas de uso sexual, assim como o dos outros escravizados domésticos: amas-de-leite, amas de criar, cozinheiras e mucamas, teria sido eugênico; eram escolhidos os mais esbeltos, sadios, espertos e europeizados.³³

Na estrutura de posições hierárquicas presentes na sociedade patriarcal, o homem branco português ocupa o pólo dominante: como colonizador nos primeiros séculos e como senhor de engenho no decorrer do desenvolvimento do sistema colonial. Já a posição de dominado, antes da importação da mão-de-obra escravizada da África, era ocupada pelo grupo ameríndio escravizado.³⁴

²⁷ *CGS*, p. 373.

²⁸ *CGS*, p. 500.

²⁹ *CGS*, p. 425. Grifado meu.

³⁰ *CGS*, p. 501-502.

³¹ *CGS*, p. 475.

³² *CGS*, p. 467.

³³ *CGS*, p. 499.

³⁴ *CGS*, p. 161.

A hierarquia racial entre os colonizadores europeus e os grupos indígenas está atravessada por uma outra hierarquia, nas relações entre os sexos, no interior do grupo índio. Nessa hierarquia o sexo masculino e o feminino aparecem valorados pelas suas diversas contribuições à formação do sistema de dominação. As mulheres indígenas foram as primeiras a serem incorporadas à cultura econômica e social do invasor. Usadas na colônia de plantação não só como ‘instrumento de trabalho’, mas também como elemento de formação de família. As mulheres indígenas teriam sido “o mais valioso elemento de cultura; pelo menos material, no primeiro momento da formação nacional brasileira”.³⁵ A contribuição dos homens indígenas, para esse desenvolvimento teria sido paupérrima, quase insignificante no que se refere ao trabalho agrário, embora tivessem sido formidáveis como guias, canoieiros, guerreiros, caçadores e pescadores na obra de desbravamento e conquista dos sertões. Os homens indígenas teriam resistido pouco à invasão do colonizador: retirando-se ou amarfanhando-se ao ‘contato civilizador’ do europeu pela sua incapacidade de acomodar-se à nova técnica de produção econômica e ao novo regime moral e social. “Mesmo quando acirrou-se em inimigo, o indígena ainda foi vegetal na agressão: quase que mero auxiliar de floresta.”³⁶

Quanto às masculinidades dos ameríndios, no sentido da sua sexualidade, estas são construídas discursivamente por Freyre, como sendo inferiores à dos portugueses na medida em que as expressões dos seus impulsos sexuais caracterizar-se-iam por uma relativa fraqueza, e os enuncia como sendo efeminados ou mesmo invertidos sexuais, coisa que seria comum entre várias tribos brasileiras.³⁷ A mulher índia teria uma sensualidade superior à do homem do seu grupo, em uma proporção que poderia explicar o desejo sexual exacerbado de muitas mulheres indígenas em face dos brancos.³⁸ Essa suposta inferioridade sexual dos índios é contrastada com a su-

³⁵ *CGS*, p. 163-186. Grifado é meu.

³⁶ *CGS*, p. 162. Grifado meu.

³⁷ *CGS*, p. 185

³⁸ *CGS*, p. 173.

perioridade sexual do colonizador português, do homem branco, que sempre estaria disposto para o coito, diferentemente dos selvagens em geral, que só o praticariam pela *fome sexual*. “Parece que os mais primitivos tinham até época para união de machos e fêmeas.”³⁹ Não obstante, o mesmo Freyre (p. 494) contradiz a sua própria construção discursiva da sexualidade das mulheres negras: “Parece que as negras não ficam velhas tão depressa, nos trópicos, como as brancas, aos quarenta anos dão a impressão de corresponder às famosas mulheres de trinta anos dos países frios e temperados. Uma preta quarentona é ainda uma mulher querendo apenas ficar madura; ainda capaz de tentações envolventes.” Ou quando afirma: “Conhecem-se casos no Brasil não só de predileção mais de exclusivismo: homens brancos no Brasil que só gozam com negra.”⁴⁰

Costa Lima (1989), Bastos (1986a, 1986b), Araújo (1995), e Souza (2000), apontam a contradição como uma característica imanente à obra de Gilberto Freyre. Mas, para além das contradições, do que se trata aqui é dos esforços realizados por Freyre para constituir as mulheres negras simultaneamente como fêmea marcada: animal, sexualizada e sem direitos (Carby, 1987). E, é claro, em oposição à mulata.⁴¹ Tanto Roberto Ventura (2000) quanto Jeffrey Needell (1995) argumentam que *CGS* é também uma biografia sexual de Freyre.

Segundo Ventura (Ibid.) em *CGS* Gilberto buscaria “as origens de seu entusiasmo pelas mulatas, procuradas segundo ele, pelos que desejam colher do amor físico os extremos de gozo”. É claro e salta à vista, na medida em que Gilberto confessa-se reiteradas vezes: a) “Da [mulata] que nos iniciou no amor físico e nos transmitiu, ao ranger da cama-de-vento, a primeira sensação completa de homem”.⁴² b) “Aliás, o nosso lirismo amoroso não revela outra tendência que a glorificação da mulata, da cabocla, celebrada pela

³⁹ Ibidem. Grifado meu.

⁴⁰ *CGS*, p. 343.

⁴¹ Sobre a mulata na cultura nacional veja Queiroz (1982), Gilliam & Gilliam (1995) e Corrêa (1996).

⁴² Ibidem. Não deixa de chamar à atenção o fato de que a questão de ser homem, da masculinidade, apareça ligada em Freyre à experiência do amor físico, da transa, ou do coito.

beleza de seus olhos, pela alvura dos seus dentes, pelos seus dengues, quindins e embelegos, muito mais que as 'virgens pálidas' e as 'louras donzelas'.”⁴³

No processo de colonização os portugueses teriam emprenhado mulheres e feito filhos numa atividade genésica violenta e instintiva. Eram poucos e precisavam povoar grandes espaços, nesse contexto, eles teriam se misturado gostosamente, logo ao primeiro contato, com as mulheres índias ou negras na América, e multiplicaram-se, de tal forma que uns milhares de “machos atrevidos conseguiram firmar-se” e ser eficazes na empresa colonizadora.⁴⁴ *CGS* é a saga do colonizador português nos trópicos.

Em termos de ‘caráter’ o pressuposto da “mistura gostosa” do invasor branco com as mulheres de cor seria a produto da miscibilidade do português, isto é, da “ausência de consciência de raça e ou de escrúpulos de raça” presentes no colonizador.⁴⁵ A miscibilidade do português teria sido adquirida na sua íntima convivência ou intercurso social e sexual com as raças de cor, invasoras ou vizinhas da península ibérica.⁴⁶ No Brasil, a união do português com a mulher de cor teria propiciado a formação de uma vigorosa e dúctil população mestiça, ainda mais adaptável que o português ‘puro’ ao clima tropical. Para Freyre todos os brasileiros seriam mestiços, híbridos em termos culturais e genéticos.⁴⁷

É claro que se a mistura foi gostosa, o foi para o homem branco no comando, para o senhor dono das terras, dos homens e das mulheres, com o qual Freyre se identifica.⁴⁸ Não obstante, o autor reconhece que o intercurso sexual dos conquistadores com as mulheres dos grupos subordinados aconteceu “em circunstâncias desfavoráveis à mulher”. Primeiro as mulhe-

⁴³ *CGS*, p. 85.

⁴⁴ “O ambiente em que se começou a vida brasileira foi quase de intoxicação sexual. [...] O europeu saltava em terra escorregando em índia nua; os próprios padres da Companhia precisavam descer com cuidado, senão atolavam o pé em carne.” *CGS*, p. 164.

⁴⁵ *CGS*, p. 79, 86-87.

⁴⁶ Veja Jessé Souza (2000), sobre a importância da “escravidão muçulmana” na obra de Freyre.

⁴⁷ *CGS*, p. 343.

⁴⁸ Para Freyre (p. 86) a qualidade de pureza étnica e genuína do colonizador português é duvidosa, seria meramente convencional, já que ele seria híbrido desde o início.

res indígenas e depois as negras teriam sido as primeiras vítimas do contágio da sífilis e de outras doenças de transmissão sexual trazidas pelos portugueses. No intercuro sexual e social do conquistador com as mulheres negras e índias, estas teriam sido vítimas do furor femeeiro do macho português. Foram vítimas de estupro. Além disto, nestas relações, teria predominado uma espécie de sadomasoquismo. Sadismo do branco, masoquismo da índia e da negra. O sadismo do homem para com a mulher teria sido precedido pelo do senhor para com menino negro escravizado, o moleque, seu ‘leva-pancadas’, sendo este a porta de entrada da iniciação do menino branco no amor físico. Isto significa que desde os primórdios da formação nacional a relação menino branco – menino negro e/ou mulato foi uma relação de dominação baseada ao mesmo tempo em raça e sexo/gênero.⁴⁹ Como resultado final do sadismo do conquistador contra o conquistado, do senhor contra o escravo, (uma implicação do regime escravocrata), estaria o fato “da mulher branca ser tantas vezes no Brasil vítima inerme do domínio ou abuso do homem; criatura reprimida sexual e socialmente dentro da sombra do pai ou do marido”.⁵⁰ Não obstante as brancas senhoras também praticassem o sadismo sobre os escravos, principalmente sobre as escravas, por ciúme ou inveja sexual.⁵¹

O sadismo do senhor e o masoquismo dos dominados são para Freyre uma das características constitutivas da sociedade brasileira que se atualiza historicamente nas relações governo–povo (autoritarismo do primeiro, submissão do segundo); algoz–vítima; doutores–analfabetos; brancos/negros-indígenas-mestiços; Europa/África-América. Tais dicotomias

⁴⁹ Neste ponto seria interessante indagar como são reproduzidas ou contestadas na atualidade estas relações, por exemplo, na escola, na universidade, ou para ir um pouco mais longe, como se apresentam no campo acadêmico das relações raciais no Brasil as relações de raça e sexo/gênero entre pesquisadores brancos seniores e jovens pesquisadores negros/mulatos. O trabalho de Corrêa (1998) “Cartas marcadas: Arthur Ramos e o campo das relações raciais no final dos anos trinta” apresenta elementos para uma análise sobre este último ponto.

⁵⁰ *CGS*, p. 121-2.

⁵¹ *CGS*, p. 123.

constituíam os pólos do equilíbrio antagônico que informa a formação nacional brasileira.⁵²

No processo de hierarquização das masculinidades, brancas, indígenas e negras acionado em *CGS* por Freyre, é estabelecida uma escala de luxúria, na qual o grupo colonizador português ocupa o topo, seguido pelo ameríndio e, este pelos negros não-islamizados, que ocupam o degrau inferior.⁵³ “Contra a idéia geral de que a lubricidade maior comunicou-a ao brasileiro o africano, *parece* que foi precisamente este, dos três elementos que se juntaram para formar o Brasil, o mais fracamente sexual; e o mais libidinoso, o português.”⁵⁴

Há em Freyre um discurso de exaltação da masculinidade sexualmente predadora dos homens brancos no Brasil colônia: “No senhor branco o corpo quase que se tornou exclusivamente o *membrum virile*. Mãos de mulher e pés de menino; só o sexo arrogantemente viril. Em contraste com os negros – tantos deles gigantes enormes, mas pirocas de menino pequeno.”⁵⁵

A superioridade sexual, libidinoso do colonizador português face ao índio e ao negro, é fundamentada por Freyre com base em dois elementos.⁵⁶ O primeiro é a afeição à poligamia dos portugueses, apreendida no seu contato com os mouros. O segundo é a presença ou não de danças eróticas ou afrodisíacas no repertório cultural dos grupos raciais.⁵⁷ Assim, entre os negros *puros*, imunes à influência muçulmana, esse tipo de danças *excitantes da atividade sexual*, seria mais ardoroso e freqüente que entre os ameríndios. Para o autor, quanto mais freqüentes e ardorosas as *danças eróticas*, mais fraca

⁵² Ibidem.

⁵³ *CGS*, p. 171-186.

⁵⁴ É curioso de que apesar da tentativa de Freyre de construir as masculinidades dos indígenas e dos negros como efeminadas, homossexuais, e/ou de fraca potência sexual, o senso comum, contradiga a argumentação freyriana (mas não só dele) no que diz respeito à sexualidade dos negros no Brasil.

⁵⁵ *CGS*, p. 482.

⁵⁶ *CGS*, p. 171-173.

⁵⁷ É a ideologia moral e sexual do autor que o leva a qualificar as danças negras como afrodisíacas ou eróticas.

sexualidade indicam. Logo, há uma relação inversamente proporcional entre a presença das danças afrodisíacas nos repertórios culturais e a lubricidade ou “potência sexual” dos homens dos grupos culturais ou raciais.⁵⁸

Grosso modo temos visto como aparecem em *CGS* as relações entre o colonizador português, “convencionalmente chamado de branco” e as mulheres índias e negras, e como no contexto dessa abordagem de sexo/gênero/raça, Freyre constrói discursivamente em termos contrastivos as masculinidades dos homens negros, brancos e indígenas. Não entanto, pouco nós fala Freyre das relações de sexo/gênero/raça entre o homem índio e a mulher índia, branca ou negra, e das relações do homem negro com as mulheres negras, brancas ou índias. Numa rápida passagem na qual refere-se à mestiçagem, Freyre afirma que entre os pretos quilombolas, dada a dificuldade de fuga das mulheres negras, o rapto das índias e das caboclas foi largamente praticado.⁵⁹

Quanto às relações homem negro escravizado/mulher branca, segundo Freyre “casos de irregularidades sexuais” entre sinhá-donas e negros escravos, de certo teriam ocorrido, porém raramente.⁶⁰ Sobre as relações entre os sexos no grupo dos escravizados, o autor apenas nos diz que, vários escravos chegaram a unir-se pelo casamento, vivendo em família e contando com certas regalias conferidas pelos senhores.⁶¹

Se do ponto de vista da sensualidade, na hierarquia estabelecida por Freyre, os negros ocupam um lugar inferior ao dos indígenas, no plano cul-

⁵⁸ “Segundo alguns observadores, entre certos grupos de gente de cor os órgãos genitais apresentam-se em geral menos desenvolvidos que entre os brancos; além do que, como já ficou dito, os selvagens sentem necessidade de práticas saturnais ou orgiásticas para compensarem-se pelo erotismo indireto da dificuldade de atingirem a seco, sem o óleo do afrodisíaco que é o suor das danças lascivas, ao estado de intumescência tão facilmente conseguido pelos civilizados.” *CGS*, p. 173.

⁵⁹ *CGS*, p. 117.

⁶⁰ “Não que o despotismo paterno do tempo da escravidão nos pareça incapaz de malvadeza dessas, ou ainda piores; nem a sensibilidade muitas vezes mórbida das iaiás, de desejos mais lúbricos. Mas o ambiente em que eram criadas nas casas-grandes dificilmente permitiam aventuras tão arriscadas. [...] Durante o dia a moça ou menina branca estava sempre sob as vistas de pessoa mais velha ou da mucama de confiança. Vigilância que se aguçava durante a noite.” *CGS*, p. 394

⁶¹ *CGS*, p. 394-396, 502.

tural e social, os índios são discursivamente construídos como inferiores aos negros, em termos de eficiência econômica e eugênica.⁶² É como se fosse necessário rebaixar o protagonista indígena para ressaltar o negro.⁶³ Para Freyre na *raça africana*, como nos primitivos em geral, é maior a moderação do apetite sexual do que entre os europeus; as mulheres negras seriam antes frias do que fegosas e “indiferentes aos refinamentos do amor”.⁶⁴ Do ponto de vista da sexualidade, africanos e africanas escravizados são vistos quase como animais, “até teriam época para união de machos e fêmeas”.

Ao mesmo tempo em que a alteridade é sucessivamente construída em termos biológicos, racializantes e sexualizantes, nota-se também a preocupação explícita de Freyre em valorar a contribuição dos africanos a formação social brasileira em termos de influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente.⁶⁵ Assim, no dizer do autor, o negro africano escravizado no Brasil teria sido superior, em termos de cultura material e moral, não só ao índio, mas também ao próprio colonizador português. O negro teria sido a mão direita do colonizador, o “maior e mais plástico colaborador do branco na obra de colonização agrária”.⁶⁶

Na opinião do autor, a formação brasileira teria se beneficiado do melhor da cultura negra da África, absorvendo elementos de elite. Os africanos escravizados vindos das áreas de cultura negra mais adiantada foram um elemento ativo e criador; elementos nobres na colonização e africanização do Brasil. Nesse sentido, teriam desempenhado uma função civilizadora. A trata negreira teria sido seletiva. “Vieram-lhe da África ‘donas de casa’ para os seus colonos sem mulher branca; técnicos para as minas; artífices em ferro; negros entendidos na criação de gado e na indústria pastoril.” Mas, também teriam vindo para o Brasil africanos sem saberes, “a lama de

⁶² CGS, p. 305, 349.

⁶³ Ribeiro, op. cit., p. 33.

⁶⁴ CGS, p. 371-372.

⁶⁵ CGS, p. 45, 148.

⁶⁶ CGS, p. 344-348.

gente preta que lhe fecundou os canaviais e os cafezais; que lhe amaciou a terra seca.” Todas essas pessoas, homens e mulheres, tanto os elementos das elites quanto os “da massa” terminaram sendo degradados pela escravidão.⁶⁷

Para Freyre a cultura dos negros africanos escravizados seria imensamente superior à indígena mais elaborada, “mesmo a menos rasteira era inferior a maior parte das culturas africanas”. A situação de contato entre a “raça adiantada” dos europeus e as “raças atrasadas” dos indígenas implicada na empresa de conquista, teria sido dissolvente para os ameríndios gerando o extermínio e degradação de uma cultura “verde e incipiente” construída por “crianças grandes”.⁶⁸ Devido a essa suposta inferioridade cultural do indígena, ele teria sido marginalizado dentro do sistema de colonização que deu origem à economia brasileira.

A despeito dessa valoração positiva da cultura africana, frente à indígena e inclusive frente à do colonizador europeu —em vários aspectos da cultura material e moral, fica evidente que há em Freyre, uma sexualização das culturas e das raças e uma racialização dos sexos, no sentido de que a cada raça e/ou cultura corresponderiam às características sociológicas de um dos sexos: assim, a cultura indígena seria quase que só feminina na sua organização técnica mais complexa (a parte que sobreviveu à degradação).⁶⁹ O sexo feminino corresponderia à raça negra, pelas suas tendências conservadoras, conformistas e coletivistas esta seria a raça “*lady-like*”. À raça branca corresponderia o sexo masculino, individualista e diferenciador. “No Brasil as tendências individualistas de raça e sexo, teriam se unido no homem patriarcal, criador ou organizador dos valores mais característicos de nossa diferenciação social ou nacional.”⁷⁰ “For Freyre, sexual activity and racial domination are metaphors for one another, and they form the matrix for Brazilian society.”⁷¹

⁶⁷ CGS, p. 364.

⁶⁸ CGS, p. 161-71.

⁶⁹ CGS, p. 225.

⁷⁰ Sobrados e Mucambos, p. 134-135. “As tendências coletivistas, de raça e de sexo, teriam se reunido, [...] com mais força na mulher-mãe, amante, esposa ou ama.”

⁷¹ Needell (1995, p. 71).

O ANTI-RACISMO FREYRIANO

Freyre estaria menos interessado nas diferenças de antropologia física e mais inclinado pela antropologia cultural e a história social do africano. E, foi essa opção pela análise das influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente, que o levaram a enunciar a superioridade cultural, econômica e eugênica do africano face ao índio, isto é, que o critério acionado para hierarquizar as raças e as culturas não é o biológico, nem o fisiológico, nem o geográfico puro, mas sim o histórico cultural e do ambiente em que se desenvolve cada grupo humano. Estes mesmos critérios foram utilizados por Freyre para realizar a sua crítica ao racismo imperante na época. Com efeito, Freyre realiza uma crítica contundente e bem sucedida às doutrinas racistas (as de Nina Rodrigues, dentre outras) que pregavam inferioridade à raça negra, pelo critério da forma do crânio ou pelos testes chamados de inteligência.⁷² Para Freyre, não se tratava de negar a existência de diferenças de mentalidade entre brancos e negros, pois estas realmente existiriam, determinadas pela história cultural e o meio ambiente, não obstante as mesmas no implicariam em inferioridade racial.⁷³ A questão era outra, até que ponto as diferenças entre os grupos humanos são determinadas pela história cultural e pelo ambiente e não pela hereditariedade.⁷⁴ Paralelamente a essa

⁷² Para o conteúdo da crítica de Freyre à teoria da inferioridade racial e da degenerescência de Nina Rodrigues veja *CGS*, p. 352-362.

⁷³ *CGS*, p. 346-356

⁷⁴ *CGS*, p. 356. Os últimos avanços nas ciências da comunicação e na biotecnologia têm propiciado uma expansão da pesquisa no campo da genética. Tudo indica que em pouco tempo não existam mais obstáculos técnicos à clonagem e modificação genética de seres humanos, abrindo-se assim as portas à criação, reprodução e ampliação das diferenças sociais através da engenharia genética (estes processos como já havia advertido Haraway (1991), não são neutros nem do ponto de vista de gênero nem de raça). Neste contexto, a questão levantada por Freyre no que diz respeito à relação entre a determinação genética e a ambiental na configuração da personalidade, do talento, da saúde e de outras características apresenta-se como intempestiva. Prova disto é o fato da existência do Projeto Genoma Humano, que dentre os seus objetivos têm mapear a interação entre genes e meio ambiente. Para uma discussão sobre a intensificação das dominações de raça, gênero e classe decorrentes da série de arranjos das relações sociais em nível mundial ligadas à ciência e à tecnologia, veja Haraway, (1991).

crítica à teoria da inferioridade biológica do negro, Freyre influenciado por Franz Boas contesta os críticos da mistura racial, na medida em que vê os males historicamente atribuídos à miscigenação (saúde instável, incerta capacidade de trabalho, apatia, desnutrição, infecundidade e outros traços de vida estéril e físico inferior) como implicações sociais do sistema patriarcal e escravocrata de dominação.⁷⁵

Se para os sociólogos arianistas o negro era um agente patogênico (poluente) no seio da sociedade brasileira, dada a sua inferioridade de raça, em Freyre, a questão do negro no Brasil, nas suas relações com a cultura e com o tipo de sociedade que aqui se desenvolveu, foi abordada principalmente sob o critério de sua inserção histórica, social e econômica.⁷⁶ Enunciado como elemento nobre na colonização do Brasil o grupo negro teria sido degradado pela condição de escravizado a que foi submetido. Assim, para determinar as influências do negro na formação da sociedade, para determinar as “doses do contágio” do negro à vida nacional, seria necessário separar a influência do africano sobre a cultura, o caráter, a eugênia, e a vida íntima do brasileiro, da influência do negro na sua condição de escravo. Mas, uma vez que o negro aparece no Brasil colonial e imperial desfigurado pela escravidão, seria impossível separar o negro de sua condição de escravo, condição esta que teria abafado “muitas de suas melhores tendências criadoras e normais para acentuarem-se outras, artificiais e até mórbidas”.⁷⁷ Assim, aos olhos do autor, seria absurdo julgar a moral do negro no Brasil (costumes e conduta) pela sua influência deletéria como escravo, embora tenha sido a parte irresponsável e passiva de um sistema articulado por outros.⁷⁸ “Não era a ‘raça inferior’ a fonte de corrupção, mas o abuso de uma raça por outra. Abuso que implicava em conformar-se a servil com os apetites da toda poderosa.”⁷⁹ Assim as “funes-

⁷⁵ *CGS*, p. 47.

⁷⁶ *CGS*, p. 376.

⁷⁷ *CGS*, p. 171. Grifado meu.

⁷⁸ *CGS*, p. 371, 377.

⁷⁹ *CGS*, p. 375.

tas” conseqüências da senzala sobre a casa-grande não deviam ser atribuídas ao elemento étnico, ao negro, ao africano, mas sim ao fato social, ao escravizado.

Segundo Darcy Ribeiro (2000, p. 38-39), o que mais produziu sensação e surpresa aos primeiros leitores de *CGS* teria sido o negrismo de Gilberto Freyre, embora, a descrição do índio e do negro feita por Freyre com tanta infidelidade e segurança, sejam “só fiel ao estereótipo vulgar de um e de outro”. Mas, falar em *negrismo* não ajuda muito na atualidade, talvez seja melhor afirmar que, não obstante Freyre se mantenha preso a uma espécie de “culturalismo biológico”, bem como a critérios de etnicidade que o levaram a tomar a raça como quase sinônimo de caráter e cultura, lida à luz das idéias do seu tempo, *CGS* apresenta uma tentativa bem sucedida de superar as idéias racializantes em que se apoiava o racismo científico dominante na sua época.

Acreditamos que apesar de Freyre em *CGS* não conseguir fugir do racialismo, da lógica racial, ele assume uma posição marcadamente anti-racista. Mas esse anti-racismo não é um anti-racialismo absoluto, nem poderia ser-o, e, como todo anti-racismo, o anti-racismo de Freyre é contextual e relacional, isto é, relativo a um contexto histórico e teórico específico e às especificidades do racismo que pretende combater. Segundo Ricardo Benzaquen Araújo (1994:39), Freyre teria conseguido fugir do racialismo característico do “racismo científico” dos seus antecessores, através da utilização de uma noção “neo-lamarckiana” de raça baseada na ilimitada capacidade do ser humano para se “adaptar” às diferentes condições ambientais, e que enfatiza, acima de tudo, a sua aptidão para incorporar, transmitir e herdar as características adquiridas na sua interação e mediação com o meio físico, dando origem à “raças artificiais ou históricas”.⁸⁰

⁸⁰ Souza (op. cit, p. 215), vê como plausível esta hipótese explicativa: “Araújo ressalta o papel dominante do elemento cultural, sendo o componente racial subordinado no processo de determinação causal. Essa concepção, dado o ‘compromisso biológico’ que implica, efetivamente se desviaria do puro legado de Franz Boas (a quem Freyre diz seguir nesse particular), mas não im-

Acerca dos homens negros na vida sexual e de família do brasileiro, Freyre afirma que estes realizaram com passividade de animal os trabalhos mais imundos da higiene doméstica e pública dos tempos coloniais, trabalhos como os de carregadores de tigre.⁸¹ Uma vez libertos ou libertados, os ex-escravizados teriam virado barbeiros, dentistas, comerciantes, artesãos, e outras profissões cujo exercício tinha evidentes preocupações de higiene, o que “em parte os redime da mancha infamante de carregadores de tigrés”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Primeira, evidenciamos neste ensaio como Gilberto Freyre em *CGS*, faz uma análise que implicou na inter-relação das variáveis gênero, classe, raça e idade, e como essa análise, está ao mesmo tempo determinada pelo lugar social ocupado pelo autor. Isto é, como um intelectual que pertence ao grupo branco dominante. Mostramos também, os conteúdos assinados por Freyre as identidades de gênero e raça dos diferentes grupos humanos que estão na base da formação nacional brasileira. E como esses conteúdos implicaram numa construção hierárquica, racializante e sexualizante dos homens e das mulheres desses grupos sociais, construção está que envolve a incorporação dos estereótipos negativos a respeito dos grupos subordinados. Em síntese, procuramos evidenciar neste ensaio como Gilberto Freyre em *CGS* aciona as categorias de sexo, classe, raça e idade como sistemas combinados de desigualdade na configuração da memória mítica do grupo dominante que foi imposta e é atualizada como a memória coletiva oficial do Estado-nação brasileiro.

plicaria, por outro lado, qualquer adesão às formas de hierarquia racial, típicas do “racismo científico” antes dominante em nossos meios intelectuais. Teríamos a ver, aqui, quando muito com um “resto”, um último elo entre teoria social e biológica. Segundo a nossa maneira de ver, essa hipótese estaria corroborada literalmente por Freyre, quando afirma que as populações ou subgrupos da sociedade brasileira são “raças” puramente sociais. Vide Freyre, *Sobrados e Mucambos*, op. cit., p. 687.

⁸¹ *CGS*, p. 512. Segundo Freyre, tigre seria o nome vulgar dado na Colônia aos barris de excremento que ficavam nas casas-grandes das cidades longos dias dentro da casa, debaixo da escada ou num outro recanto acumulando matéria.

Segunda, ao mesmo tempo em que mostramos a construção sistemática da alteridade de forma biológica, racializante e sexualizante, evidenciamos que há em Freyre a preocupação em valorar a contribuição dos africanos a formação social brasileira em termos de influências sociais, de herança cultural e de meio ambiente, e que essa contribuição é determinada na medida da sua concernência à empresa de colonização portuguesa, isto é, no que tem de importante para os interesses do grupo dominante branco, e, em última instância, para a manutenção do sistema de dominação racial próprio da sociedade patriarcal brasileira. Deste ponto de vista é ressaltada a contribuição do negro africano à cultura nacional que aqui se estava gestando.⁸² A despeito desta valoração positiva, o negro aparece na formação colonial e na primeira fase de vida independente do Brasil, à qual se refere *CGS*, deformado e degradado pela escravidão e, é claro, pela ideologia do autor. O negro é o escravo doméstico: sempre fiel, brigando e morrendo pelo seu senhor.⁸³ O negro é o elemento patogênico ao serviço do branco, a parte irresponsável de um sistema articulado por outros, a parte passiva do sadomasoquismo brasileiro e facilitadora da depravação do branco, o pólo passivo do paternalismo na relação de poder, não obstante alegre, loquaz, extrovertido e bondoso como indivíduo. A pesar do anti-racismo de Freyre, eis a imagem dominante do negro que surge das páginas de *CGS*.

Terceiro, neste contexto surge a pergunta, o que significa que as relações raciais em *CGS* apesar das contradições, dos antagonismos, das tensões e dos conflitos se mantenham em equilíbrio? Ou melhor, que tipo de equilíbrio é esse?

Penso que falar em *equilíbrio* neste contexto, não significa outra coisa que a manutenção da grande desigualdade de forças ou do grande diferencial de poder entre os dois grupos. Desigualdade na correlação de forças no qual se baseava o sistema de dominação patriarcal escravagista. Significa que

⁸² À culinária, à língua, à higiene, à arte de curar, à sensibilidade, imaginação e religiosidade dos brasileiros.

⁸³ *CGS*, p. 399.

a hierarquia racial inerente ao sistema se mantém, isto é, que o grupo estabelecido branco não só consegue manter a sua superioridade, a sua coesão interna, mas também consegue reservar para os seus membros os cargos importantes na administração pública, nas organizações da sociedade civil e na Igreja, ao tempo que consegue perpetuar a estigmatização e a exclusão do grupo negro enquanto *outsiders*. Um outro significado ou sentido de equilíbrio, neste contexto, expressa que na configuração social em questão os conflitos e as tensões conservam-se latentes, isto é, que não aparecem aberta e continuamente (Elias, 2000, p. 21-50). Que as relações raciais na formação colonial brasileira foram harmoniosas? É claro! Mas, só para o grupo daquele que as enuncia como tais e para si próprio, para os dominadores e seus representantes criadores e atualizadores de mitos, no dizer de Skidmore (2001, p. 71-98).

Por último, é impossível não pensar aqui nos desdobramentos atuais do debate sobre as políticas públicas para combater as desigualdades decorrentes de “raça” no Brasil, sobretudo, por que uma das coisas que esta em jogo é a continuidade da legitimidade ou não daquela memória coletiva imposta como nacional, isto é, da democracia racial na sua versão freyriana.⁸⁴ Um grupo de acadêmicos brancos(as) das relações raciais no Brasil fechou fileiras em torno da decantada “democracia racial”, utilizando ritualisticamente, de forma aberta ou velada, o nome de Gilberto Freyre e de sua obra *CGS* como argumentos de autoridade para tornar convincentes os seus posicionamentos contra a adoção de políticas públicas em favor daqueles que historicamente têm sido o objeto privilegiado das práticas racistas brasileiras (Fry, 1994, 1995a, 2000a, 2000b, 2001; Fry & Maggie, 2001, 2002); Maggie (2001)⁸⁵.

⁸⁴ Falo em desdobramentos atuais por que a questão das políticas públicas para integrar os negros à sociedade brasileira é de velha data. Foi colocada logo após a Independência por José Bonifácio de Andrada Silva (1823) e amplamente discutida pelas elites no século XIX. Segundo este autor para o Brasil se inserir no concerto das nações civilizadas e modernas, era necessário além da lenta e gradual extinção da escravatura, realizar uma série de medidas agenciadas pelo Estado. Essas políticas públicas deveriam garantir aos negros educação, trabalho e acesso à propriedade da terra. Para uma análise do projeto de Estado-nação de Bonifácio veja Dolhnikoff (1996)

⁸⁵ Veja Bernardino (2000) para uma análise da ação afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil.

O Argumento central enunciado por esses acadêmicos defensores da ideologia racial oficial brasileira é o de que a implementação de políticas públicas para combater as desigualdades decorrentes de “raça” no Brasil estaria “racializando” (polarizando e segregando racialmente a sociedade), atendendo contra a mistura e a harmonia racial que define a identidade da nação, na medida em que para a efetivação dessas políticas se coloca como necessário definir quem é negro ou afro-descendente no Brasil, e argumentam que aqui, isso seria praticamente impossível pela existência de um sistema multipolar de classificação racial. Alguns deles nos seus discursos em defesa do *status quo* racial brasileiro, chegaram não só a enunciar o possível acirramento dos conflitos e as tensões raciais no Brasil, mas também evocaram o holocausto judeu e os “mais terríveis conflitos e a maior mortandade humana na história recente”, como implicações materiais da adoção de políticas públicas ou ações afirmativas na sua versão “cotas” em favor dos negros e mulatos e/ou afro-descendentes (Grin, 2003; Fry, 2000, 2001). Segundo Fry (2001.p. 52-3) em hipótese alguma o governo brasileiro deve fazer um reconhecimento oficial de que “raça” histórica e sistematicamente tem sido um critério significativo para alocar posições na estrutura de classes, isto é, para distribuir juízos morais bens ou privilégios na sociedade brasileira. Seria o fim do projeto de relações raciais do Estado-nação baseado na memória coletiva presente em *CGS*.

Esquecem estrategicamente que a racialização negativa de determinados grupos é parte inerente à formação dos Estados-nações modernos, e que o Brasil por via de regra não poderia ser a exceção, tal como aparece relatado em *CGS* enquanto eixo fundamental da memória coletiva nacional. Frente a este esquecimento estratégico, a questão a fazer é realizar a história social do processo de racialização próprio da configuração do Estado-nação no Brasil; evidenciar as continuidades e descontinuidades do processo; determinar o papel dos governos (da ditadura Vargas, por exemplo), da mídia, a participação dos intelectuais, dos movimentos sociais e das diversas formas do anti-racismo que lhe são correlatas. Noutros termos, é necessário

fugir das formas de pensar realísticas e substancialistas (que são as próprias do racismo), e fazer a história social do trabalho coletivo de construção dos instrumentos de construção da realidade social. Sintetizando, é necessário tomar distanciamento para objetivar não só o processo de racialização negativa de negros e mulatos e positiva de brancos e quase brancos, mas também que o próprio pesquisador consiga se objetivar como sujeito objetivante, isto é, que logre pôr em suspenso os pressupostos inerentes ao fato dele ser um ser social que também interiorizou as estruturas da sociedade que pesquisa. Assim para o pesquisador que aborda a sua própria sociedade (ou a que adota como tal)⁸⁶, coloca-se como necessário o rompimento com o senso comum, a ruptura com o objeto pre-construído, com as representações partilhadas por todos, independentemente de se tratar dos simples lugares-comuns da existência vulgar, das representações oficiais inscritas nas instituições (no caso, o não reconhecimento oficial no Brasil de “raça” como categoria significativa na distribuição de juízos morais ou de bens e privilégios), na objetividade das organizações sociais e nos cérebros.⁸⁷

A questão do distanciamento é colocada de forma retórica por Fry (2000b, p. 225): “Não é a minha intenção tomar partido nessa matéria, [na adoção de políticas públicas em favor de negros e mulatos], mas somente apontar as implicações mais amplas das decisões tomadas nesse momento.” Mas, se o Brasil “...deseja combater o racismo e também adotar políticas de ação afirmativa, então não apenas gerará conflito, [...] mas, mais importante também fortalecera a “racialização” do Brasil acrescentando o selo da política governamental à crença popular neolamarquiana⁸⁸ de que as raças são fenômenos naturais, afinal de contas.”

⁸⁶ Penso, por exemplo, em Fry (2001, p.48), que teria se tornado um “nacionalista brasileiro”: “Agora reconheço que a minha tentativa de enxergar positividade no arranjo brasileiro tem algo a ver com a minha opção de viver e fazer carreira neste país”.

⁸⁷ Bourdieu, (2000, p. 21)

⁸⁸ A crença na existência de raças como fenômenos naturais até pode ser popular, mas não neolamarquiana como mostrou Araújo, (1995).

Dentre outras coisas o que está em jogo aqui é a questão da relação entre subjetividade e atividade científica. Ortiz (op. cit, 139) ao discutir o papel do intelectual nas suas relações com a cultura nacional, estabelece a distinção entre, por um lado, o intelectual como mediador simbólico enquanto que agente histórico que opera uma transformação simbólica da realidade sintetizando-a como única e compreensível, na medida em que o processo de construção da identidade nacional se fundamenta sempre numa interpretação, tal seria o caso de Gilberto Freyre, Silvio Romero e Roland Corbisier que, dentre outros, seriam os criadores ou atores da memória coletiva; de outro lado, estariam os agentes da memória nacional que se definem por uma ação politicamente orientada, na medida em que agem para impor e defender essa memória coletiva, a do grupo dominante, como a memória oficial da nação, neste último caso se encaixa perfeitamente o grupo de acadêmicos das relações raciais, que nos últimos anos organizaram-se para argumentar contra as políticas de inclusão em favor de negros e mulatos e/ou afro-descendentes.

Noutros tempos, não muito longínquos, era de interesse criticar CGS, Gilberto Freyre e a democracia racial, particularmente na área das relações raciais. Tempos passados. Angela Gilliam (2000, p. 92) afirma que: “No presente, interpretações dominantes sobre relações raciais e sua relação com classe socioeconômica tornaram-se rentáveis especialmente *para acadêmicos brancos.*” E não poderia ser de outra forma, sobretudo, quando sabemos que o que há é uma luta por recursos materiais e simbólicos travada no interior de um campo acadêmico, luta que se tornou especialmente acirrada depois da retirada de Carlos Hasenbalg do campo de estudos das relações raciais.⁸⁹

Finalmente, acreditamos haver mostrado qual são os vários tipos de relações hierárquicas de classe, raça e sexo/gênero que tentam preservar os intelectuais agentes defensores do mito da democracia racial presente em *Casa-Grande & Senzala*. Brancos acima afro-descendentes embaixo. “Here

⁸⁹ Para elementos de uma análise da atuação de Carlos Hasenbalg no campo das relações raciais no Brasil veja Segura-Ramírez (2000).

Winthrop Jordan's phrase, *white over black*, is rendered both sexual and gendered. Freyre, too constructed the image of his slave society as white over black – but in the explicit racial sense and, thus, as a society that legitimizes miscegenous rape as its initial and ongoing basis.⁹⁰

ABSTRACT: The first part of this paper explores the racial relations in the narrative of the myth of the three races found in Gilberto Freire's *Casa-grande & Senzala* (*The Masters and the Slaves* 1933). This myth is seen as the key component of the Brazilian collective memory, regarded as the collective memory of the White dominant group laid down as the official collective memory of the nation. Based upon the categories of sex/gender, race and class, the second part analyses the issues of hierarchies, racialization of sex and sexualization of the races involved in Freire's discursive construction of the human groups present at the genesis of the nation. It then shows the "roles" and social status this author assigned to the groups he constructed. The third part objectivizes Freire's anti-racism, its content and its characteristics. Finally, the text hinges its analysis upon the current defense of the racial democracy by scholars from the field of racial relations, wondering: after all, which material and symbolic interests are involved in this relentless defense of the myth of the three races as the essence of the Brazilian national identity?

Keywords: gender; race; racial relations; racialization; affirmative action; racial democracy.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARAÚJO, Ricardo. *Guerra e Paz: Casa-grande & Senzala e a obra de Gilberto Freyre nos anos 30*. Rio de Janeiro. Ed. 34, 1994.
- BASTOS, Elide. *Gilberto Freyre e a Formação da sociedade Brasileira*. São Paulo. PUC. Tese de Doutorado. 1986.
- BASTOS, Elide. "Gilberto Freyre e a questão nacional". In: MORÃES, Reginaldo, et, al. *Inteligência Brasileira*. São Paulo. Brasiliense. 1986, p. 43-76.
- BASTOS, Elide. "Gilberto Freyre e o mito da cultura brasileira". Brasília. *Revista Humanidades* 4(15): 26-31. 1987
- BERDARDINO, Joaze. "Ação Afirmativa e a rediscussão do mito da democracia racial no Brasil". *Estudos Afro-Asiáticos*, ano 24, n. 2, 2002, pp. 247-273.

⁹⁰ Needell, (1995, p.71).

- BONIFÁCIO, José de Andrada e Silva. “Representação à Assembléia Geral Constituinte e Legislativa do Império do Brasil sobre a Escravatura.” [1823]. In: DOLHNIKOFF, Miriam. *Projetos para o Brasil*. São Paulo. Cia. das Letras/Publifolha. 2000
- BOURDIEU, Pierre. *O Poder Simbólico*. 3ª. Ed. Rio de Janeiro Bertrand. 2000
- CARBEY, Hazel. *Reconstructing womanhood: the emergence of the afro-american women novelist*. New York. Oxford University Press. 1987
- CORRÊA, Mariza. “Repensando a Família Patriarcal Brasileira”. In: ARANTES, A, et al. *Colcha de retalhos. Estudos sobre a família brasileira*. Ed. UNICAMP. 1993, p. 15-42.
- CORRÊA, Mariza. “Sobre a invenção da mulata”. *Cadernos Pagu*, 6/7. 1996. p. 35-50
- CORRÊA, Mariza. “Cartas marcadas: Arthur Ramos e o campo das relações raciais no final dos anos trinta”. Trabalho apresentado no seminário “Do meu arquivo inútil”, organizado pela Fundação Biblioteca Nacional e UFRJ. 1999
- CORRÊA, Mariza. “O Mistério dos Orixás e das Bonecas: Raça, gênero na antropologia brasileira”. In: CORRÊA, Mariza. *Antropólogas e Antropologia*. Belo Horizonte. Ed. UFMG/Humanitas. 2003. p 163-184
- COSTA LIMA, Luiz. *O aguarrás do tempo*. Rio De Janeiro. Rocco. 1989.
- DOLHNIKOFF, Miriam. “O projeto abolicionista de José Bonifácio”. *Novos Estudos Cebrap*. N. 46, nov. 1996.
- ELIAS, Norbert & SCOTSON, J. *Os estabelecidos e os outsiders*. 1. ed. Rio de Janeiro. Jorge Zahar Editor. 2000.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-Grande e Senzala: Introdução à história do Brasil patriarcal - 1*. Rio de Janeiro. Editora Record. 2000a [1933]
- FREYRE, Gilberto. *Sobrados e Mucambos. Decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano: Introdução à história do Brasil patriarcal - 2*. Rio de Janeiro. Editora Record. 2000b [1936].
- FRY, Peter. “A sedução do objeto”. In: GONÇALVES da SILVA, V, SOUZA REIS, L, & SILVA, J (orgs.) *Seminário temático Antropologia e seus espelhos*. São Paulo. FFLCH – USP. 25 a 27 de maio. 1994. p. 109-116.

- FRY, Peter. “O que a Cinderela negra tem a dizer sobre a “política racial” no Brasil”. *Revista USP* 28 (dez-fev):122-135, 1995a
- FRY, Peter. “Politics, Nationality, and the Meanings of “Race” in Brazil”. *Daedalus Journal of the American Academy of Arts and Sciences*. Vol. 129. n 2. 83-118. 2000a.
- FRY, Peter. “Cor e Estado de Direito no Brasil”. In: MENDEZ, Juan, O'DONNELL, Guillermo & PINHEIRO, Paulo (orgs.). *Democracia, Violência e Injustiça: o não-estado de direito na América Latina*. São Paulo, Paz e Terra. 2000b.
- FRY, Peter. “Feijoada e *soul food* 25 anos depois”. In: ESTERCI, Neide, et, al. *Fazendo Antropologia no Brasil*. Rio de Janeiro. Ed. DP&A. 2001.
- FRY, Peter & MAGGIE, Yvonne. “Contra o racismo, informação”. In: no@no.com.br. 03.set. 2001
- GILLIAM, Angela. “Globalização, identidade e os ataques à igualdade nos Estados Unidos: esboço de uma perspectiva para o Brasil”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela & CAPINHA, GRAÇA (orgs). *Identidades: estudos sobre cultura e poder*. São Paulo. Ed. Hucitec. 2000. p. 74-106.
- GILLIAM, Angela & GILLIAM, Onik'a. “Negociando a subjetividade da mulata no Brasil”. *Estudos Feministas*, 3(2): 525-43. 1995
- GILROY, Paul. Racial Observance, Nationalism and Humanism. In: GILROY, Paul. *Against Race. Imagining political culture beyond the color line*. Cambridge, Belknap, Harvard University Press. 2001. p. 9-96.
- GRIN, Monica. “O impacto simbólico das pequenas Estórias: os negros e carentes na PUC – Rio”. Texto apresentado no Seminário “Antropologia da antropologia: desafios e perspectivas”. FFLCH – USP 26-28 agosto 2003.
- GRIN, Monica. “Abaixo a raça!” Manuscrito não publicado. 2003
- HARAWAY, Donna. “A Cyborg Manifesto: science, technology and socialist-feminism in the late twentieth century”. In: HARAWAY, Donna. *Simians, Cyborgs, and Women. The reinvention of Nature*. London. Free Associations books. 1991.
- MAGGIE, Yvonne. “Os novos bacharéis: a experiência do pre-vestibular para negros e carentes”. São Paulo. *Novos Estudos Cebrap*. n. 59 p. 193-202. 2001

- MAGGIE, Yvonne & FRY, Peter. “O debate que não houve: a reserva de vagas para negros nas universidades brasileiras”. *Enfoques on line*. V.1 n. 1 –dezembro de 2002. <http://www.ifcs.ufrj.br/enfoques>
- MARX, Anthony W. “A construção de raça e o Estado-nação”. *Estudos Afro-Asiáticos*. n.29, 1996, p. 9-36.
- MOTA, Carlos Guilherme. *Ideologia da Cultura Brasileira: 1933-1974*. São Paulo. Ed. Ática. 1994.
- NEEDELL, JEFFREY D. “Identity, Race, Gender and Modernity in the Origins of Gilberto Freyre’s *Oeuvre*”. *The American Historical Review*. v. 100, n.1. p 51-78. feb, 1995.
- NOGUEIRA, Oracy. *Preconceito de Marca: as relações raciais em Itapetininga*. Apresentação e edição Maria Laura Viveros de Castro Cavalcanti. São Paulo. Edusp. 1998.
- ORTIZ, Renato, *Cultura Brasileira e Identidade Nacional*. São Paulo Brasiliense. 2003 [1985].
- QUEIROZ, Teófilo Junior de. *Preconceito de cor e a mulata na literatura brasileira*. São Paulo. Ática. 1982.
- RIBEIRO, Darcy. “Uma introdução a *Casa-grande & Senzala*” In: Freyre Gilberto. *Casa-grande & Senzala*. Rio de Janeiro. Editora Record. Inicialmente Prólogo a edição de CGS, da Biblioteca Ayacucho de Caracas. (2000[1977]). p. 11-42.
- SEGURA-RAMÍREZ, Héctor Fernando. *Revista Estudos Afro-Asiáticos e relações raciais no Brasil: elementos para um estudo do subcampo acadêmico das relações raciais no Brasil*. (Tese de Mestrado em Antropologia Social). IFCH – UNICAMP. 2000.
- SANSONE, LIVIO. “As relações raciais em *Casa-grande & Senzala* Revisitadas à luz do processo de Internacionalização e Globalização”. In: MAIO, Marcos & SANTOS, Ricardo. *Raça, Ciência e Sociedade*. Rio de Janeiro. Fiocruz/CCBB. 1996.
- SCHILLER, Nina. & FOURON, Georges, “Laços de sangue”: Os fundamentos do Estado-nação transnacional”. In: FELDMAN-BIANCO, Bela & CAPINHA, GRAÇA (orgs). *Identidades: estudos sobre cultura e poder*. São Paulo. Ed. Hucitec. 2000. p 41-72

- SKIDMORE, Thomas. “Construindo uma identidade nacional”. In: SKIDMORE, Thomas. *O Brasil visto de fora*. São Paulo. Paz e Terra. 2001. p. 7-98
- SOUZA, Jessé. “Uma interpretação alternativa do dilema brasileiro”. In: Souza, Jessé. *A modernização seletiva*. Brasília, Ed. UNB. 2000. p. 205-270.
- VENTURA, Roberto. “A saga da cana de açúcar” In: Gilberto Freyre – Céu & Inferno. Folha de São Paulo. *Mais!* 12/03/2000.

artigos

ESPAÇO PÚBLICO EM HANNAH ARENDT E HABERMAS¹: EM BUSCA DE UMA REFLEXÃO²

Angela Vieira Neves³

RESUMO: O artigo busca discutir o conceito de espaço público, a partir de Habermas e Hannah Arendt mostrando que o debate e a ação comunicativa são fundantes no processo de constituição do espaço público para os autores. Trata-se de reconstruir a noção de espaço público e contribuir para repensarmos sua incorporação nos estudos sobre a democracia no Brasil.

UNITERMOS: Espaço público; política; consenso e dissenso.

INTRODUÇÃO

Este artigo busca iniciar uma breve reflexão sobre o conceito de espaço público a partir de dois autores principais na literatura: Hannah Arendt e Habermas. Embora saibamos da existência de inúmeros autores que discutem tal conceito, a escolha destes é justificada pela importância fundamental para teoria política e, por último, pela influência para a sociologia no Brasil. O tema centra-se na contribuição constituída em torno do conceito de espaço público tornando-se uma “obrigatoriedade” para os estudos brasileiros sobre democracia.

¹ As idéias contidas neste trabalho fazem parte da tese de doutoramento em andamento na Unicamp/2003.

² Este texto representa as principais idéias do trabalho apresentado na Disciplina: Conflitos sociais, direitos e cidadania na USP, no segundo semestre de 2002

³ Mestre em Serviço social, Professora do Departamento de S. Social da Universidade Federal Fluminense e Doutoranda em Ciências Sociais na Unicamp - Área de concentração (Cultura Política).

O trabalho será dividido em duas seções. A primeira fará uma abordagem conceitual do espaço público a partir de Hannah Arendt e Habermas, a segunda seção abordará possíveis aproximações e confrontos na discussão sobre espaço público entre os autores.

Pretendemos, portanto, entender como se dá a construção do espaço público, como ele pode ser pensado por tradições diferentes e de que maneira a política é constitutiva desse espaço público para esses autores. Iniciaremos um debate sobre o conceito de espaço público, partindo dos autores anteriormente citados, sobre a possibilidade de comparação entre eles e sua contribuição para os estudos sobre democracia participativa na sociedade brasileira.

O CONCEITO DE ESPAÇO PÚBLICO: UMA CONTRIBUIÇÃO DE HANNAH ARENDT E HABERMAS

A questão do espaço público em Hannah Arendt é pensada num contexto que ela intitulou como “tempos sombrios”. Sua preocupação é entender o fenômeno do nazismo como um regime totalitário que anula o outro, que nega o homem como um sujeito político negando qualquer possibilidade de construção de diálogo. Assim, a saída encontrada por ela é construir um espaço público onde o homem ganhe o estatuto de humano através da inserção num mundo público e visível. A sua condição humana é revelada num **“mundo comum”** que é compartilhado, visível e transparente. A ideia de bem-comum está associada à possibilidade republicana de indivíduos interessados na vida pública, ou seja, revela-se a noção de público, de bem-comum, onde todos os cidadãos independentemente da virtude, participam da vida pública. Arendt vai pensar o sentido do espaço público a partir de uma nova concepção do que é a política, ou seja, compreender o sentido e a medida da política através da ação e da liberdade públicas. A autora pensa sobre o agir político pretendendo fundar uma nova forma de política e de constituição do que é a esfera pública em contraposição ao “mundo priva-

do” que anula o sujeito e o destitui da fala e da capacidade de pensar. Uma das questões apresentadas pela autora refere-se à noção de um mundo comum ; não fala em sociedade, e sim, de um “mundo comum” onde a política é a arte da fala, do diálogo. Portanto, a noção de política está associada a *viver na pólis, a tudo que pode e deve ser decidido pelos cidadãos mediante a palavra e a persuasão e não através da força e/ou da violência*”. (Arendt,1993, p.34). A importância do espaço público está atrelado ao significado do que é a política para ela, ou seja, a fundação da pólis grega e romana se baseia na arte de um diálogo constante e permanente que se renova e que funda a idéia de um espaço público efetivamente político. A preocupação da autora é entender a natureza e o sentido da política e neste sentido, Hannah Arendt(1993) lança uma idéia fundamental para analisarmos a constituição de espaços públicos na sociedade brasileira que é a idéia de que a vida pública é o espaço da liberdade, da fala e do discurso, nos quais o poder de decisão, a partilha do poder e o processo de decisão sobre a vida pública são realizados pela participação cada vez maior da coletividade.

Para entendermos o conceito de espaço público é necessário compreendermos a noção do significado da **política** para Hannah Arendt, porque se diferencia de toda concepção da teoria política contemporânea. Suas idéias se fundamentam nas tradições grega e romana, no entanto, superam qualquer possibilidade de **institucionalidade da política**, já que tudo deve ser renomeado, repensado e reconstruído. A política é inovação; só se consolida através da fala, do diálogo; a política para ela se funda na ação, na palavra, ou seja, num agir que emancipe o homem.

A POLÍTICA PARA HANNAH ARENDT

Abordaremos agora como Arendt entende a política na modernidade como fundamento para suas argumentações em defesa do espaço público.

Para Arendt (1968) a modernidade constituiu a perda do mundo comum da destruição da **esfera pública** pela criação do **mundo privado** on-

de a política deixou de ter lugar no mundo moderno. A modernidade remonta à **idéia do indivíduo**, da intimidade(família) num processo de colonização do espaço público. Arendt é uma crítica feroz à institucionalidade da política, principalmente com o sistema partidário que para ela feriu o princípio revolucionário inicial. Nas palavras de Arendt(1968) :

(...) em pleno curso da revolução, eram os programas partidários, mais do que qualquer outra coisa, que separavam os conselhos dos partidos; pois esses programas, por mais revolucionários que fossem, eram sempre receitas adrede preparadas, que requeriam execução e não ação- para serem colocadas rigorosamente em prática. (Arendt,1968, p.211)

Essa previsibilidade e tecnificação da política é questionada por Arendt ao pressupor que qualquer forma de gestão não é política, pelo contrário é a- política, já que a verdadeira política se funda na liberdade de pensar, na liberdade de participação. Essa crítica aos partidos e aos profissionais revolucionários, inclusive Marx, Lenin e Stalin, fez com que ela separasse a dimensão política da dimensão administrativa e da democracia procedimental. Como disse Arendt(1968), quando o governo se transforma, de fato, em administração, o sistema partidário só pode resultar em incompetência e desperdício. (Arendt,1968,p.217) .

As principais características do espaço público para Arendt são evidenciadas aqui como: a) o espaço público será o espaço de efetivação de um poder que se constrói através da ação dos homens e de seu discurso. A linguagem passa a ser um grande instrumento na interação política entre os homens na construção desse espaço público tanto para ela quanto para Habermas. b) Arendt tinha uma preocupação fundante no seu pensamento que era de construir um espaço público e político que se baseasse na **pluralidade de idéias** e perspectivas negando assim, qualquer forma de pensamento único e/ou modelo institucional. Consideramos que o núcleo do seu argumento é fundamental na constituição do homem público. No seu livro, *O que é a política?*, Arendt (1993) vai afirmar que *“a política se baseia no fato da plu-*

ralidade dos homens, ela deve, portanto, organizar e regular o convívio de diferentes, não de iguais.” (Arendt, 1993, p.08). Ela sempre enfatizava a importância de que o homem político se constrói e se humaniza no espaço público, e o que é criado fora desse espaço, vive uma via domesticada pela atividade cotidiana, *no mundo privado*, na busca da garantia de suas necessidades básicas, o que para ela não gera política, não gera um homem crítico diante do seu tempo. Hannah Arendt em, *O que é a política?* nos revela algumas características da política para a fundação de um verdadeiro espaço público e político. Uma primeira característica apontada por ela refere-se à afirmação de que “a política baseia-se na pluralidade dos homens. A segunda é que “a política trata da convivência entre diferentes”. A terceira é que a família é o campo da anulação da política, porque anula as diferenças, buscando uma única forma de compreensão do mundo. No pensamento arendtiano, o sentido da política se dá a partir do dissenso e do diálogo incessante num mundo público. Tudo que é fora desse espaço é considerado pré-político o que é semelhante ao mundo privado no qual, pela força e pela coerção, impõem-se uma determinada forma de entender o mundo a partir de um único ponto de vista. A política para Arendt se funda na palavra, no debate e na pluralidade em que se constitui o espírito público. O campo da política é sempre o campo da negociação, é a arte do diálogo e não da imposição e da homogeneização entre as classes.

A QUESTÃO DA REPRESENTATIVIDADE: A CRÍTICA À DEMOCRACIA REPRESENTATIVA

A partir dessa análise inicial sobre o tratamento dado pela autora sobre o conceito de espaço público e da questão da política, procuraremos agora verificar como a autora pensa a questão da representação e desenvolve seu conceito de política na defesa incondicional à democracia direta e faz a crítica à democracia representativa. Hannah Arendt é considerada republicana e como tal defende a idéia de um mundo comum, compartilhado na

política pelos cidadãos, criticando a noção de democracia representativa, defendendo uma outra forma de representatividade: a democracia direta. Sua argumentação centra-se na crítica e na idéia restrita de representação formal para os homens comuns, para os cidadãos.

Segundo ARENDT:

o governo representativo segundo os homens da revolução, era muito mais do que um artifício para o governo de grandes populações; a limitação a um pequeno e selecionado corpo de cidadãos serviria como um grande depurador dos interesses e opiniões, como proteção “contra os conflitos desordenados de uma multidão. (Arendt, 1968, p.181)

Na defesa de uma república, Arendt se fundamenta na Revolução da Hungria e na constituição dos conselhos populares desde a Comuna de Paris na França. Na Hungria, a criação dos diferentes conselhos aconteceram de baixo para cima, ou seja, dos governados, do povo para os governantes, sem qualquer forma de institucionalidade. Esses conselhos seriam um espaço público e para Arendt o termo público significa *que tudo que vem a público pode ser visto e ouvido por todos e tem a maior divulgação possível. A aparência aquilo que é visto e ouvido pelos outros e por nós mesmos constitui a realidade.* (Arendt, 1994, p.59)

Se a ênfase na esfera pública, como espaço de constituição do homem no mundo, foi importante para a construção desse espaço público de diálogo, a questão da representatividade é muito criticada por Arendt. Para a autora, houve uma subordinação da democracia representativa pela democracia direta com a instauração da constituição federativa rompendo qualquer possibilidade de um espírito verdadeiramente revolucionário. Assim, o problema da representação anula o espírito público, revolucionário, aniquilando o espírito participativo que foi vivido na revolução húngara. Esse espírito participativo existiu com a criação dos diferentes conselhos que ela chamou de “pequenas repúblicas” e que tinham como objetivo a liberdade participativa através do maior número de participantes debatendo e decidindo sobre as questões da pólis- da cidade. A dignidade da política estaria

representada pela participação, pela democracia direta pelo poder de decisão e principalmente pela liberdade política.

Assim sendo, Hannah Arendt (1999) afirma que a despolitização do mundo é um fenômeno de uma densidade através do qual se substitui e se estende as funções pré- políticas- mundo privado- para as funções realmente políticas, que só acontecem no mundo público. Essa indistinção entre a esfera pública e privada, para a autora é muito difícil de delimitar, pois ambas se mesclam na modernidade. O que nos interessa é entender que a idéia de política é fundamentada na idéia de liberdade, uma liberdade que supera a idéia de necessidade que não se constitui como política. Essas afirmações geraram críticas à Arendt⁴,no entanto, ela sempre enfatizava

que só pode ser livre quem está disposto a arriscar a sua vida; o mesmo vale para a ligação entre a coisa política e perigo e risco.[...], porque só podemos chegar no mundo público comum a todos nós que no fundo é o espaço político - se nos distanciarmos de nossa existência privada e da conexão familiar com a qual nossa vida está ligada. (Arendt,1999, p.53)

A idéia central de Arendt refere-se à consolidação de uma esfera pública que se constitui pela democracia direta, pela idéia de res-pública na qual a pólis grega foi o modelo de inspiração. Nesse aspecto o espaço público só é considerado político, quando se manifesta na Cidade, no espaço de ação dos cidadãos que pertencem a um espaço comum. Há uma preocupação com a coisa pública (com o interesse público) em detrimento da coisa privada (interesse particular). Concordamos com a autora ao ressaltar que: (...) “esse espaço público só se torna político quando assegurado numa cidade, quer dizer, quando ligado a um lugar palpável que possa sobreviver tanto aos feitos memoráveis quanto aos nomes do memoráveis autores.” (Arendt,1999, p.54).

⁴ Na literatura, a crítica que é feita a obra de Hanna Arendt refere-se à separação entre o social e o político. Porém, tais críticas não podem negar a contribuição de Arendt para pensarmos sobre o espaço público.

A questão da verdadeira política é muito importante para humanidade: o mundo só existe se tem referência com o mundo em contraposição à “política de espetáculos” à “política de teatros”, que não funda a liberdade nem a pluralidade no debate. A perspectiva de Arendt vem mostrar que o espaço público recria, reinventa o mundo cotidiano a partir de sua visibilidade, transparência e discussão infinita em oposição ao totalitarismo que significa ausência de debate e imposição, violência e coerção.

Em, *Da Revolução*, Arendt, vai buscar nas experiências dos conselhos populares, principalmente através da Revolução Húngara, suas idéias para a constituição de um verdadeiro espaço público e político. Ela rompe com qualquer idéia de institucionalidade na política, de modelos teóricos para explicar a realidade, pois a realidade nasce e é reinventada em todo momento histórico. Essa liberdade de falar e ser ouvido onde todos os cidadãos podem e devem opinar sobre as questões da pólis é que fundamenta a idéia de uma res-pública e daí nasce o verdadeiro espaço público. Para Hanna Arendt:

a liberdade de externar opinião, o direito de ouvir opiniões dos outros e de também ser ouvido, que para nós constitui também parte indispensável da liberdade política, suplantou a liberdade não em contradição com ela, mas que possui uma natureza bem diferente, característica do agir e do falar, desde que seja uma ação. (Arendt,1999, p.57)

Nessa linha interpretativa Hannah Arendt abre um caminho importante para se pensar não só o conceito de espaço público, mas também a constituição do espaço público na realidade, na vida política da pólis. Se a esfera pública é a esfera da “liberdade de participação” entre iguais, o mundo comum no qual todos os cidadãos decidem e participam da pólis é o central na sua argumentação. Nesse sentido, em *A condição humana*, ela nos diz que “público” significa o próprio mundo, na medida em que é comum a todos nós e diferente do lugar que nos cabe dentro dele. (Arendt,1987, p.62) A concepção de mundo comum é necessária para afirmar a idéia de pertenc-

cimento do homem na vida pública, **no mundo público**, e seu aparecimento na pólis em contraposição ao mundo pré-político que é considerado o **mundo privado**.

Há, portanto, nas assertivas de Hannah Arendt uma linha argumentativa que enfatiza a res-pública, a coisa pública, em detrimento da vida privada, da vida familiar, não que esta não fosse importante para ela, porém não era o espaço da vida política que dava aos homens um sentido no mundo.

Nesse sentido, Arendt, vai criticar os revolucionários profissionais que não aceitaram a idéia de conselhos populares e criaram a idéia de representação partidária. Nessa argumentação a autora vai afirmar que há um conflito entre o parlamento e o povo, pois, aquele espaço torna-se um espaço sem capacidade de se pensar a política. Os conselhos são inovações para a política, sendo eles o espaço de constituição dos cidadãos através da experiência e não através de leis. Logo, Arendt(1968) centra-se na idéia de uma liberdade “participativa” onde o direito é construído pela ação, pelo agir coletivo e não somente pela constituição, pela lei. Aqui há uma severa crítica ao governo dos jacobinos na figura de Robespierre, há um conflito entre o interesse e a vontade geral dos jacobinos na luta individual pelo poder absoluto contra o povo que lutava pelo espírito público e pela liberdade pública nessas pequenas repúblicas- conselhos populares.

Como nos mostra Arendt e com o que concordamos,

(...) sem dúvida que a comuna Parisiense, as suas secções e as sociedades populares que se tinham espalhado por toda a França durante a Revolução constituíam os fortes grupos de pressão dos pobres, a ponta de diamante da necessidade urgente a que nada poderia opor-se; mas continham também os germes, de um sistema que permitiria ao povo tornar-se participante do governo.(Arendt,1968,p.241)

Em suma, se o argumento central de Arendt revela-se na cisão entre a sociedade popular e o sistema partidário defendido pelos jacobinos na figu-

ra de Robespierre, aqui mais uma vez se estabeleceu a dicotomia entre governantes e governados, entre uma sociedade popular representada por diferentes organizações espontâneas e apartadas do sistema partidário. Para o que a autora quer chamar a nossa atenção é que o espaço público, o espírito público se constitui pela “deliberação e decisão do povo” no governo, constituindo-se numa política revolucionária e não doutrinária. A preocupação dos revolucionários com a administração deixou de lado a origem de sua luta que era a liberdade política e a participação ativa dos cidadãos na coisa pública. Essa é a meu ver a maior descoberta de Arendt e sua contribuição para discutirmos hoje onde o poder de decisão pelo povo, e de participação no governo são pressupostos para uma democracia participativa. Nesse sentido, percebemos que Arendt sinalizou alguns mecanismos para pensarmos na constituição de um espaço público que se configura pelo diálogo, e pela ação dos homens num mundo comum. Trataremos agora de perceber como Habermas abordou o espaço público e em que sentido os dois autores se aproximam e se confrontam sobre a questão.

ESPAÇO PÚBLICO EM HABERMAS

Habermas tornou-se referência no debate sobre esfera pública e na constituição, na modernidade de uma nova forma de democracia e de gestão democrática. Habermas (1961) no seu livro *Mudanças estruturais da esfera pública*, um clássico na análise sobre esfera pública, revelou que a invenção da categoria público nasceu com a ascensão da burguesia e com o advento do Estado Moderno. Nesse sentido, o espaço de debate acontecia nos “salões literários” e cafés burgueses. Como definiu Habermas “a esfera pública burguesa pode ser entendida inicialmente como a esfera das pessoas privadas reunidas em um público”. (Habermas,1984, p.42)

Neste sentido, Habermas vai buscar um modelo teórico pautado na democracia deliberativa e para explicação da crise da modernidade através da teoria da ação comunicativa. Sua abordagem teórica vai ao encontro de

ênfatisar a afirmação de uma esfera pública burguesa, dando centralidade a vida humana. Aqui ele se distancia de Hannah, não só por ela não buscar modelos teóricos, tampouco por estar preocupada em construir uma institucionalidade na política, mas, principalmente, porque Habermas, na sua afirmação de um diálogo, vai se concentrar na busca do **consenso**, o que novamente se distancia e se diferencia de Arendt que busca na esfera pública o **dissenso** e a pluralidade republicana através da qual todos os cidadãos têm iguais condições de participar e decidir. Habermas buscava democratizar a democracia, enquanto Arendt queria republicanizar a democracia. Ele dissocia o mundo da vida do mundo dos sistemas, no qual o mundo da vida era *o mundo da vida figura como sede da racionalidade; como expansão dos processos de ação comunicativa e rede de ações socializadoras*". (Cohn,1993,p.73)

A democratização do espaço público se dá para Habermas na instauração de uma competência comunicativa, isto é, busca uma especialidade da fala, um tipo ideal de fala cujos cidadãos vivenciam e aprendem no debate, no diálogo construído no espaço público. Esse aprendizado democrático é importante para pensarmos as diferentes inovações democráticas. Como os cidadãos são informados? Como essa fala tem validade no espaço público? Quem detém essa competência comunicativa?

Habermas na *Teoria da ação comunicativa*, publicada pela primeira vez em 1987, vai buscar uma saída para o que ele identificou como a crise da modernidade, isto é, uma modernidade inacabada. Assim, a saída encontrada para ele se dá na ação comunicativa, na capacidade comunicativa através da negociação. Nesse aspecto, o trabalho para ele enquanto categoria central da modernidade, perdeu seu sentido emancipatório; substituiu-se o trabalho pela centralidade da ação comunicativa, ou seja, o espaço privilegiado da emancipação humana está centrado na linguagem, na esfera comunicativa. Logo, surge um novo paradigma no qual a sociedade é regulada pela ação comunicativa e não mais fundada pelo trabalho. A interação comunicativa cria uma nova forma de sociabilidade em que a noção de esfera pública ganha um estatuto diferenciado. Segundo Habermas, ao separar o mundo da

vida do mundo dos sistemas, ele prioriza o que Cohn(1993) chamou a atenção para

uma “teoria da ação”: a ação comunicativa. Essa ação comunicativa vai substituir as estruturas sociais onde a idéia de uma fala competente, de uma teoria da ação comunicativa competente faz com que os sujeitos tenham um papel central em sua teoria da ação, pois a linguagem e o diálogo estarão direcionando a constituição da esfera pública. (Cohn,1993, p.64)

Habermas afirma existir uma ética comunicativa com a qual os cidadãos possuem uma capacidade comunicativa e reinventam os espaços públicos através da busca de consensos e do entendimento, negando qualquer forma de desentendimento no espaço público.

Para Cohn(1993),

toda ação comunicativa envolve, implicitamente, reivindicações de validade do que está sendo comunicado nela. Ele remete a uma idéia central: a de que a validade das posições assumidas pelos parceiros da interação é contestável em princípio. Se é contestável ,numa interação que busca o entendimento, é também defensável. Isso significa que no âmbito da ação comunicativa, qualquer obstáculo ao entendimento mútuo se traduz inicialmente no questionamento de reivindicações de validade. (Cohn,1993, p.68)

Já Hannah Arendt afirma que **os consensos são sempre provisórios**, pois o que interessa é a representação da política e da pluralidade no debate público. Habermas está preocupado em construir uma teoria para a ação, quer construir uma teoria da comunicabilidade. Arendt não pensa em construir modelos teóricos, pelo contrário, busca sempre a capacidade participativa pelo diálogo, pela palavra, porque a política para ela não é previsível, tem um grau de espontaneidade. Habermas está comprometido com a racionalidade moderna que reconhece não ser abstrata, mas se constitui através de procedimentos competentes e comunicativos da fala num debate que também objetiva a pluralidade entre os atores diferenciados na busca do consenso. Essa ca-

pacidade comunicativa é revelada por Cohn(1993) como uma situação ideal da fala. Habermas ao se preocupar com a validade da fala nos espaços públicos esqueceu de valorizar o que Hanna priorizou que é o acesso aos espaços públicos pelos cidadãos, isto é, é mais importante lutar pelo poder de decisão e de acesso ao espaço público do que pela situação ideal da fala competente. Uma outra questão importante a se destacar na Teoria de Habermas(1987) refere-se à formação pedagógica e ao aprendizado na “teoria da ação comunicativa”. Para o autor, a formação dos sujeitos não se dá na consciência pelo trabalho explorado da sociedade capitalista e sim pela igualdade comunicativa num processo de aprendizado constante, na busca de sua argumentação lógica e na capacidade de convencimento pela fala, e pelo diálogo. Esse aprendizado democrático é importante para pensarmos esse novos espaços democráticos que se constituíram após 88, no Brasil.

Em suma, no pensamento de Habermas, o espaço público é constituído de condições de uma democracia procedimental deliberativa onde o consenso é produzido no debate e se aprende a usar a razão em público. Essa capacidade de falar, de julgar faz com quem os atores tornem-se habilitados para uma ação comunicativa válida e competente. Resta-nos indagar aqui como se constitui essa competência, essa validade da fala. Em que medida a esfera da ação comunicativa torna-se igualitária e emancipatória para todos os cidadãos no espaço público?

APROXIMAÇÕES ENTRE OS AUTORES?

No nosso entendimento é possível pensarmos numa aproximação entre os autores, porque, tanto Habermas, quanto Hannah Arendt associam o espaço público **ao diálogo, à interação comunicativa**, como possibilidade de argumentação e igualdade entre os atores sociais, embora não neguemos as divergências teóricas entre eles. A construção desse espaço público e político, portanto, estará associada ao discurso e à ação política. Neste sentido, Hannah Arendt se aproxima de Habermas, pois, para Habermas, a teoria da ação comunicativa é o que dá centralidade ao mundo moderno, ou seja, através do

discurso competente, da fala, o espaço público se constitui. E para Arendt, o espaço público só se constitui através do debate. Eles se distanciam é na abordagem, nos procedimentos teóricos e na busca da resposta para a construção do espaço público que se caracterizam por caminhos que consideramos como antagonísticos. Portanto, acreditamos aqui que Hannah Arendt tem muito a contribuir, porque ela não está preocupada com **uma teoria para ação**, está preocupada com o acesso cada vez maior de todos os cidadãos à possibilidade de participar sobre das decisões da pólis. Essas questões continuam sendo o desafio para a democracia moderna, pois como afirmou Hannah Arendt, a democracia direta é a expressão da constituição da verdadeira política e da constituição do espaço público onde a pluralidade, a visibilidade das ações tornam concretos os interesses da maioria.

Segundo Renato Ribeiro(2003),

a democracia grega era direta, ou seja, a cada semana e meia o povo de Atenas se reunia e decidia todo tipo de questão. Nossa democracia é representativa, porém, há uma crítica forte à democracia representativa, porque nela os representantes ficam muitos soltos: fazem o que querem. Por essa razão para ele é necessário hoje “manter a representação, mas fazer os representantes prestarem contas aos representados”.⁵

É, portanto, essa transparência, visibilidade, prestação de contas *accountability* que as experiências participativas enfocam, tanto em seus discursos, quanto em suas orientações práticas nos programas, no Brasil, principalmente a partir dos anos 90, como as experiências de Orçamentos participativos⁶ em que o conceito de espaço público torna-se uma referência para o debate sobre espaço público. Por outro lado, a questão da dualidade - consenso/dissenso revelou-nos que Habermas tem uma enorme contribuição na

⁵ Artigo de Renato Ribeiro, Folha de São Paulo, *Caderno Mais*, 28/01/2003.

⁶ Segundo dados da Pesquisa mencionada no livro *sobre As experiências de Orçamento Participativo no Brasil - período de 1997-2000*. (Editora Paz e Terra, 2002), consta que 140 municípios declararam fazer o OP e apenas 103 responderam ao questionário elaborado.

sua teoria da ação comunicativa para a configuração da esfera pública burguesa, pois, o consenso permanente é o objetivo final num debate plural. Já em Hannah Arendt **os consensos são sempre provisórios**, vivemos um conflito, uma tensão permanente entre diferentes classes sociais, culturas políticas que se entrelaçam. Nesse sentido, acreditamos que Hannah Arendt tem muito a contribuir na análise **da política**, da definição do espaço público, ao priorizar um consenso que é provisório, que se define na luta, no conflito entre interesses difusos .

Uma das questões pertinentes à discussão sobre espaço público refere-se à busca da relação entre a constituição da democracia e do consenso na sociedade. Essa preocupação é referência nos debates, principalmente ,com Habermas, e na literatura sobre as experiências participativas. Para Habermas, a busca de uma democracia deliberativa e procedimental pauta-se na racionalização democrática do argumento, na negociação, no jogo de linguagem, numa normatividade das ações. De outro lado, em Arendt, há uma ênfase não nos “procedimentos” e sim no “*direito de participação dos cidadãos*”. Antes de qualquer negociação, os princípios éticos e políticos devem ser respeitados e mantidos, representando os fundamentos de uma democracia participativa e republicana. A ética é muito importante e nela a ampliação da participação busca fundamentar a função da comunidade, dos princípios comunitários presentes no modelo republicano. A ampliação da participação popular nas decisões políticas sobre a cidade deve ser prioritária. Nesse sentido, Hannah Arendt tem muito a nos ensinar sobre a política e a constituição de um espaço público, ao buscarmos uma democracia participativa e republicana que crie fóruns participativos e “*pequenas repúblicas*” nos diferentes distritos e municípios nos quais sejam priorizadas as decisões políticas da população e não somente as diretrizes programáticas do programa de governo com suas metas.

Concordamos com Richard Falk⁷ “*ao propor a criação de uma assembléia dos povos*”. O espaço público se constitui e se consolida num debate plural

⁷ Artigo na folha de São Paulo em 04/08/2002 no qual o Jurista Americano propõe a criação de um novo parlamento para tornar mais democrático o sistema político mundial.

que garanta os direitos e os amplie na constituição de uma cidadania global e universal. Assim, a constituição de novos espaços públicos na sociedade brasileira deve ser repensada à luz da contribuição de Habermas e Hannah Arendt, no sentido de desvelarmos a política que é constitutiva desses novos espaços públicos no Brasil.

À GUIA DE CONCLUSÃO

Analisar, ainda que inicialmente, o conceito de espaço público, a partir de Habermas e Hannah Arendt foi uma tarefa difícil, não só pela profundidade do tema, mas também pelos caminhos traçados pelos autores na discussão. Embora existam duras críticas a Habermas e à Hannah Arendt pela matriz considerada não marxista, não podemos negligenciar o papel desses autores no aprofundamento da questão do espaço público entre nós, alunos e professores, que se detêm nos estudos sobre o tema e que abordam tais questões discutidas sobre a política. Enfim, a partir da análise sobre espaço público, através desses autores, poderemos investigar quais os limites e as possibilidades do surgimento de “novos espaços públicos” na sociedade brasileira. A matriz Arendtiana e Habermasiana são fundamentais para entendermos a separação entre os espaço público e privado tratados de forma tão indissociável na cultura política brasileira. Definir o que é público, o que é privado é o caminho para reflexão sobre a democracia na sociedade brasileira. Neste aspecto, a contribuição, tanto de Hannah Arendt, quanto de Habermas é imprescindível para a teoria política contemporânea e para o aprofundamento da democracia e da construção democrática na sociedade brasileira. O encontro dos autores se deu pela fervorosa ênfase no espaço público, como espaço de debate, de atores diferenciados que participam e decidem sobre a vida pública, onde a pluralidade é fundante no processo de construção desse espaço público. Porém, os estudos se detêm hegemonicamente muito mais nas interpretações Habermasianas, deixando de lado a contribuição de Hannah Arendt. A comparação, ainda que inicial, sobre o

conceito de espaço público entre os autores, nos revelou um fecundo debate a ser explorado nas ciências sociais e principalmente numa contribuição aos estudos sobre democracia participativa, e na análise sobre a indistinção entre o público e o privado tão arraigados na cultura política brasileira.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Editora forense, 1987.
- _____. *Da Revolução*. Brasília, UNB, 1988.
- _____. *O que é Política?* 2ª ed., Rio de Janeiro: Editora Bertrand, 1999.
- AVRITZER, Leonardo & NAVARRO, Zander (Org.). *A inovação democrática no Brasil: o orçamento participativo*. São Paulo: Cortez, 2003.
- CARVALHO, Maria do Carmo & WEISSHAUPT, Jean Robert (Org.). "Teorias da Ação em Debate" IN: Cohn, Gabriel. *A teoria da ação em Habermas*. São Paulo: PUC, 1993.
- HABERMAS, Jürgen. *Mudanças estruturais na esfera pública*. Rio de Janeiro: Editora Tempo Brasileiro, 1984.
- _____. *Teoria da ação comunicativa*. Rio de Janeiro: Editora Ática, 1993.
- IDÉIAS, REVISTA DO IFCH. Campinas, ano 5(2)/6(1), Unicamp, 1998-1999.
- OLIVEIRA, Francisco de, PAOLI, Maria Célia (Org.). *Os sentidos da democracia*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 1999.

A OBJETIVIDADE DO CONHECIMENTO NAS CIÊNCIAS SOCIAIS SEGUNDO MAX WEBER

*Daniela Ribas Ghezzi**

RESUMO: O presente artigo tem por objetivo retomar algumas das questões suscitadas por Max Weber no tocante à metodologia utilizada pelo pesquisador em Ciências Sociais. Para tanto, tomo como base o texto por ele escrito em 1904, denominado “A ‘Objetividade’ do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política” (Weber, 1999), no qual as questões a seguir foram levantadas pelo autor.

UNITERMOS: Objetividade; juízos de valor; cosmovisão; explicações unívocas; tipo ideal.

1. INTRODUÇÃO

Tendo em vista o quase centenário do texto supracitado, optou-se neste artigo por retomar algumas das questões suscitadas por Weber. Não se trata, contudo, de se fazer uma resenha do referido texto, no qual Weber destaca algumas questões que tentam esclarecer se há ou não uma “objetividade” nas Ciências Sociais, visando definir o caráter da revista¹ que assume como editor. Trata-se de delimitar – sob um ponto de vista particular – questões que, a despeito do intervalo de tempo entre a publicação deste texto e os dias atuais, ainda fazem-se pertinentes no meio acadêmico. A despeito de o texto do próprio autor ter sido utilizado como fonte primordial, foram consultadas também obras de outros autores para a confecção deste artigo (indicadas na Bibliografia), no sentido de uma interpretação pessoal sobre o tema.

* Mestrado em Sociologia – IFCH – UNICAMP. E-mail: dani.ribas@ig.com.br

¹ Em português, o título da revista seria “Arquivo para a Ciência Social e Política Social”; ou, originalmente em alemão, “*Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*”.

Sumariamente falando, retomarei a discussão sobre a reavaliação da relação entre *meios* (método) e *fins* (resultados empíricos, conceitos), discussão inerente ao conhecimento científico ao qual Weber atribui grande relevância. Se, para o autor, os métodos empregados em uma pesquisa científica são determinados por *juízos de valor* – que por sua vez baseiam-se em princípios ou *visões de mundo* individuais – faz-se necessária, por parte do pesquisador, a distinção entre os usos de tais juízos e o saber científico já consolidado, diga-se o saber empírico. Por outro lado, se estes *juízos de valor* individuais estão em constante mudança, o autor tenta esclarecer, ou ao menos compreender, em que medida eles contrastam com conceitos unívocos que tentam explicar diferentes realidades, condicionadas culturalmente, a partir de uma única *cosmovisão*, como por exemplo, o materialismo histórico. Estas são, abreviadamente falando, algumas das questões levantadas por Weber na tentativa de compreender se há ou não uma “objetividade” nas Ciências Sociais, que serão mais exploradas no desenvolvimento deste artigo.

Outra questão suscitada por Weber e aqui retomada é a importância que as “explicações” culturais assumem na tentativa de contribuição ao conhecimento científico. Ressaltamos que o autor não discutirá quais são essas contribuições, levantadas pelo estudo da História, mas sim a relevância que este tipo de compreensão assume frente às diversas *explicações unívocas* dos acontecimentos, bem como quais seus desdobramentos para a construção do conhecimento científico de uma dada realidade ou fragmento dela.

No mesmo texto, Weber também procura fazer distinções entre os fatos *economicamente condicionados* e os *economicamente relevantes*. Esta distinção faz-se necessária à medida em que o interesse do pesquisador por determinado aspecto da realidade – o que confere relevância ao tema –, satisfaz as necessidades interpretativas que se impõe ao tema. Nesse sentido, um dado aspecto da realidade pode ser *economicamente relevante* para o cientista, entretanto, pode não ser exclusivamente *economicamente condicionado*.

Outro tema abordado pelo autor e recuperado neste artigo é a importância que o estudo da História assume frente às diversas interpretações dos

fragmentos de realidade a serem observados pelo cientista. Em oposição à Sociologia, que procura as regularidades dos fenômenos e suas relações mais gerais, a História enfoca as especificidades dos acontecimentos, conferindo uma interpretação cultural imprescindível à construção do saber científico universalmente válido. Assim, coloca-se o empirismo não a favor da verificação das regularidades dos fenômenos, mas, sobretudo, na constatação de seus aspectos qualitativos, que quase sempre aparecem como irregularidades no decurso histórico.

Para a superação das interpretações baseadas nas regularidades – que o autor classifica como *unívocas*, nocivas à objetividade do conhecimento científico por serem baseadas em *juízos de valor* individuais e específicos a determinadas linhas teóricas –, Weber propõe um quadro conceitual que, posteriormente, causou muita polêmica entre os cientistas sociais. Este método seria o *Tipo Ideal*, elaboração mental do pesquisador utilizada com a finalidade de facilitar a apreensão de determinados acontecimentos da realidade, que, por ser *caótica*, é impossível de ser captada em sua totalidade.

Esta seria uma simples e breve apresentação das questões metodológicas de Weber, a serem resgatadas a seguir, sem, entretanto, a pretensão de compor uma completa antologia metodológica e conceitual de Weber, tarefa já realizada por outros pesquisadores. Para os objetivos do presente artigo, cremos não ser possível desenvolver outros temas de Weber, tais como *desencantamento do mundo*, ou o processo de *racionalização* da sociedade moderna, visto que tal empreitada demandaria uma pesquisa mais detalhada e aprofundada.

QUESTÕES METODOLÓGICAS EM WEBER

1.1. JUÍZOS DE VALOR X OBJETIVIDADE NO CONHECIMENTO CIENTÍFICO

“Nossa revista, como representante de uma disciplina empírica, deve – gostaríamos de insistir nisso de antemão – rejeitar em princípio este ponto de vista, pois é nossa opinião de que

jamais pode ser tarefa de uma ciência empírica proporcionar normas e ideais obrigatórios, dos quais se possa derivar 'receitas' para a prática." (Weber, 1999, p. 109)

Nesta citação pode-se notar a desconfiança de Weber para com teorias unívocas que enclausuram a realidade dentro de um universo teórico pré-concebido e alicerçado sobre *juízos de valor* individuais. O ponto de vista refutado nesta citação é em relação ao método ainda aplicado à Economia Política em 1904, data em que foi escrito o referido texto: o autor ressalta que era comum à esta disciplina emitir juízos de valor a partir de uma específica cosmovisão econômica, em detrimento de outras cosmovisões de cunho ético, histórico ou cultural.

Note-se que a crítica de Weber não dirige-se à existência dos juízos de valor, visto que estes, por derivarem de determinados ideais e terem origens subjetivas, são inevitáveis mesmo ao pesquisador mais cauteloso. A discussão proposta pelo cientista alemão incide sobre os usos dos mesmos, bem como a ciência propõe-se a criticá-los.

Isto nos remete à questão das categorias meios utilizados e fins pretendidos durante a pesquisa científica em sociologia, que pretende-se uma disciplina empírica. A crítica de Weber é tácita: seriam os meios apropriados aos objetivos pretendidos? Segundo as análises do autor, haveriam duas possibilidades de adequação entre estas duas categorias metodológicas. A primeira, que não me parece a preferida do autor, seria estabelecer concreta e definitivamente os meios aos determinados fins. A segunda, em contrapartida, consiste na escolha crítica dos fins, tendo-se em vista a situação historicamente dada. Feito isto, estabelece-se a possibilidade de serem alcançados os objetivos propostos com os meios disponíveis. Assim, poder-se-ia constatar as conseqüências obtidas a partir dos meios requeridos, bem como o eventual lucro do fim pretendido. Ocorre, segundo esta adequação entre meios e fins, uma antecipação dos resultados não previstos frente aos planejados, sendo possível uma maior reflexão, por parte do pesquisador, sobre o custo do alcance do fim desejado, tendo-se em vista possíveis perdas de realização de outros objeti-

vos pretendidos. Em suma, faz-se assim a crítica dos meios empregados na pesquisa, avaliando-se as conseqüências – positivas ou negativas – do fim obtido.

Contudo, apesar de a segunda alternativa ao problema proposto aparentar ser mais tentadora ao pesquisador, Weber ressalta que decidir-se por uma opção ou outra é um assunto pessoal, visto que envolve valores e comovisões pessoais, de acordo com a própria consciência do cientista.

Voltemos agora à questão dos usos e aplicações dos juízos de valor, que, como veremos, assume fundamental importância no método científico e empírico proposto por Weber. Segundo o autor, os juízos de valor pessoais do pesquisador podem tanto aumentar, quanto diminuir a possibilidade de realização do objetivo proposto no início da pesquisa, visto que tais juízos incidem na escolha dos meios a serem utilizados para o empreendimento. Weber reconhece as fraquezas humanas quanto aos valores pessoais, e propõe, na tentativa de eliminar os efeitos negativos de tais escolhas, a aplicação de imperativos éticos de valor universal, conferidos pela ciência, e não simplesmente pela fé ou convicções individuais. Quanto à crença na validade de nossos juízos de valor, diz Weber:

“Os juízos de valor que determinam nossa ação e conferem sentido e significado à nossa vida são percebidos por nós como sendo objetivamente válidos.” (Weber, 1999, p. 111)

Contudo, para que seja obtida uma “objetividade” nas ciências sociais, a defesa de certos valores (baseados em seu próprio juízo sobre eles) não pode ser conferida pela fé, assim como não é possível, também pelo emprego da fé, conceder validades subjetivas a tais juízos. Cabe às ciências empíricas, portanto, a crítica aos juízos de valor envolvidos nas escolhas de caráter metodológico, pois somente assim, através da crítica empírica e científica a tais juízos, obtém-se resultados que farão parte de uma ciência ética, independente da fé, e de validade universal.

Deve-se ressaltar que o reconhecimento das proposições mais seguras do conhecimento teórico-científico, é também o reconhecimento do refina-

mento e do aguçamento da nossa consciência. Portanto, reconhecer o refinamento mental capaz de considerar válidas proposições científicas seguras, de amplitude e reconhecimento universais, é, segundo Weber, um produto cultural. Para ficar mais clara minha interpretação do pensamento weberiano, colocarei a questão em termos práticos: alguns conteúdos resultantes de análises científicas sobre determinadas organizações sociais, tais como ajuda previdencial, saúde pública, socorro aos pobres, etc. (Weber, 1999, p. 112), por mais óbvios que aparentem ser (devido ao nosso conteúdo cultural), não são verdades absolutas, visto que há diferentes interesses de classes envolvidos, ou, nos termos de Weber, cosmovisões pessoais distintas. Assim, quanto mais universal e mais amplo o significado cultural do problema em questão, maior será o papel dos interesses de classe, das cosmovisões, da fé e das idéias éticas pessoais, uma vez que as respostas à problemática suscitada não poderão ser extraídas do conhecimento empírico acumulado. Estas respostas serão tão numerosas quanto as múltiplas cosmovisões existentes no interior de uma dada sociedade. Seria ingênuo, segundo este tipo de raciocínio, demonstrar cientificamente um princípio a partir do qual se pudesse desenhar deduções uníssonas para a solução de problemas práticos singulares, que, por sua vez, dependem do universo cultural, que envolve diversos interesses e cosmovisões.

Portanto, não seria tarefa das ciências empíricas determinar um denominador comum prático para todos os problemas suscitados, por mais universal que este aparente ser. De acordo com Weber, somente as religiões positivas (ligadas a um dogma) podem conferir aos conteúdos culturais um mandamento ético incondicionalmente válido (Weber, 1999, p.112). Insisto que o autor não quer dizer, contudo, que os juízos de valor pessoais não tem função alguma na história do pensamento humano. Não obstante, não só tais juízos são inevitáveis, como também, por vezes, podem atribuir algum sentido ao conhecimento empírico acumulado:

“O destino de uma época cultural que ‘provou da árvore do conhecimento’ é ter de saber que podemos falar a respeito do

sentido do mundo, não a partir do resultado de uma investigação, por mais perfeita e acabada que seja, mas a partir de nós próprios que temos de ser capazes de criar este sentido.” (Weber, 1999, p. 113).

Dito de uma outra forma: a nossa possibilidade de falarmos sobre o mundo, ou sobre conhecimentos científicos já constituídos e comprovados empiricamente, deve ser não a partir da ciência, mas a partir de nossa própria cosmovisão.

Neste ponto, parece-nos que adentramos numa contradição metodológica. Como conciliar, seguindo a lógica do pensamento weberiano, dois extremos aparentemente irreconciliáveis, quais sejam, o conhecimento científico e as cosmovisões pessoais? A leitura do referido texto de Weber, que a cada nova leitura propicia o amadurecimento das idéias anunciadas, remete-nos a um indício de esclarecimento dessa confusão metodológica proposta pelo próprio autor. O caminho, proposto por Weber, para se solucionar este emaranhado de hipóteses, seria a delimitação exata dos campos de atuação das cosmovisões e da ciência. As cosmovisões não representam o resultado de um avanço científico, obtido através do conhecimento empírico. As cosmovisões pessoais são tão sagradas para um indivíduo, quanto estas também o são para outrem.

Entretanto, apesar da validade inequívoca das cosmovisões pessoais para os indivíduos, a ciência não pode ser norteadada por um sincretismo otimista entre saber científico e cosmovisões pessoais. Isto seria um grosseiro equívoco, causando sérios danos, talvez irreparáveis, à construção do conhecimento científico. Cabe à ciência avaliar e selecionar criticamente as escolhas metodológicas (meios) orientadas pelas cosmovisões e juízos de valor do pesquisador. Conciliar o saber científico às diferentes cosmovisões seria um equívoco tão grande quanto os políticos, no exercício de sua profissão, prescindirem do recurso característico de sua atividade de conciliar posições diametralmente opostas. Sobre isso diz Weber: “*A ‘linha média’ de modo nenhum acerta a verdade científica mais do que os ideais dos partidos extremos, que*

sejam de direita ou de esquerda”² (Weber, 1999, p. 113). O autor, citando a linha editorial da revista, explica que

“o Arquivo lutará incondicionalmente contra a grave ilusão que acredita ser possível, por meio da síntese entre posições partidárias, ou seguindo uma linha diagonal entre elas, obter efetivamente normas práticas de validade científica.” (Weber, 1999, p. 113).

Se a preocupação máxima da ciência, enquanto tal, fosse conciliar cosmovisões individuais, em detrimento dos métodos empíricos que conferem validade ao conhecimento, as demonstrações científicas não poderiam ser reconhecidas universalmente. Os conceitos, metodologicamente corretos em se tratando de ciências sociais, devem ser reconhecidos pelo maior número de pessoas possíveis, ou até mesmo universalmente, para que realmente contenham valor científico. Uma distinção, entretanto, deve ser feita: os conteúdos científicos devem alcançar *reconhecimento* universal para serem válidos, e não *adotados* como modelos únicos de interpretação da realidade dos fenômenos sociais, o que seria, nos termos de Weber, uma explicação *unívoca*.

Se uma dada demonstração científica não for, ao menos, reconhecida como universalmente válida ou possível, então o valor científico de tais análises é afetado; ou ainda, isto pode representar que houve uma tentativa de determinar univocamente o sentido do problema.

Para se atingir os fins pretendidos em uma pesquisa empírica, é necessária uma certa *imparcialidade científica*, que pode ser obtida através de um simples artifício metodológico: indicar aos leitores em que momento cessa a fala do pesquisador que busca a elucidação e o ordenamento conceptual dos fatos (quando os argumentos se dirigem ao intelecto), e em que momento começa a fala do homem que está sujeito a intenções e vontades (quando os

² Sobre a questão mencionada acerca das funções e compromissos dos políticos, ver: WEBER, Max. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

argumentos se dirigem ao sentimento, numa reflexão valorativa dos fatos) (Weber, 1999, p. 113).

Até agora, apresentamos as distinções – que Weber julga necessárias – entre os juízos de valor orientados por princípios individuais, e o conhecimento científico, que deve ser incondicionalmente válido enquanto tal. Através destas distinções metodológicas, acrescidas de mais algumas que faremos adiante, é possível se chegar a um ordenamento conceptual da realidade empírica nas ciências sociais.

1.2. O INTERESSE HISTÓRICO NA PESQUISA CIENTÍFICA – WEBER *VERSUS* MATERIALISMO HISTÓRICO

Uma outra distinção importante, que Weber enfatiza em seus textos metodológicos, é a orientação dos interesses envolvidos em uma pesquisa. Segundo o autor,

“... um fenômeno só conserva a sua qualidade de ‘econômico’ na estreita medida em que o nosso interesse está exclusivamente centrado no seu significado para a luta material pela existência.” (Weber, 1999, p. 118)

Em outros termos: o interesse pelo estudo científico de determinado dado da realidade, é *condicionado* culturalmente, ou seja, adquire relevância científica pelo significado que aquele fragmento de realidade adquire segundo os valores culturais em questão. Na citação acima, Weber ressalta que o estudo de determinado fenômeno é *economicamente relevante* apenas se o interesse do pesquisador estiver voltado exclusivamente para suas implicações econômicas. Se, não obstante, o mesmo pesquisador estiver interessado no mesmo fenômeno, porém centrado nas suas características e implicações de cunho social (e não econômico), isto é perfeitamente possível em se tratando de ciências sociais. Weber diria que este suposto segundo estudo seria *socialmente relevante*, à medida que o pesquisador estuda as relações *socialmente condicionadas*.

Não obstante, em outras relações que não necessariamente econômicas, o interesse pode ser *economicamente condicionado*, pois os interesses materiais estendem-se – muitas vezes de maneira indireta – por todos os domínios da cultura, até mesmo no sentimento religioso e estético. Assim, um fato que aparentemente pertença à esfera religiosa da vida, pode ser *economicamente condicionado* [como *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*, em que uma conduta econômica determina as condutas morais (Weber, 2001)], e o estudo deste fenômeno torna-se *economicamente relevante*, à medida em que os preceitos religiosos condicionam as formas de satisfação das necessidades materiais de uma cultura historicamente dada.

Considerando-se a época em Weber escreveu o texto que tomo como referência (1904), devemos supor que as afirmações do autor em relação ao interesse histórico por um dado fragmento da realidade fazem menção direta à teoria marxista, sem entretanto citar nominalmente os termos da referida teoria, tampouco seus divulgadores. Haja visto a dificuldade de circulação dos textos teóricos na época mencionada, bem como a lentidão que envolvia a correspondência entre diversos autores – que não podiam contar com os meios técnicos na área da telecomunicação com que hoje podemos contar –, podemos aferir que a recusa weberiana à determinação exclusivamente econômica dos fatos, pode ser interpretada como um diálogo negativo com o materialismo histórico de Karl Marx.³

Explicitemos de forma mais clara, então, a relação entre os dois autores mencionados. Weber afirma que o conhecimento histórico, que determina o interesse da investigação científica, persegue, de cada vez, apenas um elemen-

³ Para a presente comparação, deve-se considerar as datas de publicação das principais obras de Marx. O primeiro volume de *O Capital*, obra na qual resume todas as suas teorias, fora publicado em 1867. No entanto, Marx não consegue terminar os segundo e terceiro volumes, que foram completados e editados por Engels (o livro terceiro foi publicado pela primeira vez em 1894). Assim, o diálogo de Weber com Marx pode ser considerado fictício devido às datas que separam os dois autores. Contudo, considerando-se o tempo exigido para que as obras fossem publicadas, divulgadas e chegassem às mãos dos pares, pode-se dizer que Weber dirige sua fala (ainda que não nominalmente) a Marx, mesmo este tendo falecido em 1883, muito antes dos escritos de Weber serem formulados.

to específico dos fenômenos culturais – neste caso, o elemento econômico —, com o objetivo de distinguir seu significado cultural dos outros períodos históricos. Assim, na análise de um fragmento de realidade, busca-se uma interpretação histórica preliminar a partir de um ponto de vista específico, para se dar início à investigação científica (que deve ser mais completa do que a imagem parcial conferida pelo estudo histórico da cultura). Assim, o significado cultural de cada fenômeno deve ser conferido pela história, haja visto que, a cada período histórico – envolto por padrões culturais diversos —, têm-se interpretações diferenciadas para os fenômenos da realidade em questão. Não se deve, segundo Weber, buscar interpretações e causas externas ao fenômeno dado, sendo o autor contra a concepção da história que envolve as idéias de progresso ou evolução objetiva do decurso histórico (entre as quais ele inclui o materialismo histórico)⁴. Assim, não haveria relação entre um período histórico anterior e o contemporâneo, pois não haveria a possibilidade de existirem mesmas causas operando em dois tempos qualitativamente distintos.

O caráter particular de um fenômeno histórico causa a seleção e o interesse, por parte do pesquisador, pelo fato dado. Se, segundo as premissas weberianas, não há uma linha unívoca no interior da história, cabe à pesquisa histórica tratar do que é particular, identificando a peculiaridade da configuração cultural e buscando explicações causais para essa particularidade.

Contudo, seguindo o raciocínio de Weber, a visão materialista da vida cultural é parcial, pois delimita uma explicação unívoca para os acontecimen-

⁴ Há aqui uma discussão interessante, citada com fins meramente especulativos, sem a intenção de estipular uma nova interpretação dos textos de Weber. Será que não poderíamos fazer uma leitura dos três tipos de dominação legítima estudadas pelo autor – tradicional, carismática e racional – tomando a dominação racional como uma fase “superior” ou “aprimorada” de dominação? Não quero dizer que o autor tenha feito tal afirmação. Mas, se observarmos os textos escritos após sua viagem para os EUA, onde ele destaca a convivência dos três tipos de dominação supracitados nas sociedades capitalistas, pode-se perceber que Weber ressalta a predominância da dominação racional. Será que isto não poderia ser interpretado como uma concessão à idéia de progresso? Não quero, contudo, me aprofundar nesta questão tão hipotética e controversa. Mas fica aqui registrada uma discussão que pode ser extremamente fértil para pesquisas em metodologia nas Ciências Sociais.

tos da realidade cultural, que, por natureza, compreende uma gama caótica e infinita de fatos. Os fenômenos culturais não são produto dos interesses materiais, diz Weber; contudo, tais fenômenos podem ser analisados segundo seu alcance econômico se, para tanto, se fizer uso prudente e livre de dogmas (Weber, 1999, p. 121). A ciência, pois, deve sanar a parcialidade conferida pela visão materialista da cultura mediante a ampliação da perspectiva econômica, até se chegar a uma ciência geral das relações sociais entre os homens. A concepção materialista da história é vista por Weber como uma concepção de mundo, que é ineficiente para os métodos da ciência.

A ineficiência do método materialista para a construção do conhecimento científico, segundo Weber, consiste na fragilidade e na generalidade das hipóteses acerca das outras esferas que compreendem o fato. Para manter-se fiel às causas econômicas de determinados fatos, os que têm essa crença econômica ampliam o conceito de causas econômicas até o desfigurar a um ponto onde todos os outros domínios (ambientais, por exemplo), são classificados como condições historicamente acidentais, e não interessantes para a ciência (Weber, 1999, p. 123).

A explicação que Weber nos fornece para a recusa do materialismo histórico tem a ver com a própria crítica weberiana a todo o conhecimento científico produzido no século XIX. Weber afirma que todas as ciências produzem seus conhecimentos específicos, bem como as visões de mundo que lhe são próprias e lhe convém. Não seria de admirar-se que este conhecimento específico da visão econômica e materialista da cultura humana tenha aparecido justamente no momento em que a concepção de ciência era compartimentada e determinista, impregnada pelas características que permearam o Iluminismo. Portanto, a interpretação econômica da cultura é resultante de uma determinada conjuntura histórica, que orientou o interesse científico para certos problemas culturais *economicamente condicionados*, bem como a um forte apego à especialidade científica (Weber, 1999, p. 123).

Contudo, Weber ressalta que esta visão (em referência direta ao materialismo histórico),

“ (...) não é arbitrária enquanto há êxito no seu procedimento, isto é, enquanto oferece um conhecimento de relações que demonstram ser valiosas para a imputação de causas a determinados acontecimentos históricos concretos. Mas a ‘parcialidade’ e a irrealidade da interpretação puramente econômica apenas constituem um caso especial de um princípio de validade muito generalizada para o conhecimento científico da realidade cultural.” (Weber, 1999, p. 124).

Os argumentos que Weber empreende em relação à causalidade econômica da vida cultural nos levam a crer que sua crítica não incide exatamente sobre todo o corpo teórico do materialismo histórico. Ao meu ver, sua crítica é pertinente às interpretações chulas e superficiais desta teoria, que envolvem a análise de toda a vida cultural em causalidades estritamente econômicas, o que, para Weber, seria demasiadamente parcial e ineficiente aos métodos requeridos pelas ciências sociais. O método materialista tem seus méritos que colaboram com a construção do conhecimento científico. Contudo, não pode ser tomado como fio condutor *unívoco* da história da humanidade, que é caótica e, portanto, impossível de ser compreendida por uma teoria explicativa baseada em um único aspecto da realidade.

1.3. O TIPO IDEAL E A COMPREENSÃO DA REALIDADE

Conforme as interpretações sobre o pensamento weberiano que desenvolvemos até agora, a realidade – caótica devido à simultaneidade e complexidade de seus acontecimentos – não pode ser apreendida segundo teorias que privilegiem apenas um de seus aspectos, tomando, para tanto, o todo pela parte. A ciência social, por sua vez, pretende-se a “ciência da realidade”, e na busca da compreensão desta, delega funções diferenciadas às diferentes disciplinas. À História, como já vimos, cabe reconhecer e destacar o que há de particular e específico ao fenômeno, enquanto à Sociologia são delegadas as formulações mais gerais que se possam fazer acerca dos acontecimentos.

O conhecimento da realidade baseia-se na premissa de que apenas um fragmento limitado dessa realidade – que está tanto dentro quanto fora do indivíduo – poderá constituir, de cada vez, o objeto da compreensão científica. Contudo, isolar um fragmento da realidade revela-se uma tarefa árdua ao pesquisador em ciências sociais. Se esta pretende-se uma área do conhecimento interessada em analisar os aspectos qualitativos e diferenciais da sociedade, não seria através da elaboração de leis que se apreenderia o fragmento requerido, visto que a construção de leis gerais implica considerar que todas as demais ocorrências da realidade estão fora de seu domínio, sendo casuais ou cientificamente secundário o que escapar à explicação orientada por estas leis.

Entretanto, a elaboração de leis que auxiliem o pesquisador a compreender de forma mais clara a realidade, não revela-se, porém, totalmente desnecessária. A decomposição dos fatores históricos e suas relações causais, bem como a exaustiva tentativa de abrangê-los e submetê-los a regras cientificamente construídas, não constituem-se tarefas inúteis aos objetivos da ciência social. Segundo o método proposto por Weber, este seria um trabalho preliminar ao de estudar um fenômeno cultural causalmente explicado pelos agrupamentos individuais dos fatores historicamente dados. O procedimento subsequente a ser adotado seria a exposição ordenada do agrupamento individual de fatos artificialmente recortados da realidade. Um outro procedimento seria remontar ao passado, e observar como se desenvolveram as características individuais daquele episódio no tempo histórico específico a ele, buscando uma causalidade individual para elas (em oposição às explicações unívocas de fenômenos similares situados em tempos históricos distintos). O último procedimento indicado por Weber seria a avaliação das possibilidades futuras, num exercício metodológico de avaliação prévia dos resultados obtidos com os meios empregados na pesquisa (Weber, 1999, p. 124-127).

Um cuidado, entretanto, deve ser tomado antes de aplicar-se estes procedimentos. O fragmento de realidade a ser trabalhado deve ter relevân-

cia científica maior do que as leis e procedimentos propostos. O reconhecimento do valor cultural de um dado fenômeno – conferido pela cultura, que é um conceito de valor e que, por este motivo, reúne os componentes da realidade que nos são mais significativos – é que se torna o objeto de análise da ciência. As leis, elaboradas artificialmente pelas estruturas mentais do pesquisador, não são o principal objeto de estudo da ciência: os fragmentos de realidade é que o são, visto que adquirem valor científico através do valor cultural atribuído a eles. Portanto, o significativo não são as leis gerais que ajudam o pesquisador na busca de compreensão da realidade (pois quanto mais geral for a lei em questão, menos ela irá cumprir sua finalidade compreensiva), e sim a relação causal histórica – determinada pelos valores culturais em questão – que envolve o fenômeno a ser estudado (Weber, 1999, p. 127).

Dito de uma outra forma: as duas modalidades de pensamento ordenadoras do real – leis (Sociologia) e significação causal (História) – assumem relevância valorativa diferenciadas à ciência, sendo a segunda modalidade privilegiada em relação à primeira, o que não significa dizer que o conhecimento científico deva prescindir das leis (o conhecimento histórico seria fundamental, mas preliminar à elaboração de leis). Não obstante, estas duas categorias não mantêm entre si nenhuma lógica necessária. Se alguma vez elas coincidirem em seus resultados, sem, entretanto, revelarem a sua discrepância metodológica e de princípios, isto poderá trazer consequências negativas ao conhecimento científico (Weber, 1999, p. 128).

Utilizaremos os mesmos exemplos evocados por Weber na elucidação do enunciado acima. Tendo sido isolado da realidade o fato da técnica e do tráfico comercial, que adquire interesse científico devido aos possíveis motivos que levaram tal fato a constituir-se em um fenômeno de massa, desenvolve-se a significação causal (histórica) que desembocou no fenômeno de massa. Se, ao contrário, se procurasse primeiramente a construção de leis genéricas que apenas descrevessem o fenômeno, os efeitos seriam desastrosos à compreensão científica do fato histórico delimitado, visto que a

troca na Antiguidade era regida pelas mesmas qualidades genéricas que regem a troca hoje, entretanto, os dois momentos do fenômeno “troca” possuem significados culturais totalmente distintos (Weber, 1999, p. 128). Creio que a interpretação dada ao exemplo de Weber possa ter sido um tanto superficial. A citação completa, rica em detalhes, cremos não ser um exagero:

“O significado cultural de um fenômeno – por exemplo, o do comércio monetário – pode consistir no fato de se manifestar como fenômeno de massa, como um dos elementos fundamentais da cultura contemporânea. Mas, o ato contínuo, o fato histórico de desempenhar esse papel é que constitui o que deverá ser compreendido do ponto de vista de seu significado cultural e explicado causalmente da perspectiva da sua origem histórica. A análise da essência geral da troca e da técnica do tráfico comercial constituem uma tarefa preliminar, muito embora extremamente importante e indispensável. Mas não fica assim resolvida a questão de como a troca chegou historicamente a alcançar a significação fundamental que hoje possui, nem a que, em última análise, nos interessa: a de qual é a significação cultural da economia monetária. Pois é por causa dela que nos interessamos pela descrição da técnica de circulação e por sua causa também que exista hoje uma ciência que trata dessa técnica. (...) Mas o que a nós interessa é a tarefa de analisar a significação cultural do fato histórico de a troca constituir, hoje em dia, um fenômeno de massa. (...) quando precisamos compreender a diferença entre a nossa cultura sócio-econômica e a da Antiguidade – onde a troca apresentava exatamente as mesmas qualidades genéricas de hoje –, quando queremos saber em que consiste a significação da ‘economia monetária’, surgem então na análise princípios lógicos de origem claramente heterogênea.(...) E o que há de decisivo é o fato de a idéia de um conhecimento dos fenômenos individuais só adquirir sentido lógico mediante a premissa de que apenas uma parte finita da infinita diversidade de fenômenos é significativa.” (Weber, 1999, p. 128).

Assim, reforçando a argumentação anterior à citação, as leis não são o fim da investigação; não obstante, elas são os meios facilitadores da investi-

gação científica, se, entretanto, não forem tão gerais e abstratas ao ponto de se afastarem da riqueza da realidade. Diz Weber que quanto mais gerais e abstratas as leis forem, e quanto mais vasto for o campo por elas abrangido, menos estas construções irão contribuir para a explicação causal individual dos fatos históricos.

“O conhecimento das leis sociais não é um conhecimento do socialmente real, mas unicamente um dos diversos meios auxiliares de que nosso pensamento se utiliza (...)” (Weber, 1999, p. 130).

Apesar de as leis de que Weber fala não serem o mérito definitivo das ciências sociais – pois, especificamente no caso das ciências sociais, uma evolução da capacidade humana na construção de leis não equivale a um aumento qualitativo do saber científico acumulado –, elas são um valioso artifício com que o pesquisador pode e deve contar. É nesse sentido que impõe-se uma das maiores contribuições de Weber à metodologia sociológica: a construção do *Tipo Ideal*. Tentaremos definir em alguns itens, dispostos ordenadamente, os preceitos metodológicos que deram origem a esta categoria criada por Weber:

- É uma categoria que visa a compreensão;
- Não é o exemplar, tampouco um espelho para os fenômenos reais;
- Não é o fim, mas sim um dos diversos meios de conhecimento;
- Visa a construção de um quadro ideal, utópico, e que não acontece no plano real;
- Utiliza-se da acentuação mental de determinados elementos da realidade, reforçando um ou vários pontos de vista, a fim de formar um quadro homogêneo de pensamento;
- Reúne determinadas características de um fenômeno real para formar um cosmo não contraditório de relações pensadas;
- Não é a consciência do genérico. É a consciência do específico que circunda os fenômenos culturais.

Acreditamos que, com a construção racional dos tipos ideais, Weber pretendia criar um método formal de compreensão da realidade, sem, entretanto, criar vínculos reais com a mesma. O conteúdo do tipo ideal pode ser comparado a uma utopia, sem traços exatamente fiéis à realidade que pretende compreender. Entretanto, é construído a partir do exagero de determinados traços dessa realidade, com o objetivo de se criarem condições ideais e não contraditórias que permitissem uma apreensão discursiva da realidade empírica. Segundo Héctor L. Saint-Pierre (1999),

“O tipo ideal é uma construção racional que, cumprindo com algumas exigências formais, deve apresentar em seu conteúdo as características de uma utopia. De fato, o tipo ideal nunca ou dificilmente pode ser achado na realidade, já que seu conteúdo configura uma arbitrária irrealidade, uma sugerida ficção, ou melhor, atrever-nos-íamos a dizer, uma exageração da realidade, especialmente das tendências de alguns aspectos dela, que tornam o quadro típico-ideal desproporcional com relação à realidade.” (Saint-Pierre, 1999, p. 68).

Sendo um exagero unilateral da realidade empírica, o tipo ideal carrega, intencional e manifestamente, diferenças em relação aos fenômenos sociais que pretende compreender. A tarefa do pesquisador seria, por meio da montagem do esquema proposto por Weber, um afastamento da realidade em questão justamente em relação aos aspectos dela que pretende analisar. A finalidade deste afastamento seria a

“(…) possibilidade de medir e comparar tal fenômeno pela diferença que mantém com relação ao seu tipo ideal. A realidade apresenta sempre uma certa diferença, um certo ‘desconto’ com relação ao tipo ideal, pois, de outra maneira, não teria sentido a construção desses esquemas, uma vez que é justamente a diferença entre a realidade e o quadro ideal que permitirá especificar a significação daquela, de modo a torná-la compreensível.” (Saint-Pierre, 1999, p. 68).

Assim, o trabalho do historiador na busca da compreensão e da conexão causal dos fenômenos, não deve determinar as significações causais

através da descrição “sem pressupostos” (Weber, 1999, p. 139). Ele deve trabalhar com conceitos apropriados que o ajudem a compreender o fenômeno, sob a forma de tipos ideais.

Weber ressalta a necessidade de se trabalhar com conceitos apropriados ao objeto de estudo devido à noção que ele mesmo utiliza para a compreensão da realidade. Segundo o autor, as idéias que dominaram os homens de uma determinada época, operam sobre os mesmos de forma difusa, e, por esse mesmo motivo, só podem ser compreendidas através do tipo ideal, pois

“(…) empiricamente, elas habitam as mentes de uma quantidade indeterminada e mutável de indivíduos, nos quais estavam expostas aos mais diversos matizes, segundo a forma e o conteúdo, a clareza e o sentido.” (Weber, 1999, p. 142).

Weber utiliza-se, no referido texto, de vários exemplos de utilização do modelo conceptual típico-ideal. O que julgo mais esclarecedor é o do cristianismo, que o autor entende como os elementos da vida espiritual e de conduta dos diversos indivíduos em determinada época da Idade Média. A igreja católica, seguindo o raciocínio de Weber, conseguiu imprimir a uma quantidade indeterminável de indivíduos uma série de sentimentos de cunho intelectual, ético, moral, religioso e espiritual, que agrupados compunham os elementos da fé e costumes cristãos. Entretanto, estes preceitos, que formavam a unidade do pensamento católico medieval, habitavam as mentes dos homens de forma heterogênea e dispersa, sendo impossível analisar o fenômeno empiricamente sem uma construção conceptual adequada, que fosse capaz de exagerar unilateralmente, e de forma não contraditória, estes fatores formadores do modo de vida da maioria dos indivíduos de uma determinada época. Com a utilização do tipo ideal do cristianismo ocidental, o pesquisador adquire o distanciamento necessário à apreensão mais precisa quanto possível das normas que regiam aquela sociedade. Com o quadro mental puro proposto por Weber, seria possível captar as inúmeras relações particulares – impossíveis de serem

avaliadas isolada e individualmente – em uma só idéia abrangente e não contraditória: o tipo ideal.

Em suma, utilizando o exemplo acima, o tipo ideal seria a única configuração metodológica capaz de captar nos inumeráveis indivíduos a fé e os costumes únicos imprimidos pela igreja católica medieval, sem, entretanto, buscar na infinita combinação individual de pensamentos e condutas a chave para a compreensão do fenômeno em questão. Assim, o processo empírico que se desenvolveu nas mentes das pessoas, deve ser compreendido como um fato condicionado psicologicamente, capaz de ser captado por uma estrutura mental sensível a este processo psicológico que se desenvolveu. Sendo uma determinação psicológica, seria impossível deduzir o devir deste processo analisando-o através de modelos conceituais que só levam em consideração estruturas supostamente lógicas, como o marxismo o faz. Nesta parte da explanação de Weber, ele cita esta teoria nominalmente. Vejamos:

“Então, facilmente se perde de vista por mais importante que tenha sido o poder construtivo, puramente lógico, do pensamento na História – de que o marxismo é um exemplo notável – o processo empírico-histórico que se desenvolveu na mente das pessoas deve ser geralmente compreendido como um processo condicionado psicologicamente, e não logicamente.” (Weber, 1999, p. 142).

Sem fazermos uma análise rebuscada da relação entre Weber e o materialismo histórico, poderíamos afirmar que o autor julga as estruturas lógicas marxistas como inapropriadas para a compreensão da realidade empírica, visto que não dão conta de apreender as estruturas mentais e psicológicas que se desenvolvem empiricamente à revelia das formulações teóricas.

Apesar da predileção de Weber pela opção metodológica do quadro típico-ideal, o autor aponta alguns perigos na adoção irresponsável deste parâmetro conceptual. Corre-se, assim, o risco de a História estar a serviço da teoria, sendo utilizada apenas para demonstrar a validade da estrutura

mental construída e corroborar a destreza do quadro conceptual, sendo colocada dentro de uma “camisa de força metodológica”. Weber destaca que a sequência de tipos ideais corre o risco de ser tomada como uma sucessão histórica que obedece a uma lei, sendo quase irresistível ao pesquisador a forçar a realidade para consolidar a verdade da teoria, o que seria extremamente prejudicial à “objetividade” científica (Weber, 1999, p. 146).

Para a construção de um saber científico amadurecido, é necessária, contudo, uma superação metodológica do tipo ideal, que são construções transitórias devido à inevitabilidade de novas construções típico-ideais que acompanhem o movimento empírico. Estes conceitos apresentados até agora são apenas tentativas de conferir ordem ao caos que é a realidade empírica, e devem ser readequados a ela sempre que necessário o for. O contínuo confronto – entendido como comparação – do corpo teórico com a realidade é, justamente, o progresso do trabalho científico no domínio cultural, sendo o resultado desse avanço a transformação dos conceitos através dos quais tentamos apreender a realidade. Ainda assim, a ciência, para o seu desenvolvimento fortuito, deverá, sempre que possível, criticar a transformação desses conceitos, para que não se caia numa imersão geral em juízos de valor e cosmovisões pessoais tomadas como universalmente válidas.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O propósito de toda a discussão empreendida até aqui, é destacar a linha quase imperceptível que separa a ciência da crença, através da exposição acerca dos *juízos de valor*, *cosmovisões*, adequação entre *meios* e *fins*, *interesses históricos relevantes e condicionados*, e construção de um modelo conceptual adequado ao empirismo requerido pelas ciências sociais, diga-se o *tipo ideal*. Estas foram, acreditamos, as principais tônicas do texto aqui elaborado. Assim, revela-se o sentido do conhecimento sócio-econômico,

sendo possível destacar a validade objetiva deste tipo de conhecimento científico.

Sumariamente, pode-se dizer que a consistência da “objetividade” científica nas ciências sociais é obtida pela associação de dois fatores: a) a ordenação da realidade segundo categorias que são subjetivas (pois pressupõe, em decorrência dos juízos de valor pessoais, um conhecimento mínimo do fenômeno por parte do pesquisador, que deverá ser capaz de formular conceitos na tentativa de compreensão da realidade); e b) a verdade que só o conhecimento empírico poderá proporcionar à ciência. Somente desta associação – que deverá ser feita com todo o rigor e com toda a crítica, por parte da ciência, aos meios empregados quanto for possível –, resulta a validade objetiva do poder empírico requerido pelos métodos de investigação científica.

A crença no valor da verdade científica, ressalta Weber, é produto de determinadas culturas, e não um dado da natureza. Se, não obstante, não se acredita no valor da verdade científica adquirida através das pesquisas de cunho empírico, é certo que se buscará, em vão, outra verdade que substitua a ciência naquilo que só, e somente ela, poderá oferecer: os conceitos baseados em juízos de valor (reconhecidamente válidos, e não indiscutivelmente universais) que não são, em si, a realidade empírica, entretanto, permitem ordená-la de modo válido por meio do pensamento (Weber, 1999, p. 152).

O conhecimento adquirido pela ciência utiliza-se continuamente de pontos de vista particulares, de onde é retirada sua validade (as idéias de valor individuais, baseadas nas experiências empíricas de cada homem, segundo Weber, são as únicas a conferir valor ao conhecimento obtido). Assim, a variabilidade incessante de pontos de vista – a partir dos quais a realidade empírica adquire significado – faz com que a realidade e suas significações sejam inesgotáveis. Weber assim o diria:

“A luz propagada por essas idéias de valor ilumina, de cada vez, uma parte finita e continuamente modificada do curso

caótico de eventos que fluem através do tempo.” (Weber, 1999, p. 153).

Entretanto, não se pode achar que as ciências sociais tem a tarefa única de criar novos conceitos a todo o instante. A tarefa última, seria mesclar os novos conceitos obtidos por meio da pesquisa, à crítica destes mesmos conceitos, ou, segundo as palavras do próprio Weber, “*criar algo novo através da referência de certos fatos conhecidos a determinados pontos de vista, igualmente conhecidos.*” (Weber, 1999, p. 153).

Contudo, este algo novo conta com a possibilidade de ser criado irrefletidamente, e assim, os caminhos trilhados, até então, pela ciência, poderiam perder-se no emaranhado de pontos de vista descomprometidos com o saber científico. Weber termina o artigo de forma belíssima, talvez poética, o que faz com que valha a pena trazer a citação completa, incluindo a referência à Goethe feita pelo autor:

“Mas um dia, o significado dos pontos de vista adotados irrefletidamente se torna incerto e o caminho se perde no crepúsculo. A luz dos grandes problemas culturais desloca-se para mais além. Então, a ciência também muda o seu cenário e o seu aparelho conceitual e fita o fluxo do devir das alturas do pensamento. Segue a rota dos astros que unicamente podem dar sentido e rumo ao seu trabalho:

‘ (...) desperta o novo impulso;
lanço-me para sorver sua luz eterna;
diante de mim o dia, atrás a noite,
Acima de mim o céu, abaixo as ondas.’
(Fausto, de Goethe)” (Weber, 1999, p. 154).

ABSTRACT: The purpose of this article is to review some questions showed up by Max Weber as regarding the methodology used by the researchers in Social Sciences. The following discussion presented in this article is based on the questions brought out by him in the text named *The objectivity of the knowledge in the Social Science and in the Political Science* written in 1904.

KEYWORDS: Objectivity; Value Judgements; Weltanschauung; One Direction Explanations; Ideal Kind.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

WEBER, Max. 'A 'Objetividade' do Conhecimento na Ciência Social e na Ciência Política'. In: *Metodologia das Ciências Sociais*. Campinas: Ed. UNICAMP & Cortez Editora, 1999.

_____. *Ciência e Política: Duas Vocações*. São Paulo: Cultrix, 1972.

SAINT-PIERRE, Héctor L. *Max Weber: Entre a Paixão e a Razão*. Campinas: Ed. UNICAMP, 1999.

BIBLIOGRAFIA

ARON, Raymond. *As Etapas do Pensamento Sociológico*. 5ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

COHN, Gabriel (Org.). *Weber*. Col. Grandes Cientistas Sociais, nº 13, 7ª ed., São Paulo, 2000.

FREUND, Julien. *Sociologia de Max Weber*. Rio de Janeiro: Forense-Universitária, 1987.

WEBER, Max. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Martin Claret, 2001.

IDENTIDADE E FRAGMENTAÇÃO: QUAIS SÃO OS RISCOS?

Lady Selma Ferreira Albermarç¹

RESUMO: O artigo apresenta reflexões sobre o livro de Sherry Turkle, *Life on the screen: identity in the age of the Internet*. (1996). Realiza a análise interna da obra considerando o uso dos conceitos antropológicos, a metodologia e o alcance da generalização. Analisa criticamente as conclusões do livro, lançando mão de alguns autores que assumem posições diferentes da de Turkle quanto ao papel das novas tecnologias para a transformação da sociedade ocidental.

UNITERMOS: identidade; internet; Sherry Turkle.

A grande vantagem dos Zodíacos, Cartas de Baralhos, bandeiras, Brasões,(...) era que, com eles, eu enchia o Buraco cego e vazão do Mundo e o Deserto-assírio da minha alma. Sentindo meu sangue pulsar com violência, não havia mais como duvidar de mim. Meu sangue me garantia a existência do meu corpo, e o corpo, a de minha Alma.

Ariano Suassuna,
Romance d'A Pedra do Reino (1970:436)

Este ensaio apresenta algumas reflexões sobre o livro de Sherry Turkle, *Life on the screen: identity in the age of the Internet* (1996)², tendo dois objeti-

¹ Professora Assistente em Antropologia, Dept^o de Ciências Sociais – Ufpe e aluna do Doutorado em Ciências Sociais, IFCH, Unicamp.

² A concepção deste ensaio iniciou-se com a apresentação de um seminário sobre o livro de Turkle na disciplina Seminário de Teoria e Metodologia, ministrada pelo Prof^o: Dr. Thomas Patrick Dwyer, no 1^o semestre de 2000, no Curso de Doutorado em Ciências Sociais – IFCH, Unicamp.

vos principais. O primeiro deles é uma análise interna da obra, considerando o uso dos conceitos antropológicos, a metodologia e o alcance da generalização proposta. O segundo objetivo é analisar criticamente as conclusões da autora sobre o aspecto positivo da experimentação do “eu” no espaço virtual, e a dimensão de liberdade individual subjacente a este processo. Para realizar esta crítica lanço mão de alguns autores que assumem posições diferentes da Turkle quanto ao papel das novas tecnologias nas transformações recentes da sociedade ocidental. E ainda, de outros autores que refletem sobre a construção da identidade fragmentada e a efetiva ruptura de posições estruturadas socialmente, indicando as correlações de poder que não são evidenciadas por autores, que como Turkle, fazem uma apologia da liberdade individual.

O ensaio está dividido em duas partes. Na primeira delas, discuto o emprego de dois conceitos antropológicos pela autora: a) *bricoleur*, desenvolvido por Lévi-Strauss; b) liminaridade, elaborado por Turner. A metodologia e adequação dos dados para o alcance da generalização propostas por Turkle, também serão contempladas nesta parte. Na segunda parte, analiso as conclusões da obra num diálogo com alguns autores que postulam noções e avaliações sobre identidade e tecnologia num sentido diferente daquele assumido por Turkle. Operando nestes dois níveis de análise necessariamente se terá um objetivo subjacente cuja dimensão epistemológica é evidente, qual seja: a adequação entre conceitos e dados coligidos. Há também uma discussão de caráter ético sobre as implicações dos nossos postulados teóricos de cientistas sociais, face aos nossos entrevistados e à sociedade como um todo. Há que se lembrar ainda, que este ensaio é um exercício metodológico, neste sentido, o elemento da crítica – que fica mais evidente no decorrer da análise, acentuado por mim propositadamente com o

A apresentação do seminário foi precedida de uma discussão do livro com os colegas e amigos de turma Maria Helena Ortolan e Paulo Coutinho, que também apresentariam um seminário sobre a obra. Agradeço a solidariedade e aprofundamento dos debates que ambos me proporcionaram ao decidirmos discutir a obra antes de apresentar o livro para toda a turma.

intuito de incitar novas discussões – visa possibilitar novos caminhos para a pesquisa empírica que sejam mais acurados e tragam novas contribuições ao conhecimento científico.

JOGOS CONCEITUAIS, MÉTODOS E GENERALIZAÇÃO. OU, O PENSAMENTO BRICOLEUR E FILOSOFIA PÓS-MODERNA: LIMINARIDADE ENTRE VIRTUAL E REAL?

Segundo Sherry Turkle a pesquisa, que resultou no livro *Life on the screen: identity in the age of the Internet* (1996), foi motivada pelo desejo de investigar o que ela considera como mais significativo e obrigatório nas relações entre pessoas e computadores, as quais seriam a base para uma nova cultura da simulação e a fundamental reconsideração da identidade humana. A autora utilizou como evidências mais importantes, e que justificariam a investigação, as mudanças ocorridas em meados dos anos 80 através da tecnologia de *interface* da Macintosh; da ficção científica, cujo exemplo é o *Neuromancer*; da introdução da computação na educação em todos os níveis; do aumento de importância das redes de trabalho através do computador; dos programas de simulação da realidade cada vez mais acessíveis; dos investimentos em computação para trabalhos na graduação.

Apresentar, discutir e analisar este livro de Sherry Turkle não são tarefas das mais fáceis. Nele a autora se propõe quatro questões complexas e de grandes dimensões no campo das ciências sociais, da psicologia e da filosofia. Partindo da relação homem/tecnologia – especificamente as novas tecnologias de informação e de máquinas que interagem através de processos que imitam padrões humanos de comportamento tais como comunicação/emoção/razão/raciocínio – a autora busca responder aos seguintes objetivos: a) como esta relação afeta a construção do “eu” (*self*); b) como esta mesma relação erode as fronteiras entre real e virtual; c) como ela reconfigura a distinção entre vivo e não vivo; d) finalmente, uma hipótese teórica, da possibilidade desta relação com a tecnologia “fazer descer à terra” a

filosofia pós-moderna que propõe o descentramento do “eu” (*self*) – o que transformaria o computador num objeto evocativo para pensar a identidade, similar ao pensamento do *bricoleur*, segundo a definição de Lévi-Strauss. Este último objetivo faz um paralelo com o processo de popularização da psicanálise entre as pessoas comuns e como isto afetou a construção das suas identidades, neste sentido, como a relação homem-tecnologia ensejaria o acesso ao conhecimento que o “eu” não é mais unitário – portanto, centrado; mas múltiplo – portanto, fluido, fragmentado e descentrado. Dos objetivos da autora, resumidos acima, escolhi para a analisar: 1. a construção do “eu”; 2. os limites entre real e virtual; 3. a dimensão do computador como objeto evocativo para pensar a identidade pós-moderna; 4. a interação virtual como meio para alcançar o autoconhecimento.

Na minha opinião, a primeira parte do livro de Turkle apresenta o argumento mais instigante e original para discussão da relação homem tecnologia, na seara atual dos debates sobre computadores. O centro da argumentação é a cognição humana, para demonstrar a sua hipótese teórica, qual postula que as mudanças na tecnologia da computação transformam o computador num instrumento de *bricoleur* para pensar a pós-modernidade. Para a autora a primeira fase da computação obedeceria à racionalidade moderna da superioridade e controle do homem sobre a máquina, cujo exemplo seria o sistema IBM, que veria o computador como grande calculadora, que serve aos humanos e a sua vontade de controle sobre a verdade. Nesta visão o conhecimento se dá do abstrato para o concreto, de um plano prévio de conhecimento e domínio sobre o real. A autora denomina esta fase de estética moderna, cujo estilo de programação seria *hard*, de controle sobre os mecanismos internos do computador desvendando-se o que está além da superfície da tela.

O surgimento do Macintosh, nos anos 80, desafiaria esta estética ao oferecer para os usuários uma nova forma de relação com o computador, distanciando-os da necessidade do controle interno dos seus mecanismos. Seria a cultura da simulação, que não deixaria claro o que está sob a tela,

quais os mecanismos internos de ação da máquina. Ou seja, o usuário não precisaria saber, como se dava nos programas da IBM, como os comandos simplificados transformavam a linguagem eletrônica dos bytes, em palavras, desenhos, jogos, etc. Ao mesmo tempo, a superfície da tela se ofereceria como simulação do real, cujas imagens misturariam real e fantasia, borrariam as fronteiras destes dois níveis da existência. A cultura da simulação, segundo esta argumentação, seria um exemplo do uso do computador como um objeto para pensar sobre a pós-modernidade – definida como opacidade, recusa da investigação de origem, privilégio da superfície.

A partir desta argumentação Turkle pretende demonstrar que as pessoas usam os objetos a sua volta para assimilar idéias, a exemplo da teoria do *bricoleur* de Lévi-Strauss (1976, 1975), segundo a qual *a natureza é boa para pensar*. Ou seja, há uma forma de construção de raciocínio que não parte da abstração para o concreto, mas antes da experimentação com o concreto para a construção da abstração – que é o *bricoleur*. É o método de tentativa e erro dos artesões em contraposição aos projetos e planos da ciência moderna ocidental de aprendizado através de análise. A bricolagem, para Turkle, significa que as distâncias entre pensamento e coisa, pensamento e forma, seriam encurtadas. O que permite à autora sugerir que a razão abstrata é apenas um estilo de raciocínio, e não a forma correta de pensar, corroborando a afirmação de que as pessoas aprendem melhor quando têm seu estilo próprio respeitado, quando escolhem a forma de relação com as coisas e de pensar sobre elas. O computador que possibilita criar objetos pela simulação, quase como objetos físicos, sedimentaria este estilo cognitivo.

Do lado da produção dos computadores os programadores vislumbraram vários caminhos de programação, e cada vez mais retiraram dos usuários a necessidade de pensar os mecanismos internos da máquina, ou seja, como os bytes da linguagem eletrônica se transformam em palavras e imagens. Os programas passaram a ser feitos para facilitar o uso da máquina, livrando o usuário de compreender seu funcionamento, são os programas *soft*. Dessa maneira o usuário teria uma dupla relação com o computa-

dor: a) propiciar a criatividade; e, b) colocar as pessoas numa interação com a máquina que parece ser de dentro, alterando o processo cognitivo (que não requer mais compreender a máquina por dentro, mas se perceber dentro dela). Estas alterações na relação ampliaram o uso dos computadores, trazendo novos usuários até então avessos a esta tecnologia como os artistas e as mulheres – e dando-lhes a sensação de interagir com o mundo de uma forma mais próxima. O *“pensar com os objetos”* – defendido por Turkle, tem assim duas dimensões, a primeira a relação entre o objeto e as abstrações teóricas que construímos sobre o social, e a segunda a disseminação dessa forma de uso entre muitas pessoas remodelando a forma como se pensa dentro desta cultura/sociedade.

Para Turkle o programa Windows, que roda sobre o MS/DOS da IBM, permitiu o embaralhamento destas duas culturas, a da IBM de desvendar por dentro, considerada moderna, e da Macintosh de não revelar o funcionamento interno, pós-moderna, dando acesso aos mecanismos internos do computador sem perder seu caráter de simulador. Dessa forma o computador é um ator na disputa do entendimento entre moderno e pós-moderno e funcionaria também como uma analogia para que melhor se entenda o próprio homem e sua mente. Os diferentes estilos de uso, assim, exemplificariam por um lado, a teoria do conhecimento da modernidade segundo a qual por trás da aparência há um mundo profundo que precisa ser descoberto. E por outro lado, a pós-modernidade, que afirma que o mundo é a superfície, com e sem profundidade. Permitiu personalizar ainda mais o processo de uso da máquina como extensão dos seus donos. A própria Macintosh faz uma campanha publicitária destacando os aspectos de personalização dos computadores. Segundo a autora a liderança de vendas do Windows não se dá apenas pelo preço, mas como escolha subjetiva diante da forma de interação com a máquina. Domínio sobre a máquina e também a simulação. Aí o computador seria realmente pessoal demonstrando a personalidade dos seus proprietários. E ainda mais, permitindo manter zonas de mistério – através da opacidade da tela que funciona como simula-

dor. O que de certa forma corresponderia à forma de vida nas grandes cidades, onde impera a complexidade das relações sociais e algumas dimensões da vida parecem impossíveis de estar sob controle ou com transparência política para os cidadãos.

A É aí que Turkle coloca a experiência no MUD (Multi-User Domains – em português DMU – Domínios Multiuso. TURKLE, S. 1998:8) como uma poderosa metáfora para pensar sobre o “eu” como um múltiplo, um sistema distribuído, porque se dá através das janelas do windows como acontece na relação do usuário comum com o computador. O MUD funciona como um tipo de jogo virtual de salão, sendo uma nova forma de comunidade. Nas palavras de Turkle (1998: 8):

“Nos DMUs, os jogadores criam personagens que praticam sexo casual e romântico, têm empregos, participam de celebrações, se apaixonam e casam e sobem e descem em termos de status. A maior parte da ação on-line se desenrola por meio do que os participantes escrevem uns aos outros (...) Os DMUs oferecem uma vida paralela e tornam indistintas as diferenças entre o ser e o jogo, o ser e o papel representado, o ser e a simulação.”

Neste sentido, assim como na Internet, e noutros espaços interativos através do computador, é oferecida ao usuário “*a possibilidade de desempenhar um papel tão perto ou tão longe do seu self real quanto escolher*” (Cf. Turkle, 1996:12. Tradução minha). Considerar o jogo do MUD como uma metáfora permite a Turkle aproximar a experiência da vida prática do uso do windows como uma experiência de viver um eu descentrado, que existe em muitos mundos e joga muitas regras ao mesmo tempo. Ao comparar com a experiência de viver personagens nos jogos e teatros tradicionais, Turkle indica uma diferença com o Mud. Nos primeiros a pessoa joga dentro e fora de um personagem – mas um personagem cuja direção, posição e sentido são previamente conhecidos. O MUD, por contraste, oferece identidades paralelas, vidas paralelas. Portanto, para Turkle, a experiência do paralelismo encoraja tratar a vida na tela e fora da tela com um surpreendente grau de igualdade. A internet estende a metáfora do

windows, agora, para a Vida Real (*Real Life*), ela mesma podendo ser, exatamente, mais uma janela.

As conclusões de Turkle apontam que o computador, na estética da simulação, seria um laboratório de identidade. O anonimato dá para as pessoas a possibilidade de expressar múltiplas identidades e abrir espaços inexplorados do “eu”, jogar com suas identidades e tentar novos “*algúens*”. Cria identidades fluidas e múltiplas, forçando o limite da noção de identidade. Além disso, possibilita vários tipos de interação, a vivência de vários papéis sociais que não se vive na vida real, refletir sobre gênero e sexualidade, desafiando a idéia da unidade do eu. Assim, o computador, no sistema windows, adapta-se para pensar sobre a pós-modernidade na medida em que define a identidade do sujeito como fluida, descentrada, fragmentada. Ao mesmo tempo, a identidade definida nestes termos, não correria o risco da alienação, implícita na teoria da modernidade cujo pressuposto era a centralidade do sujeito, porém estaria em crise, pela ansiedade provocada pela fragmentação, fluidez e descentramento contido na sua definição. O espaço virtual serve para entender a fluidez, pelos usuários do computador, porque este espaço é de interação, mediado pelo computador e não de isolamento, como havia sido pensado na década passada – as pessoas e suas máquinas. É um espaço para realizar várias atividades interativas e criativas que experimentam com a própria personalidade. São criados programas que dão o sentido de ambiente, de forma que se pode pensar como um *bricoleur*, ou seja, através do concreto para o abstrato.

Toda esta discussão enseja a conclusão de que o computador substituiria, até certo ponto, o processo psicanalítico do autoconhecimento. Através de vários exemplos, na terceira e última parte do seu livro, a autora nos mostra como está sendo vivenciada a multiplicidade de identidades através da interação entre os usuários do MUD, e *chats* da Internet. Experiências que servem tanto para o entendimento da multiplicidade e fragmentação do eu, como para resolução de sofrimentos psíquicos através do autoconhecimento. Os jogadores ao criarem personagens expressam dimensões de si

mesmos que podem ser próximos ou distantes daquilo que são na vida real. A autora dá especial atenção à dimensão das relações de gênero, à possibilidade de ver o masculino e feminino como construções sociais, na medida em que homens e mulheres, que vivenciam personagens opostos ao seu sexo biológico, defrontam-se com esta construção e podem conviver com o sexo oposto de uma forma que não viveriam na realidade. Isto também permite embaralhar a fronteira entre o vivido e o simulado na tela, permitindo colocar as duas dimensões no mesmo patamar. A autora dá maior ênfase aos exemplos positivos dessas vivências de identidades pessoais, mas também alerta para o perigo de dissociação de personalidade, ou ainda para o isolamento ao se privilegiar o mundo virtual em detrimento do real. Por fim, ela conclui que há uma crise de identidade, pela saturação do eu, e a vivência de um processo de liminaridade – segundo a definição de Victor Turner – entre o real e o virtual.

Esta apresentação detalhada dos argumentos e hipóteses da autora – especialmente, a hipótese do computador como um objeto evocativo para colocar a filosofia pós-moderna na terra, entre as pessoas comuns – e a experimentação de diferentes identidades, teve como objetivo deixar claro o pensamento da autora e assim, possibilitar a discussão de como o conceito de *bricoleur* de Lévi-Strauss (1976) foi empregado por ela. O que me parece inadequado no uso do conceito de *bricoleur* é que o mesmo foi criado num processo de formulação teórica para provar a universalidade da estrutura do pensamento e da mente humana. Tudo aquilo que a pós-modernidade quer negar. Como empregar um conceito que se situa dentro do esforço de demonstração da estrutura bipolar da mente humana, que serve à criação de categorias ordenadas de pensamento em pares de oposto, base da teoria estruturalista, para evidenciar a apreensão da fluidez da identidade na sociedade pós-moderna? Esta contradição se acentua, no meu modo de ver, na medida em que o conceito de pós-moderno é demonstrado, nas suas principais teorias, através da crítica às dicotomias do estruturalismo.

Na teoria estrutural de Lévi-Strauss (1976), a exemplificação das diferenças entre pensamento científico, arte e bricolagem têm como objetivo encontrar a base subjacente comum do funcionamento da mente e estrutura do pensamento humano a qual, em certa medida se apóia nas oposições dicotômicas entre natureza/cultura, e, prática/razão. Assim, se o pensamento do *bricoleur* parte da experimentação prática para construir a abstração, a oposição entre prática e abstração, sobre a qual se funda o pensamento *bricoleur*, permanece como sentido mais profundo da teoria estrutural. Mesmo que em termos de sua definição o pensamento *bricoleur* se configure como “pensar com as coisas”, ele implica na separação entre razão e prática, ainda que seja numa relação recíproca. Se a operação funciona de forma inversa à razão do engenheiro – que vai da análise para prática – suas bases são as mesmas, na concepção de Lévi-Strauss. Tanto é assim, que a própria teoria do mito deste autor persegue a sua decodificação em pares de opostos binários que mostram a mente selvagem tão apta ao raciocínio lógico ocidental, quanto qualquer cientista da modernidade. Assim, o exemplo do pensamento *bricoleur* não tem a intenção de diluir dicotomias, mas demonstrar duas formas de construir coisas, a do cientista e a do artesão – do ocidente ou das sociedades primitivas, ambas situadas na mesma base polarizada que elabora dicotomias para o ordenamento do mundo, que constitui o modelo estrutural.

Não quero com isso negar a possibilidade do diálogo entre teorias que se fundamentam em bases distintas, ou do passeio entre noções da antropologia moderna e da pós-moderna, isolamento que aumentaria ainda mais o hiato entre estas duas posições nas ciências sociais atual. Mas, penso que levando até o fim a aplicação do pensamento *bricoleur* – que segundo Turkle estaria sendo operado na simulação de identidades no computador para a compreensão da filosofia pós-moderna da fluidez da identidade e embaralhando as fronteiras entre virtual e real – chegar-se-ia a uma situação inversa de oposição entre virtual e real, ficando a fluidez situada no plano da virtualidade, reforçando a centralidade do eu na vida real. Em suma, o con-

ceito de *bricoleur* de Lévi-Strauss colocado isoladamente parece útil, mas ao ser recolocada no seu contexto – o que na teoria pós-moderna configura-se como um preceito extremamente valioso por permitir evidenciar a relatividade e particularidade das elaborações humanas e a crítica dos universais – parece colocar Turkle num beco sem saída entre dados e teoria. Não perco de vista que a autora está interpretando dados empíricos que parecem bem fundamentados, entretanto, há algumas dimensões deste empírico que aparentam receber o recorte que lhe dê a possibilidade de demonstrar a hipótese.

Neste sentido, a autora não discute uma dimensão muito importante dos seus dados que é o fato da construção das identidades estar se dando no plano do anonimato e a partir de personagens elaborados livremente pelos sujeitos em interação, mas sem que se tenha qualquer parâmetro sobre quão perto ou tão longe tais personagens se encontram do *self* fora da tela. Como construir identidade a partir de posições e relações sociais que não permitem a verificação da sua veracidade³ – posto que as *personas* criadas podem ser próximas ou distantes do *self* vivido fora da tela? Ou seja, como posso confiar no que me é dito sobre minhas *personas*? Ou como os outros podem confiar nas opiniões que eu dou sobre suas personagens? Assim, como utilizar este processo de interação para afirmar ou negar dimensões das minhas múltiplas identidades? A identidade, tanto no nível social quanto em termos subjetivos baseia-se no processo contrastivo entre o eu e o outro (Gilman, 1985), mesmo que, na pós-modernidade, o outro só venha a interessar ao indivíduo na medida em que maximize o emblema do eu e da sua identidade individual (Birman, 1997:228), ainda assim será necessário basear-se na veracidade do que me é afirmado. Neste sentido, a possibilidade de transpor estas experiências para o plano de resolução de conflitos no mundo fora da

³ Segundo Cardoso de Oliveira, a verdade é um princípio orientador do fazer científico, mas que não pode ser alcançado dado seu caráter metafísico. O que se pode alcançar é a veracidade, que são afirmações resultantes da negociação nas comunidades de comunicação (Seminário: O Trabalho Etnográfico, IFCH – UNICAMP, 26/09/2000). Neste sentido, se as personagens são criações anônimas as interações para construção das identidades nos jogos e na comunicação via internet não tem base de verificação da veracidade entre os agentes destas interações.

tela, quando o computador funcionaria enquanto terapeuta, torna-se também muito difícil.

Há o exemplo de um personagem criado num jogo de salão (MUD) cujo jogador que o cria transforma-o num estuprador. Como saber se tal jogador fez o personagem para se livrar desta prática na vida real, ou se o fez no jogo por fazê-lo na vida real? Outra questão que este exemplo suscita é, para que viver a experiência de ser estuprada no mundo virtual? Que experiência positiva isto pode trazer na construção de identidade ou para as relações de gênero fora da tela? Penso que algumas dimensões da vida não necessitam ser vividas para saber o seu significado na trajetória individual. Além do mais a autora perde de vista outros espaços da produção sócio-cultural, como a literatura, que ocupam importante posição na experiência humana para elaborar o trânsito entre vivido e imaginado, enriquecendo sobremodo nossas reflexões sobre vida, morte, e construções morais mais ou menos fluidas.

Esta argumentação me leva a considerar também que talvez o pensamento do *bricoleur* – no sentido de sair da prática para abstração – não se complete, na medida em que as vivências da internet e do MUD, muito provavelmente não possam ser transpostas para a vida real, dado o espaço de anonimato em que se fundam tais experiências. As incertezas estão postas, é evidente. Porém, há uma diferença entre incerteza e a possibilidade da total não veracidade daquilo que nos é dito. Se estas experiências possibilitam o autoconhecimento o que fazer com elas se na interação face-a-face as identidades experimentadas na internet forem questionadas pela avaliação do outro, e neste sentido levarem a negação do sujeito sobre si mesmo, ou ao seu isolamento caso o outro não lhe possibilite maximizar o emblema do eu (Birman, 1997)? Em suma, os “eus” elaborados na tela do computador, numa interação baseada no anonimato, podem perfeitamente permanecer apenas no reino da fantasia e não servirem para alcançar o autoconhecimento na experiência fora da tela, nas interações face-a-face. E tal afirmação baseia-se no fato de que a autora não explorou a construção da identidade

na vida cotidiana dos seus entrevistados. Assim, não há parâmetro para comparar como a simulação de personagens pode levar ao entendimento mais acurado da fluidez e fragmentação da identidade no cenário da pós-modernidade fora da tela, e assim, fazer a filosofia pós-moderna, realmente, baixar à terra.

Por outro lado, a autora é injusta com Lévi-Strauss ao dizer que o mesmo relega o pensamento do *bricoleur* para os selvagens, quando o exemplo para expor esta forma de pensamento é retirado da experiência de pessoas em subúrbios parisienses, as quais a partir do ajuntamento de materiais dispersos vão construindo novos objetos sem que haja qualquer planejamento prévio. Com isso Lévi-Strauss pretende demonstrar que as diferentes modalidades de pensamento estão tanto no ocidente, quanto entre os povos chamados primitivos, o que está de acordo com o caráter universal do seu modelo teórico que objetiva evidenciar a estrutura também universal do pensamento humano⁴.

Ao nos voltarmos para o uso de liminaridade de Victor Turner (1974), percebe-se os mesmos problemas da descontextualização do conceito do arcabouço teórico em que se encontra. Primeiro liminaridade vincula-se ao conceito de *communitas* – o desejo da plena igualdade e ausência da hierarquia em oposição à estrutura que reafirma poder, hierarquia e diferença, na definição de Turner. Segundo, liminaridade está associado às diferentes modalidades de processos de mudança social, dentre eles os rituais de passagens, sejam coletivos, sejam das pessoas. Mas o mais importante, nos limites deste ensaio, é a afirmação de Turner de que o processo liminar, em todas as situações, e especialmente no caso da mudança social, é transitório e ao fechar seu ciclo liminar – no ritual ou na mudança – terá como resultado

⁴ Nunca é demais esclarecer que Lévi-Strauss trabalha esta estrutura enquanto um modelo formal, abstrato, cujos conteúdos simbólicos são preenchidos de diferentes formas nas diversas organizações sociais e culturais humanas. Inclusive permite o trânsito de identidades, mas que dentro do modelo, quando se busca o que está além das aparências, que são as estruturas inconscientes, o modelo abstrato será bipolar e dicotômico.

reforçar a importância da estrutura para a vida em sociedade. Após a etapa liminar – que é de grande dramaticidade e certo desconforto para a pessoa ou o grupo – a estrutura pode ser reafirmada nas suas características iniciais, ou pode ser reconfigurada, nos casos de mudança social, e em ambos casos, ela – a estrutura – volta com mais força, valor e legitimidade para todos as pessoas e grupos de uma dada sociedade, sedimentando laços de solidariedade, hierarquia e poder.

Turner (1974:117) define o conceito de *liminaridade* como o indicador de situações sociais ou de pessoas que se encontram numa situação de ambigüidade por que elas se furtam às redes de classificação. Ou seja, uma situação ou pessoa é liminar quando pode ter uma classificação ou outra, não ocupa em relação à estrutura uma definição clara e segura de sua posição social ou simbólica. Por isso na sua obra Turkle usa o conceito de *liminari-dade* para entender a ambigüidade entre real e virtual, provocada pela possibilidade de criar várias *personas* mediante a interação virtual. Pela discussão acima, onde aponto os desdobramentos da liminaridade para a análise social, empregar o conceito apenas porque haveria uma indefinição de fronteiras entre os domínios do real e virtual, como faz Turkle, seria empobrecer-lo e descontextualizá-lo. O conceito de liminaridade indica uma ruptura na estrutura, porém ela é conjuntural e antecede um reforço à estrutura, mesmo que haja profundas mudanças na sociedade. O conceito é usado por Turner como uma maneira de entender processos sociais, sendo a sociedade vista como um sistema que sempre retoma sua estrutura de ordenamento de posições. Turner, não se pode esquecer, é da escola britânica de antropologia, sendo a estrutura social uma das unidades de análises mais importantes para esta escola. Neste sentido, como Turkle apenas indica que há uma modernidade que requer eus centrados, seguida de uma pós-modernidade cujo eu é descentrado, não me parece haver aqui uma análise que indique como era a estrutura antes, e como ela ficará depois que encerrar o momento liminar, posto que análises estruturais não se colocam no horizonte de grande parte das teorias da pós-modernidade.

Por outro lado, pelo que Turkle vinha propondo na sua obra, o embaralhamento das fronteiras entre virtual e real é considerado criativo e de certa forma libertador do indivíduo dos constrangimentos sociais provocado pelas posições que ocupa na estrutura social. Para Turner a liminaridade, e ambigüidade que lhe acompanha, são desconfortantes e devem cessar para que a estrutura seja recomposta. Na liminaridade a pessoa é exortada a suprimir seu egoísmo em favor do coletivo na posição, em geral socialmente superior, que ela irá ocupar após a etapa liminar, após a qual também a sociedade e sua estrutura de posições se fortalecem. A análise da liminaridade, portanto, para este autor serve para entender como as situações de conflito são incorporadas para construção da estrutura, tentando evitar as armadilhas do valor do consenso como estruturante, sem o qual a sociedade poderia deixar de existir. O conceito de liminaridade tem a perspectiva de solucionar questões desta ordem e poder abarcar a complexidade das situações de conflito no entendimento da estrutura social. Não parece ser este o caso das situações analisadas por Turkle, posto que a própria situação liminar é considerada positiva, e por outro lado, as interações através do computador parecem indicar uma negação do valor da coletividade, em favor da interação intermediada pela máquina que valoriza o indivíduo. Neste sentido o conceito de liminaridade não é apenas para indicar uma situação de margem – onde a estrutura estaria momentaneamente suspensa – ele necessariamente se desdobra para uma análise da estrutura que valoriza o coletivo e não o indivíduo. Assim, como voltar a uma situação estruturada no contexto da pós-modernidade? Isto poderia significar a reestruturação da identidade num processo de centramento?

Dessa forma me parece que o conceito de liminaridade, que ocupa uma posição privilegiada na antropologia moderna, está sendo usado muito aquém do seu alcance analítico, posto que ele não se limita, na sua amplitude, apenas à situação de fronteira embaralhada entre duas qualidades opostas, neste caso entre real e virtual. Há desdobramentos do uso da liminaridade para discutir estrutura e *communitas*, processos de mudança, assim co-

mo, da relação entre indivíduo e sociedade, processos de solidariedade, que no livro de Turkle parecem questões menores em face da necessidade de demonstrar a fragmentação da identidade individual.

* . * . *

As análises realizadas até aqui têm também sua dimensão metodológica, mas agora me voltarei para o aspecto mais específico da adequação entre dados e as generalizações propostas. É evidente que Sherry Turkle, mesmo considerando o livro como muito pessoal, resultando de observações clínicas e etnográficas, onde a sensibilidade e tato da pesquisadora constituíram o principal instrumento de investigação, ela não se descuidou da metodologia, que se apresenta rica em volume de dados, na diversidade social da população – quanto à idade e nacionalidade – e variedade de instrumentos e técnicas de pesquisa. Estes dados resultaram de vários estudos realizados entre 1984 a 1992. Esta riqueza metodológica parece ao leitor mais atento uma tentativa de garantir maior abrangência de generalização e também, garantia para as afirmações audaciosas a que o livro se propõe. Generalização que se não é dita está implícita, pois em nenhum momento Turkle afirma que seus resultados devem ser vistos como relativos à população investigada. Há um certo tom para afirmar tendências mais abrangentes, do que simplesmente relativas aos casos estudados.

Turkle reuniu mais de mil entrevistas, numa população cuja maioria assim se caracteriza: jovens no final da adolescência e o início dos 20 anos, de classe média, predominantemente homens, com alguns acima de 30 anos. Dentre esta população foram entrevistadas 300 crianças. A pesquisa contemplou diferentes formações universitárias: arquitetura e planejamento, física, química e engenharia civil do MIT (Massachusetts Institute of Technology) – áreas escolhidas porque obtiveram os maiores benefícios com os programas de computação, através dos quais os estudantes deixaram de realizar cálculos de grande dificuldade. E, finalmente, a população era distinta quanto à nacionalidade, tendo investigado principalmente crianças

norte-americanas, inglesas e nascidas na antiga União Soviética, para compreender a cultura da computação na escola elementar, enfocando as distinções entre vivo e não vivo. Segundo Turkle a pesquisa teve como resultado paralelo o refinamento das idéias sobre relações de gênero e sobre a psicologia dos diferentes estilos de uso do computador.

As técnicas de abordagem e instrumentos de pesquisa da autora consistiram de entrevistas; observações; testes psicológicos – baseadas principalmente na antropologia, sociologia e psicologia. Destaca-se o trabalho de campo antropológico – diário de campo e observação participante; e a clínica de psicologia – entrevista em profundidade (similar ao processo terapêutico da psicologia clínica) especialmente usada para investigar a construção do *self*. As temáticas abordadas foram desde os diferentes estilos de programação, passando pelo estilo e psicologia da computação – explorando a forma como as pessoas relacionam/relatam diferentes sistemas de operação, interfaces e programas específicos; até, a experiência no uso do computador ou dos seus programas para navegar, para escrever, para construir, para experimentar ou comunicar-se. Sherry Turkle privilegiou o uso de entrevistas face-a-face e não apenas on-line, sendo que esta última coloca o desafio, para futuros pesquisadores da realidade virtual, de como usar e o que fazer com a entrevista on-line.

A primeira questão que o elenco de dados coligidos me suscita é quanto à concentração de homens na amostra a partir da qual é analisada a construção do *self*. Como generalizar para o conjunto da população, tendo em vista as diferenças de construção de identidade pessoal e social entre homens e mulheres? Da mesma forma, como proceder à generalização se há uma forte predominância de jovens, da classe média, e com alta escolaridade? Afinal, será que a classe trabalhadora não qualificada dos EUA pensaria da mesma forma? E os não jovens, podem ser englobados a partir dos jovens? E as pessoas de outros graus de escolaridade, como usariam o MUD? Em resumo, a amostra não foi suficientemente estratificada para colocar a crise da identidade (saturação do eu), por um lado, nem seu des-

centramento, fragmentação e fluidez por outro como um fenômeno abrangente, dado que apenas uma parcela muito pequena da vasta complexidade de posições sociais, dos grandes centros urbanos, foi contemplada na amostra. Neste sentido, e com certa dose de ironia, poderia ser questionado se a pós-modernidade é um fenômeno geral da sociedade, ou específica de uma parcela da população: os homens jovens, de classe média e de alta escolaridade.

Por sua vez há um limite metodológico ao não ser discutido em profundidade e comparativamente outros elementos da cultura que propiciam experimentar com a multiplicidade de *eus* que constituem o *self*. Nas palavras de Calvino (1997:138):

“Alguém poderia objetar que quanto mais a obra tende para a multiplicidade dos possíveis mais se distancia daquele *unicum* (it.) que é o *self* (it.) de quem escreve, a sinceridade interior, a descoberta de sua própria verdade. Ao contrário, respondo, quem somos nós, quem é cada um de nós senão uma combinatória de experiências, de informações, de leitura, de imaginações? Cada vida é uma enciclopédia, uma biblioteca, um inventário de objetos, uma amostragem de estilos, onde tudo pode ser continuamente remexido e reordenado de todas as maneiras possíveis. Mas a resposta que mais me agradaria dar é outra: quem nos dera fosse possível uma obra concebida fora do *self* (it.), uma obra que nos permitisse sair da perspectiva limitada do eu individual, não só para entrar em outros eus semelhantes ao nosso, mas para fazer falar o que não tem palavra, o pássaro que pousa no beiral, a árvore na primavera e a árvore no outono, a pedra, o cimento, o plástico...”

Esta reflexão de Calvino ilustra, com riqueza, profundidade, além do excelente estilo, como a experiências de “eus” múltiplos antecede no tempo a comunicação virtual, e mais ainda, retira da internet seu caráter privilegiado de refletir sobre este tema, como Sherry Turkle pretende demonstrar. De certo que a autora expõe – porém muito rapidamente – qual seria a diferença entre viver personagens no teatro – onde se fica ao mesmo tempo dentro

e fora de um personagem; e, a criação de múltiplos eus no MUD – que propiciaria viver identidades paralelas, vidas paralelas – diminuindo os limites entre a vida na tela e fora dela, borrando e embaralhando fronteiras. Retirando a hierarquia e dicotomia entre real e imaginado. Mas será que a experiência da leitura da obra literária, assim como a encenação de uma peça coloca limites tão precisos entre o real e o virtual?

A historicidade e práticas culturais constroem diversas relações entre os domínios do real e os da ficção, esta última poderia analogicamente ser considerada como da ordem do virtual, posto que no domínio da ficção sempre foram desafiados os limites do real. Por outro lado, a vida em sociedade constrói suas definições de real e de realidade mediados pelo simbólico, que ordena nossa percepção do mundo da experiência do concreto e das relações sociais. As cosmologias são um bom exemplo do imbricamento das duas esferas, dado que o mundo real – digamos que aquele da estrutura das relações sociais na sua interação também com o ambiente – é explicado como uma criação de seres imaginados, os deuses, os espíritos, as entidades astrais. Dessa maneira o que pode ser interrogado é: qual a novidade que Turkle quer apresentar sobre a relação entre construção de identidade com a possibilidade de manipular muitos eus no mundo virtual? Na verdade, talvez o grande esforço sócio-cultural, na longa trajetória humana, seja indicar caminhos mínimos a serem percorridos, diante da vastidão de possibilidades oferecida pela plasticidade, adaptabilidade, e criatividade destes mesmos humanos. Não é por acaso que a autora passa muito rapidamente pela crise da identidade fragmentada, que provoca ansiedade. Dessa forma ela pode evitar discutir o lado negativo da experiência do muitos e infinitos eus e enfatizar seu pólo positivo.

Outra dimensão inexplorada é o próprio limite do eu individual no leque das experiências vividas. Podemos viver muitas vidas, mas findaremos por viver apenas uma, dado as posições e relações dentro de um grupo social, ordenado pela subjetividade e intersubjetividade culturalmente negociada. O que nos remete ao próprio Calvino citado acima – o limite do eu indivi-

dual para sair de si mesmo. Assim, os conteúdos simbólicos dos personagens criados pelos jogadores do MUD – que em alguns momentos assustam pelo seu desejo de sentirem-se demiurgos não apenas de si, mas do mundo e do outro – não são recolocados no seu contexto cultural, surgem quase sempre como força criativa em estado puro. Há de fato total liberdade criadora, para além da vivência cultural? Podemos criar sem interagir no mundo? Tal fato aponta para outra ausência: análise dos conteúdos modernos destes símbolos, que em termos metodológicos inviabiliza a comparação de quais conteúdos está em disputa entre moderno e pós-moderno e qual é o lugar, e a partir de quais inter-relações, acontecem a construção e valoração destes conteúdos simbólicos.

A idéia de descentramento e fragmentação não surge como valor isoladamente, a que se ter uma relação com outros significados e símbolos culturais. Como afirma Birman, na pós-modernidade: *“O que passa a importar para a individualidade é a construção de sua carreira e de sua identidade profissional, os únicos valores que norteiam sua existência e sua maneira de ser. (...) questões como o amor, o afeto e o desejo passam a ter pouca ou nenhuma relevância... (...) o outro só interessa ao indivíduo na medida em que (...) possa maximizar o emblema do eu e da identidade do indivíduo”*. (1997:228). E este contexto que valoriza a fragmentação é também o que nega o outro, que não interessa tanto pela sua diferença e contraste, mas pela similitude com o *self* em construção. A identidade estaria em crise, ou estaria fadada à exclusão da diferença?

E finalmente, encerrando esta primeira discussão, Sherry Turkle não mostra ao leitor como se dá a construção da identidade fora da tela pelos seus entrevistados. Mesmo que haja algumas discussões sobre a passagem das experiências vividas na tela para resolução de conflitos fora dela, os exemplos são poucos diante da discussão da construção do *self* na interação virtual. Não há uma descrição de como o *self* é construído na interação face a face que está permeada por relações de poder inerentes – no meu ponto de vista – ao processo interativo. Como discutido anteriormente, o anonimato e a simulação possibilitam colocar-se fora de relações de poder, assim

como do questionamento dos conteúdos identitários contrastados na interação, posto que se o personagem não me agrada eu não preciso permanecer em interação, o que se dá com total liberdade na ausência de regras de obrigatoriedade – inclusive posso matar meus personagens. No mundo real descartar identidades não é tão fácil, pois não posso, por exemplo, se sou negra deixar de sê-lo, ou assumir outra nacionalidade, ou mudar de sexo, ou ainda falar uma língua sem nenhum sotaque, ou mudar de laços familiares, ou mudar de cidade. Há limites de tempo, espaço, poder, fatores econômicos, da própria biologia – que além de um fenótipo sobre o qual pouco posso negociar, me faz inexoravelmente envelhecer, adoecer, morrer. Ao discutir gênero alguns destes elementos são apontados, porém para reafirmar a positividade de vivê-los dentro da virtualidade, que supostamente facilitaria resolução de conflitos fora da tela. Mas na ausência de dados sobre tal passagem – do simulado para o real – a não ser por alguns depoimentos, a afirmação fica inconsistente. Dá mesma forma que pode ajudar, pode ser apenas ponto de fuga.

Mas o limite maior da ausência da discussão da interação face a face é, de fato, não ter como se fazer comparação entre as duas dimensões, o real e o virtual, para a construção da identidade e porque esta identidade vai se configurar como descentrada, fluida e fragmentada. Infelizmente, mesmo com todo o cuidado metodológico da autora, ficou perdida a dimensão do real para que possamos entender como o descentramento se dá nos dois planos, no virtual e no real. O que talvez resulte do maior peso da psicologia na análise do que da antropologia, esta última, se usada acuradamente, pede a discussão das configurações estruturais sobre as quais se constroem as identidades. E mesmo este maior peso na psicologia não foi capaz de evitar outra lacuna analítica: como o computador pode funcionar similar a um processo psicanalítico na ausência de um terapeuta? Quais as implicações desta ausência, posto que o esforço do terapeuta na clínica é, entre outros, o de redimensionar a relação do seu paciente com as regras e limites da vida em sociedade face ao desconforto do eu ao ver negado seus desejos?

Em outras palavras, como barrar a exacerbação de demiurgos que existe em cada um de nós, na ausência do terapeuta, nestes jogos identitários nas redes do computador?

- **Identities virtuais, descentramento e fragmentos do eu...**

Nesta segunda parte analiso as conclusões de Sherry Turkle sobre o aspecto positivo da experimentação do eu no espaço virtual, e a dimensão de liberdade individual subjacente a este processo. A discussão está fundamentada em autores que assumem diferentes posições quanto ao papel das novas tecnologias nas transformações recentes da sociedade ocidental e suas implicações políticas. Como também, em autores que refletem sobre a construção da identidade fragmentada e a efetiva ruptura, ou não, de posições estruturadas socialmente, indicando as correlações de poder que são negligenciadas por aqueles que fazem uma apologia da liberdade individual.

A epígrafe escolhida para este trabalho é, em certa medida, uma declaração de opção teórica – no sentido de que seres humanos são corpo e mente, dependem da relação recíproca de ambos para se realizar no mundo, individual e coletivamente – e de postura face às relações entre ciências sociais e a literatura. Já se disse em tom jocoso em algum lugar, que nós cientistas sociais, particularmente antropólogos, somos literatos frustrados. Bem, se isso é verdade, penso que não é nem tanto por razões estilísticas, mas pela dimensão reflexiva – livre das armadilhas do método – que a literatura pode alcançar sobre a complexidade do humano, revelando seus sonhos, suas emoções, seus desejos, os limites da racionalidade. Recoloca a humanidade no mundo e em relação consigo mesma. Vai além da dimensão da prova, da regularidade, voa livre, porém não foge da discussão de universais, mesmo que os desafie ao recolocar o particular das pequenas ou grandiosas trajetórias de cada um de nós. Há sempre o indizível para o cientista que o artista recupera e nos desafia para continuar tentando o melhor entendimento da grande aventura de estarmos vivos, pensantes e sensíveis.

Domínios que não devem perder as fronteiras, mesmo que, aqui e ali, deva-se embaralhá-las, mas sem borrá-las de todo. Esta relação também será sempre inconclusa, contraditória, complementar, que ela não finde...

Começo a crítica utilizando as reflexões de Susan Bordo (1997), sobre a pretensa liberdade da manipulação do corpo físico que possibilitaria jogar com múltiplas identidades. Na opinião desta autora a cultura de massa – a partir de anúncios de revistas e TV – vem chamando para a remodelação do corpo como expressão de liberdade de se construir e reconfigurar identidades, mas traz subjacente um ideal de ajustamento dos corpos segundo o padrão de beleza branco ocidental. Neste enunciado a autora recoloca a importância da estrutura e de posições sociais – especialmente classe, gênero e raça – para analisar a construção da identidade, do indivíduo e do grupo. Bordo questiona até que ponto se está livre para criar identidades/construir o corpo. Para ela as construções da identidade estão condicionadas à práxis social, ao poder normatizador das imagens culturais e à continuidade da realidade social de dominação e subordinação (Cf. Bordo, 1997:357). Indo ainda mais longe, esta autora percebe nesta ênfase da liberdade na manipulação dos corpos uma nova inscrição da dicotomia mente/corpo, com um esvaziamento da práxis material na vida das pessoas. E eu acrescentaria que esta dicotomia sobrevaloriza a mente sobre o corpo. Mas não é um corpo livre, é um corpo em processo de apagamento, pois deve ajustar-se a padrões. Além disso, a este corpo é negada a possibilidade de ter história, pois não pode envelhecer, ter marcas inadequadas, quer sejam ou não, oriundas dos processos biológicos vitais. Turkle, para mim, reforça estas idéias da desincorporação dos indivíduos na medida em que constata que o corpo pode ser negado frente aos eus elaborados no MUD, ou *Chats*, e não dirige nenhuma crítica a esta visão contida nas declarações dos seus entrevistados, mas vem reforçá-la sutilmente com a idéia de liberdade criativa na manipulação das *personas*.

Os argumentos de Birman (1997) fortalecem as sugestões de Bordo ao afirmar que a subjetividade pós-moderna se funda no apagamento da

singularidade do outro; baseada na prática predatória do corpo do outro, com o objetivo de enaltecimento de si próprio. Estas práticas convergem para a estetização da existência. “*Se o que perpassa a individualidade é o gozo e a manutenção da individualidade inviável, tudo se transforma num objeto de estetização para ocupar a existência como um cenário teatral*”. Birman (1997:229). Teatro que, se nesta citação é uma analogia, no cenário do MUD torna-se um fato e o indivíduo pode negar quase completamente a vida fora dele, dependendo do grau de identificação e satisfação que o jogo traz para cada uma das pessoas entrevistadas por Turkle. Este corpo aqui recolocado, entretanto, é apenas aparência, pois se encontra aprisionado na semelhança entre o eu e o outro – e de qualquer forma é um corpo na mira de depredação, é objeto de consumo e não uma existência.

A identidade pós-moderna nega a diferença, segundo a concepção de Birman, aceita-se apenas o outro que enaltece o eu, não pelo contraste, mas pela *mesmidade*⁵. Indo na direção oposta, Turkle afirma que a acepção moderna da identidade requer a mesmidade, no plano da adequação entre duas qualidades, neste caso entre a pessoa e sua ou seu *persona*. O que se apresenta como realidade a ser alcançada, na medida em que as ações da vida cotidiana parecem convocar um eu autônomo, unitário e intencional. Mas a experiência pós-moderna do descentramento e fragmentação do eu desafia esta unidade e coloca a identidade do sujeito em crise, ao se perceber como múltiplo. Colocar este argumento de Turkle em confronto com as opiniões de Birman me sugere que a identidade pós-moderna, dos múltiplos eus, parece bem menos criativa do que pretende, pois está baseada na negação da diferença do outro, posto que no meu eu – ou para cada sujeito – ao estar contemplado o todo (todos os eus possíveis) não vejo a necessidade do outro e de negociar com ele as relações entre os diferentes. Dessa forma a liberdade criativa dos sujeitos pós-modernos, assim como o próprio sujeito, parece irremediavelmente perdida. O embaralhamento virtual/real que Tur-

⁵ A terminologia de *mesmidade* é de Birman.

kle vê de forma positiva, viabilizadora da fragmentação do eu, também só é possível na medida em que é simulada, porém não vivida e serve para eliminar do meu raio de interação o diferente que o questione.

Por isso mesmo, talvez, Turkle não aponte na direção do esvaziamento da vida pública que estas interações virtuais configuram. Ao enfatizar que as novas tecnologias não representam o isolamento que se temia há duas décadas – as pessoas e seus computadores – mas antes espaço de interações rico e intenso, reconfortante psiquicamente, Turkle não se volta para entender porque interagir através da tela e não face a face. Aqui não estou querendo negar que através da internet têm sido constituídas redes mundiais de solidariedade, voltadas para protestos políticos e denúncia de subordinação, dominação, autoritarismo, etc, unindo pessoas que jamais poderiam estar juntas se não por este meio de comunicação. Mas a ação de tais redes não implica, necessariamente, em maior transparência governamental, como pretende Turkle, pois a corrupção, a tortura, e processos políticos decisórios realizados totalmente a portas fechadas continuam predominando no mundo político. E, até este momento, tem predominado em todos os sistemas políticos relações de subordinação, dominação e desigualdade confirmada pela ampla parcela da população mundial em absoluta pobreza. O uso da internet – com finalidade política – parece-me antes um jogo tenso de resistência para continuidade da vida pública, onde ela aparece como espaço relativamente seguro e rápido de mobilização face ao perigo e violência das ruas. Ruas que também estão se fechando, práticas seguidas pelos espaços institucionais que se cercam em nome da segurança (Carvalho, mimeo.). Assim, a sociedade e a cultura parecem, na sua totalidade, tomadas pela agorafobia – o pânico frente aos espaços livres, ao público (Carvalho, mimeo.). É interessante que Turkle chama a atenção para a internet substituindo comunidades de vizinhança, as interações em bares, mas ela não discute quais as implicações e significados desta preferência pelo mundo fechado, ilusoriamente compartilhado na rede de computadores – ilusório no sentido de que não se sabe exatamente quem está do outro lado.

Os argumentos de Wolton (2000)⁶ fortalecem a necessidade de atentar para estas questões, segundo este autor o distanciamento/proximidade entre as pessoas, enquanto visão de mundo que valoriza um dos pólos – público/privado – vai também indicar/orientar a relação homem máquina. Neste sentido, ao enveredar por este caminho de não refletir sobre a dimensão compartilhada no espaço público, Turkle também não discute a rede mundial de computadores na perspectiva das relações sociais a partir das quais a rede se constitui. Talvez por isso ela pôde atribuir tanta ênfase ao surgimento de uma nova sociedade em decorrência desta nova tecnologia. Wolton (2000) não é contra a Internet, a qual ele vê como complementar dos meios de comunicação de massa. O que ele critica é a cegueira de jornalistas e políticos frente aos poderosos interesses comerciais que estão por trás da internet, a imposição de um certo modelo cultural de comunicação, chamando a atenção sobre o engano de acreditar que progressos tecnológicos seriam sinônimos de melhor comunicação entre os povos. Segundo Wolton, este equívoco é decorrente da redução da comunicação *“às técnicas e as técnicas tornam-se o sentido ao ponto que a sociedade de amanhã vir a ser chamada de sociedade da informação ou da comunicação”* (Wolton, 2000:34). Visão que se complementa na aversão de qualquer crítica à internet, logo classificada como hostil ao progresso. O que lhe permite acrescentar que: *“É a negação de pensar verdadeiramente a comunicação que explica a força excessiva do discurso tecnológico e econômico. (...) Só a ausência de cultura teórica facilita esta idéia de uma mudança radical da sociedade no ritmo das novas tecnologias”*. (Wolton, 2000:34-35).

Para Wolton o significado profundo da Web não é sua dimensão de comunicação livre, mas o essencial de sua inovação reside no seu sistema de informação comercial. Devemos desmistificar a palavra rede, pois se trata de uma estrutura. O conhecimento exige ordem e tempo. Como explicar que os economistas vêem na acumulação da informação um novo princípio

⁶ A obra de Wolton (2000) está sendo apresentada aqui a partir da análise realizada por Noëlle Marie Paule Lechat, assim como as citações e tradução.

de riqueza e de poder e que, por outro lado, esta informação estaria na internet livre de todo poder e de toda hierarquia? A informação nunca é adquirida, ela é sempre o fruto de uma batalha política e ela tem um custo. O volume das mensagens, a velocidade e a interatividade não bastam para constituir uma cultura, pois esta se constrói por acumulação numa relação constante entre patrimônio e novidade, tradição e modernidade. Estas dimensões de poder implícitas na rede estão ausentes das discussões de Turkle, por isso a questão: Quem afinal produz este meio de comunicação e para que? Não será respondida por esta autora. Que necessidades? Para quem? Antecipadas por quem? Wolton (2000) tenta responder estas questões afirmando que tais serviços são pensados em função de um modelo implícito, o da família moderna urbana de um certo nível sócio-cultural, que vem se constituindo desde os anos 50, mudança que não é contextualizada na obra de Turkle. Para mim esta última pensa a internet mais em relação às suas capacidades técnicas de transmissão – e encurtamento do espaço tempo – e menos quanto à comunicação e, por conseguinte, não insere a mudança de tecnologia nas relações sociais em que se produz.

Estas reflexões de Wolton permitem passar para outra seara de discussão sobre a pós-modernidade que se opõe ao descentramento, recolocando a estrutura social e propondo a constituição das identidades a partir da posicionalidade⁷ relacional – construção da identidade no entrecruzamento de várias posições: raça, classe, gênero, etnia, etc (Friedman, 1995). Mesmo que nesta concepção defendida por Friedman a identidade se construa através dos processos lingüísticos, assim como é percebida também por Turkle, a primeira delas não nega a realidade material da identidade, sua construção a partir de posições estruturadas, que geram e reproduzem a o-

⁷ O termo posicionalidade não vem sendo traduzido como posição apenas, por estar baseado no cruzamento de posições distintas sempre olhadas sem uma determinação unívoca. Por exemplo, classe, gênero e raça numa análise de posicionalidade relacionais irá considerar que as posições sociais dos indivíduos na situação de interação, e as desigualdades sociais, como resultado da inter-relação das três posições que o indivíduo ocupa em cada situação de interação.

pressão múltipla dos sujeitos. Friedman defende que existe uma diferença entre opressão múltipla – derivada de um sistema encaixado de opressão resultado do entrecruzamento das posições sociais – e pluralismo (todos podem ser tudo) que suprime as relações estruturais de poder. Poder que é percebido como multidirecional. Neste sentido percebe-se que Turkle e Friedman apresentam pontos de convergência, tais como: identidade fluida, fragmentada e constituída através da linguagem. Porém, as relações sociais que são subsumidas na discussão de Turkle, são realçadas na discussão de Friedman, que recoloca os sujeitos no mundo sócio-histórico-cultural. Este mundo, sobredetermina e constrange as possibilidades de negociação daquilo que estes sujeitos podem ser. As relações sociais são a base da construção das identidades, que estão perpassadas pelo poder e são compartilhadas face a face, e mais que isso, são julgadas valorativamente, o que não parece se dá num processo interativo baseado no anonimato, que inviabiliza, na minha opinião trazer para a vida real as identidades virtuais, as quais não parecem em cheque frente ao poder do outro, do grupo, da cultura e da sociedade.

Aliando as concepções de Wolton e Friedman percebe-se então porque Turkle pôde ver tão positivamente a construção da identidade no computador como elemento terapêutico, e ao mesmo tempo, para que os indivíduos pudessem entender melhor a identidade descentrada, fluida e fragmentada definida pelos pós-modernos. Primeiro, porque para Turkle os indivíduos aparentemente estão livres de determinações sociais, daí ser possível excluir o analista do processo terapêutico, não há que se barrar desejos, mesmo que a autora coloque que existem discussões sobre as regras de funcionamento dos *chats* da internet e para os jogos no MUD, a eficácia destas regras para propiciar o autoconhecimento fora da tela não está demonstrada. Segundo, porque Turkle não faz a crítica da produção da tecnologia e sua inserção no contexto social que lhe confere valor e legitimidade, dando a moldura para o seu uso. Assim, o entendimento do descentramento – se de fato houver – não se dá apenas via tecnologia, mas também por outras experiências culturais que reforçam o sentimento do eu que contém o todo

e é onipotente. Nossa interpretação sobre a máquina é colocada como um efeito dela sobre nós, como ela vai recompor nossas identidades, por um lado, e por outro, na ausência da discussão sobre as bases de poder em que se constituem tanto a tecnologia, quanto a identidade, torna-se possível ver como processo positivo a fragmentação e o descentramento do eu.

Na minha opinião o maior problema do trabalho de Turkle, e o seu maior risco enquanto produção de um especialista, é que nele há um encorajamento ao isolamento e afastamento do mundo social que, mesmo diante de uma ampla margem de escolha da constituição das identidades sociais, ainda é quem nos fornece os elementos para a formação destas identidades – individual e coletiva – implicando numa comunicação negociada das nossas limitações e diferenças. Neste sentido, se vivemos numa sociedade em que há um esvaziamento e perda de legitimidade do político, estaremos cada vez mais fadados a não encontrar soluções se prevalecerem construções de identidades que excluem a diferença, baseiam-se no anonimato e no sentimento simulado de demiurgos, não apenas de cada um de nós, mas também do mundo, e do outro. E que cada vez mais distanciem os humanos da sua condição de seres vivos, constituídos não apenas pelo social, mas também pela dimensão natural dos seus corpos, que serão tanto mais livres, quanto mais interagirem também com o ambiente que os cerca. A simulação em detrimento da vida pouco poderá oferecer a esta sociedade que nega ver-se a si mesma.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- BIRMAN, Joel. *Estilo e modernidade em psicanálise*. Rio de Janeiro, ED. 34, 1997. pp. 211-233.
- BORDO, Susan. “Material girl” – effacements of post-modern culture. In: LANCASTER, R. N. & DI LEONARDO, M. (eds.) *The Gender/sexuality readers*. N. Y. & London, Routledge, 1997.

- CALVINO, Ítalo. *Seis Propostas Para O Próximo Milênio: Lições Americanas*. (2ª ed, 2ª reimpressão). São Paulo, Cia das Letras, 1997.
- CARVALHO, José Jorge de. *Um mundo de grades: da claustrofobia à agorafobia*. Mimeo.
- FRIEDMAN, Susan S. *Beyond white and Other: relationality and narratives of race in feminist discourse*. SIGNS: Journal of women in culture and society, 21 (1), 1995.
- GILMAN, Sander L. *Introduction: What are stereotypes and why use texts to study them?* In: *Difference and Pathology – stereotypes of sexuality, race and madness*. Ithaca & London, Cornell University Press, 1985. pp. 15-35.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *O Pensamento selvagem*. (2ª ed.). São Paulo, Ed. Nacional, 1976.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. *Totemismo hoje*. Petrópolis, Vozes, 1975.
- SUASSUNA, Ariano. *Romance d'A Pedra do reino e o príncipe do sangue do vai-e-volta*. Romance armorial popular brasileiro. Rio de Janeiro, José Olympio, 1972.
- TURKLE, Sherry *Life on the screen: identity in the age of the internet*. London, Weidenfeld & Nicholson, 1996.
- TURKLE, S. “*Quando as conversas na rede viram ‘psicanálise’*”. Folha de São Paulo. São Paulo, 19 de fevereiro, 1998. Especial, p. 8.
- TURNER, Victor. *O Processo ritual*. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, Vozes, 1974.
- WOLTON, Dominique. *Internet et Après? Une théorie critique des nouveaux médias*. (2ª ed.) Paris, Flammarion, 2000.

A NOVA AGENDA HEMISFÉRICA DE DEFESA: MUITO A PERDER, NADA A GANHAR

*Luis Alexandre Fuccille**

RESUMO: O artigo discute o tratamento da questão das drogas, envolvendo Estados Unidos e América Latina, do ponto de vista das relações internacionais e da militarização. Atenção especial é dada, entretanto, ao Plano Colômbia.

UNITERMOS: Estados Unidos; narcotráfico; Plano Colômbia; militarismo.

1. INTRODUÇÃO

Com o novo século que se inicia, um velho problema ressurgue com intensidade em todo o mundo e com particular ressonância na heterogênea América Latina. Trata-se da questão das drogas e a forma como esse problema deve ser tratado.

Muito se tem discutido recentemente acerca de tais questões, especialmente após o anúncio do Plano Colômbia e a constatação dos possíveis impactos decorrentes de suas ações para o conjunto das nações do subcontinente.

Os Estados Unidos da América (EUA), principal potência militar deste último século e início de milênio, têm advogado que o papel primordial das

* Membro do Núcleo de Estudos Estratégicos e doutorando em Ciências Sociais no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp); pesquisador-associado do Arquivo Ana Lagôa da Universidade Federal de São Carlos (UFSCar). E-mail: <fuccille@unicamp.br>

Forças Armadas em países do Terceiro Mundo, sobretudo na América Latina, deve ser o combate ao crime organizado – em especial o narcotráfico –, tido como a maior ameaça à segurança nacional dos Estados Unidos. Nesta direção, a maioria das ações anti-narcóticos empreendidas no Hemisfério se originam em esforços inspirados e desenhados pelos EUA, financiadas com fundos norte-americanos e orientadas pelos interesses desta nação. O Plano Colômbia, por exemplo, é uma demonstração inequívoca neste sentido e a ele nos dedicaremos a seguir.

2. O PLANO COLÔMBIA

Concebido a partir de um amplo diagnóstico do quadro político, econômico e social colombiano, esse Plano evoluiu do projeto do presidente Andrés Pastrana chamado “Grande Aliança”, que contava com a participação de liberais, conservadores e independentes – entre eles o Prêmio Nobel de Literatura Gabriel García Márquez. Não obstante suas mais de 20 páginas procurando dar conta do “compromisso inexorável de fortalecer o Estado, recuperar a confiança de nossos cidadãos e restaurar as normas básicas de uma sociedade pacífica”,¹ o núcleo-duro de tal documento se mostrou ser o enfrentamento à macro-questão das drogas e os impactos daí decorrentes para o conjunto da nação colombiana. Essa visão é reforçada a partir da constatação de que

“As enormes utilidades do narcotráfico e seu grande poder desestabilizador fazem com que o narcotráfico tenha se convertido em um fator central na geração de violência em todo o país. Por este motivo, o governo deverá enfocar-se no problema e está comprometido a combatê-lo nas áreas de tráfico, produção, consumo e qualquer outro elemento que apóie tal atividade ou que ameace as instituições democráticas e a integridade da Nação”.²

¹ *Plan Colombia*. Bogotá: Presidencia de la República, 1999, p. 1 (www.presidencia.gov.co/plancolo/plancol1.htm; consultado em 02/05/01).

² Idem, *ibidem*, p. 10.

Indubitavelmente, esse é o viés que conta com a maior simpatia de Washington que, em seus esforços de consolidação da *pax americana*, destinará ao Plano Colômbia recursos da natureza de US\$ 1,3 bilhão para o combate a esse “flagelo”.

Orçado em US\$ 7,5 bilhões, o Plano Colômbia, passado quase um ano de sua existência, pouco havia conseguido além do US\$ 1,3 bilhão aprovado pelo Congresso norte-americano e dos US\$ 15 milhões destinados pelo Congresso colombiano – no qual Pastrana não detém maioria. Pelo desenho inicial do Plano, os países europeus e agências internacionais entrariam com cerca de US\$ 2 bilhões em auxílio aos esforços colombianos, os EUA com US\$ 1,3 bilhão e a própria Colômbia com outros US\$ 4 bilhões.³

A resistência dos outros parceiros em concretizar uma ajuda efetiva aos intentos do Plano Colômbia talvez possa em partes ser explicada pelos moldes em que se deu o auxílio norte-americano à causa em questão. Mais de 80% dos recursos destinam-se à compra de 60 helicópteros e ao treinamento de três batalhões do Exército em operações oficialmente apresentadas como de apoio às forças policiais no trabalho de erradicação das plantações de coca e papoula. Chamada de “Guerra do Sul”, por concentrar-se na região meridional do país, ao longo dos Departamentos de Caquetá e Putumayo – que segundo estatísticas extra-oficiais produzem cerca de 75% da coca e papoula colombianas –,⁴ a idéia de Pastrana é efetuar uma ofensiva militar às áreas de cultivo de drogas e, paralelamente, buscar negociar a paz com os movimentos insurgentes.

Excetuados os norte-americanos, defensores ferrenhos da militarização na luta contra as drogas, outros países, sobretudo os europeus, costumam não ver com bons olhos esta estratégia centrada quase unicamente no confronto a este tipo de problema. A União Européia, recentemente e por meio de seu Parlamento, ressaltou que “uma militarização atual da luta contra a droga comporta um risco de escalada do conflito na região e que as soluções militares

³ “U.S. May Be Left Holding Purse Strings on Colombia”, *Los Angeles Times*, 11/10/00 e “Pastrana Says Peace Process Depends on New Assistance”, *Washington Post*, 16/02/01.

⁴ “Produccion de coca”, *El Tiempo*, 12/01/01.

não podem conduzir a uma paz duradoura”. Conforme a óptica deste organismo, “a intervenção da União Européia obedece a uma estratégia própria, *não militarista*, conjugando neutralidade, transparência, participação da sociedade civil e engajamento dos atores presentes em torno da mesa de negociação”.⁵

Nessa direção, passou a ser comum a utilização da expressão Plano Colômbia para se referir quase que exclusivamente a helicópteros militares americanos, a treinamento para ser empregado contra os guerrilheiros e à política dos EUA de pulverizar com herbicidas as plantações de coca e papoula que fornecem a matéria-prima para a cocaína e a heroína.

Concretamente, os Estados Unidos buscam também uma nova inserção estratégica nesta importante porta de entrada para a Amazônia – possuidora de uma biodiversidade incalculável e de cerca de 20% da água doce do planeta –, ao menos desde sua saída do Panamá em fins de 1999. Esta região rica em recursos estratégicos – sobretudo petróleo –,⁶ tem sido recentemente agitada por acontecimentos que têm incomodado profundamente Washington, como a eleição do “bolivariano” Hugo Chávez para a presidência da Venezuela, o fortalecimento das guerrilhas na Colômbia e a inquietação cívico-militar no Equador.

Alguns analistas têm chamado a atenção para que, apesar da relutância de alguns oficiais em exercer uma missão antidrogas, tem ocorrido uma aceitação crescente desta pelos países da América Latina. As Forças Armadas estão envolvidas em missões de combate às drogas na Colômbia, Bolívia, Peru, Uruguai, México e Venezuela – além dos países caribenhos –, en-

⁵ Grifo nosso. *Résolution sur le plan Colombie et le soutien au processus de paix en Colombie*. Bruxelles: Parlement européen, Février 2001. (http://www.europarl.eu.int/home/default_en.htm; consultado em 11/05/01).

⁶ Em seu *ALLIANZA Act (Alliance with Colombia and the Andean Region – S.1758)*, que “autoriza um apoio urgente para aumentar a eficácia dos esforços antidrogas” na região, o Congresso norte-americano estipula, em sua seção 101 – que lista “a política relativa ao apoio à democracia, paz, observância da lei e direitos humanos na Colômbia” –, que se deve “insistir para que o governo colombiano complete as reformas urgentes destinadas a abrir completamente sua economia aos investimentos e ao comércio exterior, particularmente à indústria petrolífera”. (<http://thomas.loc.gov/cgi-bin/query>; consultado em 17/05/01).

quanto os militares na Argentina, Chile e Brasil – ainda que com reservas – parecem estar se movendo em direção a tal missão.

A ausência de uma análise própria e de um conceito nacional sobre a problemática das drogas por parte dos países latino-americanos faz com que estes internalizem o discurso antidrogas de Washington e suas estratégias, transferindo os custos de um problema político interno norte-americano ao exterior.⁷ Em decorrência, ante a pressão norte-americana dominada por uma obsessão pelo combate ao tráfico em suas fases de elaboração e fornecimento, tais nações hoje vivem frente ao dilema entre as exigências de uma política exterior histórica – a qual poderíamos adjetivar de “narcodiplomacia de pressão” – e seus custos na política interna.

Tal posicionamento parte de um erro básico no que diz respeito ao enfrentamento do mundo das drogas, que é o seu isolamento do contexto econômico e social no qual é produzido, enfatizando-se desta forma a repressão. É preciso tratar o narcotráfico como um problema econômico, político e social transnacionalizado com evidentes reflexos na condução do Estado e sociedade latino-americanos.

Ainda, esse tipo de política tem engendrado um sério equívoco na ampla área de segurança e defesa na sub-região, que é a “policialização” das Forças Armadas e a “militarização” das forças policiais. O aparelho militar brasileiro não tem passado incólume por tal entendimento.

3. AS FORÇAS ARMADAS BRASILEIRAS ANTE O PROBLEMA DO NARCOTRÁFICO

No Brasil, em fins de 1994, a Operação Rio – série de ações de combate ao narcotráfico e contrabando de armas desencadeada nos morros do

⁷ Vale lembrar que, não obstante os EUA possuam apenas 6% da população mundial, estes respondem atualmente por cerca de 60% do consumo mundial de drogas. Cf. Ron Chepesiuk, *Hard Target: The United States War Against International Drug Trafficking, 1982-1997*. Jefferson and London: McFarland & Company, Inc., Publishers: 1999, p. 242.

Rio de Janeiro – colocou novas questões para a problemática das missões das Forças Armadas brasileiras após o colapso do mundo socialista. Apresentando-se mais uma vez como mantenedores “da lei e da ordem”, os militares envolviam-se em tarefas complexas e de resultado incerto, geradoras de desdobramentos imprevisíveis, que apontam para novos problemas à consolidação do controle civil democrático sobre o conjunto do aparelho militar. Na verdade, o posicionamento das Forças Armadas brasileiras frente à questão do narcotráfico trata-se de um dos maiores e ainda não resolvidos problemas no tocante à definição das missões militares para este século.

No decorrer da primeira administração Fernando Henrique Cardoso (1995-1998), o general Alberto Cardoso (Casa Militar), distintamente da compreensão anterior e defensor do juízo de que as Forças Armadas não podem “dar uma de avestruz”, quando do lançamento da Política de Defesa Nacional (PDN) em fins de 1996 assinalou: “*os inimigos internos hoje são outros, como o narcotráfico e o contrabando de armas*”.⁸

Apesar disso, a postura das Forças Armadas brasileiras tem se caracterizado nesse sentido por uma posição pendular, onde tarefas que incluem a questão da interdição de drogas ora são abraçadas ora são refutadas.⁹ Prova disto é outra declaração do ministro-chefe da Casa Militar, quase um ano depois, em que destacava:

“A missão das Forças Armadas tem que ser primordialmente a defesa externa. O combate ao tráfico de drogas exige uma preparação policial específica. Caso essa missão fosse atribuída às Forças Armadas, ela exigiria a mudança da mentalidade do profissional militar desde a sua formação nas academias. Nós teríamos então um país com uma imensa polícia, mas sem capacidade dissuasória e muito atraente para aventuras, porque não teria Forças Armadas com capacidade de resposta”.¹⁰

⁸ Grifo nosso. *Isto É*, 13 de novembro de 1996, p. 36.

⁹ Uma possível explicação, de alcance limitado a nosso ver, diz que isto deriva precisamente da difusa fronteira que separa os conceitos *segurança e defesa* e das sobreposições que daí decorrem.

¹⁰ Alberto Cardoso, “General linha zen”. *Isto É*, 03 de setembro de 1997, p. 6.

Saindo do campo da retórica, efetivamente – como aparecia na PDN – tínhamos um “anel de paz” em torno do Brasil, sem o risco de que outras nações pretendessem, àquela altura, impor contenciosos ao Estado brasileiro. Desse modo, a importância do papel de defesa externa em nosso país encontrava-se então esmorecida, fazendo assim ganhar ainda mais vida a preocupação com a segurança interna por parte das Forças Armadas brasileiras.¹¹

Após a criação do Conselho Nacional Antidrogas, o general Alberto Cardoso – a quem esta estrutura está ligada – sublinhou que o Exército poderia ser utilizado para destruir laboratórios de refino de cocaína, enquanto à Marinha poderia ser reservada a tarefa de fiscalização de embarcações suspeitas de transportar entorpecentes.¹²

É a partir de um processo dialético, de negação num primeiro instante e incorporação ou afirmação no momento subsequente, mas ainda sem uma síntese claramente delineada, que deve ser analisada a questão da construção de missões de combate às drogas por parte das Forças Armadas no Brasil contemporâneo. Definitivo ou não, o certo é que durante o primeiro mandato do presidente Fernando Henrique Cardoso as Forças Armadas, não obstante muitas declarações em contrário, atuaram com um baixo perfil no tocante à repressão ao narcotráfico.

Mais recentemente, essa missão militar tem sido seguidamente reiterada, mas algumas pistas surgiram explicitando melhor o porquê desta participação. Nossa análise sugere-nos que, longe de abandonar sua anterior desconfiança em relação a qualquer política originária dos EUA, os últimos envoltimentos – ainda que com ressalvas – do aparelho militar brasileiro

¹¹ Um exemplo bastante significativo nos é fornecido pelo general Manoel Augusto Teixeira: em consulta aos oficiais do Estado-Maior do Exército para que estes listassem cinco razões de segurança que ameaçavam a sociedade brasileira ou o país, nenhuma das respostas – *sem exceção* – fez menção a algum tipo de ameaça externa. “Atividade de Inteligência no âmbito dos interesses estratégicos nacionais”. *IV Encontro Nacional de Estudos Estratégicos*. Campinas: mimeo, maio de 1998, pp. 2-3.

¹² “Governo lança projeto para reduzir narcotráfico em 50%”, *O Estado de S. Paulo*, 18/07/98.

nesse campo expressariam exatamente o contrário, ou seja, o propósito de se contrapor ao avanço dos EUA em questões de segurança interna brasileira. Explico-me melhor: a pedra de toque desta participação deve ser buscada no novo desenho institucional de combate às drogas no Brasil.¹³

Em abril de 1995, logo após tomar posse, o governo Cardoso estabeleceu uma parceria com o governo norte-americano chamada de “Acordo de Combate ao Narcotráfico”. Por este, ficava oficializada a atuação no Brasil de agências norte-americanas como a *Drug Enforcement Administration* (DEA) e a *Central Intelligence Agency* (CIA) sob suposto controle da Polícia Federal (PF).¹⁴ A partir de então, aumentou consideravelmente o auxílio em verbas e treinamento daquelas agências à Polícia Federal, a quem compete constitucionalmente o combate às drogas no Brasil. No âmbito do programa *International Narcotics Control* (INC) do Departamento de Estado, os EUA procuram aprimorar a infra-estrutura policial antinarcóticos, especialmente nas áreas de informações e inteligência, por meio da DEA. Recentemente, em 1998, agentes da DEA foram convidados para observar operações antidrogas da PF na região amazônica. Além disso, esses agentes ministraram alguns módulos de um curso de treinamento em operações especializadas na selva numa nova escola de sobrevivência na selva da Polícia Federal nos arredores de Manaus.¹⁵

Ora, qualquer observador mais atento às percepções de ameaça dos militares brasileiros na atualidade logo percebe nesse processo de cooperação um problema aos olhos das Forças Armadas.¹⁶ Em primeiro lugar, porque agentes americanos atuam em território brasileiro; em segundo, porque

¹³ Ver a formulação original deste argumento em João Roberto Martins Filho, “O governo Fernando Henrique e as Forças Armadas: um passo à frente, dois passos atrás”. (<http://crab.rutgers.edu/~goertzel/martins.html>; consultado em 21/06/00).

¹⁴ *Carta Capital*, 12 de maio de 1999, p. ???.

¹⁵ Latin America Working Group, *Just the Facts: a civilian's guide to U.S. defense and security assistance to Latin America and Caribbean*. Washington (DC): Latin America Working Group Press, 1999, p.19.

¹⁶ Cf. João Roberto Martins Filho e Daniel Zirker, “Nationalism, National Security and Amazônia: Military, Perceptions and Attitudes in Contemporary Brazil”. *Armed Forces & Society*. 27 (Fall), 105-129, 2000.

umentam a autonomia da PF; enfim, e mais grave, porque agem justamente no santuário das preocupações militares com a defesa nacional no Brasil de hoje: a região da Amazônia. Não por acaso, uma luta surda passou a se travar entre as Forças Armadas (incluindo o Gabinete Militar, recentemente transformado em Segurança Institucional) e a Polícia Federal.

Em nossa hipótese, são esses processos os reais motivadores da mudança no discurso militar sobre o combate ao narcotráfico. Nesse sentido, as manifestações públicas dos militares, longe de expressarem sua adesão às perspectivas de segurança nacional dos Estados Unidos, teriam justamente a intenção de se contrapor a tais políticas.

O resultado do conflito tem até aqui favorecido claramente as Forças Armadas. Em abril de 2000, por exemplo, o presidente da República demitiu o ministro da Justiça José Carlos Dias, à qual está subordinada a Polícia Federal, por este ter criticado o secretário Nacional Antidrogas – ligado ao general Cardoso – pelo anúncio antecipado de uma operação da PF de combate ao narcotráfico.¹⁷ Atuando sem alarde, o Gabinete Segurança Institucional tem avançado significativamente sobre as prerrogativas da Polícia Federal.

Assim, quando em junho de 1998 o presidente da República criou a Secretaria Nacional Antidrogas (Senad) – atendendo a um antigo pleito do Departamento de Estado norte-americano – e a colocou sob a chefia de um juiz criminal, Walter Maierovitch, vinculou-a, no entanto, ao Gabinete Militar da Presidência. Em dezembro do mesmo ano, o presidente Fernando Henrique encarregou a Senad de coordenar a repressão ao tráfico no país, para revolta da PF.¹⁸

Uma interessante dimensão simbólica do problema nos é dada pelo fato de a criação da Senad ter sido anunciada pelo presidente Fernando

¹⁷ “Dias cai após crítica a Maierovitch e Gregori é novo ministro da Justiça”, *O Estado de S. Paulo*, 12/04/00.

¹⁸ Cf. “PF perde espaço na ação de combate ao tráfico” e “PF critica controle da repressão ao tráfico”, em *Folha de S. Paulo* de 30/11/98 e 01/12/98, respectivamente.

Henrique Cardoso na Sessão Especial da ONU sobre Drogas, logo após encontro reservado com o presidente Bill Clinton em Camp David, no qual um dos temas tratados teria sido justamente a importância da questão das drogas na agenda bilateral destes países.¹⁹

Ainda: se não se pretende incluir os militares no ataque ao mundo das drogas, por que vincular à Casa Militar – já responsável pela Subsecretaria de Inteligência – tal estrutura? Por que esta não ficou a cargo do Ministério da Justiça, anteriormente responsável pelo Conselho Federal de Entorpecentes (exclusivamente civil), agora transformado em Conselho Nacional Antidrogas (com a participação do Estado-Maior das Forças Armadas) e transferido à Casa Militar?²⁰

Em suma, em vista das questões anteriormente apontadas, é possível propor que – por falta de uma política mais coerente do Executivo e em virtude da acentuada autonomia de que ainda gozam os militares – as Forças Armadas no Brasil estão a um passo de um maior envolvimento com a delicada e imprevisível questão do combate ao narcotráfico.

De acordo com recente avaliação da Força Terrestre no documento *Orientação para Tratamento de Temas Sensíveis*, elaborado pelo Estado-Maior do Exército, “a intensificação da cooperação com os Estados Unidos apresentará para o Brasil e para o Exército uma mistura peculiar de riscos e de oportunidades”.²¹ Com isso, em que pese a tentativa da instituição militar brasileira em coordenar este processo sem um envolvimento mais profundo com o mesmo, o risco de o feitiço virar-se contra o feiticeiro é, a nosso ver, constante.

¹⁹ “A união contra as drogas” e “ ‘O Brasil não cruzará os braços diante desse inimigo’ ”, ambas de 09/06/98, em *O Estado de S. Paulo*.

²⁰ Estas normas encontram-se na Medida Provisória nº 1.689-1, de 29 de junho de 1998, enviadas pelo chefe do Executivo ao Congresso Nacional (www.planalto.gov.br/CCIVIL/MPV/Quadro/Mp_tramitação.htm; consultado em 07/07/98).

²¹ *Orientação para Tratamento de Temas Sensíveis*. Brasília: Ministério do Exército (Estado-Maior do Exército), 1997, p. 15.

4. CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como é possível perceber da análise anterior, o problema das drogas envolve uma complexa e multifacetada dinâmica. É fato que a internacionalização do narcotráfico na virada do milênio, fortemente reforçada pelo crescente aumento da demanda nos centros urbanos do Hemisfério Norte, tem engendrado situações conflitivas com os países produtores de drogas, todos subdesenvolvidos e tropicais, agudizando ainda mais as relações em torno do Eixo Norte-Sul. Assim, o potencial conflitivo induzido pelo fenômeno do narcotráfico no plano do relacionamento interestatal é patente.

A Estratégia Andina, nessa direção, é um claro símbolo da americanização no trato à questão das drogas. Conferem-lhe inegavelmente um caráter de guerra, ante um problema fundamentalmente de natureza política e social. Centrada na criminalização e militarização do combate às drogas, é a “menina dos olhos” do Departamento de Estado yankee segundo o qual, em boa parte dos anos 90, respondeu por cerca de 90% do total de fundos destinados a América Latina que, por sua vez, concentrou 80% do orçamento internacional antidrogas norte-americano dedicado a este tipo de delito.

Enquanto isso, assistimos a uma busca histórica e infrutífera por parte dos norte-americanos em sua cruzada antidrogas proibicionista, que tem significado alterações profundas em suas relações hemisféricas com os demais países da região e a implosão de sistemas políticos inteiros. Esta narcodiplomacia de pressão resulta dos insucessos experimentados no plano doméstico, do enfoque tradicional centrado no controle da oferta defendido pela maioria dos políticos de Washington, da assimetria de poder entre os EUA e o restante das nações envolvidas e dos inconfessáveis interesses da indústria armamentista deste país.

A penetração do narcotráfico em todas as órbitas da vida institucional e em especial da política, e dentro desta nos mais altos níveis de representação

nacional, desorganizou mais ainda partidos políticos já frágeis, exacerbou a corrupção, cindiu a opinião pública com respeito à legitimidade de seus governantes e converteu o narcotráfico não somente em um ator político de primeira ordem, senão em um protagonista de especial relevo na determinação da condução do Estado e na definição de sua agenda. Em que pese isto ser verdadeiro e a solução para tal problema estar longe de ser simples, é seguro que esta não passa pela questão da militarização no trato à questão das drogas.

Voltando ao Plano Colômbia propriamente dito, o risco de transbordamento do conflito para o Brasil é iminente. Certo ou não, o fato é que o entendimento da questão colombiana como um ponto da segurança nacional norte-americana tem gerado, a partir da instabilidade interna produzida pelo narcotráfico e a guerrilha – somada à vulnerabilidade externa fruto da crescente crise de governabilidade –, um novo e inusitado problema para seus vizinhos e transformado tal país em fonte de insegurança regional.

A questão das drogas e seus desdobramentos merece uma reflexão mais séria e detida do que vem atualmente recebendo da Academia, sociedade e governos. Os números parecem confirmar que a pressão norte-americana em favor da participação das Forças Armadas em tarefas de combate ao narcotráfico tem direcionado os militares latino-americanos rumo a antigos treinamentos de contra-insurgência, fortificando uma missão de controle social. Além da inconveniência, a nosso ver, isso em nada contribui rumo à superação da precária institucionalização da supremacia civil hoje vigente em relação ao conjunto das Forças Armadas e para o amadurecimento e aprofundamento das jovens democracias do subcontinente.

LOS DISCURSOS SOBRE LA RESPONSABILIDAD EN LA ARGENTINA POS-DICTADURA

*Valentina Salvi**

RESUMO: En la Argentina, el proceso de desaparición de personas articuló prácticas de culpabilización que, en el escenario de la memoria pos-dictadura, son expresión contradictoria tanto de la necesidad de elaborar y atravesar esa situación traumática pasada, como de una estrategia siempre actualizada de lucha política contra el olvido y la impunidad; así también, como de un imperativo para la construcción de una comunidad moral capaz lidiar con su propia historia hacia el futuro. Es este, entonces, un artículo sobre memoria que pretende indagar las disputas por la explicación del procedimiento de desaparición, especialmente las interpretaciones morales sobre los actos que se cometieron y los tipos de responsabilidad que se adjudican en consecuencia. Destacando el hecho de que la rememoración del pasado opera elaborando narrativas sobre la responsabilidad –moral, política o histórica- que pretenden dar cuenta del sufrimiento, reconocer a las víctimas, delimitar culpas, fundar identidad, evocando su relación con ese pasado autoritario.

UNITERMOS: Memoria; Responsabilidad; Desaparecidos; Fuerzas Armadas; Dictadura; Transición a la democracia; Argentina.

En realidad, esos muertos no tienen otra garantía que la que surge de la razón dialógica que se manifiesta en las confrontaciones que surgen hoy, en el presente.

Horacio González

Las especulaciones acerca del origen y de la razón de ser del mal atraviesan todas las comunidades humanas. Desde el pensamiento mítico y la

* Doutoranda em Ciências Sociais pelo IFCH/UNICAMP.

teología hasta la filosofía, el enigma del mal ha suscitado respuestas que pretenden dar sentido a su experiencia, se trate del mal cometido o del mal sufrido. Asimismo, para las ciencias humanas, la fenomenología del mal constituye una preocupación de primer orden, puesto que han sido ellas las que, en muchas ocasiones, tuvieron que lidiar con el hecho de que la sociedad debe ocultarse así misma el sufrimiento que impone a los individuos como precio de su pertenencia. (Das, 2002, p.1)

Con la fuerza de una Teodicea, las narrativas sobre el mal distribuyen y justifican, en la actualidad, el sufrimiento de miles de hombres y mujeres, al tiempo que articulan y legitiman modos socialmente compartidos de atribución de responsabilidad. De allí que, la cuestión de atribución de responsabilidad no depende solamente de la naturaleza de los hechos acontecidos sino también de nuestra manera de observarlos. Qué elementos atribuimos a nuestra visión retrospectiva de la historia a las personas y cuáles a las circunstancias, dónde situamos la línea de separación entre la libertad y la coerción, o entre la culpa y la disculpa, son cuestiones cuya solución también depende de la preconcepción con la que nos aproximamos al suceso. (Habermas, 1999, p. 216)

En la Argentina, el proceso de desaparición de personas articula prácticas de culpabilización que, en la memoria social pos-dictadura, son expresión contradictoria tanto de la necesidad de elaborar y atravesar esa situación traumática pasada, como de una estrategia siempre actualizada de lucha política contra el olvido y la impunidad; así también, como de un imperativo para la construcción de una comunidad moral capaz lidiar con su propia historia hacia el futuro.

En tal sentido, si entendemos la memoria social no sólo como el acto de rememoración del pasado, sino también como la persistencia de modos de recuperación de ese pasado –sean o no sometidas a una reelaboración crítica desde el presente–; es ella la que nos marca los límites entre los que es posible pensar las relaciones que la sociedad restablece con la dictadura, especialmente con la irrupción del terrorismo de Estado y su tecnología de

secuestro y desaparición de personas. Justamente allí, donde la memoria surgió como el punto cero desde el cual era posible articular una resistencia frente al carácter clandestino y negado de la represión; la rememoración del pasado opera elaborando una narrativa de la responsabilidad que, da cuenta del sufrimiento, reconoce a las víctimas, delimita culpas, funda identidad, apreciando y explicando moralmente los actos acontecidos.

Lo que me interesa en esta oportunidad son las disputas por la explicación del procedimiento de desaparición, especialmente las interpretaciones morales sobre los actos atroces que se cometieron y los tipos de responsabilidad que se adjudican en consecuencia. No debemos olvidar que estas disputas encierran, también, otra de carácter más político. Se trata de la lucha por el reconocimiento social de esas responsabilidades –sean políticas, históricas o criminales- y por la aplicación y cumplimiento de castigos penales o condenas políticas. Al tiempo que implica la construcción de una narración socialmente aceptada sobre los hechos, que, además, evoca en el presente la relación de los diferentes actores con su pasado autoritario.

UNA GUERRA EN LA QUE SE COMETIERON ERRORES

En el llamado “Documento Final” (1983), la última Junta Militar da a conocer “los resultados y consecuencias de la guerra contra la subversión y el terrorismo”. En ese extenso documento, las Fuerzas Armadas sientan su posición respecto al problema de los Derechos Humanos, y cuya interpretación de los acontecimientos se mantendrá presente en los alegatos de defensa a los Ex-Comandantes en el “Juicio a las Juntas”. Desde allí hasta el presente, los defensores y reivindicadores del “Proceso de Reorganización Nacional” se aferran a esa escena fundante de la dictadura: una guerra total librada contra un enemigo moralmente irrecuperable.¹

¹ La investigación de la CONADEP y el Juicio, así como el sentido común de la sociedad, han desechado que el accionar de las organizaciones guerrilleras tuviera una envergadura suficiente como para asemejarse a una situación de guerra. (Vezzetti, 2002, p. 69)

Asimismo, el componente corporativo autoritario y la identidad de casta de las Fuerzas Armadas alimentaron la creencia inmovible de que eran la última reserva moral de la Nación; y que por tanto, estaban obligadas a actuar frente a fuerzas que venían a disolverla. Lo que las llevó a “concluir públicamente en el Documento Final (1983) que en este marco (...) no deseado por las Fuerzas Armadas y [en el que] fueron impelidas para defender el sistema de vida nacional, únicamente el juicio histórico podrá determinar con exactitud, a quién corresponde la responsabilidad directa de métodos injustos o muertes inocentes.” Más adelante “en el mismo Documento (1983) se resuelve, que el accionar de los integrantes de las Fuerzas Armadas en las operaciones relacionadas con la guerra librada constituyeron actos de servicio (...) y asumen con el dolor auténtico de cristianos que reconocen los errores que pudieron haberse cometido en cumplimiento de la misión asignada”.

La retórica de los militares retoma, aquí, un punto central de la doctrina que alimentó las representaciones y las creencias que estallaron en la criminalización del Estado: se trata de una guerra librada en muchos frentes –militar, político, ideológico y psicológico–, en la cual las armas de combate fueron impuestas por el accionar del enemigo. Con la retomada de este discurso, las Fuerzas Armadas pretendían resolver dos problemas futuros que se avecinaban.

Primero, busca rechazar la imputación de responsabilidad criminal, puesto que ninguna acción individual será objeto de análisis cuando se definen los actos cometidos como de actos de servicio. Es decir, como acciones estrictamente institucionales, de carácter militar y ejercidas en el contexto de una guerra. De este modo, los militares establecen una continuidad narrativa entre el antes y el después de la masacre, pretendiendo hegemonizar con un discurso eufemista y victorioso las consideraciones públicas sobre lo sucedido. Esto implica la movilización, en el escenario de la memoria, de los mismos valores y creencias que impulsaron la toma del poder y la represión clandestina. Como una trama que comunica el pasado con el presente en

una dirección única, la guerra como lucha política, el carácter redentor de la violencia, el asesinato como vía legítima para resolver conflictos, la presencia de antagonismos irreconciliables y la exaltación del orden y del autoritarismo sin disidencia; aporta la matriz de sentido que entiende su “accionar” como un deber y un sacrificio, y desvanece, así, las responsabilidades en el “juicio de la historia”. Lo justo y lo injusto queda, pues, ligado a la lógica de la guerra y sus resultados militares. Además, esta reivindicación de carácter corporativo salvaguarda un elemento clave de la cohesión militar, su disciplina. Justamente allí, donde con la ruptura radical de todas las veleidades morales, el peligro de la indiscreción es más considerable, el pacto de silencio asegura protección al igualar y diluir las responsabilidades en el conjunto de la institución.

Segundo, pretende evitar una condena moral por parte de la opinión pública. El argumento de la guerra no-convencional reintroduce, en el trabajo de la memoria, la condición perversa del gesto de desaparición: la negación de la realidad represiva. La retórica de la “guerra sucia” reenvía la responsabilidad directa a la víctima, al tiempo que introduce una falsa distinción entre “métodos justos e injustos” y entre “muertes inocentes y merecidas”. Puesto que la doctrina de la guerra contrainsurgente considera que los movimientos revolucionarios plantean una guerra generalizada hasta la aniquilación, implementada, a su vez, por un enemigo indefinido que usa “medios ilícitos”; el secuestro y la tortura estarían justificadas por el accionar de un enemigo definido como terrorista. De este modo, al referirse a la tortura como un medio para un fin, como algo que no es ella misma; se la naturaliza y se la hace ingresar en el ámbito de lo posible. Para por fin, al considerar los asesinatos como “muertes justas” se diluye la acción clandestina y estatal en el terreno de una operación militar, y así, las “muertes injustas” se explican por la contingencia de la lucha no querida.

Ahora bien, ¿cómo se construye la legitimidad de un discurso que desplaza la responsabilidad a las víctimas y desestima la envergadura de sus propias acciones? En primer lugar, se invierte la estructura relacional -

dialógica- del mal, en la que el mal cometido por uno encuentra su réplica en el mal padecido por otro, en este punto de mayor intersección es donde se agudiza el grito de la lamentación, cuando el hombre se siente víctima de la maldad de otro hombre. (Ricoeur, 1997, p. 201) En tal sentido, para que la víctima se sienta responsable por lo que le ha sucedido, y no reenvíe el lamento hacia su verdugo, es preciso que el mal se desate como una contingencia atribuible al desorden de sus vidas. Y así, como “señala Veena Das (1995) apañado en el lenguaje de la responsabilidad el discurso del poder concluye con la ecuación en la que el dolor es igual al castigo y que la injusticia de la vida puede ser redimida por el sufrimiento”. De este modo, el discurso de la “guerra sucia”, colocado ahora como epílogo de la dictadura, reproduce, en el plano simbólico, las prácticas de victimización que se ejercieron materialmente en los campos de detención. Reproduciendo, así, una interpretación funcional al proceso de exterminio, y confirmando el gesto totalitario de ocultamiento, olvido y deshumanización, al transformar el sufrimiento cometido en sufrimiento merecido. Al tiempo que el carácter accidental de los actos inmorales oculta el hecho de que el dolor ha sido producido por la autoridad social y distribuido sobre el cuerpo de las víctimas y sobre todo el cuerpo social.

LA RESPONSABILIDAD DE TODOS Y DE NINGUNO

En 1980, el gobierno Militar, considerando que “la victoria en la guerra contra la subversión” constituía una plataforma suficiente para proporcionarle un papel institucional en el nuevo gobierno, da paso al “Diálogo Político” con las fuerzas políticas y sindicales. Aquí, se observa el temprano interés por eliminar de la negociación con los partidos políticos la cuestión de las violaciones a los Derechos Humanos. Si bien, la respuesta de los partidos políticos fue heterogénea, puesto que estaban quienes se sentaron a negociar sin concesiones, quienes lo hicieron con restricciones y quienes no lo hicieron (Acuña, 1980); no obstante, la declaración pública de Ricardo

Balbín, líder histórico del Radicalismo, sienta las bases de la actitud que tomará la dirigencia política sobre el asunto.² “Creo que no hay desaparecidos, creo que están todos muertos (...) No tiene remedio. Fue así. Alguna vez se escribirá el capítulo sobre las responsabilidades (...) No hay desaparecidos sino muertos.” (Clarín, 24-4-80)

Estas declaraciones del Líder Radical, que fueron realizadas en España simultáneamente con la publicación del Informe sobre Violaciones a los Derechos Humanos de la Convención Interamericana de Derechos Humanos, marcan una tendencia negociadora que sólo encontrará ciertos puntos de ruptura con la victoria electoral de Raúl Alfonsín. Esta inclinación a aceptar, como condición para negociar la apertura, el cierre definitivo del capítulo sobre los desaparecidos tendrá su continuación después de la crisis de Malvinas. Cuando el gobierno militar, más debilitado aún para imponer su continuidad institucional al nuevo gobierno, inicie las conversaciones con la Multipartidaria.

Los partidos políticos reunidos en la Multipartidaria dejarán en manos del gobierno saliente la “solución” del problema de las violaciones a los Derechos Humanos. Mientras el candidato peronista, Italo Luder, eligió no enfrentarse abiertamente a las FF. AA.; el candidato Radical, Raúl Alfonsín, basó su campaña en la restitución del Estado de Derecho y en la Defensa de los Derechos Humanos. Postura que lo llevó a la presidencia en 1983. Lo ocurrido en asunto de Derechos Humanos en Argentina a partir de esa fecha, no es resultado de una estrategia particular, sino la consecuencia de la lucha política entre los actores: el Gobierno, las Organizaciones de Derechos Humanos, las Fuerzas Armadas y los partidos políticos.

En este contexto, las intervenciones de la clase política estaban dirigidas a evitar una confrontación directa entre civiles y militares. Así, “el diri-

² Frente a este llamado a silenciar la cuestión, las Madres van a acuñar la consigna *Aparición con Vida*. Consigna que introducirá un principio ético en la esfera política, colando la vida como una valor fundamental para toda la comunidad política. Este animo social dará la victoria electoral a Raúl Alfonsín, que basó su campaña en el slogan “Somos la Vida”.

gente radical Rodolfo Terragno (1984) afirmará, no hay dictaduras ni ocupaciones exitosas donde no hay una complicidad más o menos basta.” Y continúa Terragno (1984), “ante el inminente juicio de Klaus Barbie los franceses han comenzado a temer que al acusar al criminal con el índice, se acusen a sí mismos con los cuatro dedos restantes”. ¿Qué significaciones cobra este llamado a la responsabilidad colectiva en aquella coyuntura política? Y ¿qué explicaciones sobre el proceso de represión se están articulando junto con este juicio?

Las apelaciones a la culpa colectiva aparecían, en aquel contexto, más como una conclusión que como un punto de partida para la discusión sobre la responsabilidad. En tal sentido, lejos de introducir la discusión sobre la actuación diferenciada de cada uno de los actores sociales durante la dictadura, -lo que supone cuestionar la responsabilidad de las dirigencias partidarias-, el discurso de la “culpa colectiva” viene a atribuir una complicidad universal. Y así, más que distinguir las diferencias entre quienes eran ajenos a toda participación, de los sectores que adherían al régimen, de grupos oportunistas que obtenían beneficios, de los sectores bajos y medios de las fuerzas de seguridad que ejecutaron y administraron la violencia y los militares que planearon, coordinaron y dirigieron la maquinaria de desaparición; la afirmación de “culpa colectiva” acaba igualando los comportamientos. Y allí donde todos son culpables finalmente nadie lo es.

Si bien, el reconocimiento y la crítica de los componentes autoritarios o conservadores presentes en las culturas políticas de las amplias mayorías es condición necesaria para una asunción más plena de la ciudadanía social y política (Landi, 1984, p.51); sin embargo, el concepto de “responsabilidad de los pueblos” está lejos de contribuir a esta tarea. Muy por el contrario, reproduce un argumento explicativo por el cual se equipara un conjunto de prácticas sociales diferenciadas a una única matriz autoritaria generalizada y compartida por todos los miembros de esa cultura o de esa nación. De este modo, todos los argentinos se vuelven igualmente inmorales y autoritarios; desdibujándose, así, cualquier diferencia o matiz entre el perpetrador y el

hombre común, igualados ahora en sus convicciones autoritarias por el hecho de pertenecer a una misma cultura.

No se trata aquí de la tesis arendtiana (1999) sobre la “Banalidad del Mal”, sino de la tesis opuesta. Para Hannah Arendt, Eichmann era un hombre ordinario por la falta de convicciones y sadismo para ejecutar el transporte de prisioneros hacia los campos de muerte, afirmación que acerca a Eichmann a cualquiera de nosotros. Mientras que la tesis opuesta, sostenida por Daniel Goldhagen (1998), convierte a cualquier hombre común en un perpetrador en potencia, ya que comparten culturalmente las mismas convicciones y motivaciones violentas y autoritarias.

Este forma de atribución de responsabilidad nació, pues, más de la necesidad de reconciliación hacia el futuro y olvido del pasado, que de un reconocimiento de la palabra de las víctimas y su reclamo de reparación. Transformando un dilema ético fundamental en un acto de racionalización complaciente, que rápidamente abandona los ideales democráticos al eludir la pregunta por cómo fueron posibles los campos de concertación en Argentina.

“JUICIO Y CASTIGO A TODOS LOS CULPABLES”

Esta consigna del Movimiento de Derechos Humanos³ se alzó como una voz dentro de un conjunto de otras voces, que reivindicaban la “guerra sucia” justificando las violaciones o que sostenían el olvido y la reconciliación. Sin embargo, la importancia de esclarecer las responsabilidades sobre los crímenes introduce una dimensión ética en el ejercicio de la política, que producirá múltiples efectos en el campo de la cultura hasta nuestros días.

³ El MDH estaba compuesto por el grupo más nuevo de los “afectados”: las Madres y Abuelas de Plaza de Mayo, Familiares de detenidos por razones políticas y Asociación de ex-detenidos-desaparecidos; y el sector más antiguo y tradicional en la lucha por los Derechos Humanos: Comisión Argentina por los Derechos Humanos, Centro de Estudios Legales y Sociales, Asociación Permanente por los Derechos Humanos, Movimiento Ecueménico por los Derechos Humanos y el Servicio de Paz y Justicia.

Verdad, Justicia y Memoria fueron las demandas promovidas por el MDH al paso de su conformación como el actor social que definió las particularidades de la transición argentina.

La demanda de Verdad se enraíza en la materialidad misma del acto de desaparición. La desaparición, concebida como un daño, implica tanto el secuestro de un cuerpo como la sustracción de un saber. (Jelin, 1995, p.119) Frente a esta realidad que implica no sólo el desconocimiento sobre el destino de los desaparecidos, sino también, sobre los procedimientos de desaparición, la magnitud de los crímenes, la identidad de los ejecutores, los lugares de detención, ejecución y desaparición de las víctimas, las complicidades dentro y fuera del Estado y de las Fuerzas de Seguridad, etc; resultó de vital importancia establecer con cierto grado de certeza qué fue lo que sucedió y cómo se llevó a cabo. La demanda de Verdad vehiculiza, entonces, la posibilidad misma de construcción de un discurso verosímil que dispute el sentido de los hechos en el escenario de la memoria. Sobre todo, porque la desaparición como tecnología de poder, extiende sus efectos denegatorios más allá de los muros del campo. Y así, la negación de la existencia de prisioneros y de desaparecidos producía un estado de incredulidad generalizado por el cual se perpetuaba el ocultamiento. Pero, no se trata de un ocultamiento ingenuo sino de volver loco y aterrorizar con aquello que se sabe y no se puede revelar.

Por lo tanto, el reclamo de Verdad construye el terreno mismo desde el cual el MDH traba una disputa contra las narrativas hegemónicas a la represión. Si la memoria se forma según el molde de esos relatos de origen que actualizan en el presente escenas míticas sobre el pasado, el discurso de “los afectados” construye, entonces, sus significaciones a través de dos mecanismos que inauguran sentidos nuevos y disruptores del pasado.

En primer lugar, frente a una tecnología que inscribe, en el plano temporal de la historia, su capacidad de ejecución, el discurso de los sobrevivientes enfrenta al silencio y al ocultamiento. Su testimonio será reconocido como lugar legítimo de la enunciación de la verdad y su discurso será

capaz de exigir por sus derechos y por la reparación de los daños, en la medida en que, logran conformar una nueva escena mítica que desarticula otras identidades pasadas construidas a la luz de prácticas militantes.

En segundo lugar, en plano de la lucha contra la falsificación de los hechos, la disputa sobre la naturaleza del proceso de desaparición tiene consecuencias no sólo en el juicio moral sobre los actos que se cometieron; sino también, sobre la atribución futura de responsabilidades. Por eso, a la pregunta por si hubo una guerra en Argentina, el MDH responde con el concepto de Terrorismo de Estado. Este concepto da cuenta del carácter sistemático y oculto de la política de aniquilación y reconoce, a su vez, tanto la utilización de los órganos de violencia del Estado en forma clandestina como el carácter planificado, racionalizado y administrado del terror.

La demanda de Justicia llegará, entonces, más tarde después de la crisis de Malvinas. Distinguiendo, en su retórica, entre un reclamo de “castigo penal” para aquellos responsables directos que planearon, administraron o ejecutaron la maquinaria de terror, y una “condena política” realizada a través del “juicio de la historia” para los responsables indirectos, que como los partidos políticos, la burocracia sindical, la iglesia, el periodismo, las corporaciones empresarias y muchos ciudadanos no evitaron la masacre o, en muchos casos, se beneficiaron con una sociedad cada vez más despojada de derechos o de posibilidades de reclamo y control sobre su propio destino.

Ahora bien, ¿cuál es la diferencia entre los dos reclamos de justicia? ¿Dónde reside la línea que separa el juicio penal del juicio político-histórico? ¿A qué tipo de responsabilidades se invoca en cada caso?

La primera distinción que esta consigna establece es entre el procedimiento propio del Derecho, que sucede en los tribunales y se basa en un “nexo de imputación penal”, y las formas de deliberación política en aras de un juicio ético sobre los valores y prácticas presentes en la comunidad. Si bien, en este contexto, el postulado de un juicio político era levantado por otros actores para evitar la acción de la justicia y echar un manto de olvido sobre lo sucedido; no obstante, en la retórica del MDH, este reclamo intro-

ducía un desafío activo y crítico a la nueva democracia. El desafío de reflexionar sobre los rasgos autoritarios de las tradiciones políticas vernáculas y de las prácticas cotidianas.

En segundo lugar, esta distinción se yergue sobre otra de carácter más filosófico entre responsabilidad moral y responsabilidad política.⁴ En términos arendtianos, en esfera de la responsabilidad moral, el yo es lo único importante, puesto que es la definición misma de conciencia lo que está en juego. En cambio, en la esfera de la responsabilidad política se pone el acento en el mundo, porque es este el que está fuera de control con la sola presencia de la maldad, y no el yo.

La responsabilidad moral, como posibilidad misma de la conciencia - "saber conmigo y por mi mismo"- implica, el ejercicio de la capacidad de pensar. "Según, Arendt (1993) la conciencia moral aparece como un repensar o un tipo de pensamiento que es despertado por un crimen (...) o por el miedo anticipado por tales actos de pensar (...) Esa conciencia moral, diferente de la voz de Dios dentro de nosotros o del *lumen naturale*, no ofrece prescripciones positivas (ni mismo el *daimonion socrático*) (...) Lo que hace a un hombre temerle es la anticipación de la presencia de un testigo que lo aguarda cuando vuelve a casa." Ese diálogo consigo mismo, este ser dos-en-uno, representa, para Arendt, la responsabilidad moral y el tipo de juicio que ella articula. El límite de la conciencia moral es, pues, la voluntad de no convivir con un asesino en el propio yo.

En cambio, desde el punto de vista político, es tan malo no resistir al mal como hacerlo; por ello, en una situación de masacre colectiva todas las personas que no han hecho algo para evitarlo se vuelven políticamente responsables. De allí que, la responsabilidad de un ciudadano, miembro de la misma comunidad política en nombre de la cual se cometen los crímenes, es impedir que el mal sea practicado. "Para Arendt (2002), en calidad de ciuda-

⁴ El modelo de responsabilidad moral es el de la proposición socrática: "es mejor sufrir el mal que hacer el mal". La respuesta desde el lado político sería: "sufrir y hacer el mal es igualmente malo, lo importante es que el mal no haya sido practicado. (Arendt, 1964. p. 23010. 0002)

danos, debemos impedir que se haga daño, una vez que lo que está en juego es el mundo que todos –el malhechor, la víctima y el espectador- compartimos, la Ciudad fue injuriada.”

Si bien, este reclamo de justicia se vuelve demasiado extendido como para atribuir responsabilidad sobre la puesta en marcha de los campos de concentración a todos los sectores de la vida social, al punto que parece introducir la afirmación de que “donde todos son responsables nadie lo es”. No obstante, la distinción colocada por las Organizaciones de Derechos Humanos reafirma que se puede ser responsable políticamente sin ser culpable.

Mientras que, por el un lado, el reclamo de enjuiciamiento de los militares se basa en el “nexo de imputación penal” que exige la acción y participación del sujeto en las acciones; el juicio político-histórico, que aquí se levanta, es aquel que examina críticamente la matriz cultural de la herencia que pesa sobre los propios miembros de la comunidad política para saber de qué son responsables solidarios y qué parte de las tradiciones que entonces constituyeron un funesto fundamento de motivaciones sigue vigente hasta hoy y requiere revisión. (Habermas, 1999, p. 210)

En tal sentido, uno de los sentidos del reclamo de “condena política” incluye el problema de la responsabilidad política de la Fuerzas Armadas como institución y la desconfianza a la cualidad moral de los militares para oficiar de jueces de sus propias acciones y a las prácticas educativas de la institución para inculcar el respeto a los Derechos Humanos entre sus integrantes.

Por último, el concepto de Terrorismo de Estado reconoce el hecho de que la criminalidad se vuelve una orden de acción justificada por la ideología y obligada por la disciplina. Definición que si bien describe la naturaleza sociológica del proceso, genera una dificultad a la hora de construir el “nexo de imputación” en el plano judicial, al tiempo que funciona como un argumento para limitar el enjuiciamiento de los sectores inferiores e intermedios de la jerarquía represiva.

Sin embargo, “como dice Arendt (1964), el lado moral del asunto viene a luz después de los procedimientos de la corte. (...) En la corte nadie puede seguir siendo un “Cog”. Porque el juicio apunta hacia solamente hacia el tu y pregunta: ¿ por qué te convertiste en un “Cog” ? ¿ Continúas siéndolo?” Por ello, el MDH reclama conjuntamente un juicio en los estrados judiciales y un juicio político. Un juicio que al mismo tiempo es estatal e institucional y que exige permanentemente al Estado la obligación de responder ante las víctimas, no dejar a los culpables impunes y separarlos de cargos públicos. Un juicio de la historia que impela al Estado de Derecho a asumir sus responsabilidades.

De tal modo que, en el reclamo de Justicia de Las Madres de Plaza de Mayo, la profundidad de la exigencia tiene la medida de la pérdida que la motiva. (...) *Culpable*, en general, es el que hizo, el que participó, el que pudo evitar y no evitó, el que pudo ayudar y no ayudó. (Jelin, 1995, p. 133)

Finalmente, el reclamo de memoria está anclado en la convicción de que solo el recuerdo permanente se puede constituir en una barrera contra la repetición. El “Nunca Más” del futuro se deriva del recuerdo del pasado.

EL ESTADO O LA POLÍTICA DE ENJUICIAMIENTO DE ALFONSÍN

Como primer acto de gobierno, fueron promulgados los decretos que disponían el enjuiciamiento de las tres Juntas Militares y de los Jefes de la Guerrilla. El sustrato ideológico de estas medidas es la “Teoría de los dos Demonios”, que se afirma sobre una concepción que explica el Terrorismo de Estado como epifenómeno de la barbarización de la cultura fruto de la suspensión temporal del dominio de la civilización. Así, el valor de la juridicidad, colocado ahora por encima de ambos, acaba fusionando el Terrorismo de Estado con el “Terrorismo de la Guerrilla”; basando su repudio en el hecho de que no hay práctica política legítima que se puede colocar por encima de la ley. La atribución de la violencia a causas pre-sociales produce el extrañamiento del fenómeno a un territorio metafísico; así como la mitolo-

gización de los actores sociales tiende a naturalizar una práctica social e histórica que cuenta con una matriz de dominación y de resistencia.

En constante apelo a la juricidad como basamento de la democracia, el nuevo poder política tuvo que lidiar con las demandas de las Organizaciones de Derechos Humanos —a pesar de que eran parte de su plataforma política— y con la resistencia al enjuiciamiento de unas Fuerzas Armadas que debían ser integradas a la vida nacional. En este contexto político, los lineamientos para el juicio a los Ex-Comandantes se asientan sobre pilares ideológicos explícitos, que prolongan sus propios criterios valorativos sobre el pasado y sobre las bondades de sus políticas hacia el futuro.

Luego del fracaso de la política de auto-depuración militar⁵, el poder ejecutivo construye las bases jurídico-políticas para llevar a los estrados civiles a las Juntas Militares. Desde el comienzo, el gobierno desestima el juzgamiento extendido a todos los militares y cómplices que habían participado en las violaciones a los Derechos Humanos. Por ello, distingue y recorta los grados de responsabilidad en tres clases.

La primera categoría incluía a quienes habían tenido capacidad de decisión y planificación, incluyendo a todos los miembros de las Juntas Militares y a todos los que habían comandado unidades operativas. La segunda categoría correspondía a toda la jerarquía media y baja de las Fuerzas Armadas y de Seguridad, que habían cumplido órdenes, pero que al hacerlo habían actuado de forma tan cruel y perversa, que cualquier juez podría imputar, dada la naturaleza del acto, la presunción de que no existió error acerca de la legitimidad de las órdenes recibidas; en otras palabras, que ninguna persona razonable podía creer que una orden que permitía los peores tormentos podía ser una orden legítima. (Nino, 1997, p.117) Y por último, la tercera categoría dejaba fuera de imputación penal a los sectores medios y bajos que estaban bajo la norma de obediencia debida.

⁵ La estrategia de Alfonsín era utilizar el Consejo Supremo de las Fuerzas Armadas como filtro para asignar responsabilidades por las violaciones a los DH.

Con la no imputación penal de todos aquellos que ejecutaron obedientemente la metodología de desaparición, se deja sin juzgar la estructuración dentro del aparato de Estado y de las Fuerzas Armadas de un Plan de Aniquilamiento. Al tiempo que se construye la imputación criminal de los “Ex-Comandantes” en calidad de autores mediatos, es decir, responsables de escritorio o por omisión de los excesos irracionales cometidos en las escalas inferiores de la jerarquía militar.

Esta distinción entre excesos y obediencia reproduce las interpretaciones más tradicionales, que reducen la moral a la norma social – a su obediencia o desobediencia- y que convierten a las prácticas genocidas en casos normales y corrientes del sistema de producción de moralidad, o en su defecto, en casos únicos e irrepetibles. De este modo, si el comportamiento moral queda reducido al mero comportamiento obediente, se desvanece cualquier resquicio para que una responsabilidad autónoma se resista a la cohesión vinculante de la autoridad. En tal sentido, incluir a los genocidios o masacres administrativas dentro de los parámetros de comprensión de los fenómenos inmorales cotidianos, así como, entenderlo como parte de un teoría que comprende a la conducta inmoral como una desviación de la norma; tiende a desactivar y domesticar la potencialidad crítica de las implicancias sociológicas que estos fenómenos tienen. Es decir, no permite pensar que la sociedad con su fuerza moralizante puede actuar como fuerza silenciadora de la moralidad.

Por otro lado, la política judicial no pretendió juzgar estos delitos como delitos contra la Nación o el Estado -para evitar juzgar toda una época histórica-; sino que se limitó a las acciones ilegítimas contra los particulares. De este modo, el Estado ejerce su poder como *parens patriae*, reclamando su derecho sobre la vida de los ciudadanos en la medida que aparece representando los intereses de las víctimas.

“Tal como sostiene Duhalde (2000), por lo general cuando el gobierno recurre al Poder Judicial para someterle hechos de notoria trascendencia política se busca la selección de situaciones cuidadosamente escogidas

con el afán de dramatizar la necesidad del presente proyecto de poder y buscar el consenso público. El sufrimiento de las víctimas aparecerá entonces, reclamado por el poder burocrático del Estado, otorgando legitimidad a la política de asignación de responsabilidad militar diferenciada entre exceso y obediencia más que articulando el testimonio del sufrimiento individual.

Estamos en el terreno donde el poder judicial, retomando la palabra de los afectados, resuelve problemas de asignación de responsabilidad y de definición de los actos cometidos. Y de este modo, cumple un efectivo servicio al poder político, legitimando al nuevo orden social que intenta instaurarse.

“NUNCA MÁS” O LA RESPONSABILIDAD SOCIAL

Frente a la demanda del Movimiento de Derechos Humanos de formar una Comisión Bicameral que llevara adelante una investigación sobre la desaparición de personas, para, luego, dar paso a la llamada “condena política”, el presidente Alfonsín convoca a un conjunto de personalidades para conformar la Comisión Nacional sobre la Desaparición de Personas (CONADEP) encargada de realizar dicha tarea. Esta comisión elaboró un Informe que, en manos del Poder Ejecutivo, funcionó como instrucción sumaria para el “Juicio a las Juntas”; y que también, culminó en la publicación del libro “Nunca más” y la emisión del programa de televisión homónimo.

El impacto social del “Nunca Más” se expresa en el hecho de que la sociedad argentina tomó esta consigna como un nuevo principio ético para su cultura. (Bombal, 1995) Tanto es así que, significó la ruptura definitiva con el discurso que, vigente desde la década del 70, entendía la dictadura como la continuación de una guerra. Un nuevo sentido entra en escena, se trata de un principio universalista ligado a la Ley y al Estado de Derecho. Cuando los Derechos Humanos ingresan como un valor desde donde comprender los acontecimientos, las muertes justas e injustas desaparecen, y solo quedan víctimas y victimarios.

También, el juicio oral y público a los Ex-Comandantes inaugura significaciones que constituirán el nuevo origen desde el cual recordar el pasado. La escena de la Ley, el reconocimiento de la verdad que ella construye y la autoridad que impone, sentó las bases para un juicio que aconteció más allá de los estrados judiciales. Un juicio de carácter reflexivo y político que, algunos autores llamaron “Juicio Cultural”. (Landi et al, 1995)

Con las significaciones plasmadas en el “Nunca Más” y en el posterior “Juicio a las Juntas”, no sólo la presencia de los desaparecidos en la historia argentina ya mas será negada; sino también, se hace públicamente reconocida la metodología de desaparición de personas implementada durante la dictadura, al tiempo que la fuente del Mal quedará recortado y focalizada en las cúpulas y la organización de las Fuerzas Armadas.

Esto implica un doble movimiento. Por un lado, la desaparición va ser percibida como una violación al orden cultural, sobre todo por el hecho de que al no entregar los cuerpos, al borrar la identidad, se han extendido más allá de la muerte transgrediendo todos los ritos de la cultura. “Tal como se expresa en las entrevistas realizadas por el CEDES (1984), ellos podían haber fusilado con nombre y apellido. De esta manera no se sabe ni quién, ni cómo, ni porqué.” La dictadura aparece, entonces, como una desviación de todos los códigos tanto jurídicos como culturales. De allí que, una sensación generalizada de miedo a que esto vuelva a ocurrir, alimentó una clara demanda de justicia y una fuerte expectativa del rol de la ley y las instituciones. “En los entrevistas del CEDES (1984) se afirmaba que, tiene que haber algo que nos proteja a todos los argentinos de que esto no vuelva a ocurrir.” Los militares eran considerados culpables por la opinión pública, el reconocimiento jurídico aportaría la posibilidad de desterrar ciertas prácticas de impunidad. “Los entrevistados (CEDES, 1984) se preguntan ¿Cómo vivir al lado de gente que hizo esto?”

Por otro lado, la inclinación favorable hacia las víctimas no implicó una recuperación de su condición de héroe o mártir, sino que se concretó a partir de la exclusión de su participación política. La sacralización de las víc-

timas inocentes frente al poder exterminador borra simbólicamente los grupos que fueron eliminados materialmente. De allí, que construir una visión tranquilizadora sobre las víctimas resulta efectiva a la práctica genocida. Y así, al asesinato material se agrega el aniquilamiento de una memoria colectiva que reconozca en las víctimas grupos sociales, que no sólo cuestionaron el orden social sino que articularon formas de resistencia frente a la maquinaria de muerte.

Sin embargo, la identificación con la condición humana lesionada reforzó el imperativo del “Nunca Más”, puesto que implicaba restablecer la autoridad de Ley frente a una amenaza de violación que podría afectar a cualquiera. “Los argentinos afirmaban (CEDES, 1984) que, ahora están estos... pero si el gobierno cae, ese es el temor.” De allí, que la importancia de reconstruir un sujeto de derecho para la cultura política argentina se instala como un valor no negociable y como un imperativo para el futuro.

La imagen de la sociedad acorralada entre la presencia de “dos demonios”⁶ reforzó la identificación con la víctima, tornando a la sociedad igualmente inocente. Así, la sociedad construye una auto-imagen complaciente de sí misma donde ella aparece como espectadora de un horror que sucedió en otro lugar.⁷ Esta ajenidad expresada en la idea de un despertar tardía a la magnitud de los hechos, produce un dislocamiento del horror fuera de la sociedad y arroja a la violencia política a un espacio extra-social. El “Juicio Cultural” que impone el compromiso de la sociedad con el “Nunca Más”, se construyó sobre una imagen tranquilizadora que restablece un vínculo que torna ajeno el propio pasado, y así, diluye la obligación de preguntarse por las propias responsabilidades.

⁶ Se refiere a la idea de que en la década del 70 la Argentina fue convulsionada por un terror que provenía tanto de la extrema derecha como de la extrema izquierda.

⁷ El film “la historia oficial” cuenta la historia de una mujer que descubre que su su hija adoptiva era fruto de un secuestro, y comienza a “darse cuenta” de lo que había sucedido a su alrededor en los últimos años y que ella no sabía.

LA RESPONSABILIDAD Y SU VALOR HERMENÉUTICO

En las ciencias sociales, la naturaleza de los actos cometidos por los perpetradores transita sin solución de continuidad por un sin número de figuras gnoseológicas, afirmaciones éticas, categorías clínicas, conceptos políticos o nociones antropológicas, que remiten a la medicina, al derecho, a la psiquiatría, a la biología, a la religión o a la sociología. Al desacuerdo sobre la etimología de los términos más comunes de la literatura sobre las masacres, tales como: violencia, mal, martirio, sacrificio, responsabilidad, culpa, vergüenza, sobreviviente, humano, dignidad, entre otros; corresponde la incerteza sobre el ámbito semántico y disciplinario en donde deben ser inscriptos. Al tiempo que estos episodios están ubicados en un terreno que trasciende y atraviesa varias instituciones que se implican mutuamente – la familia, las comunidades, la burocracia, el Estado, el Derecho, la medicina, los movimientos sociales, los partidos políticos o la religión.

De este modo, es común la confusión entre categorías sociológicas y nociones jurídicas. Casi todas los conceptos con los que se piensa en materia de moral están contaminadas por el Derecho: culpa, responsabilidad, inocencia, juicio, absolución. De allí, que para servirse de ellas es preciso tener cierta cautela.

Si bien, el silencio y la impunidad han sido la norma más que la excepción, en la historia de las violaciones masivas a los derechos humanos. Sin embargo, las definiciones jurídicas de responsabilidad criminal, que permitieron enjuiciar y castigar, en algunos casos⁸, a los mentores o ejecutores de estas acciones atroces, no carecen de dificultades políticas y sociológicas para la calificación de los hechos. El consenso interpretativo surgido del terreno del Derecho, tiende a describir los genocidios como experiencias fuertemente dramáticas para hacer efectiva la atribución de responsabilidad jurídica a la autoría o a la causalidad criminal como condición para el proce-

⁸ El Juicio de Nuremberg y los juicios realizados en Jerusalén, así el Juicio a las Juntas, constituyen el marco de reflexión de estas afirmaciones.

samiento. El juicio y el castigo a los que participaron directamente en los hechos han arrojado a un espacio de impotencia jurídica a todos aquellos que denunciaron a sus vecinos o amigos, que prestaron recursos materiales, que cerraron los ojos, que colaboraron pasivamente y a las víctimas que victimizaron a otras. Si bien, en los estudios sobre los genocidios, el ámbito de reflexión ético-moral se levanta sobre el terreno vacío que deja la imposibilidad de definir culpabilidad jurídico-penal; no obstante, el problema de la participación, consentimiento o pasividad de muchos sectores sociales frente al exterminio de un grupo aparece definido, en el lenguaje ético-político de los interesados, en términos de responsabilidad.

Siguiendo a Nietzsche (2000), el concepto de responsabilidad carece de cualquier valor crítico. Responde más a un eufemismo que oculta la sujeción que el deudor tiene con su acreedor o el individuo con la sociedad, que a un concepto ético que pueda dar cuenta de las víctimas y su sufrimiento. El verbo latino *Spondeo*, de donde deriva, significa “ser garante de alguna cosa frente a alguien”⁹. Ser responsable evoca, entonces, la obligación a cumplir con la palabra empeñada o recibir un castigo por no garantizar esa promesa.

A pesar de todo, encontramos en el concepto de responsabilidad un valor hermenéutico. Como un símbolo que nos permite leer operaciones de sentido que se dan en el nivel de los valores y en el trabajo de la memoria. Cuando se trata de crímenes políticos de masas, la justicia y la historia examinan los mismos problemas de atribución. Sin embargo el uno se interesa por la imputabilidad de las acciones; el otro por la clarificación de las causas. (Habermas, 1999, p. 209)

Los discursos sociales sobre la responsabilidad al tiempo que atribuyen culpas –individual o colectiva, penal o política, moral o histórica-, actualizan un conjunto de creencias y valores que no sólo pretenden explicar las

⁹ En la promesa de matrimonio, el pronunciamiento de la fórmula *spondeo* significa para el padre empeñarse a dar al pretendiente como mujer a la propia hija (que por esto será llamada esposa) o a garantizar una reparación si esto no ocurriera. (Agamben, 1998),

causas y los móviles de la represión sino que también legitiman su propio lugar de enunciación en el contexto político de la transición. De allí que, el potencial mitológico de esas narraciones, como respuestas públicas a la violencia vivida, promueve la oportunidad de entender tanto la construcción de la norma en la sociedad como sus líneas de fuga. Si bien, han sido muchas las ocasiones en que el sufrimiento humano aparece otorgando legitimidad al orden social más que revelando una situación de injusticia, también es cierto que estos procesos no carecen de nuevos modos de acción que redefinen viejas categorías.

A modo de una conclusión, diremos que el acto de atribución de responsabilidad evoca el pasado en la medida que reconstruye su propio lugar en ese pasado, de un modo que implica asumir o eludir esas responsabilidades en el presente. Introduciéndose, así, cuestiones tales como si los actos deben imputarse a las personas o las circunstancias, si pudieran haber actuado de otro modo, si tenían conocimiento de lo que estaban haciendo o estaba sucediendo, si actuaban o no movidos por normativas, convicciones o obedeciendo, si no reaccionaron por miedo o por interés, si se beneficiaron o se perjudicaron, etc. Las respuestas a estas cuestiones construyen una narración sobre los hechos que se fundamenta en un juicio moral y político sobre la naturaleza de los actos propios y ajenos. De modo que, el reparto de culpa e inocencia que los actores distinguen al contemplar el pasado refleja las normas y valores que estos actualizan para legitimar su propio lugar de enunciación en el terreno político. Ahora bien, la resistencia o la voluntad crítica de confrontarse con las cuestiones levantadas por el dilema de la responsabilidad, tanto en el nivel moral como en el nivel política, opera sobre el contenido de lo que será recordado y lo que será olvidado. Al punto que las demandas y las convicciones por ellos colocadas a veces instalan la necesidad de inaugurar sentidos y a veces reproducen la moral heredada.

Abstrac: In Argentina before the last dictatorship, the memory's work has articulated practices of blaming which express the collective necessity of working through those traumatic

past, the political struggle against oblivion and impunity and the imperative of building a moral community able to manage with its own history on the future. This paper is a initial and tentative exploration of the disputes about the narratives which intend to explicate the process of disappearance, especially those moral interpretations of the facts and the types of responsibilities charged. Finally, I try to link the way in which memory's work works out narratives about moral, political o historical responsibilities in order to deal with suffering, to recognize victims, to blame on, to build identity and the way in which these narratives evoke its own relation with those authoritarian past.

KEYWORDS: Memory; Responsibility; Desaparecidos; Army; Dictatorship; New Democracy; Argentina.

BIBLIOGRAFÍA

- ACUÑA, C. (1980) El diálogo político, en *Revista del Centro de Investigación y Acción Social*. Buenos Aires, Año XXIX, N 295-296, Agosto-septiembre de 1980.
- AGAMBEN, G. (1998) *Quel che resta di Auschwitz; L'archivio e il testimone. (Homo Sacer III)* Bollati Boringhieri, Torino.
- ARENDT, H. (1964) *Moral Responsibility under Totalitarian Dictatorships*. Manuscrito inédito. Hannah Arendt's papers, Library of Congress.
- _____. (1993) *A vida do espírito*. Relume-Dumará. Rio de Janeiro.
- _____. (1999) *Eichmann en Jerusalem. Un estudio sobre la banalidad del mal*, Lumen, Barcelona.
- _____. (2002) Pensamento e considerações morais, en *A dignidade da Política*. Relume-Dumará. Rio de Janeiro.
- CONADEP (1984) *Nunca más. Informe de la Comisión Nacional sobre la desaparición de personas*. Eudeba. Bs. As.
- Das, V. (1995) *Critical Events. An antropological perspective on Contemporary India*. Oxford University Press, New Delhi.
- _____. (2002) *Sufrimientos, teodiceas, prácticas disciplinarias y apropiaciones*. www.unesco.org/issj/rics154/sasspa.html.

- DUHALDE, E. (2000) *El Estado terrorista Argentino. Quince años después, una mirada crítica*. Eudeba. Buenos Aires
- GODLHADEN, D. (1998) *Los verdugos voluntarios de Hitler. Los alemanes corrientes y el Holocausto*. Taurus. Madrid.
- GONZÁLEZ, H. (1997) ¿A quienes pertenecen estos muertos?, en *Anuario*. Departamento Social (EPSS) Facultad de Psicología Universidad Nacional de Rosario. 1997-1998.
- GONZALEZ BOMBAL, I. (1995) “Nunca Más”. El juicio más allá de los estrados, en LANDI, O. ET ALL (1995) *Juicio, castigos y memorias. Derechos Humanos y Justicia en la política Argentina*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires
- HABERMAS, J. (1999) Goldhagen y el uso público de la historia: ¿Por qué el Premio Democracia para Daniel Goldhagen?, en FINCHELSTEIN, F. (eds) (1999) *Los alemanes, el holocausto y la culpa colectiva. El debate Goldhagen*. Buenos Aires. Eudeba.
- JELIN, E. (1995) “La política de la memoria: el movimiento de Derechos Humanos y la constitución de la democracia en la Argentina”, en LANDI, O ET ALL (1995) *Juicio, castigos y memorias. Derechos Humanos y Justicia en la política Argentina*. Ediciones Nueva Visión. Buenos Aires.
- LANDI, O. (1984) “Las batallas políticas de la memoria y el olvido”, en *El Porteño*. Abril de 1984.
- NIETZSCHE, F. (2000) *La genealogía de la moral*. Alianza, Madrid.
- NINO, C. (1997) *Juicio al mal absoluto*. Emecé, Bs. As.
- RICOEUR, P. (1997) *El simbolismo del mal*.
- VEZZETTI, H. (2002) *Pasado y Presente. Guerra, dictadura y sociedad en la Argentina*. Siglo XXI Argentina. Buenos Aires.

resenha

Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.), *O Uso Ritual da Ayahuasca*. Campinas, Mercado de Letras, São Paulo, Fapesp, 2002.

*Henrique Soares Carneiro**

A ayahuasca, também conhecida pelos nomes de Santo Daime e Vegetal, é uma bebida composta de duas plantas, o cipó *Banisteriopsis caapi* e a rubiácea *Psychotria viridis*, fervidas juntas durante muitas horas. As substâncias psicoativas nela presente são a DMT (da *Psychotria*) e a Harmalina, Harmalina e Tetrahydroharmalina (da *Banisteriopsis*). A DMT é inativa oralmente e, portanto, apenas sua mistura com um inibidor da monoaminaoxidase (IMAO) pode permitir que seu efeito psicoativo se manifeste. A descoberta dessa combinação sinérgica entre duas plantas é uma das realizações etnobotânicas mais significativas das culturas indígenas e um dos fatos que mais intrigou os cientistas. Já houve até mesmo tentativas de patenteamento nos Estados Unidos dessa fórmula do saber fitoquímico dos povos amazônicos que foram impedidas pela reação das comunidades indígenas.

A expansão do uso dessa bebida amazônica psicoativa, chamada de ayahuasca (termo de origem quíchua, significando “cipó ou liana das almas”) para além das populações indígenas e mestiças da Amazônia, vem sendo considerada o fenômeno mais importante da cultura das drogas enteogênicas na última década.

Desde as duas últimas décadas do século XX, uma nova forma de consumo de alucinógenos difundiu-se, da Amazônia para as grandes cidades brasileiras e, a partir do Brasil, para diversos países do mundo. Esse novo consumo caracterizou-se por um sentido religioso, através de diversos cultos sincréticos, produtos de fusões entre o cristianismo popular, tradições

* Professor do Departamento de História - Universidade de São Paulo (USP).

indígenas amazônicas e religiões afro-brasileiras. As religiões usuárias dessa bebida constituem-se como um fenômeno singular num mundo onde a perseguição, a repressão e a estigmatização das drogas efetuada pela campanha internacional de “guerra contra as drogas” atinge de forma generalizada todos os fármacos psicoativos que são incluídos em listas de proibição global.

Além do culto tradicional do peiote pelos indígenas norte-americanos, autorizado unicamente sob um critério étnico para os membros da *Native Church of Peiote* e da religião africana Buiti, praticada no Gabão e Camarões, as únicas religiões enteogênicas (usuárias de substâncias psicoativas sagradas) atualmente praticadas com permissão legal e aceitação intencional são os cultos brasileiros da ayahuasca.

Após uma enorme repercussão midiática no Brasil, causada pela adesão de conhecidos artistas à uma das religiões ayahuasqueiras, o Santo Daime, o fenômeno atingiu muitos outros países, onde organizaram-se sucursais desse culto, celebrado com a bebida sagrada e seus rituais característicos, como bailados e hinários cantados sempre em português, derivados das práticas xamânicas amazônicas.

No campo da antropologia, abriu-se uma profícua linha de pesquisas sobre os usos rituais da ayahuasca, onde as diferentes seitas religiosas foram estudadas por diversos autores. Os aspectos farmacológicos da bebida ayahuasca também foram investigados, destacadamente por Alexander Shulgin, Dennis MacKenna, Jace Callaway e Jonathan Ott.

A antologia *O uso ritual da Ayahuasca*, publicada no Brasil em 2002 e organizada por Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo é a primeira compilação de estudos sobre este fenômeno a ser publicada, com contribuições de antropólogos, farmacólogos, médicos e representantes das três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras (Santo Daime, União do Vegetal, Barquinha). Ela reúne trabalhos apresentados no I CURA (Congresso sobre os Usos Rituais da Ayahuasca), no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Unicamp (Universidade de Campinas), entre 4 e 5 de novem-

bro de 1997, que expressam o “estado da arte” no campo da pesquisa mundial sobre a ayahuasca.

Reunindo vinte e cinco artigos em quase setecentas páginas, o livro divide-se em três partes: a primeira, “Ayahuasca entre os povos da floresta”, trata do uso tradicional indígena e mestiço; a segunda, “As religiões ayahuasqueiras brasileiras”, aborda o fenômenos das religiões sincréticas surgidas no início do século XX no Brasil, contendo artigos dos representantes dos diversos cultos e de antropólogos. A terceira parte, “Os estudos farmacológicos, médicos e psicológicos da ayahuasca”, traz contribuições de médicos, psicólogos e farmacólogos sobre os aspectos mais atuais da investigação científica sobre os efeitos da ayahuasca.

A amplitude das abordagens, o pioneirismo de muitos estudos e a diversidade de enfoques faz de *O uso ritual da Ayahuasca* a obra mais completa já publicada sobre o tema, tornando-a uma referência obrigatória não apenas para os estudiosos, como para o público em geral, interessado nas relações entre drogas sagradas e religiões, entre culturas indígenas e formas de mestiçagem, hibridação e sincretização, entre as técnicas tradicionais de cura e a medicina científica, entre a psicoterapia e o xamanismo. O conteúdo filosófico das experiências extáticas, a relação entre religiões ameríndias e a cristianização da América, a natureza fisiológica e psicológica dos efeitos psicodélicos, as formas de regulamentação ritualísticas e políticas do uso de psicoativos são questões de grande atualidade e importância que ressaltam essa antologia como um conjunto amadurecido de reflexões sobre alguns dos temas mais candentes da nossa época. Os saberes das culturas arcaicas se defrontam com o refinamento das neurociências diante dos impasses de um mundo onde a necessária fusão das culturas necessita superar barreiras econômicas e políticas que colocam em xeque não apenas a sobrevivência de preciosas culturas indígenas e de suas formas híbridas e mestiças como do conjunto da humanidade.

Algumas das questões mais fundamentais tocadas pelos artigos do livro envolvem debates filosóficos e antropológicos clássicos, como: O que é um

ritual? Qual a definição de religião? Como elas se formam e se fracionam em diferentes ramificações? O que distingue a religião da prática de cura?

O curandeirismo remete não só à antiga comparação já feita por Lévi-Strauss entre o xamã e o psicanalista como à discussão da natureza do remédio e da doença. A centralidade da ayahuasca no xamanismo sul-americano suscita debates sobre a forma de integração de diferentes tradições culturais e sobre os limites de uma defesa da pureza das tradições. Os usos tradicionais e modernos e a possibilidade de sua convivência amistosa, as gradações da tolerância aos diversos tipos de usos de diferentes substâncias e as críticas aos sistemas de controle social atualmente existentes são os temas de fundo que perpassam todas as polêmicas sobre os significados dos variados usos de ayahuasca.

A primeira parte do livro não apenas expõe dados etnográficos sobre os usos indígenas (Esther Jean Langdon sobre os Siona, na Colômbia; Barbara Keifenheim sobre os Kaxinauá, no Peru; Leite da Luz com uma revisão bibliográfica sobre os grupos de língua Pano, Arawak e Tukano) ou os usos de populações mestiças, como os seringueiros do Acre, como levanta considerações polêmicas sobre a legitimidade das apropriações ocidentais dos saberes tradicionais, visto por Germán Zuluaga como um caminho autêntico unicamente entre os próprios indígenas. O médico francês Jacques Mabit, radicado na Amazônia peruana e organizador de um centro terapêutico em Tarapoto que utiliza a ayahuasca, discute a natureza da produção visionária no contexto dos curandeiros da Alta Amazônia e Luís Eduardo Luna enfoca as relações entre o xamanismo e o mundo natural.

A segunda e mais extensa parte do livro, reúne os sujeitos da investigação antropológica e os seus objetos de estudo, os representantes das religiões ayahuasqueiras, a quem é dada a palavra para exporem o conteúdo de suas práticas e de suas doutrinas. Entre os primeiros, os antropólogos, Beatriz Caiuby Labate faz um inventário da literatura brasileira sobre as religiões ayahuasqueiras, enquanto outros dedicam-se a cada uma delas em particular como Sandra Lúcia Goulart, em relação ao Santo Daime, Arneide Bandeira

Cemin com o Alto Santo, Wladimir Sena Araújo com a Barquinha, e Lúcia Regina Brocanelo Gentil, Henrique Salles Gentil e Sérgio Brissac com a UDV. O maior número de artigos relativos ao Cefluris, um dos ramos das religiões ayahusqueiras, corresponde a uma difusão midiática efetivamente maior dessa vertente no âmbito urbano e internacional. Os aspectos históricos de cada um dos ramos das religiões ayahuasqueiras, a biografia de seus mestres, as diferenças doutrinárias e rituais, as rupturas e dissidências são temas exaustivamente analisados, inclusive em sua repercussão internacional, com um artigo de Carsten Balzer enfocando o Santo Daime na Alemanha. O antropólogo Edward MacRae discute um tema considerado tabu por muitas religiões ayahuasqueiras que é o papel da *Cannabis sativa* como planta sagrada complementar no Santo Daime. As outras vertentes condenam a inclusão da *Cannabis* no ritual e no panteão ayahuasqueiro (no Santo Daime a *Cannabis* é identificada com a Virgem Maria). A natureza dos ritos é enfocada por Fernando de La Rocque Couto e as possibilidades de usos terapêuticos por Maria Cristina Pelaez.

A última parte da antologia contempla algumas das mais atuais pesquisas sobre a farmacologia humana da ayahuasca. Uma pesquisa dos efeitos psicológicos e fisiológicos da ayahuasca em consumidores habituais foi realizada junto a membros da UDV com participação de importantes instituições médicas que monitoraram as condições clínicas do uso crônico e dos estados agudos de ingestão. O psicólogo israelense Benny Shannon apresenta a proposta da constituição de um terceiro campo de estudos, além do médico-farmacológico e do antropológico, que seria o psicológico, ou, como ele afirma, da experiência vista de dentro. Propõe para isso uma classificação dos conteúdos visionários em diferentes grupos de experimentadores. Finalmente, Jonathan Ott contribui com um artigo sobre a natureza da sinergia obtida entre fontes de DMT e inibidores de Monoaminaoxidase, apresentando uma vasta gama de combinações de substâncias que reproduzem o mesmo efeito da ayahuasca, chamadas de “análogos da ayahuasca”, anahuasca e pharmahuasca, analisando também

a Jurema, outra planta de uso indígena tradicional no Brasil e que também contém DMT.

A antologia *O Uso Ritual da Ayahuasca* traz para o Brasil, país que é o centro do fenômeno do uso religioso de um psicoativo alucinógeno, também o eixo da investigação acadêmica e científica sobre tais práticas. Apesar da desigualdade entre os diversos artigos do livro e de alguns problemas de revisão, é um trabalho inestimável que vem trazer luz a uma experiência descrita como visionária, sendo parte de um esforço das últimas décadas em se travar um diálogo entre a ciência farmacológica e os saberes etnobotânicos que enfrentam as dificuldades do desvelamento dos segredos, das apropriações dos saberes, das descrições dos êxtases e, sobretudo, dos mecanismos de controle e de coerção.

NORMAS PARA APRESENTAÇÃO DE ORIGINAIS

INFORMAÇÕES GERAIS

A Revista *TEMÁTICAS* publica trabalhos originais dos alunos de pós-graduação em Ciências Sociais do IFCH/UNICAMP, na forma de artigos, resenhas, comunicações e traduções. Só serão aceitas resenhas de livros que tenham sido publicados no Brasil, nos dois últimos anos, e no exterior, nos quatro últimos anos.

Prioritariamente, os trabalhos devem ser redigidos em português ou em espanhol. O *Resumo* e os *Unitermos*, que precedem o texto, escritos no idioma do artigo, os que sucedem o texto, em inglês (*Abstract/Keywords*).

É permitida a reprodução parcial ou total dos trabalhos da Revista *TEMÁTICAS* em outras publicações ou sua tradução para outro idioma, desde que citada a fonte original.

PREPARAÇÃO DOS ORIGINAIS

Apresentação. Os trabalhos devem ser apresentados em disquete e acompanhados dos *printers* (3 cópias impressas, fiéis do disquete, sendo 2 cópias sem nome do autor do texto), em um dos seguintes programas: *Word 6.0* ou superior, não devendo exceder 8.000 palavras. O Conselho Editorial se reserva o direito de não considerar a publicação de trabalhos que ultrapassem os limites estabelecidos. Sem a obediência das normas, o texto não será publicado.

Estrutura do trabalho. Os trabalhos devem obedecer à seguinte seqüência: folha de rosto com *Título*; *Autor(es)* (por extenso e apenas o sobrenome em maiúscula); *programa e área* aos quais está(ão) vinculado(s), vínculo docente, endereço residencial e telefone para contato; no corpo do texto: *Título*, *Resumo* (com máximo de 200 palavras); *Unitermos* (com até 7 palavras tiradas do *Thesaurus* da área, quando houver); *Texto*; *Abstract* e *Keywords* (versão para o inglês do Resumo e Unitermos); *Referências Bibliográficas* (trabalhos citados no texto), *Bibliografia* (indicar obras consultadas ou recomendadas, não referenciadas no texto, se houver).

Referências Bibliográficas. Devem ser dispostas em ordem alfabética pelo sobrenome do primeiro autor e seguir a NBR 6023 da ABNT.

Abreviaturas. Os títulos de periódicos deverão ser abreviados conforme o *Current Contents*.

Exemplos:

- Livros e outras monografias:

FIGUEIREDO, A.C., FIGUEIREDO, M. *O plebiscito e as formas de governo*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1993, 98 p.

- Capítulos de livros:

JOHNSON, W. Palavras e não palavras. In: STEINBERG, C.S. *Meios de comunicação de massa*. São Paulo: Cultrix, 1972, p.47-66.

- Dissertações e teses:

BITENCOURT, C.M.F. *Pátria, Civilização e Trabalho*. O ensino nas escolas paulistas (1917-1939). São Paulo, 1988. Dissertação (Mestrado em História) - Faculdade de

Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo.

• Artigos de periódicos:

LESSA, S. Lukács: Trabalho, objetivação, alienação. *Trans/Form/Ação*, São Paulo, v.15, p.39-51, 1992.

Citação no texto. O autor deve ser citado entre parênteses pelo sobrenome, separado por vírgula da data de publicação (Torres, 1978). Se o nome do autor estiver citado no texto, indica-se apenas a data entre parênteses: “Segundo Schaff (1992)...” Quando for necessário especificar página(s), esta(s) deverá(ão) seguir a data, separada(s) por vírgula e precedida(s) de p. (Delouya, 1994, p.54). As citações de diversas obras de um mesmo autor, publicadas no mesmo ano, devem ser discriminadas por letras minúsculas após a data, sem espaçamento (Marx, 1984a) (Marx, 1984b). Quando a obra tiver dois autores, ambos são indicados, ligados por & (Lamounier & Meneguello, 1986) e quando tiver três ou mais, indica-se o primeiro seguido de et al. (Weffort et al., 1988).

Notas. Devem ser reduzidas ao mínimo e colocadas no pé de página. As remissões para o rodapé devem ser feitas por números arábicos, na entrelinha superior.

As opiniões e conceitos emitidos nos trabalhos, bem como a exatidão das referências bibliográficas, são de inteira responsabilidade dos autores.

RESENHAS E TRADUÇÕES

As resenhas devem seguir o padrão de publicação de *Temáticas* contendo no máximo 3000 palavras.

temáticas

PUBLICAÇÃO SEMESTRAL DOS PÓS-GRADUANDOS EM
CIÊNCIAS SOCIAIS DO IFCH

Pedidos: **Temáticas**

Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
Instituto de Filosofia e Ciências Humanas - IFCH
Setor de Publicações
Cidade Universitária “Zeferino Vaz”
Caixa Postal 6.110
CEP: 13083-970 - Campinas - SP - Brasil
Fone: (019) 3788.1604 / 3788.1603
Fax: (019) 3788.1589

morewa@unicamp.br

Tiragem: 300 exemplares

SOLICITA-SE PERMUTA
Exchange Desired

Diagramação - Revisão - Impressão
IFCH/UNICAMP

DOSSIÊ GÊNERO E RAÇA

raça, gênero e escolhas afetivas: uma abordagem preliminar sobre a
solidão entre mulheres negras na bahia
ana cláudia lemos pacheco

os mecanismos de exclusão do trabalho feminino em uma empresa em
processo de reestruturação
cátia regina muniz

na contracorrente do naturalismo: relações sociais na interpretação do
brasil de manóel bomfim
andré botelho

alguns comentários sobre a temática racial nas obras de roger bastide
priscila nucci

gênero e raça em casa-grande & senzala e "democracia racial" no brasil
contemporâneo
héctor fernando segura-ramirez

espaço público em hannah arendt e habermas: em busca de uma reflexão
angela vieira neves

a objetividade do conhecimento nas ciências sociais segundo max weber
daniela ribas ghezzi

identidade e fragmentação: quais são os riscos?
lady selma ferreira albernaz

a nova agenda hemisférica de defesa: muito a perder, nada a ganhar
luís alexandre fuccille

los discursos sobre la responsabilidad en la argentina pos-dictadura
valentina salvi

resenha
o uso ritual da ayahuasca de beatriz caiuby labate e wladimir sena Araújo
henrique soares carneiro

issn 1413-2486