



# MÍDIA, CULTURA E VIOLENCIA

Editora da PUC-Rio | Representação e Sociedade | Mídia, Cultura e Violência



ISBN 978-85-7205-069-2

9 788572 050692

Dennis de Oliveira e Silas Nogueira (organizadores)

MÍDIA,  
CULTURA E  
VIOLÊNCIA

CELACC - ECA USP  
**2009**

Copyright by CELACC  
End: CELACC - ECA - USP  
Av. Prof. Lucio Martins Rodrigues, 443  
Bloco 22, Cidade Universitária - São Paulo - SP.  
Tel-fax: (11) 3091 4327  
www.eea.usp.br/nucleos/ceacc

**Coordenação Geral**

Dennis de Oliveira

**Revisão de textos**

Amir Abdala

**Editoração Eletrônica**

CELACC

**Ilustração da Capa**

Zémaury

**Revisão final**

Camila Teixeira Durval Oliveira

**SUMARIO**

Apresentação: .....	07
Prefácio: .....	09
Violência midiática: a crise de uma tradição civilizatória <i>Dennis de Oliveira</i> .....	11
Comunicação, Cultura e Violência - Espetáculo, fascismo, tortura e o filme "Tropa de Elite" <i>Silas Nogueira</i> .....	27
Visibilidade da mulher em foco: Paradas GLBT paulistas nas galerias fotográficas da Folha Online <i>María Dolores Aybar-Ramirez</i> .....	61
Da rebelião das massas e da resistência <i>Augusto Caccia-Bava</i> .....	103
Televisão, novela e educação: as "Duas Caras" da mulher brasileira <i>Célia Regina Vieira de Souza-Leite</i> .....	129
O paroxismo da humanidade fora de si: uma especulação dos conceitos rousseauianos na sociedade de consumo <i>Amir Abdala</i> .....	161
Sobre Cultura e a Festa Popular <i>Sebastião Geraldo</i> .....	205
Da atomização do indivíduo aos movimentos sociais contemporâneos: notas sobre o complexo midiático, a política e a formação cultural <i>Frederico Dalla Firmiano</i> .....	219

**Catalogação na publicação**

Serviço de Biblioteca e Documentação

Escola de Comunicações e Artes da Universidade de São Paulo

CPes

Centro de Estudos Latino-Americanos Sobre Cultura e Comunicação  
Mídia, cultura e violência: leitura de mídia e da representação da violência  
mediática / CELACC. (Dennis de Oliveira e Silas Nogueira, organizadores) -- São Paulo: CELACC/ECA/USP, 2009.  
240 p.

ISBN 9788572050697;

Bibliografia

1. Mídia de comunicação 2. Mídia 3. Cultura 4. Violência 5. Olhares.  
Dennis de Oliveira; Silas Nogueira. Título.

CDU 21 inf. - 302.23

## APRESENTAÇÃO

O Centro de Estudos Latino-americano de Comunicação e Cultura - o CELACC/ Eca/Usp - ao editar mais uma obra, em atividade conjunta com o Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Unesp-Campus de Araraquara, coloca ao leitor parte do trabalho de seus pesquisadores e também de autores ligados a outros programas cujas preocupações e pesquisas se aproximam da proposta deste Centro de estudos: conhecer e discutir os aspectos mais significativos da sociedade contemporânea e contribuir para a superação de situações de degradação como aquelas oriundas da desigualdade e da violência.

Os trabalhos aqui apresentados são leituras que adentram as relações sociais contemporâneas que se desenvolvem em sociedades cujas formas de organização e desenvolvimento, em consonância com a orientação política hegemônica em grande parte do planeta, caracterizam-se pela alienação, pela exploração, pelas diferentes formas da violência e pelas grandes distâncias sociais. São relações sociais que trazem, ainda, a presença, muitas vezes camuflada, do autoritarismo, do racismo, do machismo e da corrupção. Essas características históricas não só permanecem como ganham alento e novas configurações com o desenvolvimento do aparato midiático que trabalha, em uma situação predominante, as representações do real no cotidiano na perspectiva de sua comercialização na forma da mercadoria, na forma do espetáculo.

Essas leituras, embora elaboradas por pesquisadores brasileiros, estendem-se para outras formações sociais, em particular para as sociedades latino-americanas, nas quais a história e as formas de desenvolvimento em muito se assemelham com a experiência vivida pela sociedade brasileira.

Os organizadores:

Este prefácio só veio à luz cinco meses depois do convite que me fez o organizador da obra, Excesso de trabalho, esquecimento, ausência de vontade, etc não podem ser alegados como justificativa para tanta demora. A tentativa de fazer uma leitura cuidadosa dos oito artigos, para poder expressar-me a respeito deles, foi a grande vilã da história. E essa leitura não se resumiu aos textos que me foram apresentados, mas também à consulta e releitura de grande parte dos títulos indicados na bibliografia apresentada por cada um dos autores.

Essa regressão aos autores originais das relações indicadas, não deve ser entendida como uma desconfiança do bom uso conceitual de suas idéias. Ao contrário, fui movido pela necessidade de rever novas perspectivas de defesa de argumentos filosóficos que não raro perdemos, depois de bombardeados pela prática cotidiana das interpretações e justificativas dos eventos tratados na obra.

A revitalização do entendimento de indústria cultural e da Escola de Frankfurt está em praticamente todos os artigos. No grande número de citações de Adorno e Horkheimer não prevalece o esperado, mas uma visão renovada dos conceitos, definições e situações em que se debruçaram os seus criadores para a comprovação dos fatos que deram origem à observação dos articulistas.

Os conceitos de Michel Foucault, que tratam dos limites entre a realidade e a ficção, também são discutidos com propriedade pelos autores. A transposição da estrutura argumentativa usada pelo autor de *Les mots et les choses* é feita com propriedade e maturidade para interpretar as situações expostas nos artigos.

Outro autor que mereceu grande espaço nos textos apresentados foi António Gramsci. O conjunto de artigos é uma repercussão importante das idéias do filósofo italiano,

principalmente no que respeita à sua concepção de sociedade civil e de democracia como via para alcançar o socialismo.

Os artigos, diferentemente de algumas antologias, conseguem ter unidade conceitual e ideológica. Os seus autores costuram as idéias defendidas pelo grupo com bastante naturalidade e segurança, constituindo um centro de pesquisadores norteados por intenções claras e objetivos bem definidos.

Melhor do que revelar antecipadamente detalhes das afirmações anteriores é deixar que o leitor constante essas observações em relação à construção dos argumentos e ao uso renovado dos conceitos que discutem a comunicação do ponto de vista da industrial cultural.

*José Coelho Sobrinho -  
Professor titular do Departamento de  
Jornalismo e Editoração da ECA/USP*

Dennis de Oliveira

## **VIOLÊNCIA MIDIÁTICA: A CRISE DE UMA TRADIÇÃO CIVILIZATÓRIA**

# Violência midiática: a crise de uma tradição civilizatória

Dennis de Oliveira<sup>1</sup>

## 1 Contexto midiático

Falar sobre mídia implica necessariamente tratar de monopolização e concentração de recursos. O fenômeno da monopolização da mídia é de caráter global e se acentua à medida que as tecnologias de informação se sofisticam na direção de uma maior possibilidade de armazenamento de informações e maior velocidade na sua transmissão. Mais do que isso, esses fluxos informacionais mais potentes se constituem na base do atual modelo de acumulação de recursos e na essência e dinâmica do funcionamento do capitalismo global.

Conforme afirmam Biondi e Charão (2008), "não se pode deixar de pensar nos grupos de mídia como empresas, jogando o jogo do capital, avançando e retrocedendo com os mercados, empresas que, claramente, lidam com um capital simbólico que, certamente, multiplica o seu peso nas economias e políticas nacionais."

A desregulamentação e privatização do conjunto da economia nacional, feita com mais intensidade na última década do século passado, gerou não apenas um debate ideológico em que os grupos midiáticos claramente apoiaram o lado conservador, mas também uma participação direta destas empresas no próprio "negócio neoliberal". Exemplos: a participação ostensiva da Globo no processo de privatização da telefonia

<sup>1</sup> Professor da Escola de Comunicações e Artes da USP, jornalista, doutor em Ciências da Comunicação, coordenador do Celacc (Centro de Estudos Latino Americanos de Cultura e Comunicação) e membro do Neinh (Núcleo de Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro).

em associação com grandes grupos privados nacionais e multinacionais, a vinculação negocista de setores da mídia com o Grupo Opportunity, um dos principais *players* da privatização da telefonia, etc.

Nos Estados Unidos, Herman e Chomsky (2003) mostram o crescimento da participação de grandes corporações transnacionais no controle das empresas de mídia. Segundo os dois autores, essa sinergia entre os operadores do grande capital transnacional e os donos da mídia estabelece um poderoso instrumento de criação de consensos políticos, sempre aderentes aos interesses estratégicos dos segmentos hegemônicos.

Toda essa situação coloca a indústria da mídia como um elemento fundamental na construção de cenários favoráveis a interesses particulares, retirando qualquer vestígio que ainda exista de uma esfera pública, ainda que hegemonizada pela ideologia capitalista. A batalha na esfera pública tende a caminhar de uma disputa por hegemonia para uma batalha de interesses negocistas que, inclusive, contamina o próprio *ethos* de alguns profissionais de comunicação, que se vêem colocados muito mais como estratégistas de mercado do que como operadores simbólicos.

Recentemente, têm surgido alguns *sites* e publicações destinadas a cobrir os bastidores da mídia. A polêmica entre profissionais do jornalismo é expressa nesses espaços (grosso modo, lidos quase que exclusivamente pela corporação dos profissionais de comunicação), nos quais a troca de acusações resvala quase sempre na denúncia de interesses particulares. Destacamos a polêmica recente entre Paulo Henrique Amorim (do site [www.conversa-afitada.ig.com.br](http://www.conversa-afitada.ig.com.br)), Luis Nassif ([www.luisnassif.com.br](http://www.luisnassif.com.br)) e Reinaldo Azevedo (colunista da *Veja* e dono do blog <http://veja.abril.com.br/blogs/reinaldo/>). As acusações entre os envolvidos sempre tangeciam eventuais interesses particulares – como participação em negócios privados que envolvem *lobbies* no governo federal, defesa de

interesses de pessoas com relações promíscuas com o Estado, como o banqueiro Daniel Dantas, entre outros.

Antes disso, houve acusações do mesmo Reinaldo Azevedo contra o jornalista Franklin Martins, segundo as quais este defendia o governo Lula porque sua esposa tinha um emprego no governo federal. Em resposta, todos os acusados por Azevedo lembram suas ligações com o ex-ministro Luiz Carlos Mendonça de Barros que, no governo FHC, liderou uma tentativa de intervenção na privatização das empresas de telecomunicações e, depois que saiu do governo, montou a revista *Primeira Leitura*, cujo editor era Reinaldo Azevedo, com um tom editorial abertamente pró-PSDB.

Em outras palavras: a colonização da esfera pública pelo aparelho midiático traz para esse *locus* todo o emaranhado de esquemas, *lobbies*, interesses escusos que marcam a cultura política brasileira. Daí que o papel de fiscalizador do jornalismo se transfigura para um lugar de produção de discursos destinados a defender interesses particulares de corporações e pessoas, uma vez que estes se transformaram em *players* do jogo político-institucional-econômico, principalmente após a onda de privatizações.

Esse contexto da indústria midiática tem uma afetação profunda na socialidade. Isto porque destrói completamente a idéia da ambiência política do espaço público, uma das características que inovaram a tipologia humana pós-iluminismo. Reforça-se, assim, a ambiência da *modernidade líquida* (BAUMAN, 1999), que pode ser sintetizada em:

1º: a metamorfose do cidadão – enquanto sujeito de direitos – em indivíduo em busca de afirmação no espaço social;

2º: a passagem de estruturas de solidariedade coletiva para as de disputa e competição;

3º: o enfraquecimento dos sistemas de proteção estatal às intempéries da vida, gerando um permanente ambiente de incerteza;

2º. a colocação da responsabilidade por eventuais fracassos no plano individual.

A idéia de espaço público iluminista reside na formatação de uma ambiência cujas relações se pautam por níveis contratuais. A formalização relacional é o instrumento principal para se garantir uma equidade de participação. Entretanto, como essa formalização se dá a partir da consideração de que os indivíduos gozam de plena autonomia para expressar e participar coletivamente da elaboração desses contratos sociais, eventuais desniveis dos sujeitos comprometem essa equidade.

É por essa razão que os teóricos políticos, que refletem a configuração das sociedades modernas no início do século XX, ou partiram para uma avaliação negativista das perspectivas utópicas do projeto iluminista – como exemplo, temos a hipótese da *sociedade de massa*, uma instituição em que os indivíduos passam a ser movidos por explosões cartárticas e não racionais, além do que haveria uma substituição do debate por mecanismos de persuasão e sedução – ou então se centravam em esquematizar uma nova estrutura para as sociedades liberais.

Lippmann (1997) considera que os seres humanos modernos não podem participar igualmente da esfera pública em função das assimetrias de conhecimento e de competência para entender a realidade. Reivindicando-se como um "neoplatônico", Lippmann divide a sociedade em duas instâncias, a classe dos especialistas e a grande massa (ou *bewildered herd*, "rebanho de assustados"), cabendo à primeira processar as principais informações e construir mapas cognitivos para deixar para a segunda a mera função de referendar os mecanismos formais de participação (eleições, plebiscitos, etc.). Os meios de comunicação de massa, em particular o jornalismo, para Lippmann, têm o papel institucional de servir como "timoneiros" da sociedade.

O problema é que esses tais "timoneiros", longe das preocupações estratégicas de conduzir a sociedade pelo mar de conhecimento, comportam-se nesse novo contexto da indústria midiática como agentes imediatos do mercado financeiro. Em um primeiro momento, a ação nesse grande negócio contaminou as empresas de forma institucional e, em um plano mais pessoal, os seus proprietários e dirigentes. Em um momento posterior, essa postura é incorporada pelos próprios profissionais, em especial aqueles de ponta, que utilizam o privilégio de ter acesso a informações importantes para poderem atuar como *players* no grande mercado financeiro. Com isto, completa-se a subsunção da esfera política à esfera econômica, restando à primeira, quando muito, manifestações formais de cobranças morais ou legitimar-se única e exclusivamente pelas expressões esteticamente identificadas com a modalidade de comunicação jornalística.

Por esta razão, concordamos com Ianni (2000) quando este afirma que há uma transfiguração da sociedade em mercado e do cidadão em consumidor, não somente nas manifestações mas no *ethos*, isto é, na percepção da realidade e nos perspectivas de transcendência. O debate político e "ideológico" – forçando bem este conceito – limita-se a quem e como tem o direito de participar desse mercado/sociedade e ser, assim, consumidor/cidadão.

## 2 Desequilíbrios topológicos

A crise no projeto moderno decorre, principalmente, de uma assimetria topológica em função do privilégio dado a lugares/ambientes governados pelas lógicas da razão ocidental. A perspectiva de ser humano no projeto moderno centrava-se no indivíduo totalmente governado por essa lógica e que, portanto, teria plena autonomia de ação nessa ambiência tida como a central na sociedade.

Souza Santos (2001) afirma que

o projeto da modernidade é caracterizado, em sua matriz, por um equilíbrio entre regulação e emancipação, convertidos nos dois pilares sobre os quais se sustenta a transformação radical da sociedade pré-moderna. O pilar da regulação é constituído por três princípios: o princípio de Estado (Hobbes), o princípio de mercado (Locke) e o princípio de comunidade (Rousseau). O pilar da emancipação é constituído pela articulação entre três dimensões da racionalização e secularização da vida coletiva: a racionalidade moral-prática do direito moderno; a racionalidade cognitivo-experimental da ciência e da técnica modernas e a racionalidade estético-expressiva das artes e da literatura modernas. O equilíbrio pretendido entre a regulação e a emancipação obtém-se pelo desenvolvimento harmonioso de cada um dos pilares e das relações dinâmicas entre eles. (p. 236).

Percebe-se que, nessa reflexão de Souza Santos, a autonomia do indivíduo está vinculada a dimensões racionais. Assim, a confrontação com os mecanismos de regulação – e de poder – dá-se, necessariamente, por estruturas discursivas marcadas pela lógica racional, o que configura aos lugares (*topos*) marcados por esta lógica a predominância no todo social.

A assimetria topológica permitiu, mais facilmente, a incorporação dos princípios de Estado e comunidade pelo de mercado, e a submissão de todos os princípios do pilar da emancipação a essa lógica. A busca desenfreada pelo consumo se transforma na busca pelo novo, na nova utopia, e o mercado se esmera no sentido de poder dar conta dessas pressões de demanda.

Daí, então, a “destruição criadora” do projeto moderno se transfigura na “descartabilidade”, lixificando tudo.

inclusive princípios, e lançando a humanidade em um tanque de ácido corrosivo cujos restos compõem um caleidoscópio no qual as mutações ocorrem meramente por simples movimentos formais, sem qualquer direção, conteúdo ou referência. É o que Baudrillard (apud SODRÉ, 1992) chama de êxtase, isto é, a passagem do estado puro, em sua forma pura, de uma forma sem conteúdo e sem paixão. Sodré (1992, p. 18) chama de “formas extáticas” aquelas “esvaziadas de substância (política, histórica) e, portanto, destinadas à gestão estável (sem surpresas, sem violência anômica) e desapaixonada da ordem social.”

Retornando aos meios de comunicação de massa, para entendê-los nesse novo contexto, podemos classificá-los como “lugares de absorção e transformação do fluxo histórico-dinâmico da vida social em projeções fantasiosas que, no entanto, fingem dar conta da realidade em sua máxima objetivação.” (SODRÉ, 1992, p. 15). Mais que estruturas voltadas à expansão da esfera pública em uma ambição de debates ou ainda como uma articulação visando conduzir a opinião pública (LIPPmann, 1997), os meios de comunicação de massa, nessa nova configuração, expressam-se muito mais como lugares que se legitimam por uma particular expressão estética, vista esta como produto dessa transfiguração do fluxo histórico-dinâmico da vida social.

Mas nessa irracionalidade, esse lugar – o dos meios de comunicação de massa –, por combinar uma tradição passista de timoneiro e de esfera pública expandida com as lógicas do princípio de mercado que se transformam no principal pilar regulatório, torna-se hegemônico, e sua expressão, a referência social. Não se trata de um poder constituído meramente em função da concentração econômica nesses meios (isto, na verdade, é resultante desta hegemonia, e não a sua causa), mas de um deslocamento da assimetria topológica do lugar da razão para o lugar da expressão midiática. É uma atualização da previsão sombria de Balzac, em *Ilusões Perdidas*, quando criticava a substituição do livro como lugar referencial da palavra pelo jornal.

Temos, assim, que as lógicas dessa ambiência, herdadas, em grande parte, do princípio do mercado regulador, passam a ser as referências de sociabilização. Em função dessas novas referências e princípios lógicos, o fenômeno da violência se exacerba.

### 3 Violência: fundamentos e relações com o discurso midiático

Podemos definir violência como um comportamento que causa dano à outra pessoa, ser vivo ou objeto, em função da negação da autonomia, integridade física ou psicológica e mesmo da vida de outro. O termo deriva do latim *violentia* (qualquer comportamento ou conjunto que deriva de vis, força, vigor); aplicação de força, vigor, contra qualquer coisa ou ente.

Dessa definição mais sucinta, temos dois aspectos a considerar: a negação da possibilidade de existência plena do outro em função da aplicação da força, vigor contra este mesmo em que se desrespeita a sua existência. Assim, a ação da violência parte do pressuposto da negação do diferente, da alteridade, sendo essa a condição básica para existirem atos considerados violentos. A violência se difere da força, que é uma ação voltada para *alteração do estado* do outro, enfim, enquanto a força tem a intenção de provocar uma reação de mudança no outro, a violência tem, na sua essência, a intenção da destruição.

O ato violento não se caracteriza apenas pelo grau de dano causado no outro, mas sim em sua intencionalidade de destruição. Por isso, um ato que pretende destruir simbolicamente expressões da alteridade é tão violento quanto um que tenha características de danos físicos. E atitudes que podem parecer intensas podem se confundir com atos violentos, mas se a sua intencionalidade se direcionar para provocar alterações de estado, movimentos, são, na verdade, atos de força.

A grande estrutura fantasiosa que norteia os processos de transfiguração no lugar dos *mass media* é centrada na di-

mensão do consumo como o *locus* privilegiado para abarcar as necessidades de percepção e transcendência da realidade. Entretanto, a lógica do consumo implica tanto descartabilidade como competição desenfreada. A destruição de espaços de mediação – mesmo os articulados pelas lógicas da razão ocidental, como a clássica esfera pública – transformou a autonomia buscada do indivíduo em uma *autarquização* do mesmo. Dessa forma, fechando-se os olhos para o outro, e cada vez mais sem espaços públicos que teriam o papel, ainda que pela *força*, de alterar o estado de isolamento dos indivíduos autarquizados, a perspectiva relacional se desloca do sujeito-outro para o sujeito-objeto.

Forma-se, assim, uma constelação de microunidades sujeito-objeto, e as relações intersubjetivas só se tornam possíveis quando esses sujeitos se metamorfosem em objetos que podem se relacionar com outros sujeitos. Em outras palavras, as relações intersubjetivas se transformam, na prática, em relações de objeto, sendo este processo, então, o primeiro nível da *violência* da sociedade contemporânea: a negação do sujeito transformando-o em objeto para usufruir.

Esta objetificação do outro sujeito ocorre, principalmente, dentro das estruturas de hierarquias sociais estabelecidas, como as relações raciais e de gênero. No ideário machista e racista hegemônico, o gênero feminino e os povos afrodescendentes são objetificados em processos violentos à medida que as suas particularidades e singularidades são negadas enquanto possibilidades de dimensão humana. É importante ressaltar que esse processo violento não se caracteriza apenas pelas atitudes de coerção física ou simbólica contra mulheres ou negros e negras, mas na negação da sua existência enquanto sujeitos portadores de perspectivas singulares de humanização.

Essa violência se manifesta, principalmente, na destinação de lugares específicos – e colocados, em termos hierárquicos, na base – para essas subjetividades distintas. A configuração das estruturas de produção e de poder são masculinas

e brancas porque são herdeiras de tradições ocidentais marcadas pela universalidade da visão branca e masculina, e a inserção de outros segmentos nesses espaços ou é impedida e limitada ou permitida desde que essas outras subjetividades se anulem e assumam como referência as identificações hegemônicas. Em outras palavras, a inclusão pode implicar branqueamento e masculinização de negros e negras, e mulheres, respectivamente. Além disso, a destinação de determinados lugares – como os lúdicos, em que uma compreensão mais holística da realidade é exigida – para estas subjetividades subalternizadas tanto reforça a estrutura de poder como também coopta estes segmentos sociais com a ilusão de oferecimento de oportunidades. A própria separação do racional do lúdico (cabendo ao primeiro a direção do processo sistêmico e ao segundo um papel acessório de atenuar as graves consequências que esse modelo de civilização ocidental causa à espécie humana) evazia o espaço lúdico, deixando-o próximo à perspectiva das formas extáticas, na definição de Muniz Sodré (1992).

Os programas de inclusão social desses segmentos excluídos, muitas vezes, trazem como contrapartida ao oferecimento de participação no jogo do consumo a negação dessas particularidades de humanização. Ao contrário de perpetrar a diversidade e a pluralidade da perspectiva do gênero humano, tais propostas ensejam muito mais o reforço das lógicas hegemônicas do que a sua contestação. Estamos muito longe da utópia de Bauman de termos uma boa sociedade – isto é, uma sociedade que permanentemente está aberta a se autocriticar e corrigir os seus rumos.

#### 4 Violência e olhar midiático

No dia 24 de junho de 2007, cinco jovens moradores de condomínios de classe média-alta no bairro da Barra da Tijuca, no Rio de Janeiro, agrediram a empregada doméstica Sirlei Carvalho Pinto com socos e pontapés. A alegação

dos jovens é de que eles haviam “confundido” a doméstica com uma prostituta. O que é interessante nessa alegação de defesa não é a admissão ou ainda a negação do crime, mas uma justificativa baseada em um deslocamento do motivo da transfiguração do outro em objeto: de mulher-doméstica (que implica um campo de significações que poderia evidenciar a violência de classe, raça e gênero mascarados pela ideologia dominante) para mulher-prostituta (que implica um campo de significações cuja violência simbólica da transfiguração em objeto se legitima por critérios morais).

Para além do aspecto condenável da agressão física, queremos reter aqui a dimensão dessa tentativa de diálogo dos autores da violência com a sociedade. A negação de uma possibilidade de vivência humana – a da prostituição – torna-se o pano de fundo para o exercício legítimo da violência simbólica da objetificação.

Ao falar sobre racismo (uma das principais manifestações da violência simbólica), Sodré (2000) afirma que

há a secreta esperança de estabelecer relações de verdade com concidadãos familiares; isto importa no momento da cultura ocidental em que a questão da verdade universal se enfraquece juntamente com o esvaziamento dos sistemas metafísicos – religião, ciências humanas, doutrinas morais e filosóficas.

Com esta afirmação, fechamos o ciclo dos processos culturais geradores da violência contemporânea – a ausência de espaços de mediação e sua transformação em espaços de competição regidos pela lógica do consumo; a decadência da razão ocidental como pensamento norteador da emancipação humana e o fim de uma idéia de verdade universal. Estes processos transfigurados nas lógicas fantiosas do aparelho midiático são os irradiadores de uma cultura da violência.

A transfiguração do lugar midiático obedece tanto aos fatores de uma pretensa objetividade do discurso jornalístico – em que os atos de violência se transformam em uma fria narrativa centrada em dados estatísticos e desumanização dos personagens, ou ainda na reconstrução de uma pretensa humanização com a espetacularização de expressões sensíveis pontuais dos personagens (como imagens de choro das vítimas, alocação de músicas que reconstroem sentidos nos fatos narrados, imagens sensacionalistas, etc.) – como também à lógica sequencial das ficções em que o impacto da demonstração de atos violentos se equilibra com a certeza de uma finitude na trama (seja o comum *happy-end* ou não), em que os processos de violência se descolam do *continuum* da existência humana.

A perspectiva de uma violência estruturante das relações sociais, como resultante de um modelo de sociabilidade construído pela tradição ocidental, é negada pelo discurso midiático, ainda que esse denuncie ações pontuais de violência (como foi o caso da agressão à trabalhadora Sirley, no Rio de Janeiro). A mesma mídia que denunciou esse caso foi a que criticou uma declaração da ex-ministra Matilde Ribeiro, da Secretaria de Políticas de Promoção da Igualdade Racial (Sepir), de que o racismo vem só dos brancos porque são estes que estão no comando. Houve um tom unísono da mídia condenando a ex-ministra por, supostamente, estar pregando um “racismo às avessas”.

Sendo assim, a mídia diretamente não pode ser responsabilizada como a propagadora da violência, mas sim participante da estrutura *autora* da violência e do impedimento dos seres humanos em *olhar* para ela fora das transfigurações expressivas em que ela a apresenta.

## 5 Considerações finais

Entendemos que a crise do projeto moderno ocidental e, em sua decorrência, o esvaziamento dos seus espaços

de mediação, do modelo de ser humano autonomizado pelo conhecimento racional e, por fim, da ideia de uma universalidade da verdade, são os fatores geradores de processos de violência simbólica que se manifestam, em diversos momentos, em atitudes de agressão física nem sempre vinculadas a problemas de esgarçamento social ou vulnerabilidades.

A violência só existe quando há uma *práxis* corrente de negação da alteridade, principalmente na negação do direito da sua existência enquanto possibilidade de humano. Essa negação pode ser creditada à falência da verdade absoluta da cultura ocidental; ações violentas podem ser manifestações de temor não do outro, mas do reconhecimento da limitação da lógica racional ocidental. A violência, aqui, aparece como um *pesadelo* materializado.

Se, conforme afirma Sodré (2003), em tudo que desabrocha e se mostra (*physis*, natureza) algo se retrai, cala-se, oculta-se (*myisis*, mística), a compreensão apenas racional da dimensão da *physis* apresenta-se como limitada na expressão de perspectivas e alternativas de transcendência do ser humano. Assim, ao invés da busca do entendimento racional, propõe-se a *práxis* do OLHAR, pois, como afirma ainda Sodré: “Ter os olhos abertos é derrubar as paredes divisórias das ditas raças, classes, crenças e conceitos. Apertar o Outro contra o coração como se fosse um membro de sua própria família é coisa digna só de gente.”

## REFERÊNCIAS

- BAUMAN, Zygmunt. **Vida líquida**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001.
- BIONDI, Antonio; CHARÃO, Cristina. Terra de gigantes. Revista da Adusp. São Paulo, n. 42, p. 6-25, jan. 2008.
- HERMANN, E., CHOMSKY, N. **A manipulação do público**. São Paulo: Futura, 2000.
- IANNI, Otávio. **Enigmas da modernidade-mundo**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.
- LIPPmann, Walter. **Public Opinion**. New York: Paper press, 1991.
- SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice**. São Paulo: Cortez, 2001.
- SODRÉ, Muniz. **Candomblé e espiritualidade**. Depoimento concedido ao CMI – Centro de Mídia Independente. 2003. Disponível em <<http://www.midiaindependente.org/pt/blue/2003/11/268013.shtml>>. Acesso em: 20 jan. 2008.
- \_\_\_\_\_. **Claros e escuros**. Petrópolis: Vozes, 2000.
- \_\_\_\_\_. **O social irradiado: violência urbana, negrotesco e mídia**. São Paulo: Cortez, 1992.

Silas Nogueira

COMUNICAÇÃO CULTURA E VIOLENCIA  
ESPETÁCULO, FASCISMO, TORTURA E O FILME  
“TROPA DE ELITE”

# Comunicação Cultura e Violência

## Espetáculo, fascismo, tortura e o filme “Tropa de Elite”

Silas Nogueira<sup>1</sup>

A mais triste nação  
na época mais podre  
compõe-se de possíveis  
grupos de lynchadores.  
(Caetano Veloso, “O ca do mundo”)<sup>2</sup>

### 1 Primeiras considerações

“[...] [diziam] que era um procedimento normal da lei. Mas eu ouvia o meu filho gemendo. [...] Tenho certeza que torturaram. Eu vi no velório os dedos quebrados.” O depoimento é da mãe de um garoto de quinze anos, morador da periferia da cidade de Bauru – SP, morto dentro de sua própria casa por policiais após sessão de tortura na qual, além das pancadas, levou cerca de trinta choques elétricos no corpo (BEDINELI, 2007, não paginado). Em novembro de 2007, após denúncia de ex-presidiário, o país inteiro tomou conhecimento de que uma menina de 15 anos encontrava-se presa em uma cela com homens adultos na cadeia pública da cidade de Abaetetuba, no estado do Pará. Segundo as denúncias, a menina foi estuprada, torturada e obrigada a fazer sexo em troca de comida. O suplício durou 26 dias, e a divulgação do caso explicitou o estágio do pensamento e o nível humano/

<sup>1</sup> Professor substituto de Sociologia e Antropologia Cultural da UNESP/Franca; professor de Mídia e Sociedade da UEMG/ Fesp de Passos – MG e de Teoria da Comunicação do Centro Univ. Moura Lacerda de Ribeirão Preto. Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA/USP, mestre em Sociologia pela UNESP, pesquisador do CELACC/ Eca/USP e membro do Centro Cultural Drônemilá de Ribeirão Preto.

<sup>2</sup> In: Circulado. 1991. Poligram.

desumano da concepção de vida (ou morte?) de autoridades de diferentes escalões – delegada(o)s, juiza(e)s, ministra(o)s e governadora(e)s – sobre aspectos da condição humana (AGÊNCIA FOLHA, 2007, não paginado). Em janeiro de 2008, em uma festa de pré-carnaval na cidade de Recife, estado de Pernambuco, um adolescente de 13 anos foi morto após ser agredido a golpes de cassetete por policiais militares (AGÊNCIA FOLHA, 2008, não paginado).

A lista acima poderia se estender por inúmeras páginas de teses ou jornais, mas é desnecessária sua continuidade, pois integra o cotidiano de inúmeras famílias, bairros, favelas, complexos habitacionais pelo país afora. Mas a ela é necessário acrescentar as constantes chacinas que ocorrem no estado de São Paulo, a maioria na periferia das maiores cidades, com destaque numérico para a Grande São Paulo. As chacinas são associadas aos chamados *grupos de extermínio* sobre os quais as investigações, inclusive da própria polícia, apontam, se não a total responsabilidade, o envolvimento e a participação de policiais. A existência desses grupos é admitida pelo próprio governador do Estado (AGÊNCIA FOLHA, 2008, não paginado).

Importa ressaltar aqui que o quadro descrito acima não inclui o Rio de Janeiro. Esse estado, cujas condições e modos de vida são irradiados para todo o Brasil, impressiona pelos números apresentados, pela constância e perenidade dos acontecimentos. A discussão dos números passa por interesses e metodologias muitas vezes suspeitas quanto à origem das fontes, particularmente as oficiais. Mas, excetuando-se aqueles órgãos da imprensa que vivem e sobrevivem do sensacionalismo e da sordidez, o noticiário, ainda que apresente defeitos de caráter ético-político, tem um limite em sua irresponsabilidade, e seus produtores sabem que sua sobrevivência está relacionada à sua credibilidade. Considerando essa condição – ou contradição? – dentro do cada vez mais restrito campo do jornalismo que não opta por *espetacularizar* os fa-

tos, não é possível ignorar a realidade que sustenta manchetes diárias como esta: “Operação da polícia mata dez pessoas em favelas do Rio” (NOGUEIRA, 2008, não paginado). Os moradores da cidade do Rio de Janeiro, particularmente os habitantes das periferias e favelas, sabem que é isso mesmo, os corpos estão lá, e o sangue também.

Sobre estatísticas da violência e da criminalidade, no Brasil todo e não apenas no Rio, a maior dificuldade se refere às fontes – em sua maioria, fontes oficiais, delegacias, Institutos Médicos e Secretarias de Segurança Pública. A necessidade de apresentar números satisfatórios às cobranças de setores da população, eleitores fortes em especial, delimita metodologias, estimula a maquiagem de dados e delineia práticas baseadas na idéia de “produtividade” nas quais os responsáveis são obrigados a demonstrar “eficiência”. Um perverso, mas não estranho a essa sociedade, aspecto da lógica da mercadoria aplicado a crimes, cadáveres, e prisões. Sobre a constância e continuidade não apenas dos fatos cotidianos, mas da violência concreta, a tentativa de entendimento exige um posicionamento teórico capaz de absorver com serenidade as diferentes contribuições produzidas no esforço de diferentes atores comprometidos não apenas em elucidar, mas também em superar a condição de violência.

Em uma perspectiva histórica, no campo teórico, imprescindíveis são as contribuições oriundas das pesquisas sociológicas, de diferentes matizes, que se debruçaram sobre esse fugidio “objeto” de pesquisa que insiste em exalar o seu cheiro de morte e em entoar seu perturbador réquiem à infância e às vidas perdidas na ópera da miséria e da desigualdade (ARRUDA, 1983; BICUDO, 1994; BALUAR, 1986, 1994a, 1994b, 1994-1995). Da mesma forma, o conhecimento adquirido nas práticas de indivíduos, entidades, bem como de outras diversas formas de organizações e de militâncias políticas e culturais, tornou-se respeitável fonte e instrumento para subsidiar o pensamento e alimentar as possibilidades de

elaboração de políticas públicas, mesmo diante da pobreza de idéias e de princípios das administrações públicas de todos os níveis no País<sup>1</sup>.

No entanto, a despeito de todo o trabalho realizado e acumulado, no campo teórico ou nas práticas efetivas – sem aventure aqui a existência de uma separação entre os dois –, a realidade violenta segue sua marcha surda plena de assassinatos, torturas, desrespeito aos direitos fundamentais da condição humana, fome, miséria, exploração do trabalho e do corpo de crianças, adolescentes, jovens e adultos. Como um estranho sintoma, os discursos, as leituras e as percepções sobre essa realidade voltam a uma espécie de “estação zero”, como se todas as análises, os discursos e as práticas de caráter crítico e humanista não tivessem existido nem atuado nesse canto do mundo *globalizado* e contemporâneo. Até mesmo a mais elementar – e de certo modo ilusória – convicção iluminista, aquela do controle e superação das emoções e dos instintos pela razão, parece ter desaparecido do horizonte e do cotidiano da sociedade brasileira contemporânea. Grossso modo, entre outros retrocessos, voltam a ganhar importância, em amplos setores da sociedade, o discurso e os sentidos tanto da chamada *lei do mais forte* quanto do antigo adágio *olho por olho, dente por dente*, ambos baseados nos instintivos sentimentos de vingança, de *justiça com as próprias mãos*, e na ausência de valores humanos ou humanizados no chamado processo civilizatório.

Integram ainda esse aspecto de retrocesso as análises descontextualizadas na quais contextos e história, nas relações

<sup>1</sup> Na impossibilidade de citar todas entidades ou organizações sérias, optou-se aqui por lembrar o Ilê Aiyê Opô Afonjá, na Bahia, A CUFa (Central Única das Favelas), no Rio de Janeiro, e o Centro Cultural Olímpico de Ribeirão Preto, interior de São Paulo, entidades formadas organizadamente por membros das populações com as quais atuam e que trabalham com uma promissora abertura política-ideológica que contempla a Universidade, a cultura como construção histórica e a identidade como instrumento de descolonização e de politização de jovens, crianças e adolescentes.

sociais, são reduzidos a uma noção singular de indivíduo, no sentido burguês da palavra, o de *mônada* desprovido de vínculos e de relações determinadas e determinantes, que existe por si e perambula, como fantasma, na maniqueísta luta entre o bem e o mal, entre o certo e o errado, entre o crime e a virtude<sup>2</sup>. Em outras palavras, toda a responsabilidade social e todo o processo histórico – do qual a sociedade é criadora e criatura –, necessariamente coletivos e culturais, são reduzidos ao indivíduo (e nem esse é mais histórico), ou seja, o debate sobre a questão social da violência fica reduzido à culpa ou à absolvição desse indivíduo e, por consequência, quando esse indivíduo não pertence aos círculos dominantes, a “culpa” é estendida à classe, ao grupo, ou facção de classe a que pertence. Reforçam-se, assim, o racismo, o preconceito e a segregação que atingem, de forma mais intensa, negros, indígenas, favelados, trabalhadores sem terra e demais excluídos e apartados. E esse reforço alimenta a cultura do extermínio, pretendendo justificar a eliminação física e espiritual<sup>3</sup>.

Vale lembrar que as reduções e simplificações dos fenômenos sociais facilitam que suas representações – midiáticas, artísticas ou jornalísticas – sejam mais facilmente transformadas em mercadoria, em produtos de fácil consumo, em espetáculo.

A presença dessas reduções simplistas pode ser observada nos mais diferentes locais ou mecanismos da sociedade,

<sup>2</sup> Interessante discussão sobre o indivíduo e sua banalização é feita por Mário Cesarini em sua obra *Diáletica do individual* (1981) e por Agnes Heller em *O cotidiano na história* (2000).

<sup>3</sup> O relatório sobre Direitos Humanos da ONU, de 2005, afirma que no Brasil “pessoas em comunidades marginalizadas continuam a vivê-las com alto nível de violência causada tanto por gangues criminosas como pela polícia.” E diz que o governo deve responder “por que a polícia continua a matar e por que continua a matar”. Disponível em [www.ohchr.org](http://www.ohchr.org) - acessado em 28/05/08. Segundo o mesmo relatório, o governo federal não condena e até apóia as ações violentas, feitas em governos estaduais aliados. De acordo com o Instituto de Segurança Pública (ISP), a Força Militar do Rio matou oficialmente 1.548 pessoas em 14 meses do governo Sérgio Cabral Filho (PMDB) - de janeiro de 2007 a fevereiro desse ano.

escolas, repartições e órgãos públicos – polícias, judiciário, parlamentos – e nos organismos de controle privado, particularmente a mídia<sup>6</sup>. Mas um fenômeno recente, aquele que reúne a produção, a exibição e a grande aceitação do filme “Tropa de Elite”<sup>7</sup>, parece sintetizar em um único “produto” as possibilidades de avanço e a expansão, ou maior explicitação, do conservadorismo e do retrocesso político-humanista presentes, ainda que de maneira contraditória, na sociedade. A constatação dessa condição não é interpretada aqui como mérito do filme, ao contrário, esta integra, estimula e apologiza o retrocesso. Por isso, e não por outras características, torna-se pleno de possibilidades de estudo e de revelações acerca tanto da violência quanto das irradiações midiáticas.

Dante desses aspectos da realidade, entende-se, aqui, ser necessária a postura que ultrapasse os confrontos de caráter teórico, particularmente entre agentes políticos, pesquisadores e pensadores que, de uma maneira geral, encontram-se no mesmo campo político, aquele campo em que se trava a luta pela superação das desigualdades, da violência, da alienação e da exclusão. A necessidade da complementaridade no campo teórico se torna mais evidente diante do fenômeno da violência, que ganha mais complexidade quando associado à comunicação social e ao aparentemente ilimitado avanço técnico que se processa no chamado “campo da mídia” (MATHELAR, 2006, p. 233-246).

O presente trabalho busca, dentro das limitações existentes, contribuir, então, para a retomada da discussão e para a

<sup>6</sup> O conceito de mídia aqui utilizado não restringe o seu sentido no conjunto dos meios, suportes e técnicas de comunicação massiva. Antes, procura abranger, para além desses meios, o *espírito midiático*, o conjunto de significados que integra a lógica de mercado e de consumo, a tecnologia, o poder e a mídiação, elementos predominantes nos veículos controlados pelas grandes empresas privadas. A respeito, ver o artigo de Mário Soárez, *Mídia, globalização e América Latina*, que integra a obra *Cultura e comunicação: perspectivas para a América Latina* (NAZARETH, 2007, p. 66-91).

<sup>7</sup> Nome do filme: Tropa de Elite. Diretor: José Padilha. Duração: 105'. Lançamento: Brasil, 2007.

reflexão sobre práticas e atuações que envolvem a questão da violência na sociedade brasileira contemporânea e suas inter-relações, ressaltando, entre as mais evidentes, a comunicação social e suas implicações objetivas e subjetivas nas relações sociais.

## 2 Violência e responsabilidade coletiva

Na perspectiva de contextualizar o fenômeno da violência, além de considerá-lo como uma das mais fortes marcas da sociedade brasileira desde a colonização – extermínio e escravidão de índios e negros –, não é possível ignorar a mais recente forma declarada de violência institucionalizada, a existência do regime ditatorial de 1964 a 1985. Porém, se as heranças “nefastas” do período ditatorial vigem ainda hoje, de alguma forma, nas concepções e na formação das instituições oficiais, como judiciário, parlamentos e polícias, é necessário entender que também no bojo da sociedade civil essa herança ainda é perceptível e atuante. Trata-se, aqui, de ressaltar, como parte dessas heranças, a estratégia de transformar em problema da polícia os graves problemas sociais, com a “criminalização da sociedade civil” e suas manifestações (IANNI, 1981, p.156).

Da questão da infância abandonada e fustigada pelas misérias ao aumento do tráfico de drogas e da prostituição, passando por outros infundáveis problemas sociais, são cobradas soluções a serem executadas pelas polícias. Eximem-se, dessa forma, outras agências do Estado e amplos setores da sociedade da responsabilidade pela superação não violenta desses problemas sociais. As polícias, entre aproveitamentos de situações e reclamações, assumem esses papéis, mas o seu repertório de possibilidades é pequeno e muitas vezes nefasto. E nem a mais equipada, desenvolvida e civilizada polícia seria capaz de dar conta isoladamente das dimensões dos problemas sociais brasileiros.

A cômoda posição assumida por setores mais abastados, particularmente os setores capazes de assumir postos de comando político e aqueles nos quais são angariados recursos para campanhas e votos, termina por exagerar as responsabilidades e as cobranças das forças policiais, a conferir hiperpoderes às polícias e a dificultar sua fiscalização, bem como eventuais punições pelos outros poderes, quando estes, raramente, estão interessados em fazê-lo. Em rápido exemplo, cobra-se isoladamente da polícia a solução pelos inúmeros problemas originados da desigualdade e da falta de perspectivas da juventude; entre eles, as diferentes formas de violência associadas ao aumento da inserção de jovens e adolescentes no tráfico de drogas. Nesta mesma sociedade, na qual setores abastados se locupletam com a desigualdade e a corrupção, em nome da "segurança" teme-se o flanelinha no sinalheiro, mas não um possível Estado policial ou uma sociedade altamente vigiada. A responsabilidade – e não apenas a simples "culpa" –, que é do conjunto da sociedade, passa a ser de uma única instituição, a polícia, ao mesmo tempo aumentando seu poder e potencializando seus erros e defeitos. A situação exige, portanto, o cuidado de não demonizar nem santificar os atores nessa guerra sem bandeiras e sem sentido que assola o país.

### 3 Encontros teóricos e contexto

Ainda no campo teórico, o que a complexa realidade contemporânea exige é o esforço necessário para recolocar a questão da violência no seu contexto e a tratar como fenômeno gerado, crescido e alimentado pelas contradições de uma das sociedades mais injustas e desiguais do mundo, a sociedade brasileira\*. Importa ressaltar que quando é feita, aqui, a refe-

\*A desigualdade e as complexas formas de exploração, após altas evoluções a história, chegaram à contemporaneidade com todo o vigor. O Brasil figurava, em 2003, como o segundo país do mundo com pior distribuição de renda (NOGUEIRA, 2003).

tência a contexto, não se quer reduzir essa categoria apenas à desigualdade e à pobreza material das populações, mas, sim, tratar o contexto na sua totalidade, econômica, cultural, política, ou seja, na sua condição histórico-social. Contextualizar, pois, significa considerar as condições objetivas e subjetivas da sociedade, expressas nas relações sociais:

Entre a premissa (estrutura econômica) e a consequência (constituição política), as relações não são absolutamente simples e diretas: e a história de um povo não é documentada apenas pelos fatos econômicos. A explicitação das causalidades é complexa e intrincada e, para desintrincá-la, não há outra solução além do estudo aprofundado e amplo de todas as atividades espirituais e políticas. (GRAMSCI apud BOBBIO, 1992, p. 37).

Se, historicamente, as relações sociais no Brasil são marcadas pela violência, desigualdade e exclusão da grande maioria, o que, na realidade concreta, é expresso pelas diferentes formas de miséria, é preciso considerar também que as várias fases do desenvolvimento se deram bem que essas marcas históricas fossem superadas ou mesmo amenizadas. O país chega às recentes fases do desenvolvimento do capitalismo, com sua faceta *neoliberal*, convivendo com os velhos problemas. Adentra o universo do retocado e sedutor *glamour* de um contexto de hipervalorização do consumo e de *deificação* do mercado com enorme parcela da sociedade vivendo à margem até mesmo do consumo de bens necessários para o desenvolvimento elementar da condição humana.

A complexidade das sociedades humanas na contemporaneidade, época em que se ressaltam os processos de globalização e *mundialização* das economias e das culturas, pode ser expressa nas metáforas e "expressões descritivas"

utilizadas com grande clareza por Otávio Ianni (1999, p. 13): "Shopping Center Global", "Fábrica Global", "Disneylândia Global" e "Capitalismo Global". E todas essas estão relacionadas, de alguma forma, com a concepção do predomínio da "lógica da mercadoria", na objetividade e subjetividade, nas relações sociais sob o capitalismo. A explicitação da lógica da mercadoria, por sua vez, é oriunda da análise que perpassa o pensamento marxista "ao longo de sua obra", em uma trajetória que vai do livro *Manuscritos econômicos e filosóficos*, uma de suas primeiras publicações, a *O Capital* (SILVEIRA, 1989, p. 41-46). O estudo da mercadoria e de seu fetiche, realizado com maior profundidade no capítulo primeiro de *O Capital*, permite a colocação, em bases mais concretas, do que viria a ser conhecido como "teoria da alienação em Marx", ou seja, permite sua contextualização de forma mais completa (NOGUEIRA, 1998, p.25-40). Nessa teoria, além da tentativa de definir a amplitude da alienação, é desenvolvido, entre outros, o conceito de "coisificação" ou "reificação", a desumanização do ser humano, das sociedades e das relações sociais. Residem nesses conceitos os vínculos mais profundos da alienação com a violência.

Essas concepções fizeram escolas que viriam a alimentar uma vasta produção teórica posterior e a influenciar, por exemplo, embora não como única fonte, os formadores da chamada "Escola de Frankfurt", particularmente Adorno e Horkheimer. Das pesquisas desse grupo, também conhecido como "Escola Crítica", nasce o difundido conceito de "indústria cultural" (ADORNO, 1986), que, a despeito de possíveis críticas e limitações, permanece com espantosa vitalidade na contribuição para o entendimento dos aspectos alienantes/alienados, empobrecidos/empobrecedores e *coisificados* da sociedade de consumo e mercado. Essa vitalidade nasce de suas possibilidades no exercício da crítica à *tecnificação* e à *fetichização* da sociedade e da cultura, assim como da massificação e da homogeneização, processos que culminam

na manutenção e reprodução da "miséria espiritual"<sup>4</sup>. Essa miséria é característica predominante naquilo ao qual Adorno (1995) se referiu como "barbárie social". Difícil, portanto, em uma análise dos aspectos da violência e da comunicação social ou da *midia*, não utilizar – ainda que criticamente e não necessariamente na sua inteireza – os conceitos de Indústria Cultural e de Barbárie Social.

Dessa forma, torna-se praticamente impossível não reconhecer a presença de processos como massificação e homogeneização da cultura e das relações sociais, assim como do claro retrocesso humano presente nas manifestações da violência. Também é perceptível a fraqueza, ou incapacidade, das instâncias tradicionais do ensino – das escolas, mais precisamente – e dos agentes da produção cultural industrializada em atuar como instrumentos de enfrentamento da violência e dos demais aspectos das diferentes formas de miséria presentes tanto na realidade concreta como no universo *mediático*. Neste, de forma mais gritante, a vida, cada vez mais, apresenta-se na forma de simulacro e de espetáculo, prontos a serem consumidos e degustados como qualquer outra mercadoria do *shopping center global*:

É o princípio do fetichismo da mercadoria, a dominação da sociedade por «coisas supra-sensíveis embora sensíveis» que se realiza absolutamente no espetáculo, onde o mundo sensível se encontra substituído por uma seleção de imagens que existem acima dele, e que ao mesmo tempo se faz reconhecer como o sensível por excelência. [...] O mundo ao mesmo tempo presente e ausente que o espetáculo faz ver é o mundo da mer-

<sup>4</sup> Miséria espiritual significando a redução das possibilidades de desenvolvimento humano, mediante a limitação dos sentidos humanos aos sentidos práticos. Seu contrário seria a riqueza dos sentidos, a evolução integral do homem e de sua capacidade de exteriorizar a vida humana (SILVEIRA, 1989, p. 48 e 49).

cadoria dominando tudo o que é vivido. E o mundo da mercadoria é assim mostrado como *ele é*, pois o seu movimento é idêntico ao afastamento dos homens entre si e face ao seu produto global. (DEBORD, 1997, p.16).

Um outro conceito que remonta ao aspecto do pensamento marxiano que trata da alienação é o de "sociedade do espetáculo", apesar de bastante utilizado atualmente sem referência a essas suas origens. Articulado nas décadas de 1950 e 60, na França, por Guy Debord (1997), que reuniu sua ampla definição na obra "A Sociedade do Espetáculo", o conceito não se restringe às diferentes manifestações da mídia; antes, traz a pretensão de definir a própria sociedade capitalista no seu período industrial. Nesse sentido, aproxima-se, sem ser com ele confundido, do conceito de alienação e, em outros momentos, com o de mercadoria, uma vez que não é fácil separar a sociedade do espetáculo da sociedade da mercadoria e do fetichismo. No entanto, na atualidade pós-industrial, com os avanços tecnológicos que culminaram na "era virtual", na "sociedade da informação", as manifestações midiáticas expressam, como nenhum outro fenômeno, claramente a *espetacularização* (ou reificação) da vida, das relações e das sociedades:

... | a pessoa humana e suas relações vão perdendo autonomia e as coisas (mercadorias) vão ganhando autonomia, poder mesmo sobre os homens e suas relações. Nesse sentido, o processo de reificação aproxima-se do fetichismo completando o conjunto de perdas, separações e estranhamentos que se articulam no processo de alienação. (NOGUEIRA, 1998, p.36).

No universo midiático e, ao mesmo tempo, na sociedade midiaturizada, a transformação da vida e suas relações

em coisa, em mercadoria, não é apenas "reflexo" do avanço das relações capitalistas sobre todos os aspectos da vida, mas parte significativa e inseparável do conjunto de fenômenos desse processo. Assim, no que se refere ao campo da mídia, a simples enumeração de aberrações, desrespeitos aos direitos elementares, ausência de valores e princípios éticos, humanos, além de formarem lista infiável, explicam pouco mas ilustram muito, pois estão em consonância com a realidade concreta das relações sociais efetivadas sob a ótica e a lógica do capital e, por consequência, da lógica do mercado e do consumo.

Aventando as possibilidades de diálogo nos campos teóricos, aparentemente diferentes, mas que se aproximam por suas perspectivas políticas, *desumanização* – reificação, coisificação, bestialização – carrega também o sentido de "perda da cultura", já que a condição humana, historicamente, ocorre concomitante ao surgimento da cultura (GEERTZ, 1989, p. 61). Sem cultura, sou coisa, animal ou mercadoria.

#### 4 Empobrecimento, espetáculo e mundo cão

Alguns exemplos, no Brasil, dão conta do nível da *espetacularização/fenização* da vida naquele campo que seria da informação, formação, crescimento e entretenimento do indivíduo.

No campo do jornalismo, os chamados jornais do mundo cão formam um dos exemplos mais gritantes, mas não isolados, da perversa utilização e *mercantilização* da miséria e das desigualdades sociais. Plenos de "ações policiais", relatos bizarros de conflitos e outras relações pessoais quase sempre no meio das camadas mais pobres e exploradas, ganham audiência com um discurso recheado de rasteiro moralismo e supostas soluções para os problemas sociais, particularmente o da violência. Um dos mais conhecidos noticiários de TV, o programa "Aqui Agora", hoje no

SBT (Sistema Brasileiro de Televisão), foi envolvido em uma história inusitada que revela importantes aspectos da estruturação desse tipo de programa televisivo: sofreu recentemente uma acusação de plágio por supostamente copiar o modelo concebido por um jornalista em um projeto de programa que receberia o nome de "Jornal Show". No referido projeto, o cenário teria 1800 e uma platéia com trinta lugares para estudantes de comunicação. O SBT mudou o nome do jornal, mas a estrutura de show, com platéia e tudo, permanece (CASTRO, 2008b, não paginado).

Na rede Globo, a presença da sordidez e da exploração das violências sociais que envolvem as classes e grupos subalternizados há tempos freqüenta a programação, mas o crescimento das concorrentes levou ao aprofundamento da apelação: para o mês de junho de 2008, estava prevista a criação e exibição de um *reality show policial*. O programa, que inicialmente traria o nome de "190", seria dedicado ao acompanhamento das ações policiais, claro, nas favelas e bairros pobres das periferias (CASTRO, 2008a, não paginado). Dessa forma, o espectador não precisará pagar por um programa de turismo macabro para ver os confrontos sangrentos. Resta saber se as câmaras da rede Globo adentrarão os camburões para acompanhar feridos e presos que se entregam na sinistra rota que os leva até hospitais e delegacias.

A mais recente "explosão" da *espetacularização* e da exploração das misérias humanas ocorreu com o que ficou conhecido como caso da *menina Isabella*. O assassinato, ou qualquer outra violência contra crianças, traz a capacidade da justa indignação, o sentimento de justiça aflora nos mais diferentes indivíduos e, por momentos, a solidariedade parece ressurgir em um mundo caótico e insensível. Esses são aspectos que revelam a capacidade de a vida continuar se manifestando com alguns de seus valores, ainda que constantemente sufocados pelas misérias e pelo vazio da existência programada e controlada nas sociedades re-

cnificadas. O que se questiona aqui é o uso desses valores para a condução ao universo irracional, para a pura *mercantilização* do acontecimento na perspectiva de aumento de audiências e de lucros publicitários. E mais, o aspecto mais sórdido está no uso, para a inversão, desses valores, levando-os para a vala comum da vingança, para o campo dos instintos primários, para o cultivo do ódio sem contexto e sem história, sem medida e sem sentido.

A sensacionalista, sentimentalista e não crítica exploração do caso *Isabella* levou a audiência dos telejornais a um crescimento de 46%. O "sucesso" da cobertura show levou a investimentos inéditos. Uma única rede de televisão mobilizou trinta repórteres e uma outra, dezoito repórteres, oito produtores e vinte cineastas. Em uma única apresentação de um jornal de alcance nacional, o caso ocupou mais de quinze minutos do noticiário. Em um telejornal de igreja evangélica, o "Fala Que Eu Te Escuto", da rede Record, cenas com atores foram montadas em uma alegórica "reconstituição do crime" e, em outro, uma cama foi colocada em um cenário "reconstituído" (CASTRO, 2008c, não paginado). Talvez nem uma guerra que colocasse o País inteiro em risco mereceria tanto investimento. No cotidiano, com o "esfriamento" do caso, nenhuma palavra ou imagem sobre as inúmeras crianças que morrem de fome, de balas perdidas, de doenças oriundas da subnutrição e da falta de prevenção e tratamento de saúde adequado. As outras formas da violência também não aparecem, como a prostituição infantil ou a morte de crianças indígenas por desnutrição. Nada mereceu tanto espaço. A *espetacularização* tem caráter seletivo. A turba responde com gritos de "assassinos", pula, faz festa e inventa lágrimas para as luzes e câmeras. Catarse. A "justa indignação", quando reduzida ao isolamento e à impotência do indivíduo, é permitida e incentivada pois se esgota com os fatos, neles mesmos.

Desprezível o conceito criado pelo "utópico" Debord? E o conceito de Indústria Cultural dos frankfurtianos, elabo-

rados quando ainda o rádio era rei e a TV engatinhava? O ciberespaço desancou as teorias ou reafirmou ao menos os seus principais aspectos? Ainda que ambos os conceitos apresentem limites – como a concepção conservadora de Adorno a respeito da “cultura” e do potencial político das classes subalternas –, a noção de complementaridade diante da complexidade, ou do “caos social” *adorniano*, reaparece e exige reflexão.

Pela não petrificação do pensamento junto com a *reificação*, denunciada por Marx já no século XIX, a busca de elementos da realidade sempre contribui para o arejamento e a revalorização da utopia transformadora.

E nessa realidade vozes dissonantes são ouvidas, a diversidade fala muito alto.

Considerados por Gramsci como elementos fundamentais da busca e consolidação da hegemonia, os mecanismos de comunicação coletiva são, portanto, além de um dos agentes formadores do indivíduo e de sua visão de mundo, potentes mecanismos político-culturais. No caso do Brasil, pelo seu controle quase total por grupos restritos e privados, além de servirem de moeda de troca e barganha no processo de suas concessões pelo Estado, atuam na manutenção do poder de classes e de facções de classes, e para a vigência dos interesses privados e particulares sobre os públicos e coletivos (LIMA, 2008, p. 26-33). Exercem forte tentativa, muitas vezes com êxito, de controle do imaginário e das aspirações político-culturais da sociedade civil.

A constatação acima, um tanto simplista e óbvia, apresenta, no entanto, contradições cujo desenvolvimento, hoje, conta com apoio da tecnologia e dos avanços nos suportes e meios, do celular aos correios e sítios eletrônicos. Mesmo existentes antes dessas tecnologias, as contradições permitem que a história não permaneça em sentido de mão única. Derrotas e fissuras na ação hegemônica de uma Rede Globo, por exemplo, mostram “os furos” da ideologia e sua impossibili-

dade de *eternização* e vigência *ad infinitum*. Mesmo que essas derrotas sejam, posteriormente, não aproveitadas ou ignoradas por seus protagonistas<sup>10</sup>, suas existências revelam, na realidade concreta, uma margem, às vezes mais, às vezes menos larga, para ações contra-hegemônicas, para a crítica e percepção de outros aspectos da existência e da cultura. Ou seja, permanecem os espaços para a atuação dos sujeitos, individuais ou coletivos, como atores na história, como agentes de um processo que congrega dosagens variadas de pensamento crítico e elementos da cultura criada tanto na história como no cotidiano (FERREIRA, 1999).

Uma cultura criada na existência mesma, nos fazeres e afazeres próprios da tarefa de construir, com o trabalho e o pensamento, o concreto e o imaginário de uma vida que “insiste em pulsar, em manifestar-se”<sup>11</sup>, com alguma soberania e autonomia.

Essas manifestações aparecem principalmente na forma de organizações e movimentos da sociedade civil, atualmente com grande diversidade nas suas origens e concepções. Mostram-se na forma de movimentos sociais mais amplos, como os movimentos negros, indígenas, de luta pela posse da terra e de defesa da ecologia, ou nas formas mais restritas, no que tange à atuação e organização, como as associações e Organizações não Governamentais (ONGs) (GOHN, 2003). Com defeitos e limitações, essas formas de organização, em sua maioria, dão à necessária vitalidade a uma atuação políti-

<sup>10</sup> Como o atual governo federal, que não possui o candidato ideal para o substituir da mídia, mas que, hoje, por intermédio de um monarca estrangeiro (o quadro da Globo, ainda segundo interesses dessa organização e de seus financiadores). Para ficar só no campo da mídia, a política de implantação e a adoção dos padrões de TV digital no país ilustram bem a subserviência.

<sup>11</sup> Conforme Silveira (1989, p. 75): “[...] de onde surge a tensão do indivíduo a determinar-se como sujeito? Ela advém da vida mesma, ou melhor, das dimensões da vida que foram rejeitadas, reprimidas, enfim, de qualquer modo, expulsas, mas que, apesar disso, insistem permanentemente em encontrar as vias pelas quais podem se manifestar.”

co-cultural que transcende o fazer político tradicional com suas vicissitudes e erros históricos (NOGUEIRA, 2005).

Ainda que em alguns casos tais organizações repitam a atuação tradicional, com seus erros, corrupções e busca de enriquecimento próprio, não é razoável generalizar<sup>12</sup>. Há ONGs sérias em todos os setores da sociedade da mesma forma que muitas, também em diferentes setores, são criações com interesses próprios, arrecadadoras de recursos públicos e privados que não colocam sua capacidade a serviço da transformação nem se aproximam dos movimentos sociais para uma colaboração efetiva. Tanto ONGs sérias – particularmente aquelas constituídas organicamente, com direção e gestão feitas pelas comunidades – quanto os movimentos sociais são, ou podem ser, em uma interpretação gramsciana, “intelectuais coletivos” que podem contribuir – e muitas vezes o fazem – para uma nova “direção moral e intelectual”, para um novo patamar de organização e atuação de importantes setores da sociedade civil (NOGUEIRA, 2005, p. 78). Importa aqui ressaltar que muitos desses movimentos e organizações procuram constituir e construir seus próprios mecanismos de comunicação, jornais, sites eletrônicos, revistas, e tentam, com eles, enfrentar a formas hegemônicas de divulgação.

A presença dos Movimentos Sociais e de ONGs fortalece a sociedade civil, condição essencial para o surgimento e crescimento de relações sociais mais democráticas, mais justas e igualitárias e, também, condição para o desenvolvimento humano em diferentes esferas, político-culturais, educacionais, criativas, de crescimento mesmo das qualidades e dos valores humanos, ou humanizados, para acentuar seu caráter histórico.

O exemplo de grandes áreas que contam com atuação de organizações e movimentos sociais demonstra com clareza a importância desses mecanismos: o movimento negro e suas

<sup>12</sup> O chamado “3º Setor”, ao tornar-se um ator da economia vigente, tende a perder a crítica e atuar no limite da sua manutenção e reprodução, não contribuindo efetivamente para a transformação social.

lutas contra o racismo e pela emancipação do povo negro, o movimento indígena na luta secular pela vida e pela terra, os movimentos de luta pela conquista e posse da terra e os movimentos de defesa da vida e dos direitos fundamentais da pessoa humana. Uma outra área, aquela integrada pelos movimentos de preservação ecológica, soma-se a essas e recebe compreensão e colaborações, uma vez que é impensável lutar pela posse da terra ou pela vida sem a preservação da natureza.

Suas atuações são alvo de combate das mais retrógradas forças político-económicas.

É possível imaginar em que estágio estaria a já adiantada destruição, por exemplo, da Amazônia brasileira sem as denúncias dos ecologistas contra o desmatamento e a agressão aos povos da floresta. É possível dizer que sem as denúncias, feitas por ONGs e associações de classe, contra os atos de violações dos direitos humanos e contra as diferentes formas de tortura, as classes e grupos subalternizados vivenciariam mais do que a barbárie, e as violações e eliminações que já existem seriam em números muito maiores. Da mesma forma, as grandes desigualdades e o racismo que atinge o povo negro no Brasil não teriam a visibilidade que têm hoje e continuariam sem combate efetivo, caso não existissem as ações dos movimentos negros, que reúnem ONGs, Centros Culturais e entidades de ação e discussão política. Índios, sem suas lutas, sem a organização em movimento social já constituído e sem o apoio de outras organizações humanistas, estariam a mercê de inescrupulosos proprietários alimentando as grandes fazendas com trabalho escravo e a morte física e espiritual, conforme já amplamente denunciado, inclusive internacionalmente. Até mesmo setores do Estado, como o Ministério Público e alguns Ministérios de governo trabalham em conjunto com organizações da sociedade civil nas tentativas de coibir abusos e promover justiça social.

No limite, o fim dos Movimentos Sociais e mesmo das

ONGs abria mais espaço para as diferentes faces do poder, de Estado ou privado, e para seus agentes também públicos ou privados, inclusive aqueles destinados a exercer o controle e a repressão – e entre os quais destacam-se, pelo perigo que representam e pela aberração consentida, as milícias privadas e particulares. Estado policial e sociedade altamente controlada. E, também no limite, esse fim representa o desaparecimento de mecanismos mais atraentes e capazes de enfrentar a barbárie e a alienação das quais não escapam, inclusive, a maioria dos partidos políticos.

Curiosamente, as ONGs e associações são um dos principais alvos do discurso predominante no filme "Tropa de Elite". A tentativa de ridicularizar busca, na realidade, algo que incomoda profundamente os ditadores e psicopatas defensores da tortura: "a consciência social", expressão repetida várias vezes no filme para se referir a quem, de alguma maneira, olha o torturador e o enxerga como tal. Na esteira dessa distorção, no discurso predominante no filme, mais um ardil é criado para justificar a violência, a saber, a existência do tráfico de drogas passa a ser responsabilidade única dos usuários. O uso da lógica de mercado, com as variantes de consumo e mercado, torna obtusa a análise e mata a história, mata a miséria, o processo caótico de favelização e urbanização, e ignora as desigualdades, a falta de oportunidades de crescimento dos favelados e demais grupos subalternizados. Mas justifica, grosseiramente, a matança.

Claro que a análise da lógica da mercadoria não entra, no caso do filme, para questionar o vazio humano criado na sociedade de mercado e consumo. Na sociedade em que tudo se vende e tudo se compra – almas, felicidades, valores, bens simbólicos, êxtases e gozos –, não é difícil que o "consumidor" – termo corrente para definir o sujeito, o cidadão, na conceção *neoliberal* –, em particular crianças, adolescentes e jovens, veja-se à mercê da sedução de se adquirir "felicidade" no mercado informal, na esquina, na boca, no rendoso

negócio dos traficantes (NOGUEIRA, 1998, p.42). Afinal, a liberdade pode ser um carro importado, o conhecimento é um conjunto de griffys, e a felicidade é uma caderneta de poupança juntamente com todo o "gozo" televisivo.

Da mesma forma, o garoto, ou garota, pobre que adentra as fileiras do tráfico, antes mesmo de adquirir qualquer formação, qualquer maturidade, e sem as oportunidades de desenvolvimento de valores e práticas, a não ser aquelas ligadas à solidariedade para não morrer e à disciplina das organizações criminosas, não pode ser responsabilizado isoladamente pelos fenômenos nem do tráfico nem da violência. A ele também estão postas e expostas a lógica e a sedução do consumo e de bens de toda ordem, inclusive simbólicos que, uma vez adquiridos, torná-lo-iam, em uma perspectiva torta, mais humanizado, mais respeitado, mais gente e sujeito, ainda que ilusoriamente.

São esses aspectos complexos do contexto histórico e social que os sujeitos, individuais ou coletivos, comprometidos com a superação da violência e da alienação não podem ignorar.

Retirar a questão da violência do seu contexto implica desconsiderar que seu enfrentamento e todas as tentativas de sua superação só podem se dar quando se têm claras as inter-relações das diferentes formas de violência representadas pelas desigualdades, pela exclusão social, pelas formas de organização político-sociais, destacando nestas as ações do Estado e de seus agentes diretos, particularmente os organismos responsáveis pela contenção e repressão, as polícias. Desconsiderar a complexidade do contexto implica também acreditar que o fenômeno da violência pode ser combatido isoladamente. Essa cômoda e simplista posição é oriunda da articulada redução da violência a um de seus aspectos, o problema da "segurança", ou da falta de segurança.

Essas simplificações e reduções resultam na possibilidade de, ideologicamente, colocar como verdade que a única maneira de se conter ou superar a violência social é a

repressão. E no Brasil contemporâneo, assim como ao longo de sua história, a repressão praticada inclui menos a prisão e a reeducação do que a tortura e a morte.

A conhecida expressão "a polícia que mata" é o cartão de apresentação de um Estado que não consegue, ou não quer, superar a condição de eliminador em uma "guerra" supostamente a serviço de "maior segurança" para as "pessoas de bem"<sup>13</sup>. Esse quadro levou o Movimento Negro a denunciar internacionalmente, com dados e farto material comprobatório, o "genocídio do povo negro no Brasil" (MATOS, 2006, p. 3) e a responsabilizar diretamente o Estado pelos crimes, por sua insana continuidade e naturalização: "Quando reivindicamos justiça social, nossos detratores dizem que o Estado não pode legislar somente para os negros, mas quando o Estado patrocina uma polícia que mata o povo negro nos morros e nas periferias, esses mesmos detratores se calam" (informação verbal)<sup>14</sup>.

É nesse contexto complexo e, em grande parte, caótico, que surge, no cinema, um discurso organizado, cheio de certezas, pleno de "verdades" explicativas. Afinal, a que veio o filme "Tropa de Elite"?

## 5 O filme e a tropa

O filme "Tropa de Elite", dirigido por José Padilha, tem como foco a atuação do "Bope", Batalhão de Operações

<sup>13</sup> Em exemplar caracterização do pensamento ainda predominante em setores do Estado e da sociedade civil, um comandante da PM do Rio de Janeiro disse que a polícia é o "melhor inseticida social". Seria apenas uma expressão da herança positivista nas instituições se a afirmação não tivesse sido feita para comentar, com ironia, mais uma operação do BOPE que, como tantas outras, matou nove pessoas (TOLEDO, 2008, não-paginado). A "limpeza" alardeada pelo coronel envolve, antes de qualquer julgamento, a população pobre, a favela e, por consequência, a questão étnico-racial. O posicionamento da polícia varia em características dos "alvos" da "limpeza" apontando a inação dos principais e dos propósitos do naz-fascismo.

<sup>14</sup> Paulo C. Pereira de Oliveira, presidente do Centro Cultural Oriântial, de Ribeirão Preto, em discurso no plenário da Câmara dos Deputados, em 22 de 10 de 2007.

Especiais da Polícia Militar do Rio de Janeiro, nos morros e favelas cariocas. Navega de maneira ambígua entre o documentário e a ficção, usando as características do documento para reforçar as possibilidades que a criação fictícia proporciona em termos de aceitação do público e de pretensa sofisticação estético-literária. O personagem principal, no velho e rentável estilo do mocinho, protagoniza praticamente todas as cenas e é o responsável pela explicitação de um pensamento de claro teor fascista no qual se misturam noções vagas de manutenção da ordem – sem nenhum questionamento sobre o conteúdo de referida ordem – com idéias mais vagas ainda de justiça, honestidade e anticorrupção. O que emerge como cenário – impossível, nesse caso, denominar de contexto – é um recorte da realidade complexa dos morros e favelas e de alguns aspectos do cotidiano de parte da população que neles habita.

Os recursos da linguagem cinematográfica utilizados no filme, até mais do que o tema central ou o enredo, é revelador de alguns propósitos da obra e lança dúvidas sobre outros anunciados pelo diretor<sup>15</sup>. Inicialmente podem lembrar, ou serem confundidos com rudimentos do Cinema Novo e sua diretriz "uma idéia na cabeça e uma câmara na mão". Mas a lembrança desaparece rapidamente quando salta aos olhos a semelhança com outra fonte, a dos jornais televisivos sensacionalistas, *policialescos* e que integram o que ficou conhecido como "mundo cão". As cenas de perseguição polícia/bandido, a abundância de tiros e cenário composto por bairros, favelas, ruas, casas e barracos populares são idênticos. E, como não poderia deixar de ser, torna-se a câmera em movimento, destinada a conferir "realidade" ao quadro imágico. Também o discurso verbal iguala-se ao de repórteres

<sup>15</sup> O diretor Padilha afirmou, em várias entrevistas, que o filme não faz apologia da tortura, que não é fascista e que sua pretensão, ao filmar, era descolar a realidade brasileira, mostrar essa realidade.

e apresentadores do jornalismo "mundo cão", na forma e no conteúdo carregados de emoções, de julgamentos, de adjetivos chulos e de valores ligados a uma idéia comum de justiça brutal, vingança violenta. Tanta semelhança não é gratuita.

Na sua totalidade, o filme se vale, de modo geral, de um outro fenômeno televisivo recente, o *reality show*, no qual se efetua a simulação máxima de uma realidade cotidiana, supostamente "mostrada" de modo fiel, "tal como ela é". Mais significativo expoente da intencional mistura de elementos da realidade com a ficção, no Brasil o *reality show* é representado pelo programa Big Brother Brasil, da Rede Globo de Televisão. É líder em audiência e confere lucros fabulosos à emissora mediante o uso de um velho suporte, o telefone, que também promove um simulacro de participação do telespectador, um arremedo de interatividade que envolve o julgamento, a condenação, a absolvição em forma de jogo. Traz em sua fórmula o mecanismo de *celebrização* de "gente comum", a *espetacularização* do que seria o, ou um, cotidiano somado à exposição de uma intimidade planejada e a já vulgar, mas ainda assim complexa, "bricolagem" feita com elementos ficcionais e aspectos da realidade<sup>10</sup>.

No filme "Tropa", o "cotidiano" não é uma mansão fechada, mas é, na maior parte do tempo, "fechado" nos morros cariocas. E esse "local" fechado, descontextualizado, sem história, é o cenário "onde o bem enfrenta o mal", fortalecendo o estigma sob o qual se entende a população pobre e das favelas como principais, ou únicos, protagonistas da violência no Brasil. No seu conjunto, esse cotidiano retratado no filme é

pleno de violência, sangue, tortura e, enquanto subjetividade, expressa pelo personagem principal, é permeado por uma suposta "vontade de fazer justiça", esse confuso sentimento que, mesmo quando mistura necessidade de expiação de culpas, faltas e erros próprios, tem forte presença no senso comum e um teor tão catártico quanto falsamente moralizador. Avento também, tal qual o Big Brother, a idéia ou sensação de participação, de decisão política. O personagem principal, à beira ou totalmente dentro da psicopatia, ataca, a todo momento, "os que têm consciência social", talvez por essa consciência revelar que sua própria "participação" é, na realidade, dirigida, não autônoma, a serviço de interesses que desconhece. Como documentação e ficção se misturam, no caso, sabe-se que esse ataque não é originário apenas da criatividade dos produtores do filme.

Pode-se argumentar que o filme "denuncia" esta situação de policial, mas na linguagem predominante no filme não há margem para essa crítica. A condução do discurso e os elementos simbólicos no qual a personagem está envolvida e se desenvolve a trama levam à condição de "verdade", afinal o mocinho não mente e tem sempre razão, tudo sabe e, tal como os heróis, não é contestado, nem em pensamento.

Mesmo considerando que a presença da "vontade de fazer justiça" carregue consigo alguns valores ligados à humanização – a capacidade de justa indignação, por exemplo –, o que se aponta aqui é seu uso político, por intermédio da mídia, e a consequente agregação ou substituição de valores, a desvirtuação do sentido de justiça e da noção de participação, particularmente o sentido de participação política. No filme, tal como nos jornais do "mundo cão" e nos *reality show*, esse uso político é ainda mais cruel, uma vez que é acrescido de exploração comercial do sentimento de justiça, confuso mas verdadeiro, presente em milhões de pessoas. E como a "demanda" (para usar uma expressão da lógica de mercado) é grande, diante de uma sociedade profundamente

<sup>10</sup> "Os *reality shows* são verdadeiros emblemas da fluidez contemporânea entre realidade e ficção, entre público e privado. Na tela do Big Brother Brasil (BBB), pessoas encalhadas numa casa expõem ao limite sua intimitude e encenam a banalidade de um cotidiano fabricado, povoado de exibições narcisicas, roupas fashion, intrigas e mesquinharias que giram em torno da lógica de que o fim último perseguido – o prêmio em dinheiro e a celebridade instantânea – justificam os meios. Milhões de espectadores ficam hipnotizados, por vezem ali a banalidade de seu próprio cotidiano." (BRITO, 2008, p. 43-48).

injusta e desigual, o sucesso do caso ("case") é garantido. Lucros, bilheterias, audiências, sucesso no exterior e em festivais, tudo isso foi alcançado por "Tropa de Elite", provando que a fórmula é eficiente. Mas a possibilidade de alguma crítica e, quiçá, de uma efetiva participação política, mesmo aquela limitada a um inicio de reflexão, é exorcizada em sua raiz sem mesmo ser aventada, citada ou vislumbrada. Afinal, na verdade do protagonista, "consciência social" é coisa de "estudante rico", uma estranha leitura destinada a confundir os conflitos reais.

Ainda no universo da linguagem e de seus aspectos, com os quais o diretor montou um discurso específico, a música foi elemento decisivo, e efusivo, que elevou o grau de emoção de cada cena, da abertura ao final do filme. Após a exibição, tornaram-se sucessos de venda na mesma proporção em que o filme se popularizou. Com sabedoria comercial, foram utilizados, além de criativos efeitos sonoros, raps, funks e rocks, gêneros inerentes, no caso dos dois primeiros, à identidade cultural e ao cotidiano dos moradores das favelas e da maioria do povo brasileiro. Isso também não foi gratuito.

Com um orçamento estimado em R\$ 11 milhões, garantidos inclusive por empresas estrangeiras, o filme pode usar e abusar dos efeitos especiais. Para tal façanha performática foi contratado o americano Phil Nelson, o mesmo dos filmes "Gladiador" (2000) e "Falcão Negro em Perigo" (2002), ícones do cinema comercial *hollywdyano*, e toda uma equipe de norte-americanos especialistas em "cenas de ação".

Com tais recursos, seria inevitável que o resultado não ganhasse o glamour sedutor do padrão de *Hollywood* e uma roupagem um tanto publicitária. Mas não reside aí o problema, ou a questão política do filme. Um filme comercial a mais ou a menos não altera o mercado nem qualquer outro aspecto da sociedade.

Padilha se tornou conhecido pelo filme "Bonde 147", que retrata a morte de um sequestrador, depois de domina-

do, por um coronel do Bope, o mesmo batalhão retratado no filme. Sabe, pois, como fazer denúncia. O que cabe perguntar é "quem manipulou quem?"; a dúvida que fica é se Padilha utilizou-se do Bope para construir um espetáculo rendoso, capaz de conferir a ele grandes lucros e prestígio internacional ou se foi usado – obrigado ou persuadido – por alguma força que tem grandes interesses em massificar, popularizar um discurso que pretende justificar tanto a tortura quanto o exterminio na ausência de verdadeiras políticas públicas de segurança, e de prevenção da violência e da criminalidade.

Padilha chegou a dar entrevistas afirmando que o seu "Tropa" também denunciava uma situação brutal e desumana. Defendeu-se de todas as acusações feitas a seu filme. E alguns jornais e revistas, entre elas a *Veja* – especialmente em sua edição de 17 de outubro de 2007 –, saíram em sua defesa, em defesa do filme e... do próprio Bope. Mas nem ele nem as publicações que o defenderam conseguiram explicar o sucesso, não do filme, mas da tortura e da defesa da uma política degenerada, degradada e desumana de segurança ou de combate à criminalidade<sup>11</sup>.

Para refletir, muitos filmes foram produzidos sobre o holocausto e sobre o nazismo. Não há notícia de que qualquer um deles tenha motivado admirações em massa pelo exterminio, ou que qualquer adulto ou criança tenha se encantado com as cenas de tortura ou com os mecanismos macabros de confinamento utilizados pelos nazistas. Da mesma forma, de todos os filmes brasileiros que denunciaram a tortura ocorrida durante o regime militar não há notícia de que algum tenha popularizado, naturalizado e "normalizado" a prática.

Não é por intermédio das cenas de tortura que o filme

<sup>11</sup> No site eletrônico You tube, foram exibidas, e logo retiradas, cenas de crianças imitando o método de tortura utilizado pelo personagem do filme. Cacos, frases de comando e palavras de ordem do Bope foram adotados por empresas juntas a funcionários para "motivação" de vendas e exemplo de disciplina. A Rede Globo tentou transformar o filme em seriado.

faz apologia da mesma (acusação mais comum entre os críticos do filme); é pelo conjunto de recursos, imagéticos, linguísticos e políticos que o filme chega a essa apologia. A conhecida expressão de Brecht, a que afirma haver cinco maneiras de falar a verdade, pode aqui ser evocada. A "verdade" do torturador foi mostrada da maneira que aos torturadores interessava, com emoção, com justificativa, com um conjunto de razões práticas, "humanas", necessárias.

Para diferentes propósitos, tanto o de se projetar internacionalmente quanto o de difundir de forma quase religiosa um discurso semelhante ao do fascismo, o filme é excelente. É muito inteligente. Mas esse mérito o diretor, se não tomou decisões a sós, tem de dividir com o Batalhão que inspirou o filme. Nunca nenhuma organização ou instituição no Brasil contou com tantas possibilidades de pregação, difusão e sedução para seus discursos e sua lógica. E também nenhuma outra contou com um espetáculo de tamanha grandeza e nem com o recurso da difusão de cópias piratas para os que não conseguem, por medo ou falta de recursos, chegar às salas de cinema.

## 6 A continuidade da reflexão e da ação

Mas o verdadeiro espetáculo – o da vida, e não o da alienação – tem que continuar. Na vida real, alienação e superação das loucuras e pobrezas se confrontam e vão se confrontar sempre. As mesmas contradições que possibilitaram ao diretor produzir a obra-prima do retrocesso já começam a esgarçar o tecido ideológico por ele construído. As manifestações contrárias já aparecem até em setores mais sérios e consequentes da própria polícia<sup>18</sup>, setores que não desejam suas corporações e profissões identificadas com a bestiali-

<sup>18</sup> Em endereços eletrônicos específicos se encontram essas manifestações. Basta procurar usando o título do filme.

dade pregada pelo filme, mas, sim, uma polícia respeitada pela população, inteligente, capaz de superar a animalesca condição dos torturadores.

Os movimentos sociais, as ONGs e associações continuaram o seu trabalho, independentemente da tentativa de desmoralização que o filme vendeu a milhões de pessoas. Mas, no caso das ONGs, a credibilidade e a importância histórica-política apenas serão inabaláveis à medida que – aquelas que ainda não o fizeram – deixarem de trabalhar como unidades isoladas do "3º Setor" e se aproximarem dos Movimentos Sociais nos propósitos de transformação da realidade injusta, na superação das desigualdades e da barbárie vigentes (NOGUEIRA, 2005, p. 85). E, ao se aproximarem, devem fazê-lo como colaboradores, não como protagonistas, não como agentes não orgânicos que tendem a substituir o papel dos verdadeiros sujeitos da transformação e da ação política<sup>19</sup>.

A continuidade das ações e da reflexão em torno das transformações necessárias devem, por força do conhecimento e da responsabilidade, conseguir enterrar o discurso da *espectacularização* e naturalização da tortura e do exterminio. Mas há de se admitir que o estrago foi grande. A "Tropa", mais uma vez, constituiu-se em uma inteligente peça do retrocesso.

<sup>19</sup> Conforme Maria da Glória Gobbi (2003, p. 11): "[...] a diminuição dos movimentos sociais organizados foi proporcional ao crescimento e surgimento de rede de Organizações não Governamentais, voltadas para o trabalho em parceria com as populações pobres ou fora do mercado formal de trabalho."

## REFERÉNCIAS

- ADORNO, T. & HORKHEIMER, M. A. *Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. "A Indústria Cultural". In: Cohn, G. (org.). Theodor Adorno, trad. de Amélia Cohn. Coleção Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1986.
- \_\_\_\_\_. *Educação e emancipação*. Rio de Janeiro: Paz & Terra, 1995.
- AGÊNCIA FOLHA. Família acusa PMs de espancar e matar menino. *Folha de São Paulo*, 16 jan. 2008. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/ff1601200811.htm>>. Acesso em: 16 jan. 2008.
- \_\_\_\_\_. Juiza depõe, mas não convence, afirma deputado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 dez. 2007. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/ff0812200723.htm>>. Acesso em 8 dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. Serra diz que há grupos de extermínio na PM. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 22 fev. 2008. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/ff2202200801.htm>>. Acesso em 22 fev. 2008.
- ARRUDA, R. S. *Pequenos bandidos*. São Paulo: Global, 1983.
- BEDINELI, Talita. PMs falavam que aquilo era normal. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 19 dez. 2007. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/ff1912200702.htm>>. Acesso em: 19 dez. 2007.
- BICUDO, H. *Violência: o Brasil cruel e sem maquiagem*. São Paulo: Moderna, 1994.
- BOBBIO, Norberto. *O conceito de sociedade civil*. Rio de Janeiro: Graal, 1982.
- BRITO, Rosaly de Seixas. As armadilhas do olhar: visibilidades e invisibilidades em tempos de reality shows. *Revista Adusp*, São Paulo, n. 42, p. 43-48, jan 2008.
- CASTRO, Daniel. Globo estreia reality show policial em junho. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 14 mai. 2008. Ilustrada, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/illustrad/fq1405200804.htm>>. Acesso em: 14 mai. 2008.
- \_\_\_\_\_. Jornalista acusa Silvio Santos de plágio. *Folha de São Paulo*, São Paulo 12. mar. 2008. Ilustrada, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/illustrad/fq1203200804.htm>>. Acesso em: 25 mar. 2008.
- \_\_\_\_\_. Telejornais crescem até 46% com caso Isabella. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 18 abr. 2008. Ilustrada, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/illustrad/fq1804200804.htm>>. Acesso em: 18 abr. 2008.
- FERREIRA, M. Nazareth. *Cultura, comunicação e movimentos sociais*. São Paulo: CELACC-ECA/USP, 1999.
- GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 1989.
- GRAMSCI, Antônio. *Cadernos do Cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999-2002. 6 v.
- GOHN, Maria da Glória. Os semi-terra, ONGs e cidadania: a sociedade civil brasileira na era da globalização. – 3<sup>a</sup> edição. – São Paulo: Cortez, 2003.
- HELLER, A. O Cotidiano e a História. Tradução de Carlos Nelson Coutinho e Leandro Konder. 6<sup>a</sup> edição – São Paulo: Paz e Terra, 2000.
- LIMA, Venício A. de. As concessões de radiodifusão como moeda de barganha política. *Revista Adusp*, São Paulo, n. 42, p. 26-33, jan. 2008.
- IANNI, Octávio. A ditadura do grande capital. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1981.
- \_\_\_\_\_. *Teorias da Globalização*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999.
- MATHELAR, Armand. Para que "nova ordem mundial da informação"? In: MORAES, Denis. (Org.). *Sociedade midiatisada*. Rio de Janeiro: Mauad, 2006. p. 233 –246.
- MATOS, Sueli. Campanha Reaja entrega documento à OEA. *Jornal Isthm*, Brasília, fev-mar. 2006 p. 3.
- NOGUEIRA, Italo. Operação da polícia mata dez pessoas em favelas do Rio. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 4 abr. 2008. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidiano/ff0404200812.htm>>. Acesso em 4 abr. 2008.

NOGUEIRA, Silas. **Cidade Ameaçada**: aspectos da violência infanto-juvenil em Ribeirão Preto. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1998.

\_\_\_\_\_. Movimentos Sociais, Cultura, Comunicação e Participação Política. 2005. Tese de Doutorado - Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

REVISTA VEJA. São Paulo: Editora Abril, 12 out. 2007.

SILVEIRA, P. e DORAY, B. (Orgs.) **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989.

SILVEIRA, P. Da alienação ao fetichismo: Formas de subjetivação e de objetivação. In: SILVEIRA, P. e DORAY, B. (orgs.) **Elementos para uma teoria marxista da subjetividade**. São Paulo: Vértice, 1989. 41-46.

TOLEDO, Malu. Nove morrem em ação do Bope; coronel diz que PM do Rio é "o melhor inseticida social". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 16. abr. 2008. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/ff1604200827.htm>>. Acesso em: 16 abr. 2008.

ZALUAR, Alba. A ilusão dos jovens e o crime organizado. **Comunicação & Política**, v.1, n.2, p. 231-250, dez./mar. 1994-1995.

\_\_\_\_\_. Crime e trabalho: o cotidiano das classes populares. **Revista Ciência Hoje**, Rio de Janeiro, jul. 1986.

\_\_\_\_\_. **Condomínio do Diabo**, Rio de Janeiro: Editora da UFRI, Revan, 1994.

\_\_\_\_\_. (Org.). **Drogas e cidadania: repressão ou redução de riscos**. São Paulo: Brasiliense, 1994.

Maria Dolores Aybar-Ramírez

VISIBILIDADE DA MULHER EM FOCO  
PARADAS GLBT PAULISTAS NAS GALERIAS  
FOTOGRAFICAS DA *FOLHA ONLINE*

# Visibilidade da mulher em foco: Paradas GLBT paulistas nas Galerias fotográficas da *Folha Online*

Maria Dolores Aybar-Ramírez<sup>1</sup>

## 1 Indagações preliminares

Propomos, no presente artigo, abordar a visibilidade da mulher e as representações de mulher a partir das Galerias fotográficas que o jornal *A Folha de São Paulo*, em sua versão *on-line*, oferece, desde o ano 2000, como parte da cobertura das Paradas "Gays" da capital paulista.

Consideramos, como Camargos (2007), que as Paradas "Gays" são espaços dotados de infinitas possibilidades semióticas. Na *midia*, os signos que compõem o discurso sobre as Paradas articulam-se em textos, verbais e não verbais, mas também em ausências significativas ou em silêncios passíveis de interpretação. Camargos (2007, p. 18), com base no pensamento de Baczkó, propõe, como nós, analisar o discurso, mas também "interrogar as lacunas do discurso" no sentido comunicativo e pragmático da linguagem que sempre resulta no "dizer-fazer" de Vidal Jiménez (2005, não paginado, grifos do autor):

En efecto, lo que hacemos lo hacemos siempre con palabras en la imposibilidad de no-comunicar (WATZLAWICK; BAVELAS; JACKSON, 1997), porque el "silencio", las omisiones, la abstención y el "oscurcimiento" comunicativo también son un decir-hacer.

<sup>1</sup> Professora Assistente Doutora de Literatura Espanhola na Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus de Araraquara. Professora junior no Programa de Pós-Graduação em Estudos Literários dessa universidade. E-mail: lolaybar@uol.com.br

Nesse sentido, elaboramos uma análise desestruturativa que questiona a legitimidade discursiva dominante, construída, reproduzida e reconstruída no interior e por intermédio do texto jornalístico.

A *Folha de São Paulo*, veículo midiático impresso e virtual, será estudada, portanto, na acepção plural de Vidal Jiménez (2005), que compartilha todo o arcabouço teórico da teoria *queer*<sup>2</sup> e, mais especificamente, da teoria da performatividade de Judith Butler (2003). A teoria *queer* é uma corrente de crítica literária e cultural, surgida de setores da esquerda estadunidense na década de 80. Ela alicerça seus postulados nos estudos feministas, na teoria lingüística de J. L. Austin, assim como no pensamento de Derrida e Foucault. De Foucault, a nova teoria toma a genealogia, apoiada no saber, no poder e na ética; em consonância com a teoria feminista, a *queer* questiona a separação e a hierarquia dos gêneros, histórica, cultural e simbolicamente construídas; de Derrida, surgem os conceitos de desestruturação e de *différance* (DERRIDA, 1968), que põem em xeque os textos, os métodos e a história das idéias; finalmente, de J. L. Austin, provém o conceito de performatividade (GUIJARRO OJEDA, 2006).

O ato performativo é, como Austin o definiu, um ato de linguagem oposto ao constatativo, quer dizer, não é verificável por meio da realidade, nem verdadeiro nem falso, mas ele produz os fatos aos quais faz referência (GUIJARRO OJEDA, 2006). Para Vidal Jiménez (2005), como para Judith Butler (2003, p. 167), a linguagem “é investida do poder de criar ‘o social real’ por meio de atos de locução dos sujeitos falantes.” A performatividade é, pois e antes de tudo, prática discursiva constantemente sujeita à interpretação. Trata-se, para Butler

(2003), de encenação repetida, de acordo com normas preestabelecidas, uma mise en scène ou exercício de sentido que, na leitura de Gil Rodríguez (2002, p. 36), “*construye la realidad como consecuencia del acto que es ejecutado.*”

Dessa perspectiva teórica plural, propomos uma leitura atenta das imagens apresentadas pela *Folha* no que se refere à visibilidade da mulher nas Paradas “Gays” de São Paulo. Nós, como Vidal Jiménez (2005), defendemos a ausência de neutralidade na Mídia. Para o autor, a suposta pluralidade ideológica desenvolvida por inúmeros canais informativos resulta incompatível com estratégias de identificação adotadas pelo discurso midiático para atingir índices de audiência satisfatórios. Concomitantemente, constroem-se os alicerces que tornam o veículo midiático legitimamente hegemônico. Vidal Jiménez (2005, não paginado, grifos nossos), referindo-se especificamente ao jornal *El País*, referência dominante de jornalismo impresso na Espanha, afirma:

[...] cuando no se trata de un explícito amarillismo periodístico, se asegura esa estrecha identificación entre los mass media y sus audiencias jugando con estrategias que, ante todo, se esfuerzan en dotar a esos Medios del estatus oficial de espacio público de desarrollo de una conciencia civil amoldada a las exigencias principales de la **democracia: amplitud creciente de la oferta informativa; neutralidad formal con respecto a las opiniones e intereses de los grupos representados; pluralidad de las posiciones e ideologías respectivas; tratamiento técnico del material informativo con apoyatura científica de la información propuesta.** De esta manera, este diario cobra más fuerza subyugante encontrando justificación ético-política en ese principio -simulador, añadiré yo- de “neutralidad-pluralidad.

<sup>2</sup> Teoria *Queer*: terminologia acunhada por Teresa de Lauretis em 1990. *Queer* significa gay, lésbica. “Algunos teóricos lo han traducido por ‘torcido’ siguiendo la raíz latina del término ‘torquere’ y que conecta igualmente con la base Indo-europea del mismo que en Germánico antiguo sería ‘twer’ y en Old Norse ‘tvert’.” (GUIJARRO OJEDA, 2006, p. 53).

Nós podemos aplicar essas afirmações do teórico ao *corpus* que nos ocupa, a *Folha de São Paulo*, sem forçar padrões universais para o caso particular brasileiro. A *Folha*, como *El País*, tornou-se, já na década de 80, referência nacional de jornalismo. A *Folha* é, desde então, o jornal mais vendido do Brasil. Mas as coincidências não se limitam à importância qualitativa nem quantitativa desses veículos, tampouco aos paralelismos temporais, também exatos. A identificação discursiva entre as propostas apresentadas por Vidal Jiménez para *El País* (em negrito na citação anterior) e as propostas fundamentais da *Folha* (em negrito na seguinte citação) resulta instigante e fundamental para nosso estudo:

A implantação de um **regime democrático** mudou muita coisa no país. O espaço público, antes fechado e dicotômico, abriu-se em matizes sofisticados e **possibilidades múltiplas** [...] Devemos aprofundar a política editorial traduzida na prática de um **jornalismo crítico, apartidário, moderno e pluralista**. (NOVOS..., 2008, não paginado).

Para não prolongar excessivamente a citação, cabe acrescentar a explícita preocupação da *Folha*, em sua página *on-line* de divulgação, com as questões técnicas e pseudo-científicas mencionadas por Vidal Jiménez, assim como seu intuito de subjugar um mercado crescente com base nos postulados ético-políticos de neutralidade ideológica e de didatismo informativo. Para tais fins, a *Folha* propõe que “a rigor, tudo o que puder ser dito sob a forma de quadro, mapa, gráfico ou tabela não deve ser dito sob a forma de texto. Assim como a foto, aqueles recursos gráficos devem usufruir de uma dignidade igual à do texto.”

A imagem – malgrado a contraposição realizada pela *Folha* – é também texto ou realidade semiótica coalhada de signos e produtora de discursos. Essa imagem resultará, pois,

essencial para entender como o jornal, que prioriza a velocidade e o sintetismo perante a profundidade, torna-se “*instrumento-reflejo de un proceso de intercambio simbólico*” (VIDAL JIMÉNEZ, 2005, s.n.) performativo e intencional que visa, em nosso caso, a uma dada representação de mulher no espaço das Paradas “Gays”.

Como mulher e feminista; como pesquisadora ligada ao mundo da linguagem artística, da literatura; e como fotógrafa que chegou a realizar, na década dos anos noventa, três incursões *free-lance* na *Folha de São Paulo* (Caderno Ribeirão), proponho um olhar engajado e crítico sobre a crítica “substantiva” da *Folha*, “contra tudo e contra todos”, uma crítica que se propõe “forte” e que diz revelar “fatos documentados e incontestáveis, mostrando a conexão entre eles sempre que essa conexão também estiver comprovada.” (NOVOS..., 2008, não paginado, grifos nossos). Dos postulados teóricos apresentados, propomos, pois, contestar o incontestável e mostrar que lentes, filtros, ângulos, aberturas de diafragma ou velocidade da imagem compõem temas e histórias de um dado ponto de vista. Quer dizer, trata-se, sempre, de dadas perspectivas e focalizações do real que se impõem como novas realidades semióticas, suplantando, por vezes, o suposto original.

## 2 “Paradas do Orgulho Gay” em foco

A *Folha de São Paulo*, assim como outros canais de informação brasileiros, pressupõe, como a *priori* incontestável que dialoga com o senso comum, que o termo Gay engloba, sem atritos, a gays, lésbicas, bissexuais, travestis e transexuais. Observe-se que na sigla GLBT apenas o segundo termo refere-se especificamente ao sexo feminino, constituindo-se esse, da própria composição do movimento, como uma minoria timidamente articulada no interior de uma outra minoria – nessa instância, majoritária.

Cabe, portanto, problematizarmos a suposta relação

hierarquizada pela linguagem entre os gêneros masculino e feminino no interior do discurso e questionarmos a abrangência do termo gay, universal e genérico, que incluiria em seu bojo todas as tendências sexuais que, no imaginário coletivo, consideram-se desvios da norma dominante.

Córdova (2006, p. 16) traça o percurso etimológico do termo gay e mostra o vínculo inseparável do adjetivo, concomitantemente qualificativo e desqualificativo, ao gênero masculino. Já na aparição de "gai" na língua provençal, a palavra tornou-se "sinônimo de sodomita" e foi vinculada à prostituição masculina. Nos Estados Unidos, na década dos 20 do passado século, ela transformou-se num código identificador do homossexual, também masculino. No mesmo país, nos anos 60, "este conceito passaria a indicar homens (de aparência masculina) que tinham outros homens como parceiros sexuais e, assim, definiam-se como homossexuais." No caso brasileiro, prossegue Córdova (2006), a partir de dados recolhidos de Green e Nunan, o termo aparece por primeira vez em 1963, no jornal *O Snob*, periódico destinado ao público homossexual, também masculino.

Swain (2002, não paginado), com base em De Lauretis, demonstra "a importância das práticas socioculturais específicas do imaginário social, voltadas para a produção e reprodução das especificidades de gênero mulher/homem, tais como o cinema, a literatura, a poesia, os mídia." Nessa linha foucaultiana de pensamento, que sublinha a naturalização dos papéis históricos de gênero e da heterossexualidade obrigatória, cabe indagar em que medida essas práticas não são reproduzidas e legitimadas pela mídia.

Dessa perspectiva, a *Folha*, que, em sua primeira matéria de certa importância sobre a Parada, lança em seu título *Capitais têm passeatas do Orgulho Gay* (AGÊNCIA FOLHA, 1998, não paginado) para, depois, na primeira linha de seu texto, incluir nessa categoria a "gays, lésbicas, travestis e transexuais", não faria senão reproduzir cabalmente e ali-

cerçar no imaginário social a inclusão da mulher no genérico masculino, assim como encampar a ordem vigente desses elementos no seio das instituições homossexuais brasileiras.

Cabe sublinhar que somente em 2002 a *Folha* adotou a sigla GLBT em seu cabeçalho, prosseguindo até 2007 com a tradicional nomenclatura de Parada do Orgulho Gay ou, simplesmente, Parada Gay.

Tal nomenclatura resulta banal em veículos impressos e digitais destinados tanto ao público homossexual como ao heterossexual. Porém, algo chamou a nossa atenção para essa escolha do jornal. Quando visitada a página oficial da Associação da Parada do Orgulho GLBT, fundada em 1999, o termo escolhido pela *Folha* para dar suposta visibilidade e ampla divulgação à manifestação GLBT, plural, aparece apenas no título da 3ª Parada, intitulada, "Orgulho Gay no Brasil".

Desde a primeira Parada, que aconteceu no ano de 1997 e intitulou-se *Somos muitos, estamos em todas as profissões*, a Organização afirma sua formação: "Com cerca de dois mil participantes, a 'Parada do orgulho de Gays, Lésbicas e Travestis', como denominada à época [...]."

Como interpretar, pois, a escolha dos títulos da *Folha* para as manifestações GLBT sem cair na tentação de achacar a esse veículo, a partir de sua construção discursiva, um notável empobrecimento da diversidade constitutiva da Parada?

Com base na performatividade linguística e em Foucault, Vidal Jiménez (2005, não paginado) aponta para a ambivalência de todo discurso e, mais concretamente, do jornalístico, em sua atividade transitiva com relação ao real.

[...] toda noticia, todo acto informativo, no es más que "representación social de la realidad cotidiana producida institucionalmente que se manifiesta en la construcción de un mundo posible" (RODRIGO ALSINA, 1996: 185). Construcción de un mundo posible "realizado" por el discurso en el seno de una práctica

relacional concreta en la que nunca deberíamos confundir el resultado sobrevenido con una meta metafísicamente devenida (FOUCAULT, 1984). Tampoco se trata, pues, de un fantasmagórico textualismo ajeno a vivencias factuales concretas.

Malgrado o texto apresentado pelos organizadores da Parada GLBT, alguns dados consistentes chamam a nossa atenção sobre o real papel da mulher no interior desses movimentos paulistas. Eles articulam, mas também reproduzem, ao menos parcialmente, a centralidade simbólica do homem branco, urbano e de classe média como referencial brasileiro no interior dessa identidade "outra" (LOURO, 2002), em que se introduz a variante "homossexual" no lugar do referente primeiro, heterossexual.

Para ilustrar tal pensamento, cabe mencionar primeiramente que a ordem dos fatores, salvo em contadas ocasiões, altera todos os produtos. No Brasil, diferentemente do caso português, prefere-se a sigla GLBT<sup>1</sup> frente à LGBT, adotada por muitos grupos para homenagear a mulher, e a mulher lésbica especificamente, no seu acúmulo de invisibilidades e de silêncios históricos<sup>2</sup>.

Em segundo lugar, e seguindo a mesma lógica das hierarquias, a própria Folha de São Paulo denuncia o preconceito social, maior no caso de acumulação de duas ou mais etiquetas identitárias à margem da centralidade simbólica. De acordo com matéria da Folha Online de 10 de junho de 2007, é o caso das "Drags<sup>3</sup> de pele negra (que) reclamam de racismo".

<sup>1</sup>Neste capítulo, opto explicitada a diferença entre *lgbt*, abreviatura a nomenclatura LGBT, exceto quando nos referirmos a violas, nomes, símbolos, etc.

<sup>2</sup> Recomendamos, para o resgate dessa história, o livro de Beatriz Gimeno, *História e memória política das lesbifeministas* (2006).

<sup>3</sup> Note-se que o etimologismo *drag*, incorporado à língua portuguesa, é a abreviatura de *drag queen* e não prevê a existência da *drag king*, ou da mulher que realiza sua performance travesti de homem.

assim como o caso da mulher lésbica, temática desenvolvida no intitulado "Presença de lésbicas na parada aumenta, mas preconceito é grande", em 02 de junho de 2002.

Nesse sentido, a *Folha* parece refletir timidamente as cisões presentes no próprio movimento GLBT paulista e aponta, em sua curta matéria sobre a 5<sup>a</sup> Caminhada Lésbica de 2007, elementos para observar os paradoxos notórios entre o discurso oficial da Parada e um outro discurso, dessa vez recolhido pelo mesmo jornal, transformado em "porta-voz das silenciadas".

Assim, se por um lado, Camargos (2007, p. 81), ao analisar a 10<sup>a</sup> Parada, de 2006, informa que "a celebração dos 10 anos reforçou a visibilidade das lésbicas", por outro, um ano depois, a *Folha* recolhe, em seu artigo "Sem clima de festa, lésbicas fazem caminhada na Paulista neste sábado", o seguinte subtítulo: "Preconceito gay contra lésbicas". Nessa matéria, e adotando o depoimento, fato discursivo que caracteriza essa e as duas matérias anteriormente mencionadas, lança uma questão velada e sem sujeito, no estilo indireto, para que Terezinha Ferreira, assessora da Caminhada, estipule seu veredito sem a suposta intervenção do jornalista, cujo nome é ocultado:

Segundo a ONG, o objetivo da marcha é discutir questões como a maternidade e a "invisibilidade" das lésbicas na sociedade. Sobre a ausência de um trio elétrico de lésbicas na parada gay no domingo, ela comenta: "Foi por falta de recursos, mas os meninos gays têm preconceito contra as lésbicas." (AGÊNCIA FOLHA, 2008, não paginado).

Um espectador desavisado pensaria que dos 25 trios elétricos que compuseram a Parada de 2007 – com carros "simbolizando o combate ao machismo e ao racismo" –, havia algum destinado exclusivamente às mulheres. No en-

tanto, o depoimento de Terezinha Ferteira parece mostrar sem tapumes que as mulheres da sigla GLBT devem arrecadar recursos próprios para negociar sua presença, não numérica, mas estratégica e, portanto, realmente visível, na avenida Paulista.

Com base no discurso jornalístico, o leitor reconhece essa invisibilidade assim como a sua construção discursiva no interior dos movimentos LGBT. Esse reconhecimento, externo, caminha a par e passo com outro, o auto-reconhecimento e a identificação da mulher no interior da sigla GLTB, como identidade menor. O discurso torna-se ação, “dizer-fazer”, e a comunidade lésbica organiza-se, com maior ou menor apoio institucional, para promover atos de visibilidade social. Surgem, desse modo, a I Caminhada Lésbica de São Paulo (em 2003), o Dia da Visibilidade Lésbica (também em 2003) e a Semana da Visibilidade Lésbica (realizada desde 2005).

Ferdinando Martins, do *Mix Brasil*<sup>6</sup>, afirma com relação a um desses eventos: “A cidade que abriga a maior parada GLBT do mundo vai agora mostrar que valoriza a letra L. Antes escondidas nos movimentos feministas e homossexuais, hoje as lésbicas têm um dia próprio para comemorar sua visibilidade: 29 de agosto.”

Caminhadas, dias e semanas são as configurações que se tornam representação e auto-representação de uma identidade silenciada, assim construída e auto-affirmada, por intermédio do discurso.

Esse discurso parece se confirmar numericamente, quando comparamos a magnitude das manifestações essencialmente de cunho feminino (Caminhadas Lésbicas) e as

manifestações fundamentalmente de cunho masculino (Paradas GLTB), na cidade de São Paulo.

ANO	PARADAS GLTB E CAMINHADAS	Nº ESTIMADO DE PESSOAS NA PARADA	Nº ESTIMADO DE PESSOAS NA CAMINHADA
1997	*1ª Parada	2 mil	
1998	2ª Parada	7 mil	
1999	3ª Parada	35 mil	
2000	4ª Parada	120 mil	
2001	5ª Parada	250 mil	
2002	6ª Parada	500 mil	
2003	7ª Parada – **1ª Caminhada	1 milhão	Sem dados
2004	8ª Parada – 2ª Caminhada	1,8 milhão	2 mil
2005	9ª Parada – 3ª Caminhada	2,5 milhões (1,8 milhão – PM)	5 mil (1 mil – PM)
2006	10ª Parada – 4ª Caminhada	3 milhões (2,5 milhões – PM)	500 (menos de)
2007	11ª Parada – 5ª Caminhada	3,5 milhões (Sem estimativa – PM)	Expectativa das organizadoras: 1 mil***

\* Dados para as Paradas obtidos do site oficial da Associação da Parada e da *Folha de São Paulo*.

\*\* Dados para as Caminhadas Lésbicas obtidos da *Folha São Paulo*.

\*\*\* Allan Jofan (2007), organizador da Revista LGTB. *Todo A*, realizou um cálculo de 3 mil participantes para 2007.

A discrepância numérica leva consigo idêntica importância, qualificativa e quantitativa, para veiculação nos principais jornais brasileiros de uma ou outra manifestação. Mas o que resulta essencial para este estudo é saber que, mesmo minoritárias, mulheres de diferentes tendências sexuais estão e estiveram sempre presentes nas Paradas GLBT de São Paulo.

A *Folha Online*, em seu Caderno Ilustrada de 16 de junho de 2005, apresentou uma pesquisa em que estipulou que 66% dos participantes da 9ª Parada eram homens. Restamos calcular a ausência, o percentual feminino, apenas implícito no discurso informativo. Em 2005, portanto, haveria 34% de participação feminina na Parada. Quer dizer, calculu-

<sup>6</sup> Note-se que quase todas as notícias veiculadas sobre a mulher lésbica procedem da imprensa “não oficial”. Quer dizer, pertencem a veículos independentes que acampam no silêncio da mídia “oficial”. O *Mix Brasil* é uma organização criada em 1992 como fórum de discussões das pessoas GLS. Ela realiza o Festival anual Mix Brasil de cinema e vídeo. Concomitantemente, informa sobre eventos GLS. O artigo encontra-se disponível em [http://mixbrasil.uol.com.br/cio2000/redoma/visibilidade\\_SP/visibilidade.shtml](http://mixbrasil.uol.com.br/cio2000/redoma/visibilidade_SP/visibilidade.shtml)

lamos, seguindo os números discrepantes da PM e da Organização sobre a participação total no evento, que, em 2005, entre 529.411 e 735.294 mulheres somaram-se à multidão masculina e com ela confundiram-se, desfilando pela avenida Paulista. É da representação midiática dessas mulheres que nos ocuparemos nos seguintes capítulos.

### 3 Um primeiro *close-up* sobre a mulher

A *Folha de São Paulo*, em sua versão *on-line*, apresenta, a partir do ano 2000, galerias de imagens sobre a Parada GLBT de São Paulo. A criação dessas Galerias coincide com a maior cobertura do evento como um todo, dado o crescente espaço alcançado pela Parada na virada do milênio.

Para o que a Associação da Parada do Orgulho GLBT de São Paulo considera como seu primeiro momento, quer dizer, para os anos de 1997, 1998 e 1999, a cobertura jornalística da *Folha* é escassa e pouco detalhada. Trata-se, precisamente, do momento mais politizado do movimento, também da luta, na resistência, pela visibilidade. Referindo-se à primeira Parada, que contou, como dissemos, com apenas 2 mil participantes, a Associação enfatiza a falta de recursos e o caráter artesanal das técnicas de visibilidade: “Diferente das paradas mais recentes, que contam com os famosos e já tradicionais trios elétricos, a primeira foi puxada por um carro, tipo perua, com uma caixa de som em cima.”<sup>7</sup>

A *Folha* começa a veicular maciçamente a manifestação quando essa se encontra num crescente processo de organização; quando a Associação considera, com base nos 35 mil participantes de 1999, ter adquirido a visibilidade social almejada e decide mudar os rumos de suas reivindicações e de sua política interna, adotando, por temática essencial, a idéia do respeito à diversidade por parte da sociedade.

<sup>7</sup>Texto disponível em: <http://www.paradasp.org.br/modules/article.php?id=6>.

O projeto de inclusão social já se desenha nesse ano, e, consequentemente, o final do milênio coincide com a morte factual do militantismo de base GLT, com a incorporação da sigla B, de bissexuais, e a transformação polissêmica da sigla “T”, que passa a referendar a travestis e transexuais. Coincide igualmente com a progressiva popularização, midiatização e mercantilização das Paradas, agora GLBT paulistas: “Foi o ano em que deixamos de ser um grupo de grupos ativistas por trás da organização e formamos a Associação”, rezaria o texto oficial dessa mesma Associação.

A *Folha*, pondo em prática a sua máxima de que uma imagem dispensa mil palavras, liquida em algumas linhas a cobertura da Parada de 2000. Nasel indica o número esperado de participantes (100 mil pessoas), o lançamento de três livros e enfatiza a presença de famosos como Edson Cordeiro, a quem coube cantar o hino nacional de abertura<sup>8</sup>.

Já a sua Galeria de imagens, mais prolixa, incorpora 4 fotografias de Marco Ankosqui, 5 de Patrícia Santos e uma AP (Agence Press).

Na análise sucinta desse primeiro material discursivo, encontramos os alicerces da construção posterior de todo o material imagético em sua relação com uma proposta de identidade feminina nas Paradas. Constrói-se o cenário essencial, longamente repetido depois, e apresentam-se os atores e atrizes do ato performativo que cria determinadas identidades de sexo e de gênero.

Um dos princípios básicos para analisar ou construir uma fotografia de natureza informativa ou jornalística consiste em saber que essa imagem transcende a questão do registro de um instante e leva “implícita também uma decla-

<sup>8</sup> Os aspectos mais nacionalistas da Parada, que se constroem no discurso midiático a partir desse momento, serão especialmente intensos nas imagens de 2002 e de 2006, quer dizer, nos anos em que o Brasil disputa os Mundiais de Futebol. Nesses acontecimentos, a proporção de bandeiras brasileiras disputa o espaço da fotografia com as já tradicionais bandeiras LGBT.

ração de alguma ordem" (BUSSELLE, 1979). Para atingir tal objetivo, Busselle (1979, p. 167) dá dicas de inestimável valor para este capítulo: "Quando se fotografam pessoas em uma multidão, muitas vezes vale a pena procurar um, entre tantos rostos, capaz de personificar e sintetizar a declaração que o fotógrafo está tentando fazer." Quer dizer, basta encontrar os retratos informais dessas Galerias para acharmos a declaração do fotógrafo, mas essencialmente do jornal, uma declaração que afirmaria: "Essa é a minha construção discursiva de mulher."

A Galeria de 2000 abre-se com uma multidão de pessoas ao redor de um trio elétrico, onde – e somente com a ajuda do título da foto adivinharemos esse fato – encontra-se Marta Suplicy. O trio é ornado com bexigas que formam as cores do arco-íris. Marta Suplicy tornar-se-á figura obrigatória das Galerias da *Folha*, ausentando-se apenas das imagens de 2003 e de 2006. Ela será, paradoxalmente, a única mulher – referimo-nos ao sexo biológico, e não à construção de gênero – apresentada pelo jornal em seu texto fotográfico de 2000. A imagem captada com grande distância focal e um ângulo rebaixado com relação ao trio, mas alto com respeito à multidão, potencializa o motivo do terço superior, Marta, enquanto distorce os ângulos laterais. O conjunto resulta compacto, reforçando a idéia de hierarquia do motivo central e de concentração massiva de pessoas num espaço sufocante.

Marta Suplicy torna-se símbolo da Parada a partir do discurso da *Folha*, o que reconhece e torna hegemônico o seu histórico papel em defesa das minorias LGBT. Mas ela simboliza, igualmente, a necessidade performativa de construir, através do texto imagético e por repetição, certas representações de mulher no interior da Parada.

A candidata a prefeita, a prefeita, a ex-prefeita, a candidata a governadora de São Paulo e a ministra do turismo do Brasil, sempre uma e sempre múltipla, Marta Suplicy cumpre

esse campo simbólico no imaginário do leitor. Ela é retratada "sozinha" – acompanhada apenas pela multidão e seus guardas-costas; ou acompanhada – beijando recatadamente o rosto de Luis Favre –; ou sutilmente desacompanhada – a foto de seu ex-marido, Eduardo Suplicy, estrategicamente situada à distância de um clique de mouse, antecipa a sua presença (2005, fotos 13 e 14).

Marta em trio elétrico, Marta no palco, em grua carnavalesca, em sacadas, de longe, de perto, sempre Marta. Algo compartilham, porém, todas essas representações de Marta. Mesmo nas duas fotos em que o fotógrafo situa-se num ponto de vista alto com relação a seu motivo, imagens que coincidem com a presença de seu atual esposo (2004, foto no 3 e 2007, foto no 13 da 2ª Galeria), Marta encontra-se num plano elevado com relação aos participantes da Parada.

Desse modo, configura-se um discurso que reafirma o valor icônico do motivo e seu elevado status social. Ela pertence e não pertence a esse espaço. Marta Suplicy não se insere em nenhuma das siglas dos componentes legítimos da Parada, os LGBT, mas sua luta política pelos direitos desse grupo igualmente a distancia do grupo de "famosos" que aparece esporadicamente nas Paradas. Esse é representado apenas por uma única imagem, a de José Wilker e Vera Holtz (2002, no 5).

Essas duas personalidades femininas, famosas e bem-sucedidas, captadas por cima da multidão, serão as únicas representações de mulher que se tornam motivos centrais do texto nos primeiros anos de cobertura de Parada GLTB.

Ainda no ano 2000, e já na segunda imagem, introduzem-se, sem preâmbulos, as heroínas anônimas dessa encenação. Elas entram no palco sem apresentações, sem legendas identificáveis, já que os textos explicativos das fotos referem-se apenas à Parada como um todo, ou limitam-se a informar: "Participante que desfila na parada do orgulho gay." Cabe ao espectador, pois, a cabal interpretação dessa imagem

que se oferece ao seu olho com sua multiplicidade de sentidos, porém imediatos.

A imagem desloca-se de sua posição habitual nos jornais impressos, como informação complementar ao texto escrito e, isolada e descontextualizada, passa a significar por inteiro pelo seu próprio valor de representação testemunhal, supostamente inquestionável.

Assim, logo na segunda imagem, uma odalisca de luvas vermelhas segura em sua mão direita a bandeira multicolor. A foto, em baixa resolução, tomada muito perto por um fotógrafo acocorado e munido de sua lente grande angular, distorce o corpo feminino na horizontalidade. Marco Ankosqui capta o motivo em movimento. Essa modelo, algo entrada em anos e em carnes para o papel que desempenha ("Madrinha de alguma bateria imaginária?"), talvez esteja dançando.

A ela somam-se outras protagonistas sem nome. Na foto de número 3, duas representações femininas olham fixamente para o olho de vidro da máquina. Não existe interação qualquer entre elas, mas com o fotógrafo. Marco Ankosqui, desta vez, está situado no mesmo plano de seu motivo, a uma distância focal também muito curta. Ele capta, fecha o ângulo de sua teleobjetiva e, em close-up, foca o rosto e os adereços das heroínas enquanto, pela equação abertura versus velocidade, desfoca o fundo.

Mas quem se interessa pelo fotógrafo quando olha para uma foto? O corpo e o tamanho de letra adotados pela mídia impressa nas bordas das imagens, para pautar a autoria, parecem confirmar o papel secundário do produtor do discurso. Essas duas figuras olham diretamente para mim, a leitora, apagando as marcas da autoria, sem mediações. Não consigo ver os olhos da personagem situada à direita da foto, ocultados por óculos escuros, mas percebo (percebo?) os olhos da personagem da esquerda. Ela olha para mim com seu olhar de cobra-cega, a íris alterada e esbranquiçada pelas lentes de

contato. Seu cabelo encaracolado lança brilhos sintéticos, e seu tocado confere-lhe um ar fantasmagórico inspirado nos clássicos do terror. Sobre o tule preto e roxo, que ocupa a parte superior da imagem, incrustam-se aranhas e duas cobras do tipo coral que, em posição parcialmente enroscada na base e erguida nas pontas, afirmam a simbologia tradicional do pênis ereto.

A foto de número 4 compartilha com as duas anteriores a escolha dos motivos. Dessa vez, porém, como uma passista na Sapucaí, a modelo aparece lateralmente e, aparentemente, alheia ao fotógrafo. Essa nova figura feminina, também semi-nua, apresenta ornato sobre o rosto e cabeça, do mesmo tecido de seu maiô multicolor. A protagonista da imagem soube dosar o pano para deixar à mostra as linhas sugestivas de seus fartos seios e cadeiras, enquanto cobre a genitália com abundância proporcional à carência anteriormente mencionada. O ângulo adotado pelo fotógrafo, lateral, destaca a voluptuosidade das formas do corpo feminino e a abundância de cílios e cabelos, postiços, da modelo. Sua posição no plano, na metade esquerda da imagem, obedece ao interesse do fotógrafo por apresentar, na outra metade, uma mensagem escrita num veículo que fecha, como pano de fundo, a história dessa imagem. Reza a mensagem parcialmente encoberta pelo cabelo da personagem: "[www.galsex.com.br](http://www.galsex.com.br)".

A última protagonista feminina dessa grande história que parece desglosar-se em capítulos é a foto captada por Patrícia Santos (foto no 8). Uma personagem no centro da imagem acena para a fotógrafa com um rosto *naif* de menina singela surgida de filme americano dos anos 50. Perto dela, um cordão da PM, gradativamente desfocado, perde-se no fundo da foto que projeta sua ilusão de infinito no espelho. O rosto risonho desses agentes da ordem, porém, retira todo possível conflito da imagem. Na parte inferior, lemos o texto: "Drag queen faz pose durante a passeata GLS." Uma explicação muito rara, mas que pauta o olhar do leitor para uma

interpretação mais unívoca tanto desta como das heroínas anteriormente mencionadas.

Elas representam 40% do material discursivo da Galeria e se fazem acompanhar por outras figuras facilmente identificáveis pelo observador brasileiro como personagens ornadas com motivos carnavalescos. A porta-bandeiras sem seu mestre-sala, a passista, a rainha da bateria, o destaque, etc. Nessa lógica incluímos os anjos do carro alegórico da imagem no 7 e os homens-*cats* da fotografia de no 9, o que eleva o material de personagens de sexo masculino, travestidos ou simplesmente fantasiados, ao percentual de 60% do material total apresentado.

Essa porcentagem resulta tanto mais significativa quando sabemos que as outras imagens moldam apenas o cenário e os figurantes da representação (a avenida Paulista em vista aérea, foto n. 10), e os símbolos dos heróis (bexigas e bandeira sobre a multidão, das fotos 5 e 6). Quer dizer, dos 6 retratos inseridos, representando o material humano em destaque na Parada, 100% referem-se a homens trajados com diferentes fantasias ou travestidos de mulher.

O artigo recolhido pela *Folha de São Paulo*, no seu Caderno Cotidiano datado de 29 de maio de 2005, resulta, após a breve análise desse material imagético do ano 2000, paradoxal e anacrônico. Em entrevista, o antropólogo Ronaldo Trindade realiza uma afirmação que é recolhida no título do artigo: “Parada pode virar Carnaval.” O anacronismo produz-se pela hipótese discursiva que remete a possibilidade ao âmbito do “futuro”; o paradoxo resulta menos explícito. Primeiramente, note-se que a *Folha* limita-se a “recolher” e a “reproduzir” o discurso de outrem. Segundo, e a partir desse sumário estudo sobre a Galeria de 2000, não podemos deixar de nos perguntar como um mesmo canal informativo promove e, concomitante, alerta para o mesmo processo, quer dizer, como um mesmo jornal constrói, pela linguagem, a espetacularização da Parada para depois cons-

truir, também discursivamente, o risco de espetacularização que ele mesmo vem promovendo há anos.

#### 4 Feminilidade sob a máscara, um clique

O material fotográfico da *Folha Online* do ano 2000 pauta, com breves mas significativas exceções, todas as imagens do arquivo de fotos do jornal sobre a Parada paulista, assim como a interpretação das mesmas. Ao longo das 8 Galerias que cobrem o período entre 2000 e 2007 (em 2007, inserem-se duas) as mudanças perceptíveis atingem, entre outros, o campo dos ângulos, das perspectivas, das distâncias focais, mas muito mais timidamente o dos motivos escolhidos como “declaração” de um dado princípio de feminilidade.

O fotógrafo cobre-se sob a bandeira arco-íris gigante e adota o ângulo dos participantes; a multidão na Paulista resulta cada vez mais distante, e as fotos aéreas, tiradas de prédios, são substituídas, em 2007, por outra, realmente aérea, tirada, provavelmente, de um helicóptero. Novas personagens roubam a cena, homens seminus com corpos esculturais em carros alegóricos; *gogo boys*; casais de gays que se beijam na boca; um outro casal (em 2005, no 12) que beija um cão poodle inteiramente rosa, e o cão lavrador, quadrúpede de olhos meigos que em 2007 (imagem nº 5) consegue protagonismo absoluto. A figura, que olha fixamente para a objetiva, mostra a guia de sua coleira, naturalmente arco-íris, que pende na calçada, sem mão humana próxima. Coincidemente, esse será também o ano da “visibilidade lésbica” nas Galerias da *Folha*.

No entanto, o percentual de homens disfarçados de felinos, de anjos, de freiras, de índios, de motivos de futebol, de super-heróis, mas sobretudo de super-heroínas, reconhecíveis ou anônimas, resulta, como veremos no quadro, altamente representativo nas Galerias da *Folha* ao longo desse volumoso livro de histórias que conta com um total de 131 fotografias.

ANO*	HOMENS TRAVESTIDOS, TRANSGÊNEROS, DRAGS	HOMENS COM FANTASIAS NÃO FEMININAS	TOTAL
2000	66,6%	33,3%	100%
2001	64,2%	21,42%	85,7%
2002	46,13%	23%	69,2%
2003	90,9%	9,0%	100%
2004	37,5%	12,5%	50%
2005	46,6%	20%	66,6%
2006	60%	30%	90%
2007	25%	31,25%	56,25%

\* Os percentuais realizaram-se com relação ao número de retratos e ignoram as tomadas panorâmicas.

Os dados desta tabela, porém, podem apresentar variações, dependendo do olhar interpretativo do leitor. A feminilidade é construída nessas imagens sob o marcado processo de carnavalescação. Muitos dos motivos apresentados nesses retratos pautam-se em padrões de gênero e de sexo reconhecíveis pelo leitor. No contexto enunciativo das Galerias, tais padrões, desde a primeira cobertura fotográfica apresentada, de 2000, tornam-se "normais".

Quando, em 2001, deparamo-nos com a imagem de número 17, classificamos a foto em "outros retratos", o que pode ser traduzido por "não sei onde colocar esta foto". A imagem intitula-se "Policial observa participante da Parada do Orgulho Gay, em São Paulo". Esse título, mais que contextualizar, desvia a pupila do leitor para o terço direito da foto. Importante, sem dúvida, a postura do policial, mas também, sem dúvida, secundária, pois corresponde a uma resposta perante a figura que ocupa o primeiro plano. Trata-se de um participante androgina que lança um gesto debochado contra a lente. Ao fundo, apenas observadores da Parada; à sua direita, um homem trajado com roupas militares, a modelo está muito só e o gesto do policial, ríspido, contrasta com o sorriso jocoso de seus colegas na mencionada imagem no 8, do ano 2000, perante a performance da Drag. O bigodinho fino

desta menina e as miões, muito pequenas, assim como todo o contexto informativo, fazem-nos deduzir, por contraste com as demais fotografias examinadas, que pode-se tratar de uma mulher jovem. Ela aproxima-se, em sua aparência e performance, do drag *king* estadunidense, mas um detalhe levá-nos a duvidar dessa interpretação: por que uma mulher cobriria com grossa gargantilha o pomo de Adão?

Nesse momento, sobrevém o *insight*. Para descobrir a possível feminilidade de alguém que pode ter nascido mulher, tivemos de tomar por referenciais modelos de mulher, anterior e posteriormente construídos, performados pelo texto midiático. Terei de esperar anos, que se traduzem, nesses tempos, por muitíssimos *cliques de mouse*, até encontrar mulheres, nascidas de sexo feminino, como motivo central de uma foto da *Folha* na Parada Gay de São Paulo. Quando as encontrar, terei de repetir o clichê social e perguntar se "é menino ou menina", observar os detalhes anatômicos, mas sobretudo dialogar com uma imagem imposta a meu imaginário de leitora das Galerias fotográficas da *Folha*, a imagem da feminilidade sob a máscara carnavalesca. A fotografia, se história conta, mostra e esconde o sentido. O "corpo feminino culturalmente inteligível" da *butch* ou lésbica "masculinizada" (BUTLER, 2003, p. 177), que estipula um contrato tensional e desestabilizador entre corpo e gênero, redunda nessa imagem sem contexto, num corpo culturalmente ininteligível.

### 5 Tomada panorâmica: espetacularização da Parada

Lugarinho (2001, p. 37) afirma que Oswald de Andrade "reconheceu a diferença [da cultura brasileira] como nossa marca indelével em nosso relacionamento exótico e impar com o Outro", quando o escritor afirmou "Nunca fomos categóricos! Fizemos Carnaval."

Como mostramos em nossa dissertação de mestrado sobre cultura popular (AYBAR-RAMÍREZ, 1992), para além

como para aquém do oceano, resulta absolutamente impossível a cisão operada por Andrade entre os elementos profanos e os religiosos, inclusive no âmago das festas católicas, e isso desde os tempos em que o cristianismo torna-se hegemônico no processo de construção dos Estados modernos. O mesmo sucede com os binômios Carnaval *versus* Quaresma (ou catequização) e Carnaval-subversão da ordem *versus* Carnaval-reafirmação e legitimação da ordem vigente.

Fernández Cuesta (1998, não paginado) traduz magnificamente nosso pensamento quando afirma:

Todo, aparentemente, nos induce a entender el Carnaval como una fiesta que subvierte el orden establecido, aunque este "poner cabeza abajo" el mundo sea sólo temporal y luego la gente vuelva a su realidad cotidiana con arrepentimiento y los antropólogos continúen discutiendo si en realidad el Carnaval ha cubierto una función de transformación o de conservación [...] No describiré los innumerables signos de la fiesta mediante los cuales el individuo se "convierte" en su opuesto y "realiza" lo prohibido. Los valores y el orden sociales parecen en peligro [...] A pesar de la cantidad de pruebas en contra, intentaré demostrar que el Carnaval cumple una función básica de conservación de la moral y el orden de la comunidad, matizando en dos sentidos: que el Carnaval es una fiesta enormemente multifuncional y que es geográficamente muy variable, manteniéndose formas y funciones muy diferentes [...] aun así el sentido de la fiesta moralizante es siempre muy fuerte y primordial.

O autor narra o posicionamento ambíguo, relativamente permissível, da Igreja espanhola frente ao Carnaval, e traça um paralelismo com a posição intransigente de dois re-

gimes ditoriais perante idêntica manifestação. Indaga sobre as causas dessa discrepância para concluir que esses regimes políticos, impotentes perante o deboche popular, apelavam para a força bruta. Já a Igreja sabia que o Carnaval acabava onde começavam seus domínios. O dique chamado Quaresma paralisava, como paralisa até hoje, qualquer maré de desconforto social, e no final, na luta travada entre o bem e o mal, o bem sempre resulta vencedor.

Umas poucas palavras, para não chover sobre a molhada Sapucaí, podem introduzir ao menos uma dúvida, no poder subversivo do Carnaval do Rio, que, como a Parada Gay paulista, é o mais vistoso e freqüentado do mundo. Ambos são, contrariamente ao Carnaval descrito por Bakhtin (1999), eventos demarcados no espaço. Também no tempo. O descumprimento desses parâmetros e de outros termos de compromisso moral, acatados paulatinamente por todas as escolas, acarretará punições que se traduzem por baixas qualificações e um possível "rebaixamento". O caráter moral dessa palavra resulta evidente e as manifestações individuais submetem-se a esses imperativos porque nenhum integrante deseja se tornar responsável pelo rebaixamento de uma coletividade à qual pertence.

A Parada GLBT de São Paulo, naturalmente, vai além e fica aquém do Carnaval do Rio. Para além, existe o componente político, enfraquecido e ocultado pelo texto jornalístico imagético da *Folha*, exceto em raras ocasiões. Para além, está também a maior liberdade da manifestação festiva, com participação espontânea dos indivíduos e grupos na Paulista, frente à espetacularização do Carnaval na Sapucaí. Para aquém, existem a beleza e o glamour, incontestavelmente superior, do Carnaval carioca.

No entanto, as imagens da *Folha* aproximam ambos com a velocidade de um *clique* graças à veiculação maciça de figuras-chave do Carnaval. A partir das matérias jornalísticas, e mais concretamente do texto de 11 de abril de 2007, surge

um outro aspecto de aproximação entre essas duas manifestações. Trata-se de uma sigla, e significa, com seu poder de onomatopéia, "TAC", o que realmente é um golpe em qualquer "orgulho". Do clique no TAC há uma ponte relativamente curta. O clique introduz a espetacularização carnavalesca da Parada; o TAC, ou Termo de Ajustamento de Conduta, mecanismo condicionante para utilização da avenida, serviria para "disciplinar o uso prolongado de vias".

De fato, o TAC impõe-se como um termo de compromisso coercitivo cujo incumprimento implica sanções legais para os organizadores do evento. Esse termo, assinado pela Associação da Parada do Orgulho GLST em 2006, acarretou a primeira regulação visível da Parada:

Apesar das dificuldades envolvendo a autorização para realização da Parada na data e local indicados pelo movimento, a av. Paulista, e as restrições impostas pelo "Termo de Ajuste de Conduta" que limitava horário, impedia montagem de palco, exigia até que a limpeza das vias públicas fosse feita pela organização e impunha penalidades, tivemos novamente a maior Parada do mundo<sup>4</sup>.

Os paralelismos entre os textos fotográficos, ou o clique, e as manifestações carnavalescas resultam mais evidentes e imediatos. O colorido histrionic, os carros alegóricos, os trios elétricos – que introduzem outras vertentes carnavalescas brasileiras –, as alegorias e fantasias da Parada chamam nossa atenção, a "olho nu", para o Carnaval. Mas existem aspectos mais mediados de carnavalescação, a partir do texto da *Folha*.

No ano de 2002 (foto no 13), veicula-se a imagem de uma *drag queen* obesa, que, com gesto delirante e sarcástico,

lembra-nos o Rei ou "Rainha" Momo do Carnaval carioca. A lente, grande angular, deforma o rosto e língua da modelo, e expande suas linhas na horizontalidade, fechando-se o foco nos ombros e cabeça do motivo, que ocupa a totalidade do espaço textual. O olho direito da personagem, com estrabismo divergente, tornará essa figura inesquecível para o leitor.

Ele a reconhecerá, como nós fizemos, um ano depois, com idêntico gesto, na Galeria da Folha de 2003. A presença, como a repetição quase exata da momice, reforça a ideia primeira do espectador. Esse confirma, pela persistência sazonal da personagem, que se trata de "Queen Momo", prestes a comandar a folia. Após dois anos de ausência, e já em 2006, "Queen Momo" realiza a sua terceira, idêntica e, por ora, última aparição nas Galerias do jornal<sup>5</sup>. O Rei Momo – mas sobretudo a Rainha Momo –, introduz um dos motivos mais caros ao carnaval, a sátira e o grotesco, o baixo e o desarticulador da ordem social. Nessa rainha, *queen* e *drag*, parece estar pensando Carmargos (2007, p. 185) quando descreve o corpo grotesco carnavalesco na Parada:

Uma hipérbole, uma profusão de cores [...], olhos exageradamente pintados e arregalados, língua colorida pelo vinho [...], boca escancarada pronta para deglutar. Essa imagem do corpo grotesco com os orifícios em destaque

<sup>4</sup> A Associação refere-se à 10ª Parada, de 2006. Texto disponível em: <http://www.parada.org.br/module/article.php?id=6>

<sup>5</sup> "Quais personagens aparecem, como a "Queen Momo", em três ocasiões: Em 2003 (foto no 20), apresenta-se um casal de homens trajados com fraque e gravata borboleta preta, beijando-se timidamente na boca, em forma de "selinho". A foto, mais uma vez, fora de contexto, pode resultar ininteligível. Contextualizamos: em 2003, a Parada tem por lema o "Parada o céu" entre homossexuais. Um ano depois, o fotógrafo "flagra" o mesmo casal, com idêntico smoking e gravata borboleta vermelha, um segundo anel de um outro "selinho". Em 2007, nós encontramos os mesmos "noivos", muito mais camuflados, na foto no 4 de 2ª Galeria de imagens. Compartilham um carro com figuras trajadas de indígenas brasileiros, centrais na imagem. A direita do observador, um punho trajado formalmente agita a bandeira LGBT. É justamente esse punho, pertencente a um dos membros do casal, que esconde parcialmente o rosto de seu parceiro. A gravata borboleta, vermelha, resulta evidencial para o reconhecimento das figuras.

ultrapassa os limites do corpo individual. [...] Mas é a boca a parte mais importante do rosto [...] Através da boca comemos, engolimos, devoramos [...] Dessa forma, a boca escancarada que está no alto (cabeça, espírito) se liga ao baixo (ventre, reto) produzindo uma imagem ambivalente de morte e vida.

Porém, como dissemos, o carnaval possui ao menos dois signos, muitas vezes em conflito. Seus heróis e heroínas também. Nessa lógica, a paródia satírica (essencialmente de freiras), a sátira e o burlesco – aspectos de comicidade promovidos, sobretudo, pelas *Drag queen* – ocupam um espaço primordial no imaginário do leitor no sentido, também, da construção de uma identidade feminina.

A montaria<sup>11</sup> torna as *drags* das fotos mulheres, com todos os atributos do gênero feminino, social e culturalmente construído, porém, a *drag* é uma representação consciente e artificial de mulher, uma mulher ao cubo que atrai objetivas e câmeras e, concomitantemente, submerge nas sombras, no texto informativo, outras representações possíveis de mulher.

Nessa mesma dimensão, o corpo grotesco de “Queen Momo” convive com inúmeros textos da *Folha* de corpos perfeitos de antigos reis transformados, parcial ou totalmente, em rainhas, graças aos milagres da medicina contemporânea. As máquinas fotográficas detêm-se nas formas de seios e traseiros absolutamente redondos, e, seguindo a lógica de nudez e de apelo sexual do corpo feminino para deleite do masculino, o texto jornalístico cria uma realidade discursiva em que o

<sup>11</sup> A montagem da *drag*, para Vencato (2005, p. 235-236), supõe um “momento de transformação” que confere ao indivíduo “uma espécie de fragilidade simbólica, afinal, é um corpo de homem, seminu, transformando-se em um feminino a que não lhe foi dado o direito de uso.” O rito de passagem cumprido, a *drag* está pronta para o espetáculo: “É a montaria, acrescida dos textos e das performances, que diferencia um feminino-drag de outros femininos e um masculino-drag de outros masculinos.”

avesso do avesso, longe de subverter, confirma uma das faces mais arcaicas do pensamento patriarcal.

A montaria da *Drag*, como o corpo nu de um transgênero, possui, para alguns, um espaço hegemonic e legítimo na Parada; para nós, ambos possuem um espaço hegemonic e legítimo na sociedade como um todo. A questão que se abre não é essa; a questão é como o discurso jornalístico constrói e legitima, até a exasperação, uma única forma de feminilidade, condenando as outras às trevas ou aos focos indiretos dos holofotes.

## 6 Algumas fotografias desfocadas: outras mulheres

Se excetuarmos o caso de Marta Suplicy, já desenvolvido sucintamente, encontramos, nas Galerias da *Folha*, uma ínfima representação das mulheres que nasceram mulheres e decidiram continuar sendo mulheres. Ao longo dessas Galerias, o “corpo feminino inteligível” deve ser lido em sua ausência ou em sua presença camouflada. Apresenta-se a imagem de uma mulher, junto com outros participantes, sob uma bandeira e à contraluz (2001, no 1), ou no segundo e terceiros planos, criando a profundidade da imagem. Essa posição secundária obedece à espetacularização do motivo central. Nesse sentido, podemos ler a foto da mulher que posa com sua *teckel*, ambas inteiramente trajadas de rosa, ao lado de uma exuberante *drag* (2001, no 18); a imagem de 2003 (foto no 2) em que aparece apenas uma mulher, em segundo plano, já desfocada, atrás da *drag* que desfila com a faixa de “Miss Carandiru” ou a imagem na qual um grupo de mulheres acompanha dois homens trajados com sunga e boina militar, enquanto as adolescentes seguram a bandeira LGTB com o significativo lema “*for man*” (no 9, 2005).

Já em 2002, encontramos uma foto panorâmica de um grande grupo que se apinha sob um arco-íris de bexigas na Paulista, na interseção inferior de terços da imagem. O mo-

tivo das bexigas e a deformação proposta pela lente grande angular que, numa distância focal média e rebaixada, prioriza o conjunto perante o detalhe, aproxima os prédios no horizonte e impulsiona o nosso olhar para o alto. O que chama primeiramente a nossa atenção são as rodas das motos. Desse referencial partimos para outro, já assimilado: sabemos que lésbicas brasileiras, influenciadas por essa performance estadunidense, costumam apresentar-se assim nas Paradas. Aguçamos o olho, então, para a foto de no 6, de Moacyr Lopes, e observamos que, efetivamente, pode-se tratar de mulheres. A imagem, uma vez mais, mostra e vela, ao uníssono, confirmado um discurso que constrói uma visibilidade ambígua, ou uma invisibilidade não confessada.

Em 2004, cabe um destaque para a foto de no 9, de Eduardo Knapp. Uma adolescente de minissaia e longas luvas pretas faz uma *performance* para a câmera, levantando os braços e a perna esquerda. Seu corpo em movimento encobre parcialmente uma faixa em que pode-se ler: "cada dez é lesbi". A função desse corpo, que se mostra enquanto vela, é reforçada em sua atividida "censuradora" pelo ângulo adotado pelo fotógrafo: a menina ocupa a centralidade absoluta do espaço, e, paralelamente, sacrifica-se a lateral esquerda da faixa, cuja mensagem resulta secundária. Uma outra jovem, também com minissaia, segura o vértice visível da faixa enquanto um homem, por trás dessa mensagem, parece encorajar a performance da primeira adolescente. O cartaz apresenta-se como motivo isolado e desconexo dos demais. Nenhum grupo ou personagem reivindica, no terço superior da imagem, a defesa de sua mensagem. Essa falta de conexão entre os diferentes elementos da foto leva-nos a questionar o papel da menina que acena para a câmera e sua relação com a faixa informativa. A relação de elementos – que existe, de fato – fecha-se no triângulo "menina A-menina B- homem", ou duas adolescentes e um homem, com base na performance da jovem. Até esse momento, e malgrado a importância indiscutível desse

texto, repete-se um fato textual: a *Folha* não registra uma só imagem de mulher ou de mulheres em que o homem não possua um papel importante ou decisivo.

A foto de no 17, de Emiliano Capazoli, realizada sómente em 2005, pode-se considerar histórica, pois retrata duas mulheres muito juntas que sorriem para o fotógrafo. Esse realiza um *close-up* de ambas, sem desfocar o fundo, enfatizando a proximidade das jovens num contexto público. O toque, porém, é apenas insinuado. A câmera situa-se num plano rebaixado à altura da mulher que aparece no primeiro plano, priorizando os rostos e ombros dos corpos perante os braços que conformam um "V" inacabado. No exato encontro das linhas dessa letra, haveria contato.

O ano de 2007 merece um capítulo a parte na visibilidade da mulher nessas Galerias. Na segunda Galeria de imagens, Sebastião Moreira (no 7) capta o beijo nos lábios de duas jovens adolescentes numa imagem fechada e eloquente em que as modelos aparecem de olhos fechados, alheias à câmera.

Mas a exceção que confirma toda regra nesse ano, e com relação a todos anos de cobertura da *Folha* da Parada, vai para o trabalho da 1<sup>a</sup> Galeria, realizado inteiramente por Daia Oliver. Pela primeira vez, mostram-se ângulos muito fechados e altamente simbólicos da diversidade LG; aparece igualmente um *close-up* de cartaz que mostra aspectos políticos da Parada<sup>12</sup>. Pela primeira vez também, e subvertendo a tendência inicial das Galerias, alteram-se significativamente os percentuais. Enquanto suprimem-se fotos de *drags*, de travestis e transexuais, as imagens que poderíamos intitular como "mulheres que beijam mulheres" representam 28,57% dos total dos retratos.

Assim, a figura 6, que como quase toda essa Galeria de imagens possui um texto explicativo, apresenta o título de "Beijo tranquilo na descida da avenida Consolação". Na

<sup>12</sup> Nesse cartaz, sob a foto do Papa Bento XVI, aparece o rótulo-protesto: "Disseminador do ódio".

imagem, e na exata metade inferior da foto, duas jovens adolescentes beijam-se abraçadas enquanto caminham pela rua, de costas e alheias à lente. A fotógrafa poderia ter desfocado o fundo ou disposto as figuras no plano central e superior. Não fez. Três homens de costas e outras personagens, aparentemente mulheres, conversam no lugar por onde as meninas devem passar. O plano fecha-se à altura do pescoço dos jovens. Três corpos sem cabeça desviam imediatamente nossa atenção do suposto motivo central. Dois desses corpos ocupam o total dos dois terços laterais verticais da imagem, emoldurando lateralmente a cena do beijo. Eles vestem *jeans* e cuecas, bem visíveis, brancas, e portam velhas camisetas – uma delas desfiada – penduradas aos ombros. O leitor brasileiro saberá, com uma olhadela simples, que se trata de jovens de classe média baixa e que esse grupo não se encaixa em nenhum dos estereótipos humanos midiatizados sobre a Parada.

A leitura dessa imagem passa a ser explicitamente polissêmica. A introdução desse estrato populacional mostra a real diversidade e a participação popular maciça nas Paradas. Concomitantemente, as meninas de olhos fechados e entre-gues ao beijo parecem muitos sóis e vulneráveis nessa avenida e deverão enfrentar, em segundos, a reação desse grupo. Nessa nova leitura, a foto, definitivamente, transmite uma tranquilidade ameaçada.

Igualmente sugestiva e polissêmica resulta a fotografia de no 9, intitulada “Meninas se beijam sob a bandeira do Brasil durante a parada”. Uma multidão alheia ao gesto feminino do beijo circula pela avenida. As mulheres, porém, escondem seus braços e seus rostos sob uma bandeira brasileira. Não são meninas, como o título sugere, mas mulheres jovens. Nesta imagem, sim, há paz, uma paz negociada na invisibilidade parcial, sob um símbolo que, concomitantemente, esconde e acolhe dois corpos.

O que resulta mais expressivo a partir dessas análises é que a demonstração aberta e pública da homossexualidade

feminina aparece circunscrita ao âmbito da adolescência, idade “normal” para a hesitação do desejo sexual. Quando se trata de mulheres mais maduras, apenas insinua-se o gesto ou, simplesmente, esconde-se por baixo do pano, literalmente.

Concomitantemente, em três dessas histórias, mal ou bem-contadas, a lente da câmera – provavelmente uma teleobjetiva, que permite maior distância focal – parece captar um momento de intimidade, justamente a distância. O *zoom* cria, no entanto, a ilusão ótica de proximidade entre o leitor e o motivo apresentado. Essa intimidade “flagrada” em seu esconderijo, sob a bandeira, ou de costas, enquanto transita pela avenida, em contraste com os retratos posados das *drags*, promove um sugestivo efeito de sentido, o efeito produzido pelo olho na fechadura, um efeito *voyeur*.

Ao longo desses 7 anos de cobertura imagética da Parada GLBT de São Paulo, por parte da *Folha*, e dentre as 131 fotografias apresentadas, 5 fotos (ou 3,8%) representam mulheres, nascidas mulheres, como protagonistas de uma dada história. Se detivermos nosso cômputo no ano de 2006, veremos que os textos que têm por motivo central as mulheres atingem um significativo 1,8%. A maior cobertura mencionada, em 2007, alterará significativamente tal percentual.

Conferindo essa invisibilidade da mulher, sobretudo da mulher lésbica, legítima protagonista feminina na Parada, observamos o texto escrito na *Folha* sobre as Caminhadas Lésbicas. Os breves comentários jornalísticos, contrariando os postulados do jornal, nunca vem acompanhados de imagens. Na matéria intitulada “Sem clima de festa, lésbicas fazem caminhada na Paulista neste sábado” (de 8 de junho de 2007), porém, insere-se uma foto. Seu título é “Balões com cores do arco-íris já enfeitam fachada do Conjunto Nacional, na av. Paulista”; quer dizer, trata-se apenas de uma imagem-chamada que antecipa a Parada GLBT, sem relação direta com a matéria apresentada.

Patrícia Lessa, já em 2002, percebe esse significativo silêncio e fotografa mulheres participando das Paradas de São Paulo e Curitiba. Expõe um ano mais tarde, em 2003, esse material na Biblioteca da Universidade de Brasília. A amostra de fotos que aparece no seu artigo apresenta mulheres muito diversas, em seus gestos e atitudes, idades e vestimentas. Trata-se de mulheres sozinhas, em casais ou em grupo, participando e festejando nesses eventos, com ou sem demonstrações afetivas ou eróticas entre as participantes.

Allan Johan (2007) realiza, por sua vez, uma matéria sobre a "V Caminhada Lésbica e Bissexual na Paulista" na *Revista Lado*<sup>13</sup>. O texto escrito, curto, faz-se acompanhar por 52 imagens relativas ao evento. Nesses outros textos constroem-se inúmeras histórias: um homem discursa; um homem e uma mulher se dão as mãos; ondulam as bandeiras do PT; mulheres agitam a bandeira arco-íris; duas mulheres caminham enlaçadas pelo ombro; outras duas, levemente separadas, olham com seriedade para a câmera. No vão de seus corpos e em segundo plano, abraçam-se um homem e uma mulher; homens e mulheres caminham juntos em defesa da legalização do aborto, problema da mulher heterossexual que a lésbica acolhe entre suas reivindicações, tornando patente sua aliança com a mulher, com a mulher bissexual e com o movimento feminista de modo geral.

O contraste entre essas duas coberturas e a cobertura da *Folha* resulta evidente. A neutralidade informativa pregada pelo jornal cai por terra.

## 7 Novas indagações

Nestas reflexões indagamos e lançamos hipóteses, para nós, instigantes. A primeira delas consistiria em questionar por que uma construção artificial de feminilidade torna-se

mais midiática que outra; para Butler (2003), tão artificial e construída quanto a primeira.

Vidal Jiménez (2005, s.n.) norteia novamente nossa reflexão quando afirma: "La Información es el gran mercado de la palabra, o, más bien, del mercado (iconográfico) de la imagen-espectáculo." A carnavaлизação espetacular de um dado evento exige, pois, protagonistas igualmente espetaculares, e as mulheres apresentadas por Patrícia Lessa como por Allan não cumprem com esse quesito essencial.

Mas olhemos por outro ângulo, mudemos a lente e ampliemos o espaço com um novo olho, também artificial, de grande angular. De acordo com Butler (2003) não há gênero nem sexo por trás das construções discursivas de gênero e de sexo<sup>14</sup>, e, nessa linha de pensamento, "a performance do drag brinca com a distinção entre a anatomia do performista e o gênero que está performado. Mas estamos, na verdade, na presença de três dimensões contingentes da corporeidade significante: sexo anatômico, identidade de gênero e performance de gênero" (BUTLER, 2003, p. 196). O discurso imágico da *Folha*, promovendo o processo de carnavaлизação da Parada, parece reproduzir o pensamento de Butler, ao propor travestis, transexuais e *drag queen* como modelos dominantes de feminilidade. Concomitantemente, e seguindo essa mesma linha butleriana, a *Folha* escancararia, pós-moderna e subversivamente, os alicerces do gênero e do sexo como ilusões construídas discursivamente.

Com a mesma lente, coloquemos um filtro, um novo prisma na questão. As *drag queen* ou *female impersonators* (VENCATO, 2005, p. 232), seriam "performers muito especializados" que se vestem como mulheres num contexto artístico. Compartilham com os travestis o *cross-dresser*, ou o travestismo, mas existe uma diferença fundamental entre eles, apontada por Cardoso (2005, p. 423) com base em Love, que

<sup>13</sup> Matéria disponível em: <http://www.revistaladoa.com.br/website/artigo.asp?cod=1592&idi=1&moe=84&id=4493>

<sup>14</sup> Nós perguntaríamos para a autora como seguir a sua proposta de reconhecimento de "um corpo feminino inteligível" a partir dessa premissa.

resultará também essencial para nossas indagações. Assim, enquanto que o travesti “veste-se como mulher no espaço privado e sua prática é uma prática duradoura, geralmente, de ‘toda uma vida’; a *drag queen* é

um dos modos socialmente mais aceitos e menos agressivos de travestir-se, uma vez que a presença do público faz-se necessária. Geralmente são homossexuais que adotam por algumas horas uma figura feminina elaborada, incorporando seus trejeitos e maneirismos como forma de manifestação crítica ou artística com o cunho de entretenimento lúdico ou profissional.

Como compaginar, então, os aspectos subversivos das práticas das *Drags queen*, defendidas por Butler, com a “expressiva” aceitação social e midiática, constatada ao longo deste trabalho e ilustrada por Chidiac e Oltramani (2004, p. 47-472)<sup>15</sup>?

Algo, definitivamente, distorce a imagem que estamos tentando captar com esta lente. Tomemos a teleobjetiva entre as mãos e aproximemos o foco para captar os detalhes. Lemos então: “*Lo importante no es el carácter real de los referentes extra-discursivos que participan de la narración; más bien, la manipulación retórica, cognoscitiva y textual que les dan vida*” (VIDAL JIMÉNEZ, 2005, s.n.). Nessa ordem de pensamento, a feminilidade da *Drag*, paródia sem original que não corresponderia, para Butler (2003), a um feminino “real”, instala um motivo midiático pós-moderno que poucos intelectuais da esquerda tradicional saberiam classificar como subversivo. Na lógica de Vidal Jiménez (2005, s.n.), que defende o pertencimento da

<sup>15</sup> Os autores afirmam: “É relevante mencionar a inserção das *drags queens* nos meios de comunicação e na mídia, de forma bastante expressiva. Elas estão saindo de espaços exclusivamente GLBT [...] para executarem performances nos mais diversos ambientes.”

mídia ao hiper-real da “*identificación absoluta del signo con el signo, de la correspondencia total de lo representado con su representación, de la abolición espectacular del significado a favor de la ubicuidad alienante del Gran Significante, del Todopoderoso Simulacro*”, a figura da *Drag* representa, como para a articulação do gênero “líquido”, o herói que promove e escancara os alicerces dessa construção.

A imagem alimenta-se da imagem, muda a subjetividade do observador, canaliza o imaginário para certas propostas discursivas e promove um movimento duplo genialmente descrito por Vidal Jiménez (2005, não paginado):

me atrevo a defender que los mass media son nuestros ojos, nuestros oídos, nuestras manos, etc., cuando nos invitan a ver en lugar de observar, a oír en lugar de escuchar, a tocar en lugar de sentir. Y, por ello mismo, al borrar las fronteras entre lo real y lo ficticio, trivializando todo lo que normalizan como acontecimiento [...] son la causa de nuestra ceguera, de nuestra sordera, de nuestra incapacidad para recordar que la contingencia de nuestras formas de pensar, sentir, decir y hacer podría permitirnos otras formas de pensamiento, sentimiento, discurso y acción, o sea, de estar-en-el-mundo-con-el-otro.

A *Folha de São Paulo*, quando propõe que vejamos, ouçamos e apalpemos seu modelo de feminilidade-padrão nas Paradas, causa uma cegueira, uma surdez e uma amnésia sobre a nossa capacidade para pensar sobre as outras manifestações do feminino. A espetacularização visual do evento desfoca os aspectos mais politizados desse mesmo evento; o brilho ofuscante da montaria *drag* cega a pupila para outras representações de mulher.

Tiramos todas as lentes de nossa câmera. Colocamos apenas uns óculos, por costume de colocar algum empecilho

entre a tela e os olhos. O silenciamento persistente da mulher, sobretudo da mulher lésbica, nessas Galerias da *Folha*; o cuidado com que se camuflam as imagens de mulheres, lésbicas ou não; e a preocupação visível com que se veiculam e dosam as manifestações de "afeto" entre mulheres levam-nos para uma representação que significa com sua modesta presença, mas sobretudo com sua maciça ausência de signos.

Essa representação de mulher obedeceria à lógica mercadológica "neutral" e "democrática" da *Folha*, que pretende agradar aos troianos sem se inimizar com os gregos. E, nesse caso, parece haver consenso entre os povos. Suprime-se ou escamoteia-se uma imagem unanimemente indesejada; impõem-se modelos mais consoantes e menos desconfortáveis para o leitor imaginário, e o autor, também imaginário, cria uma nova protagonista implícita no texto informativo. Trata-se da mulher cujo corpo feminino permanece inteligível num mundo de identidades fluidas. No seio das Paradas GLTB de São Paulo, o discurso fotográfico da *Folha* legitima uma nova protagonista que, dados os cuidados que merece, só pode figurar, no imaginário do espectador, abanando com fúria a bandeira da subversão.

## REFERÊNCIAS

- AGÊNCIA FOLHA. Capitais têm passeatas do orgulho gay. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 29 jun. 2008. Cotidiano, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/cotidian/f29069812.htm>>. Acesso em 29 jun. 2008.
- AGÊNCIA FOLHA. Sem clima de festa, lésbicas fazem carinhada na Paulista neste sábado. *Folha de São Paulo*, São Paulo, 8 jun. 2008. Ilustrada, não paginado. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u302982.shtml>>. Acesso em 10 jun. 2008.
- ASSOCIAÇÃO DA PARADA GLBT DE SÃO PAULO. **Histórico das Paradas em São Paulo**. Disponível em: <<http://www.paradasp.org.br/modules/articles/article.php?id=6>>. Acesso em: 1 dez. 2007.
- AYBAR-RAMÍREZ, María Dolores. *Recherches sur la culture populaire – et en particulier les fêtes – à travers Las Relaciones de pueblos del Obispado de Cuenca*. 1992:168 f. Maîtrise (Lettres Modernes: Espagnol) – Université de la Sorbonne Nouvelle – Paris III, Paris, 1992.
- BAKHTIN, Mikhail. *A cultura popular na Idade Média e no Renascimento*; o contexto de François Rabelais. 4 ed. São Paulo: HUCITEC, Brasília: EDUNB, 1999.
- BUSSELLE, Michael. *Tudo sobre fotografia*. São Paulo: Pioneira, 1979.
- BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.
- CAMARGOS, Moacir Lopes de. *Sobressaltos: caminhando, cantando e dançando na festa da Parada do Orgulho Gay de São Paulo*. 2007: 270 f. Tese (Doutorado em Linguística) - Instituto de Estudos da Linguagem, Universidade Estadual de Campinas, Campinas, 2007.
- CARDOSO, Fernando Luiz. Inversões do papel de gênero: Drag Queens, travestismo e transexualismo. *Psicologia: reflexão e crítica*, n. 18 (3), p. 421-430, 2005.
- CHIDIAC, Maria Teresa Vargas; OLTRAMANI, Leandro Castro. Ser e estar drag queen: um estudo sobre a configuração da identidade queer. *Estudos de psicologia*, Universidade Federal do Rio Grande do Norte, vol. 9, n. 003, p. 471-478, set./dez. 2004.
- CÓRDOVA, Luiz Fernando Neves. *Trajetórias de homossexuais na ilha de Santa Catarina: temporalidades e espaços*. 2006: 320 f. Tese (Doutorado em Ciências Humanas) - Centro de Filosofia e

Ciências Humanas, Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, 2006.

DERRIDA, Jacques. *Théorie d'ensemble*. Paris: Seuil, 1968.

FERNANDEZ CUESTA, Eliseo. Hipótesis sobre una función del Carnaval. *Gazeta de Antropología*, n. 6, 1988. Disponível em: <[http://www.tgr.es/~pwlac/G06\\_08Eliseo\\_Fernandez\\_Cuesta.html](http://www.tgr.es/~pwlac/G06_08Eliseo_Fernandez_Cuesta.html)>. Acesso em 2 dez. 2007.

FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*, 7. ed. Rio de Janeiro: Graal, 1998.

GALERIA de imagens (2000-2003). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2003/paradagay/galeria.shtml>>. Acesso em: jan.-jun. 2008.

GALERIA de imagens (2004-2005). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2005/paradagay/galeria.shtml>>. Acesso em: jan.-jun. 2008.

GALERIA de imagens (2006-2007). Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/especial/2007/paradagay/galeria.shtml>>. Acesso em: jan.-jun. 2008.

GIL RODRÍGUEZ, Eva Patricia. ¿Por qué le llaman género cuando quieren decir sexo?: Una aproximación a la teoría de la performatividad de Judith Butler. *Athenaea Digital*, n. 2, p. 30-41, outubro, 2002. Disponível em: <<http://www.antalya.uab.es/atenaea/num2/gil.pdf>>. Acesso em: 12 nov. 2007.

GIMENO, Beatriz. *Historia y análisis político del lesbianismo*. Barcelona: Gedisa, 2006.

GUILAKRO OJEDA, Juan Ramón. Enseñanzas de la teoría Queer para la didáctica de la lengua y la literatura extranjeras. *Porta Linguarum: Revista Internacional de Didáctica de las lenguas extranjeras*, Universidad de Granada; Grupo Editorial Universitario, n. 6, p. 53-66, jun. 2006.

JOHAN, Allan. Caminhada Lésbica e Bissexual na Paulista. *Revista Lado A*, Curitiba, 2007. Disponível em: <<http://www.revistaladoa.com.br/website/artigo.asp?cod=1592&idi=1&qrc=84&id=4493>>. Acesso em: 12 de dezembro de 2007.

LESSA, Patricia. Que 'babado' é esse? Corpo, sexualidade e lesbosidade no gay pride. *Lahrys, Estudios Feministas*, n. 6, ago.-dez. 2004. Disponível em: <[www.unb.br/rls/hsiv/gefem/lahrys6/lesb/patricia.htm](http://www.unb.br/rls/hsiv/gefem/lahrys6/lesb/patricia.htm)>. Acesso em: 10 dez. 2007.

LOURO, Guacira Lopes. Gênero: questões para educação. In:

BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.) *Gênero, democracia e sociedade brasileira*. São Paulo: Fundação Carlos Chagas: Editora 34, 2002. p. 225-242.

LUGARINHO, Mário César. Como traduzir a teoria queer para a língua portuguesa. *Revista do Núcleo Transdisciplinar de Estudos de Gênero*, Niterói, Eduff, Proex, Prupp, v. 1, n. 2, p. 33-40, 1º sem de 2001.

MARTINS, Fernando. *Mix Brasil*, 2000. Disponível em: <[http://mixbrasil.uol.com.br/cio2000/redoma/visibilidade\\_SP/visibilidade.shtml](http://mixbrasil.uol.com.br/cio2000/redoma/visibilidade_SP/visibilidade.shtml)>. Acesso em 02 dez. 2007.

NOVOS rumos: depois da redemocratização. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/conheca>>. Acesso em: 20 mai. 2008.

SWAIN, Tania Navarro. Feminismo e lesbianismo: quais os desafios? *Lahrys, Estudios Feministas*, n. 1-2, jul./dez. 2002. Disponível em: <[http://www.unb.br/rls/hsiv/gefem/lahrys1\\_2/femles.html](http://www.unb.br/rls/hsiv/gefem/lahrys1_2/femles.html)>. Acesso em: 2 dez. 2007.

VENCATO, Anna Paula. Fora do armário, dentro do closet: o closet como espaço de transformação. *Cadernos Pagu*, n. 24, p. 227-247, jan.-jun. 2005.

VIDAL JIMÉNEZ, Rafael. Medios globales y disciplinamiento social. Reflexiones para una deconstrucción de la ilusión informativa. *Revista de la Escuela de Comunicaciones UVM*, Universidad de Viña del Mar, año V, n. 5, 2º semestre 2005. Disponível em: <<http://www.uvm/communicaciones/estudios2005/Ponencia%20VIDAL.doc>>. Acesso em: 3 dez. 2007.

Augusto Caccia-Bava

DA REBELIÃO DAS  
MASSAS E DA RESISTÊNCIA

## Da rebelião das massas e da resistência

Augusto Caccia-Bava<sup>1</sup>

Meu entusiasmo pelo aspecto juvenil que a vida adotou não se detém senão ante esse temor. Que vão fazer aos quarenta anos os europeus futebolistas? Porque o mundo é certamente uma bola, mas tem dentro de si mais do que simples ar (Ortega y Gasset).

Toda convicção religiosa ou moral traz consigo duas tentações opostas. De um lado, a subzação do social, que dá aos poderes, às instituições e à organização da sociedade a força inatacável de um princípio transcendente, quer se trate de criar uma sociedade em consonância com uma revelação divina ou uma sociedade racional e identificada com o progresso. De outro [...] (Alain Touraine).

No século XX, autores se destacaram ao tratarem o tema da rebelião das massas; no século XXI, já no início, outros se projetaram concebendo a rebelião através da internet, como se vê na página [www.rebelion.org](http://www.rebelion.org), isto é, verifica-se a difusão midiática da crítica radical à ordem estabelecida e de contestação às tentativas de se desqualificar as práticas radicais de confronto com essa mesma ordem.

Recuamos no tempo e encontramos, no ano de 1937, o filósofo liberal catalão Ortega y Gasset expressando sentimentos semelhantes aos que hoje tantos outros expõem, ao afirmar: "Há, sobretudo, épocas em que a realidade humana,

<sup>1</sup> Professor Assistente Doutor da Universidade Estadual Paulista (UNESP); Professor Permanente junto ao Programa de Pós-Graduação em Sociologia dessa universidade.

sempre instável, se precipita em velocidade vertiginosa." E, de maneira diversa dos dias de hoje, também afirmava. "Tem sido, pois, excelente ocasião para praticar a obra de caridade mais adequada ao nosso tempo: não publicar livros supérfluos." (1958, p.17).

A superficialidade dos nossos dias tem a marca da chamada cultura midiática, um meio de difusão de informações confundidas com conhecimento, transmitidas pela experiência cotidiana de se "falar [...] a todo mundo e a ninguém." Essa agitação, associada à superficialidade, transformava o filósofo que também tinha dificuldade em vislumbrar alternativas colhidas no âmbito das relações internacionais: "outrora podia-se ventilar a atmosfera confinada a um país, abrindo as janelas que dão para outro. Mas, agora, esse expediente não serve de nada porque, no outro país, a atmosfera é tão irrespirável como no próprio." (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 21).

Ao se aproximar dos processos a ele presentes, afirmava (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 23): "Um dos mais graves erros do pensamento 'moderno', cujas *salpicaduras* ainda padecemos, tem sido confundir a sociedade com a associação, que é, aproximadamente, o contrário daquela", uma vez que "uma sociedade não se constitui por acordo das vontades." E, essas referências, se completavam com uma de suas premissas da obra *A rebelião das massas*, da qual trataremos nessa abertura. Dizia ele:

A ideia da sociedade como reunião consensual, portanto jurídica, é o mais insensato ensaio que se fez, de por o carro adiante dos bois [...]. uma das máximas desditas é que, ao topo as gerações do Ocidente com os terríveis conflitos do presente, encontraram-se apacelhadas com utensílios arcaicos e ineficientes [direitos] de noções sobre o que é sociedade, coletividade, indivíduo, usos, lei, justiça, revolução, etc. (1958, p.23).

Os integrantes da massa em rebelião eram os indivíduos antes "repartidos pelo mundo em pequenos grupos, ou solitários [...], [onde] cada qual ocupava o lugar, talvez o seu, no campo, na aldeia, na vila, no bairro da grande cidade." (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 57). Mas sua mobilização gerou o termo "massa social".

O intelectual disponível a essa prática rebelde, no início do século XX, era um tipo de burguês que se apresentava à sociedade, que passara a ser conhecido como *snob*, uma denominação correspondente à identificação das residências habitadas por aqueles *sem nobreza* – *sine nobilitate* –, cuja sigla é exatamente *snob*. Pois esse *snob* está "sempre em disponibilidade para fingir ser qualquer coisa", uma vez que tem "apetites; crê só ter direitos e não crê que tem obrigações." (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 28-31). A ele se contrapunha os doutrinários; "homens que não 'se deixam levar'", de todas as correntes. Por essa razão, a passagem do século XIX para o XX é riquíssima em controvérsias, muitas delas hoje ignoradas. Uma delas é sobre o caráter de massa das manifestações populares, do qual passamos a tratar.

À rebelião se contrapunham as práticas de resistência, que recuperavam a definição trazida num discurso de Royer-Collard II: "As liberdades públicas não são outra coisa que as resistências", que se constroem através de práticas coletivas, uma das características do século XIX, que deixara para trás as expressões de vontade do individualismo liberal. (ORTEGA Y GASSET, 1958, p. 32).

Da América Latina chegava outra referência de rebelião, e a resistência tornava-se contestadora, como a concebida por José Carlos Mariátegui. Em *Ideología y Política*, Mariátegui (1969) expunha suas teses, datadas de 1929, sobre o caráter histórico das rebeliões indígenas, com sua evolução para práticas de resistência, e chegava a indicar a possibilidade de sua transformação em ações revolucionárias. Como adepto da ideologia marxista, difundida em toda a Europa que

conhecera, apresentava as práticas colonialistas como um dos mais fortes fundamentos das rebeliões indígenas:

Com hipocrisia verdadeiramente admirável, os bons povos civis pretendem fazer o bem dos povos a eles submetidos, quando os opinem e ainda os destroem; e tantos arreios fílos dedicam que os querem "livres" pela força. Assim os ingleses libertariam aos índios da "tirania" dos raia, os alemães libertariam aos africanos da "tirania" dos reis negros, os franceses libertariam os habitantes de Madagascar e, para fazê-los mais livres mataram a muitos, reduzindo a outros a um estado que só o nome não é escravidão: assim os italianos libertariam os árabes da opressão dos turcos. (1969, p.24).

Mariátegui, ao condenar a Europa como berço da civilização que universalizou essas formas de domínio, traz a referência civilizatória primária dos próprios povos indígenas da América e a referência histórica de sua destruição: "Povos como o quichua e o asteca, que chegaram a um grau avançado de organização social, retrocederam, sob o regime colonial, à condição de dispersas tribos agrícolas." (1969, p. 25). Mesmo assim, em países como o Peru e a Bolívia, de maioria absoluta constituída por indígenas, "a reivindicação do índio é a reivindicação popular e social dominante", pelo que a crítica socialista, produzida no debate intelectual peruano gerou novas reflexões sobre a experiência indígena no século XX, iniciando pela condenação "de todas as tendências burguesas ou filantrópicas a considerá-la como problema administrativo, jurídico, moral, religioso ou educativo." (1969, p. 34).

A rebelião indígena foi reconhecida, pelo intelectual peruano, como decorrente da resistência às formas de sua submissão real às práticas políticas e administrativas coloniais: "a rebelião seguiu-se a uma agitação menos incidental e

se propagou a uma região mais ou menos extensa. Para reprimir-la foi necessário apelar a forças consideráveis e à verdadeira matança." (MARIÁTEGUI, 1969, p.40). Aqui, rebelião ganha dimensão ontológica distinta daquela exposta por Ortega y Gasset. Ela emerge de práticas de violência do Estado, vinculadas a projetos de domínio colonial. As rebeliões eram reflexos de confrontos datados e localizados.

Rebeliões históricas que necessitavam ser envolvidas por ideologias revolucionárias, em processos como o que ocorreu em 1927, em Cuzco, com a formação do Grupo Resurgimento, formado por intelectuais e artistas. Esses operaram no sentido de associar de maneira objetiva e subjetiva o chamado "problema indígena" ao problema da terra, cuja solução viria, desde aquele tempo, pela socialização desse meio de produção: "As comunidades que demonstraram, sob opressão mais dura, condições de resistência e persistência [...] representam no Peru um fator natural de socialização da terra." (MARIÁTEGUI, 1969, p.42).

Insurreições, massacres, repressões foram, todas, experiências históricas que desfizeram, no Peru, a impressão de que os povos indígenas, na presença dos exploradores, tornaram-se "envelhecidos, deprimidos [...], incapazes de toda luta, de toda resistência." (MARIÁTEGUI, 1969, p. 75). As rebeliões difundiam-se por regiões inteiras e seu conteúdo fundamental era a luta pela terra, pelo que Mariátegui afirmava: "Dar um caráter organizado, sistemático, definitivo, a esta reivindicação, é a tarefa na qual a propaganda política e o movimento sindical têm o dever de cooperar ativamente." (1969, p. 81).

Naquele tempo, os movimentos sindicais e a propaganda política estavam associados a experiências políticas revolucionárias na América Latina. Era a época da formação de partidos comunistas, de seus vínculos a associações internacionais. Distintamente do início do século XXI, quando se registraram as lutas dos povos indígenas, as lutas pela terra e

as práticas de resistência populares se realizando de maneira autônoma, umas perante as outras.

Jose Carlos Mariátegui é autor que se coloca no vértice que aglutina os intelectuais socialistas e revolucionários da década de 1930. Peruano, apresenta o que considera serem os fundamentos da crítica às concepções de desenvolvimento político e social de seu país. O fórum que ele elegeu para tornar públicas suas teses, reunidas no livro *Ideología y Política*, foi a Primeira Conferência Comunista Latino-americana, que ocorreu na cidade de Buenos Aires, em junho de 1929, para esse fim, utilizou-se também da *Amauta*, revista por ele organizada nessa época. Na série de ensaios publicados, traz as referências históricas ontológicas para a compreensão do processo de dominação da América Latina, desde os tempos coloniais:

Os bons povos civis pretendem fazer o bem dos povos a eles sujeitados, quando os opinem e ainda os destroem; e tanto amor lhes dedicam que os querem "livres" pela força [...] a exploração dos indígenas na América Latina trata, também, de se justificar com o pretexto de que sirva à redenção cultural e moral das raças oprimidas. (MARIATEGUI, 1969, p. 24)

Da categoria de povos oprimidos ele vai à presença concreta dos povos indígenas, cujo domínio avançaria através de um projeto especial, "com o pretexto de que sirva à redenção cultural e moral das raças oprimidas." (MARIATEGUI, 1969, p. 24). Seriam povos indígenas, como o quíchua e o asteca, que no momento do encontro dessas duas formações sociais eram portadores de elevado grau de organização social. Aqui a referência de massa, como a trouxe Ortega y Gasset, é superada pela identificação histórica de sua configuração. Para nós, o que Mariátegui distingue é a categoria de povo, ou povos, sempre como referência primeira dos processos de

configuração das formações sociais brasileiras. As massas ficavam inscritas no pensamento liberal.

No cotidiano do processo de reprodução da existência dos povos indígenas, quando em presença das forças sociais colonizadoras, nos primeiros contatos, esses povos indígenas vivem lentes transfigurações, como da experiência do consumo de *chicha* – tradicional bebida fermentada de milho –, agora associada ao consumo de aguardente, "um dos mais 'sanecados' e seguros negócios do latifundismo" (MARIATEGUI, 1969, p. 27). Mas em períodos históricos posteriores, as próprias relações sociais de exploração vão levando as massas autóctones a práticas de resistência: "Em países como o Peru e Bolívia, e algo menos em Equador, onde a maior parte da população é indígena, a reivindicação do índio é a reivindicação popular e social dominante." (1969, p. 32).

É incrível a correspondência do pensamento de Mariátegui, ao tratar da relação dos povos indígenas com os projetos políticos governamentais ou filantrópicos, com o início do século XXI, quando ainda se trata da presença desses povos como questão administrativa ou jurídica, entre outras. "A crítica socialista iniciou, no Peru, uma nova abordagem do problema indígena, com a denúncia e o repúdio inesgotável de todas as tendências burguesas ou filantrópicas a considerá-lo como problema administrativo, jurídico, moral, religioso ou educativo" (MARIATEGUI, 1969, p. 34). A demarcação das terras dos povos indígenas e a polêmica da concepção de território contínuo ou descontínuo associada à segurança nacional, o caráter do financiamento e da concepção das escolas indígenas; entre outros fatores, levam o nosso País, como se vê, de volta à década de 1920, em desrespeito a todas as convenções vigentes sobre reconhecimento do direito inquestionável dos povos indígenas às terras que ocupam, sem reticências.

Mas o caráter dramático da narrativa desse intelectual peruano emerge na configuração dos movimentos de resistên-

cia indígena no início do século XX. Uma passagem antológica é digna de extenso registro, que segue:

Quando se fala da atitude do índio ante seus exploradores, se subscreve geralmente a impressão de que, envelhecido, deprimido, o índio é incapaz de toda luta, de toda resistência. A longa história de insurreições [...] e dos massacres e repressões [...] basta por si só para desmentir esta impressão. Na maioria dos casos, as sublevações de indios tiveram como origem uma violência que os forçou incidentalmente à revolta contra uma autoridade ou um fazendeiro, mas em outros casos não teve esse caráter de motim local. A rebeldia seguiu a uma agitação menos incidental e propagou-se a uma região mais ou menos extensa. Para reprimi-la, houve que se apelar a forças consideráveis e verdadeira matança. Milhares de indios rebeldes disseminaram o pavor nos "gamonaes"<sup>12</sup> de uma ou mais províncias. (MARIÁTEGUI, 1969, p. 75).

Para o militante peruano, a capacidade de intervenção política dos povos indígenas tinha a forma de resistência e de rebeldia, ambas motivadas pelas práticas presentes no processo de colonização. No centro das lutas indígenas encontrase a terra em que vivem e reproduzem as condições de sua existência, e sua resistência ganha a solidariedade de grupos militantes, como o chamado *Grupo Ressurgimento*, criado em Cuzco, no ano de 1927.

O Grupo Ressurgimento não aparece imediatamente. Sua constituição tem sua origem imediata no protesto provocado em Cuzco por

recentes denúncias de desmandos e crueldades do gamonalismo. Mas esta é unicamente a causa episódica, acidental. O processo de geração do Grupo vem de mais longe. Confunde-se com o do movimento espiritual e ideológico suscitado pelos que, partindo de princípios afins ou sentimentos comuns pensam [...] que o progresso do Peru será fictício, ou pelo menos não será peruano enquanto não constitua a obra e não represente o bem-estar da massa peruana, que nas suas quatro quintas partes é indígena e camponesa. (MARIÁTEGUI, 1969, p. 166).

E complementava de forma prospectiva:

Este movimento anuncia e prepara uma profunda transformação nacional. Quem o considera uma artificial corrente literária, que se esgotará numa declaração passageira, não percebe a profundezas de suas raízes nem o universal de sua seiva. A literatura e a ideologia, a arte e o pensamento novo têm no Peru, dentro da natural e conveniente variedade de temperamentos e personalidades, o mesmo íntimo acento sentimental. (MARIÁTEGUI, 1969, p. 166).

Aqui, o diálogo com a teoria de Gramsci é completo, mesmo que ambos não o tenham feito explicitamente. Uma manifestação política local – para Gramsci, uma experiência urbana molecular – dá origem a um grupo – a unidade mínima gramsciana de manifestação política nas sociedades contemporâneas. As massas peruanas eram, como ainda são, constituídas de grupos indígenas, e suas representações se encontram na base do processo da formação social da nação peruana. Etnias, idiomas e culturas são referências desse pro-

<sup>12</sup> Gamonaes: chefes rurais que utilizavam a força das armas, juntos com os recursos legais, para adquirirem terras e expropriarem os nativos da América.

cesso, como idiomas e culturas das classes subalternas imprimem conteúdo nas formas específicas de sua formação cultural, ideológica e da sua reprodução social. Em 1919, José Carlos Mariátegui conclui que “o movimento proletário do Peru não foi resenhado nem ainda estudado. Os conquistadores, os vice-reis, os caudilhos, os generais, os literatos [...] encontram facilmente [...] biógrafos. A crônica da luta operária está por ser escrita.” (MARIÁTEGUI, 1969, p.181).

O caráter histórico da rebelião vamos reencontrar, anos depois, na obra do sociólogo Jean Ziegler, em especial em seu livro *Contre l'ordre du monde: les rebelles*, datado de 1983. Na Europa, Ziegler foi pioneiro, entre a esquerda intelectual, na discussão da rebelião. Por isso, uma obra escrita há mais de vinte anos tem seu valor maior, se dela tomarmos referências do método utilizado para o estudo das práticas de rebeldia e rebelião.

Dessa forma, a primeira indicação de Ziegler é no sentido de identificarmos as cadeias que imobilizam os grupos que, em dado momento, não expressar comportamentos rebeldes, podendo chegar a manifestações objetivas de rebelião, do que resultará a consciência do sentido histórico presente da rebeldia. A prática de subjugar imprime, junto aos indivíduos, conteúdos de uma determinada conjuntura, dentro da qual se revelam as contradições sociais. Essas passam a ser objeto da crítica de uma vanguarda, cujas conclusões tornam-se, ou podem-se tornar, embriões de uma consciência coletiva rebelde. E será essa consciência alternativa que trará evidências de potenciais ações aos grupos que passam a se constituir, com vistas a práticas de contestação, até um confrontamento político, objetivo, físico. É essa forma de confrontamento que pode receber a denominação de rebelião. De maneira complementar, a rebeldia se constitui no processo de subjetivação da rebelião objetiva, no desenvolvimento de sua experiência: durante as manifestações e posteriormente às manifestações.

Enquanto a rebelião e a rebeldia são constituídas no interior de grupos e movimentos, a resistência é provocada,

como reação à intervenção do Estado. Por essa razão, os movimentos de resistência podem ser originalmente identificados através das bandeiras que constituem em oposição a políticas públicas estatais ou pelas intervenções violentas das instituições estatais.

Ziegler afirma que os movimentos de resistência ao domínio colonial, em especial aqueles que se envolveram em luta armada, constituíram-se depois da Segunda Grande Guerra mundial como “formações sociais radicalmente novas.” (1983, p. 16). Busca convencer-nos que “esses movimentos não são constituídos pelos partidos políticos” e, por essa razão, “eles privilegiam a organização e a formação política de seus membros.” (1983, 16).

O sociólogo suíço também trata dos conteúdos que afirmam a radicalidade desses movimentos:

A nova radicalidade a que são confrontados os nacionalistas revolucionários da América Latina, da África e da Ásia, quando do surgimento da guerra popular de libertação, reside no imperativo que mobilizou o desencadeamento da luta, levada a cabo pelas classes, as mais desfavorecidas da sociedade. Essa luta [...] postulou [...] uma construção civil nacional igualitária. (ZIEGLER, 1983, 20).

Vem a propósito a referência a esse período de resistência popular na América Latina, África e Ásia, por duas razões principais. A primeira, pelo fato de a resistência dos movimentos denominados de *antiglobalização* darem uma importância enorme ao caráter étnico e cultural diversificado dos grupos que os constituem. Em segundo lugar, por afirmarem uma perspectiva de contestação de práticas políticas das classes governantes, instrumentalizadas pelo Estado.

Em outro momento, Ziegler destaca um aspecto muito importante da resistência e da rebelião. Trata-se da experiê-

cia “da passagem do pensamento mágico, religioso, preconceituoso, ao pensamento científico, organizador, do universo da luta”. Adiante reconhece a capacidade dos movimentos de superarem as tensões que se constituem em seu interior, entre o mágico e o racional, entre o étnico e o universal, com vistas à constituição de uma estratégica unificada totalizadora da experiência presente. (ZIEGLER, 1983,205, 212).

De um ponto de vista gramsciano, vamos encontrar autores como Gian Enrico Rusconi, cientista político da Universidade de Turín, na Itália, que trabalhou o tema da resistência, no período posterior à derrota de Mussolini. Perante o drama italiano, a questão que colocamos é: qual é a distância que guardam essas práticas de resistência da que presenciamos desde meados da década de 1990, em distintas regiões de nosso mundo?

De imediato, se buscarmos vínculos entre democracia e resistência, encontraremos os movimentos antifascistas na Itália se estruturando com vistas ao restabelecimento de uma ordem democrática, cada vez mais inclusiva. A resistência italiana, no desenrolar da Segunda Grande Guerra, integra a memória remota dos italianos que lá vivem até os dias de hoje ou daqueles que migraram para outros países e continentes. Na Itália, o movimento de resistência foi e é tomado por intelectuais como “fundamento da democracia” que se seguiram ao fascismo. Mas, antes e agora, a resistência pode ser concebida como forma de identidade coletiva, que confronta com práticas de agressão estatais à integridade cultural, territorial ou política de um povo, de uma comunidade, de classes trabalhadoras, de movimentos de mulheres, de jovens, de negros, entre outros. Ela também é, ou pode ser considerada, como “fundamento da memória histórica [...] [das] democracias” contemporâneas (RUSCONI, 1995, p. 7-11).

Na Itália, a resistência popular foi denominada “*partigiana*”, que passou a significar a experiência popular de grupos em luta, seja sob a forma de guerrilha, seja sob a forma de resistência popular e de massa. Ambas se enraizaram e

permitiram que emergissem referências históricas e culturais regionais e locais, portanto determinadas. Os *partigiani* abraçaram lutas populares históricas em suas localidades

Por vezes, assumem expressões de desespero, “de uma iniciativa sem perspectiva imediata”, mas supostamente “necessária para uma posterior educação” de seus integrantes. E o processo político-pedagógico, que pode ser associado a esses movimentos de resistência, tem fundamento, faz sentido, junto àqueles que concebem a educação política a partir de uma “profunda convicção [assentada] na ‘força’ autônoma das massas, como elemento central da dinâmica revolucionária.” Dessa convicção resulta, também, a possibilidade de reconhecimento de fenômenos diversos a essa prática, como “a diferença, a omissão, a cautela [até] perante a Resistência.” (BOCCA, 1973, p. 377-378).

Michel Foucault, filósofo e militante francês, também se dedicou à história dos movimentos de resistência e rebeldia, que demarcaram fronteiras ideológicas e culturais na luta pela emancipação humana, em sua obra – na verdade, aulas transcritas sob a forma de livro – intitulada *Em defesa da sociedade*, de 1997.

Para Foucault, a resistência se faz nos momentos de contestação, confronto, produção de obstáculos à realização do *status quo*, em que os homens e mulheres se encontram como humanidade. Quando, no entanto, os grupos formalmente agrupados e as organizações da sociedade civil operam no território das políticas institucionais, lá prevalece o território dos interesses. Por essa razão, esclarece-se que resistência e interesse são mediações históricas que se antagonizam concretamente:

O território das práticas de resistência é, assim, mais humano. O das práticas institucionais de defesa de interesses é conduzido por sujeitos constituídos pela ação da estrutura, que sobre-

determina o sujeito, até mesmo em termos políticos [...] [nas] lutas, visando à inclusão e/ ou legitimação na ordem estabelecida; [...] lutas pelo direito à habitação, saúde, [...] que acabam consolidando as estruturas de poder e auxiliando no desenvolvimento de suas técnicas de individualização. (BRANCO, 2001, p. 239-241).

Para compreendermos o território constituído pela resistência, levemos em conta que este se faz, de algum modo, através de práticas e métodos inusitados, uma vez que “coloca em xeque a lógica interna das estruturas de poder, [pois] a resistência é constituída de práticas que expressam capacidades humanas de contestação.” (BRANCO, 2001, p. 242).

Resistência tem história, tem referências culturais; suas práticas envolvem períodos de gestação, pressupõem grupos e movimentos como referência, como ainda grupos antagônicos, o que exige, a quem estudá-las, uma grande precisão metódica. A cada prática de resistência identificada, devemos buscar o exercício de poder a que corresponde, dialeticamente. À resistência dos quilombos, o poder escravista-colonial; à resistência dos movimentos negros, o poder antidemocrático das oligarquias e burguesias associadas; à resistência dos sem-terra, o poder financeiro-oligárquico do agronegócio. À resistência política das mulheres, o poder discriminador das empresas privadas, instituições públicas e da instituição familiar, que acolhem a supremacia masculina reproduzida no cotidiano das relações mercantis. À resistência dos jovens, o poder inscrito nas relações formais de assalariamento, na instituição familiar, nas instituições de ensino, que disseminam como vírus epidêmico os interesses dominantes do capital e sua cultura espetacular, além do trabalho mercantilizado.

Encontramos uma síntese numa das máximas de Foucault: “Onde há poder, há sempre resistência, sendo um

a coextensão do outro.” Uma relação de poder pressupõe uma possibilidade de resistência, pelo que “nunca somos pegos na armadilha pelo poder: “Sempre podemos modificar-lhe o domínio, em determinadas condições e segundo uma estratégia precisa.” (FOUCAULT, 2002, p. 237). Essa possibilidade assume a forma de rebeldia, quando individualizada, e de rebeldão, quando se faz na dimensão de movimento de massa, sem que a dominação desapareça, necessariamente.

A resistência existe dentro da ordem, sem ser reconhecida como prática fundada em direitos constituídos:

Tampouco a resistência, então, não é da ordem do direito, de um direito, e vai a muito mais além, pois, do âmbito jurídico daquilo a que se chamou, desde o século XVII, o “direito de resistência”: ela não se fundamenta na soberania de um sujeito prévio. Poder e resistência se enfrentam, com táticas mutáveis, móveis, múltiplas, num campo de relações de força cuja lógica é menos aquela, regulamentada e codificada, do direito e da soberania, do que aquela estratégica e belicosa, das lutas. A relação entre poder e resistência está menos na forma jurídica da soberania do que naquela, estratégica, da luta que então cumprirá analisar [...] não pertence ao problema da sociologia das classes, mas ao método estratégico referente à luta. (FOUCAULT, 2002, p. 338-339).

As lutas, que não são reconhecidas pelos que lutam como sendo manifestação de classes, são concebidas como locais, territoriais, étnicas, femininas, jovens; e exigem também compreensão metódica distinta daquelas propostas pelos clássicos estudos dos processos contraditórios e antagônicos. O estudo dessas formas de luta exige uma análise dos processos em curso, mediados pelas categorias teóricas

de rebelião, resistência e rebeldia, constituídas em conjunturas particulares<sup>1</sup>.

Essa articulação metódica, como assim a compreendemos, permitirá distanciar-nos também de Foucault, a despeito de sua boa contribuição ao debate, pois ele considera as resistências "uma multiplicidade de resistências locais, imprevisíveis, heterogêneas, que o fato maciço da dominação e a lógica binária da guerra não conseguem apreender." (FOUCAULT, 2002, p. 342). Díriamos, como um campo de possibilidades indeterminadas.

Mas tomemos outro autor europeu, Alain Touraine, que trata a resistência no plano subjetivo e individual, horizonte muito em voga nos dias de hoje. Touraine trabalha o tema da possibilidade histórica de os grupos se articularem coletivamente de distintas maneiras, como movimento social ou como movimento societal<sup>2</sup>, além da filiação a partidos políticos. Sua reflexão é importante, uma vez que nos apresenta essas duas formas de manifestação política como mediações de posicionamento no interior da sociedade civil.

Para ele, a crise da modernidade deve ser conceituada como desmodernização que:

começou no momento em que, no final do século XIX, formou-se em escala até então desconhecida uma economia financeira e industrial

<sup>1</sup> Foucault distingue resistência e rebeldia de revolta. Essa última, rigorosamente, pode ser compreendida através de sua lúcida afirmação, ao expor o não entre essa forma de contestação política ou cultural, em situações de guerra, ela, a revolta, "vem inserir-se no interior de toda uma análise histórica que põe a nu a guerra, como traço permanente das relações sociais, como traço e segredo das instituições e dos sistemas de poder." (FOUCAULT, 2002, p. 132).

<sup>2</sup> Movimento societal é definido por Alain Touraine como "a associação entre um apelo moral e um conflito direitamente social, isto é, opõe um ator socialmente definido a outro, que constitui um movimento societal" (1998, p. 122). Trata-se de "um projeto cultural associado a um conflito social" (1998, p. 125). Na maioria das manifestações de 1968, "os movimentos [...] não podem, com algumas exceções, ser chamados de movimentos societal, são, antes, movimentos culturais" (1998, p. 127).

internacional que provocou a resistência das identidades culturais e nacionais nos países centrais e levantes anticolonialistas nos países dependentes. Foi ocultada pela Segunda Guerra Mundial e pelo período de reconstrução que se seguiu. (TOURAIN, 1998, p. 49).

Touraine também se distancia do conceito de pós-modernidade. Para ele, esse traz o risco de desfiguração da individualidade: "Nossa modernidade se despedaça e não podemos aceitar tranquilamente esta decomposição em nome da entrada numa era pós-moderna que teria todos os encantos do individualismo crítico, mas ficando miraculosamente protegida contra reações identitárias e comunitárias." (1998, p. 50).

A resistência implicaria, assim, o distanciamento das relações mercantis, como das comunidades. De que forma? Cada indivíduo se integrando em movimentos culturais que assumem essas duas configurações sociais e *societais*, permitindo que a transição a esses movimentos seja, antes de tudo, subjetiva. Segundo Touraine:

esse movimento de subjetivação não pode partir a não ser da resistência do indivíduo à sua própria divisão interna e à sua perda de identidade. Eis aí a novidade de uma situação dominada pela desmodernização: a subjetivação não desempenha aí mais o papel da defesa dos direitos do cidadão ou do trabalhador. Ela se manifesta em primeiro lugar no nível da experiência de vida individual, da angústia criada por uma experiência cada vez mais contraditória (e assim) é indispensável a idéia de sujeito, caso se queira descobrir as condições da comunicação intercultural e da democracia. (1998, p. 76-77, grifo nosso).

A configuração dos movimentos sociais é mais tranquila: “Os movimentos sociais reivindicam sempre menos a criação de uma sociedade, de uma ordem social nova, e cada vez mais exigem a defesa da liberdade, da segurança e dignidade pessoal [...] Um movimento social é sempre um protesto moral.” (TOURAIN, 1998, p. 89-90).

Os movimentos sociais tendem a práticas de reafirmação de princípios éticos em diferentes situações, expressando, de maneiras distintas, uma indignação moral. É o caso das organizações preservacionistas da biodiversidade que, antes de contestar formas de dominação capitalista, realizam a crítica da moral dominante, ao denunciarem práticas que colocam em risco a integridade da vida humana. É o caso dos movimentos étnicos contra a discriminação racial, que se formam pela indignação perante o racismo, mas podem evoluir na defesa de projetos de inclusão dos seus grupos junto a instituições das sociedades burguesas contemporâneas.

Em outra passagem de sua obra, conclui que o momento dos movimentos sociais, de caráter operário, classista, foi-se: “Esta concepção, que mais de uma vez clareou a história com seu raio, decompôs-se e se degradou.” Hoje, encontramos, no âmbito do que se convencionou chamar *institucionalidade*, uma “visão puramente conflitual da sociedade”, que se transfigura “numa concepção ultraliberal, que reduz a sociedade a um mercado e os atores sociais a concorrentes”; levando, então, à predominância do que o alemão Ulrich Beck denominou de subpolítica (TOURAIN, 1998, 115).

Para ele, essa decomposição seria terminal. Para nós, transitória, o que nos exige mais exercício teórico crítico do que resignação. Em especial sobre as mediações que se constituem no interior das práticas políticas no início deste século XXI.

No final do século XX, vamos encontrar Immanuel Wallerstein, diante do dramático ressurgimento de concepções próximas do nazismo, sob a forma de política governamental, na Áustria. Ele vem, em nosso apoio, com sua conferência *O*

*albatroz racista: ciência social, Jörg Haider e a resistência*. Sua conferência proferida na Universidade de Viena, em 2000 é aberta com a narrativa de um poema de Coleridge:

No poema de Coleridge, um barco acaba vagando à deriva, empurrado pelos ventos até paragens inóspitas. O único conforto dos marinheiros é um albatroz, com o qual partilham a comida. Mas o marinheiro de Coleridge abate-o por qualquer razão desconhecida – quiçá por mera arrogância. Em resultado disso, todos os ocupantes do barco irão sofrer. Os deuses punem o infiusto ato. Os outros marinheiros penduram o albatroz em volta do pescoço do seu companheiro. Assim, o albatroz, símbolo da amizade, torna-se, deste modo, símbolo de culpa e de vergonha [...] Em vida o albatroz é o “outro”, que se nos abriu em terras estranhas e longínquas. Morto, pendurado em volta de nosso pescoço, ele é toda a nossa herança de arrogância e de racismo. (WALLERSTEIN, 2000, p.5).

A fábula, a narrativa literária, foi um caminho encontrado para abordar o momento político de ascensão do Partido da Liberdade Austríaco, liderado por Jörg Haider. E dentro da própria Áustria emerge um novo movimento de resistência. Mas Immanuel Wallerstein, com sabedoria, alerta que a Itália também elegeu Berlusconi, sabidamente adepto do fascismo, através Aliança Nacional, “uma força política semelhante à de Haider.” (WALLERSTEIN, 2000, p.12).

Mas a responsabilidade desse processo também deve ser compartilhada com os cientistas integrantes de todas as universidades europeias, pois:

A ciência social posterior a 1989 [...] tem sido lamentável, com toda a gente [...] a falar de uma

única coisa, a globalização, como se esta fosse algo mais do que um recurso retórico passageiro na permanente luta travada dentro da economia-mundo capitalista em torno da questão de saber em que medida os fluxos transfronteiriços devem ser desobstruídos. Pocira para os nossos olhos. (WALLERSTEIN, 2000, p.14).

A resistência, neste século XXI, deverá enfrentar um novo desafio histórico, que será a partilha de valores e conquistas materiais, que implica restringir os benefícios da cidadania burguesa, revolucionária e francesa na origem, com os povos indígenas ou africanos, ou asiáticos, ou muçulmanos, ou indianos, ou maiberes, ou nômades e todos os outros.

A dimensão singular da resistência constitui tensões históricas presentes, que a particularizam como movimento de construção da identidade cultural e política dos grupos que se organizam para contestar os valores dominantes, o que nos leva a considerar que, em Ramon Casanova, as práticas de resistência sempre guardam dimensão afirmativa. Há uma passagem antológica no ensaio do pesquisador venezuelano:

Eis que o tempo da cidade se faz novamente político. Mas reveste a forma de sublevação. De uns habitantes contra outros. No levante, a vida se faz tumulto e todos se encontram: militares, gerentes, estudantes, profissionais, desempregados, operários. Divididos. O tumulto quebra a unidade da organização burocrática da pôlis e em seu lugar os habitantes tomam seus espaços imediatos: as residências, as escolas, os bairros, os quartéis, as igrejas, os jornais. (CASANOVA, 2002, p.18).

O autor trouxe aspectos relevantes de uma conjuntura traumática, decorrente do golpe de Estado de 11 de abril de 2002, na Venezuela, através do qual as classes dominantes

reagiram, na perspectiva de reconduzir o neoliberalismo ao posto de comando ideológico e político daquela sociedade, indicando-nos o sentido internacional de um processo que busca dissolver, no ar, processos políticos alternativos à ordem hegemônica:

Pelas coisas que vêm acontecendo, a cidade despedaçada desbarata as opções para construir um consenso em que todos se encontrem, qualquer consenso, em torno da forma de governo que se deseja. O consenso, ao menos por hora, [de que] é tempo efetivamente de revolução e contra-revolução (CASANOVA, 2002, fls.18).

Ramon Casanova busca, então, a juventude nesse processo. "O mundo vital dos jovens se faz nessa nova dialética. Para uns, o refúgio da cidade midiática e o pânico dos fantasmas da revolução. Para outros, a aproximação entre política e expressividade cultural". É quando emerge "a cultura da resistência", através da "música e a arte, narração e representação [...] nesta pôlis que os deixa de fora, invisíveis, demasiada abstrata para fazer-se a crítica de sua razão dominante." É quando se territorializam os grupos do movimento de Hip Hop. "Para uso livre e experimental, e não imitação [...]; a música, o grafite e a arte, [para] a guerra contra o mercado." Recorrem a uma "cultura cômica (Bakhtin) com a qual o dominado, o excluído, o oprimido pode ao menos, simbolicamente, colocar a sociedade oficial pelo avesso." E a tese final que abraça é a da potencialidade de "revanche da história [que começa] na subcultura dos jovens, nos bairros, na cidade, no movimento que vai deixando de ser tumulto." (CASANOVA, 2002, p. 19).

## REFERÉNCIAS

- AMIN, S.; HOUTART, F. (Orgs). **Mundialización de las resistencias: estado de las luchas 2004**. Panamá: Ruth Casa Editorial, 2004.
- BOCCA, Giorgio.  **Palmiro Togliatti**. Ben. Editori Laterza, 1973.
- BRANCO, Guilherme Castelo. As resistências ao poder em Michel Foucault. **Transformações**. São Paulo, v. 24, p. 237-247, 2001.
- BORON, Atilio A. El nuevo orden imperial y como desmontarlo. In: SEOANE, J.; TADDEI, E. (Orgs.) **Resistencias Mundiales**: de Seattle a Porto Alegre. Argentina: Clacso, 2001. p. 31-62.
- CARNEIRO, S. Novas fontes de produção de idéias e valores. **Política Democrática: revista de política e cultura**. Brasília, ano V, n.12, 2005.
- CASANOVA, Ramón. De la cultura de los estudiantes de los años sesenta a las resistencias juveniles en el tiempo del alzamiento contra la globalización. In: ENCONTRO DE PESQUISADORES LATINO-AMERICANOS DO CLACSO, 2002. Lleida. Lleida/Cádiz: CENDES, 2002.
- FOUCAULT, Michel. **Em defesa da sociedade**. São Paulo, Martins Fontes, 2002.
- HOUTART, François. La mundialización de las resistencias y de las luchas contra el neoliberalismo. In: SEOANE, J.; TADDEI, E. (Orgs.) **Resistencias Mundiales**: de Seattle a Porto Alegre. Argentina: Clacso, 2001. p. 63-69.
- MARIATEGUI, José Carlos. **Ideología y Política**. Lima: Amauta, 1969.
- MIR, L. Uma guerra diária. **Política Democrática: revista de política e cultura**, Brasília, ano V, n.12, 2005.
- RUSCONI, Gian Enrico. **Resistenza e postfascismo**. Bologna: Il Mulino/Contemporanea 77, 1995.
- SANDOVAL-RAMÍRES, C. Cinco tesis de política internacional da esquerda mexicana. **Política Democrática: revista de política e cultura**. Brasília, ano V, n.12, 2005.
- SEOANE, José; TADDEI, Emilio. De Seattle a Porto Alegre: pasado, presente y futuro del movimiento anti-mundialización neoliberal. In: SEOANE, J.; TADDEI, E. (Orgs.), **Resistencias Mundiales**: de Seattle a Porto Alegre. Argentina: Clacso, 2001. p. 105-129.
- TOURAINE, A. **Podemos viver juntos? Iguals e diferentes**. Petrópolis: Vozes, 2003.
- WALLERSTEIN, Immanuel. O Albatroz racista: ciência social, Jörg Haider e resistência. Coimbra: CES, 2000. (Cadernos do Centro de Estudos sociais da Universidade de Coimbra).
- ZIEGLER, J. **Contre l'ordre du monde: les rebelles**. Paris: Édition du Seuil, 1983.
- \_\_\_\_\_. **O poder africano**. São Paulo: Difusão Européia do Livro, 1972.
- \_\_\_\_\_. **Os senhores do crime**: as novas máfias contra a democracia. Rio de Janeiro/São Paulo: Record, 2003.

Célia Regina Vieira de Souza-Leite

TELEVISÃO, NOVELA E EDUCAÇÃO:  
AS “DUAS CARAS” DA MULHER BRASILEIRA

# Televisão, novela e educação: as “Duas Caras” da mulher brasileira

Célia Regina Vieira de Souza-Leite

## 1 Primeiras considerações<sup>1</sup>

Este trabalho pretende analisar os possíveis efeitos na subjetividade e identidade das mulheres brasileiras, jovens e adultas, quando confrontadas à personagem “Alzira/Outra”, interpretada por Flávia Alessandra, e sua *performance* (*pole dancing* ou dança do poste) que foi ao ar em 16 de novembro de 2007, na novela *Duas Caras*, de Aguinaldo Silva, apresentada diariamente pela TV Globo em seu horário nobre.

Esse tipo de apresentação do *pole dancing* também ocorreu em outros programas e canais. A atriz Juliana Baroni, que interpreta Sofia na novela da Band *Dance, dance, dance*, faz uma *performance* similar à de Flávia Alessandra, porém, mais comportada. Os programas Pânico, da Rede TV!, e *A noite é uma criança*, da Band, também fazem concursos da mesma. Contudo, trataremos neste trabalho somente da novela da Globo, em função de sua maciça repercussão social.

Como alicerce teórico para nossas análises, partimos de concepções pós-estruturalistas e pluridisciplinares que discutem o gênero no sistema patriarcal e a formação da identidade na educação (LOURO, 2001, 2002); os dispositivos da sexualidade, de Foucault (1998); o dispositivo pedagógico da mídia, de Fischer (2001, 2002, 2007); e as teorias feministas de Millet (1970) e Scott (1990).

<sup>1</sup> Professora Doutora em Psicologia. Docente do Programa de Pós-Graduação em Educação – Mestrado – do Centro Universitário Moura Lacerda – Ribeirão Preto – SP –  
e-mail: celia@psico.uol.com.br.

O que iremos discutir neste trabalho, pois, são as construções de gênero, as que determinam e legitimam o feminino e o masculino veiculados pela TV. Propostas que se traduzem por modelos ou condutas apropriadas para mulheres e homens em função da diferença sexual. Em outras palavras, o que estamos questionando, primeiramente, são os estereótipos, feminino e masculino, mantidos e reforçados pela televisão, em especial pela telenovela *Duas Caras*, nosso corpus de análise.

Concomitantemente, faremos digressões a respeito do biopoder, das tecnologias disciplinantes e dos dispositivos da sexualidade que sabemos, a partir da visão foucaultiana, fazerem parte dos aparelhos de controle social. Apesar de Foucault não fazer referência às questões de gênero, ao discutir sobre os dispositivos de sexualidade e sobre o biopoder como sistemas complexos de controles sociais, fornece-nos caminhos para uma discussão direcionada à sexualidade feminina, assim como aos estereótipos de masculinidade e feminilidade propostos pela sociedade patriarcal desde sua origem, e que são, de tempos em tempos, relembrados e reforçados por meio de novas roupagens.

## 2 Algumas Aproximações às Teorias Feministas

A construção psicológica, social e cultural do gênero tem sido, nas últimas décadas, o enfoque principal dos estudos sobre as mulheres, transformando em conceitos obsoletos os argumentos biológicos sobre a superioridade masculina e deixando claro que se trata de um problema de desigualdade cultural.

A partir da década de 90, os questionamentos se voltam para a ideia de que a diferença sexual – sua construção e sua representação histórica, o gênero – faz parte dos estudos que têm como objeto o poder e a política.

O uso do termo gênero apareceu com feministas como Kate Millett e Joan Scott na década de 60, cujo foco principal

foi o caráter fundamentalmente social das diferenciações baseadas no sexo. A palavra supunha o repúdio ao determinismo biológico implícito no uso de termos como sexo ou diferença sexual. O gênero enfatizaria também o aspecto das definições das normas da feminilidade. Porém, a referência primeva do termo nasceu com Simone de Beauvoir (2005) em sua obra de 1949, *O Segundo Sexo*, na qual afirmava que “não se nasce mulher, torna-se.”

No revolucionário livro *Política Sexual*, publicado pela primeira vez em 1969 e considerado a primeira obra sobre o patriarcado, Millett descreveu três ideias importantes: a relação social que há entre os sexos é política; o domínio masculino se assenta na crença generalizada de sua supremacia biológica sobre as mulheres e se impõe pela força; e o gênero é uma identidade adquirida.

Para Millett (1970), o patriarcado é conceitualizado como uma instituição baseada na força, caracterizada pela violência sexual sobre as mulheres, com a violação como um de seus mecanismos. Ela encontra-se revestida de aspectos ideológicos que se apresentam como biológicos, e relacionada com a divisão social, os mitos, a religião, a educação e a economia.

Algumas teóricas do feminismo, entre elas Amorós e Miguel (2007a, 2007b), afirmam que no feminismo radical, presente na obra de Millett, estavam os germes do pensamento feminista que se desenvolveu a partir da década de 70. Nela defende-se a natureza política e social da relação entre os sexos e também o gênero, além de ser uma obra pioneira por considerar a sexualidade como uma construção política, antes mesmo que Foucault fizesse a crítica da hipótese repressiva e defendesse a sua crença de que a sociedade limita-se a reprimir a libido.

Joan Scott (1990), seguindo os caminhos trilhados por Millett, entende que o conceito de gênero necessita de uma teoria que lhe dê suporte. A autora utiliza as teorias pós-es-

truturalistas sobre a linguagem e o poder, à medida que essas permitem questionar as categorias unitárias e universais que são normalmente tratadas como naturais. Categorias como o par homem - mulher são retomadas para enfocar a análise histórica do gênero.

Scott entende por gênero não só os papéis sociais para homens e mulheres, mas a articulação - metafórica e institucional - em contextos específicos das concepções sociais da diferença sexual. Se, segundo a autora, o significado se constrói em termos da diferença - reconhecendo explícita e implicitamente o que algo é pelo que não é -, então a diferença sexual é uma importante forma de especificar ou estabelecer o significado de ser homem ou mulher (VARELA, 2005).

Germaine Greer (1972, p.15), por sua vez, empregou o termo gênero em sua crítica radical da imagem da mulher como objeto do desejo masculino no sistema patriarcal, desenvolvida em sua obra *A mulher Eunuco*. Para a autora, a mulher é produto de um tipo particular de condicionamento social: "Lo que ocurre es que la mujer es considerada como objeto sexual para el uso y la apreciación de otros seres sexuales, los hombres. Su sexualidad es al mismo tiempo negada y tergiversada al ser representada como pasividad."

A historiadora Gerda Lerner, em continuidade aos estudos feministas, retomou a teoria do patriarcado de Millett, partindo da Mesopotâmia, entre os anos 6.000 e 3.000 a.C. Em sua investigação sobre a formação do patriarcado, definiu-o como a manifestação e a institucionalização do domínio masculino sobre as mulheres e crianças da família, e a ampliação desse domínio sobre as mulheres na sociedade em geral: "en la sociedad mesopotámica, como en otras partes, el dominio patriarcal sobre la familia adoptó multiplicidad de formas: la autoridad absoluta del hombre sobre los niños, la autoridad sobre la esposa y el concubinato." (LERNER, 1990, p. 36).

Os homens se apropriaram do controle da sexualidade da mulher antes da aparição da propriedade privada e das classes sociais. Posteriormente, a experiência de dominação sobre as mulheres serviu aos homens para subordinar outros povos. Os mecanismos que institucionalizaram a subordinação das mulheres foram a força, a dependência econômica do homem-cabeça da família, os privilégios outorgados às mulheres de classe alta e a divisão, criada artificialmente, entre mulheres respeitáveis e não respeitáveis (LERNER, 1990).

Rivera Garretas (1994), também historiadora, complementa Lerner, afirmando que as estruturas fundamentais do patriarcado são as relações sociais de parentesco, além de duas instituições muito importantes para a vida das mulheres: a heterossexualidade obrigatória e o contrato sexual. A instituição da heterossexualidade obrigatória é necessária para a continuidade do patriarcado, já que expressa a obrigatoriedade da convivência entre homens e mulheres em taxas de masculinidade/feminilidade numericamente equilibradas. Juntamente com essas categorias, encontra-se a política sexual ou relações de poder estabelecidas entre homens e mulheres, e que regulam todas as outras relações.

Desta feita, retornamos a Kate Millett e nos aproximamos de Foucault.

### 3 As técnicas disciplinares e os dispositivos<sup>2</sup> da sexualidade

O estudo da sexualidade em nossa cultura é relativamente novo. Segundo Foucault (1998), a partir do século XVIII, e em especial no século XIX, a sexualidade tornou-se objeto de investigação científica, de controle administrativo

Dispositivo para Foucault é um conjunto de discursos, ditos e não ditos, presentes em diversas áreas, tais como instituições, leis administrativas, encartes contábeis, proposições filosóficas e pedagógicas, com "uma função estetizante dominante" (FOUCAULT, 1988, p. 244). Função essa, no caso do dispositivo da sexualidade, também chamado de ciências disciplinares, que é o controle exercitado ou não da prática sexual.

e de preocupação social. Na visão do autor, a importância da sexualidade em nossa civilização provém de seus vínculos com o poder.

A hipótese repressiva, desenvolvida e discutida por Foucault em *"História da Sexualidade I"*, está estruturada numa tradição que crê no poder coercitivo e punitivo. Numa recusa a aceitar a realidade e a verdade sobre o indivíduo, o poder suprime o desejo, alimenta a falsa consciência – para não dizer a alienação – e promove a ignorância como maneira de exercer e manter a repressão.

Assim sendo, pensou-se que o fato de, a partir do século XIX, falar-se aberta e desafiadamente da sexualidade fosse um ato político, um ataque à repressão que coibia qualquer manifestação sobre o conhecimento da sexualidade que não partisse dos órgãos ligados ao poder – hospitais, clínicas, escolas, prisões, família.

Ao desenvolver uma interpretação das relações entre sexo, corpo, verdade, poder e indivíduo, as técnicas disciplinares – que fazem parte do biopoder<sup>1</sup> –, Foucault se coloca contra a hipótese repressiva.

Os componentes da hipótese repressiva remontam à *pólis* grega e ao Império Romano – Antigüidade Clássica –, momento em que não havia essa tecnologia e que, contudo, foi um período no qual o cuidado com a vida e o crescimento populacional tornou-se uma preocupação do Estado (FOUCAULT, 1998).

Nesse período histórico, momento em que nasce a disciplina do corpo humano, em função da formação militar, não surge somente um mecanismo de melhoria das habilidades humanas ou mesmo de sua sujeição, mas especialmente a formação de um corpo que seja extremamente dócil e obediente.

<sup>1</sup> Biopoder é a síntese de estratégias de poder – controle do corpo e controle das espécies – que se mantiveram separadas até o século XVIII e que foram reunidas, no século XIX, para formar o que Foucault chama de "tecnologia de poder" e que ainda caracterizam nossa situação atual (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 149).

Esse corpo dócil, obediente e produtivo fazia e faz parte de uma tecnologia do corpo como objeto de poder, chamado de poder disciplinar (1984).

A disciplina, presente nos dispositivos da sexualidade, é primeiramente uma técnica cujos procedimentos são usados de forma precisa, atuando em primeiro lugar sobre o corpo, que é visto como um objeto a ser analisado e fragmentado com o objetivo de fabricar um corpo dócil que pode ser submetido, que pode ser utilizado, que pode ser transformado e aperfeiçoado. Em segundo lugar, aparece o controle dos exercícios dos corpos e, em terceiro, o controle dos espaços, pois "a disciplina procede através da organização dos indivíduos no espaço, e, portanto, exige um fechamento específico do espaço" (RABINOW; DREYFUS, 1995, p. 171), dando origem às tecnologias do eu.

As técnicas disciplinares, também designadas por Foucault como tecnologias do eu e confiadas nos dispositivos da sexualidade, foram desenvolvidas no Ocidente a partir do século XIII por meio da confissão, transformando-nos em "una sociedad singularmente confesante" (POUCAULT, 1998, p. 74). A partir do século XIX, as confissões foram cooptadas pelo meio científico, passando a fazer parte de todo um aparato "preocupado" com a saúde sexual da sociedade burguesa, como mais um dos procedimentos para a produção da verdade.

Dessa maneira, os discursos sobre a sexualidade deixaram de ser exclusividade da Igreja e do Estado, passando para as mãos das ciências médicas e pedagógicas. Assim, médicos, professores, psiquiatras e psicólogos, além da família, tomaram para si o conhecimento e a verdade sobre o sexo e, portanto, sua regulamentação de mão dupla: prazer e poder.

<sup>1</sup> Técnicas que "permitem a las autoridades efectuar, por encima propia y con la ayuda de otras, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamiento, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de si mismo con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o moralidad" (FOUCAULT, 1990, p. 46).

Desde então, o discurso sobre o sexo tornou-se "obrigatório" nos hospitais, nas clínicas, nas escolas, incentivando-nos a falar sempre dele, despertando, por um lado, o prazer em exercer um poder que investiga, fiscaliza e questiona e, por outro, o prazer em enganar e escapar ao poder. Esse poder, portanto, também é invadido pelo prazer de mostrar, escandalizar ou então de resistir a esse mesmo prazer.

[...] un impulso es dado al poder por su ejercicio mismo, una emoción recompensa el control vigilante y lo lleva más lejos; la intensidad de la confesión reactiva la curiosidad del interrogador, el placer descubierto fluye hacia el poder que lo ejerce. [...] Captación y seducción; enfrentamiento y reforzamiento reciproco: los padres y los niños, el adulto y el adolescente, el educador y los alumnos, los médicos y los enfermos, el psiquiatra con su histérica y sus perversos no han dejado de jugar este juego desde el siglo XIX. (FOUCAULT, 1998, p. 58-59).

Na rede interpretativa do biopoder - controle do corpo e controle das espécies no século XVIII, e preocupação com o sexo no século XIX - , o dispositivo da sexualidade orientou-se, desse modo, para uma explosão do discurso e da preocupação com o corpo no decorrer do século XX, e agora no XXI, ao invés do intenso controle da sexualidade presente na hipótese repressiva dos finais do século XIX (FOUCAULT, 1998).

O sexo transforma-se, pois, em um objeto de investigação que abarcá as categorias de poder e saber. O sexo e a sexualidade agora são aceitos, bastando para isso desvelá-los para torná-los mais compreensíveis.

No entanto, o sexo nos dias de hoje expandiu-se como um controle administrativo, favorecendo a incorporação da hipótese repressiva pelo biopoder e, concomitantemente, ca-

muflando os dois, culminando no que Foucault chama de tecnologia disciplinar, conceito explicado anteriormente.

Foucault, porém, nos traz outros métodos amplamente difundidos para lidar com o sexo e a sexualidade: a ciência do sexo, *scientia sexualis*, e a arte erótica, *ars erotica*.

Enquanto a sociedade ocidental contemporânea é a única a praticar uma *scientia sexualis*, as sociedades orientais têm como prática a *ars erotica*, técnica disciplinar em que a verdade surge do prazer, que é visto como prática e experiência. O prazer não é proibido, mas até incentivado para que seja conhecido segundo sua intensidade, sua qualidade, sua duração e seus efeitos sobre o corpo e a alma (FOUCAULT, 1998).

O saber contido na *ars erotica*, da mesma maneira que na *scientia sexualis*, deve recair sobre a própria prática sexual, para trabalhá-la, constituindo-se como um saber secreto, mantendo a tradição de não ser divulgado para não perder sua eficácia e, assim, ampliar seus efeitos. Nessa modalidade, a relação com aquele que detém os segredos é essencial. Somente o mestre pode transmitir o saber esotérico por meio de iniciação, orientando o trilhar de seu discípulo:

Los efectos de ese arte magistral, mucho más generoso de lo que dejaría suponer la sequedad de sus recetas, deben trasfigurar al que recibe sus privilegios: dominio absoluto del cuerpo, goce único, olvido del tiempo y de los límites, elixir de larga vida, exilio de la muerte y de sus amenazas. (FOUCAULT, 1998, p. 73).

Nesse sentido, questiona-se se a *scientia sexualis* não funcionaria, em nossa sociedade, como uma *ars erotica*, como uma nova forma de inventar prazeres, o que por sua vez levanta a hipótese de que um poder que reprime a sexualidade não se mostra suficiente frente à infinitude de discursos que o incentiva. Como explicita Foucault (1998, p. 89):

Al menos inventamos un placer diferente: placer en la verdad del placer, placer en saberlo, en exponerla, en descubrirla, en fascinarse al verla, al decirla, al cautivar y capturar a los otros con ella, al confiarla secretamente, al desenmascararla con astucia; placer específico en el discurso verdadero sobre el placer.

Esse questionamento sobre a ausência de proibição em relação à sexualidade surge com o próprio Foucault:

¿cómo analizar entonces lo qué ocurrió, en la historia reciente, a propósito del sexo, aparentemente uno de los aspectos más prohibidos de nuestra vida y nuestro cuerpo? ¿Cómo —fuera de la prohibición y el obstáculo— tiene acceso al mismo el poder? ¿Mediante qué mecanismos, tácticas o dispositivos? Pero admitamos en cambio que un examen algo cuidadoso muestra que en las sociedades modernas el poder en realidad no ha regido la sexualidad según la ley y la soberanía; supongamos que el análisis histórico haya revelado la presencia de una verdadera "tecnología" del sexo, mucho más compleja y sobre todo mucho más positiva que el efecto de una mera prohibición [...]. (1998, p. 110)

Creio que podemos pensar, como Foucault (1998), que os mecanismos utilizados pela *ars erotica* em nossa cultura sejam somente uma roupagem da *scientia sexualis* para escamotear as tecnologias do sexo e assim manter a sua dominação, via prazer e "liberdade de expressão". Porém, fariam parte dessa nova estratégia de poder as tecnologias da comunicação? E a educação, que sempre foi responsabilidade da escola como instituição, como se apresenta hoje diante desse maquinário todo?

Nesse sentido, Bucci (2003, p. 9) afirma: "Num país como o Brasil, em que a TV redefiniu o espaço público e reconfigurou a própria face da nacionalidade, a presença dos meios de comunicação é fator incontornável para os educadores."

Assim, das técnicas disciplinares de Foucault chegam as novas visões sobre educação e os novos dispositivos disciplinares.

#### 4 Meios de comunicação e novas técnicas disciplinares e educativas

A partir das perspectivas feministas, busca-se compreender as expressões socioculturais e psicológicas do feminino (e do masculino), e reconstruir seu conceito no campo da simbolização. Assim, surgiram as investigações sobre relações de gênero entre mulheres e homens em domínios tão diversos como o da história, da sociedade e da cultura.

A contestação da naturalização da diferença sexual, a presença de uma política sexual e a identificação dos dispositivos da sexualidade nos permitem perceber que o que chamamos de feminino e masculino são construções sócio-históricas, construções de mulheres e homens como sujeitos históricos.

A partir dessa constatação, pensamos em como a educação está comprometida com essa questão, pois partimos da suposição de que existe um processo contínuo de formação/construção de sujeitos, função também relevante para a educação, como nos mostra Louro (2002, p. 229):

Ora, a Educação está implicada, seja também qual for a perspectiva que se assuma, num processo de construção de sujeitos. Gênero pode ser, pois, um conceito relevante, útil e apropriado para as questões educacionais. Pondo em xeque o caráter natural do feminino e do

masculino, o conceito indica que há um processo, uma ação, um investimento para fazer um sujeito de gênero (e não se duvide que a educação tem a ver com isso).

De acordo com Louro (2002), são as chamadas teorias pós-criticas da educação que darão ênfase a essas novas categorias, tendo como referência o pós-estruturalismo. Nessa perspectiva teórica, "os conceitos (modificados) de representação e de poder, de identidade e de diferença tornam-se fundamentais" (p. 231).

Todavia, o pós-estruturalismo não pode ser reduzido simplesmente a um conjunto de pressupostos compartilhados. Para Peters (2000), o melhor é referir-se a ele como uma complexa rede de pensamento, interdisciplinar, que se apresenta por meio de muitas e diferentes correntes.

Tais correntes, porém, partilham, *grosso modo*, o pensamento de que a existência do sujeito se dá simplesmente como resultado de um processo de produção social e cultural; Foucault e Derrida são seus maiores representantes.

Foucault afirma a impossibilidade da existência de um saber independente do poder – "não existe saber que não seja expressão de poder" (SILVA, 2003, p. 120) –, juntamente com a concepção de dispositivos da sexualidade. Derrida, através de seu conceito de *différance*, mostra que o processo de significação na concepção pós-estruturalista é instável e indeterminado. Ele, o significado, é social e culturalmente construído, sendo, por isso, importante "examinar as relações de poder envolvidas na sua produção" (SILVA, 2003, p. 123).

Por conseguinte, esses pensadores enfatizam que o significado é uma construção radicalmente dependente do contexto, questionando a suposta universalidade do conceito de verdade. Eles descrevem o sujeito em toda sua complexidade histórica e cultural – um sujeito descentrado e dependente do sistema linguístico, um sujeito discursivamente constituído e posicionado na intersecção entre as forças libidinais e as

práticas socioculturais (PETERS, 2000). Foucault vê a verdade como o produto de regimes discursivos que têm seu conjunto de regras para construir sentenças ou proposições bem-formadas, chamados de dispositivos de verdade, conforme anteriormente mencionamos.

Dentro dessa perspectiva, podemos pensar, hoje, que a educação se faz não somente em salas de aula, mas, também e principalmente, por intermédio de aparatos tecnológicos e culturais muito diversificados, tais como a mídia, o cinema, a televisão, os jornais, as revistas e, inclusive, os livros e os currículos das escolas e universidades. Nesses meios, historicamente,

os grupos dominantes – os homens brancos, heterossexuais de classe média urbana, no caso das sociedades ocidentais – falam sobre os demais, construindo representações sociais que tiveram e têm poderosos efeitos de verdade. [...] todo um novo conjunto de práticas e de produtos culturais, [...] um mundo visual e tecnológico sedutor que, ao produzir e veicular representações sociais, educa e constitui sujeitos (LOURO, 2002, p. 232).

Ademais, socialmente, o que se valoriza não depende somente do que as pessoas fazem, mas do sentido de seus comportamentos nas engrenagens sociais, pois a relação de gênero sempre foi uma relação hierárquica que constitui as tramas do poder.

Nesse sentido, complementando Louro, Fischer (2007, s.n.) parte da premissa de que os meios de comunicação e informação são produtores de saber e "de formas especializadas de comunicação e de produzir sujeitos, assumindo nesse sentido uma função nitidamente pedagógica."

Sua proposta é investigar o material discursivo e suas diferentes estratégias comunicativas, verificando sua condição

de construção de sujeitos sociais nos meios de comunicação, em especial na televisão.

A *Folha de São Paulo*, em 13 de abril de 2007, publicou em sua coluna “Outro Canal” uma pesquisa mostrando que o índice de audiência entre crianças de 4 a 11 anos e entre adolescentes de 12 a 17 anos é maior nas novelas do horário nobre da TV Globo do que nos desenhos animados e programas infanto-juvenis exibidos pela manhã (CASTRO, 2007). Nesse contexto é que se inserem as investigações de Fischer (2001, 2002, 2007), quando afirma que a mídia coopta algumas funções, entre elas a educação, que seriam responsabilidade da escola e da família para desempenhar, de outra forma, por intermédio da atuação constante dos meios de comunicação, o chamado dispositivo pedagógico. Desse modo,

[...] os meios de comunicação, de modo particular a televisão, através de diversas estratégias de linguagem, de um lado, têm procurado mostrar-se como locus privilegiado de informação, de “educação” das pessoas; e, de outro, têm procurado captar o telespectador em sua intimidade, produzindo nele, muitas vezes, a possibilidade de se reconhecer em uma série de “verdades” veiculadas nos programas e anúncios publicitários, e até mesmo de se auto-avaliar ou autodecifrar, a partir do constante apelo à exposição da intimidade que, nesse processo, torna-se pública. (FISCHER, 2001, p. 587).

Paralelamente, e alicerçando as teorias de Louro e Fischer, Foucault (1988), ao falar da tecnologia disciplinar, do biopoder, oferece-nos um vasto campo para discutir o efeito *pole dancing* sobre as mulheres e sobre a sociedade. Segundo Rabinow e Dreyfus (1995), ampliando o campo do biopoder, o sexo e a sexualidade expandem-se como mais uma maneira

de controle administrativo, concomitantemente com a profissionalização dos programas de bem-estar social.

## 5 Papéis sociais entre a ficção e a realidade (parte I)

Em nosso trabalho, como já colocado, enfocamos o efeito *pole dancing*, presente na novela *Duas Caras*, e o fazemos a partir da afirmação de Fischer (2007, s.n.), de que “uma telenovela não seria apenas fonte de alienação, mas igualmente *locus* de constituição de identidade.” Qual seria, pois, o modelo de mulher e com qual(is) intuito(s) veicular-se-ia um dado modelo em detrimento de outros, por intermédio de “Alzira”?

Alzira é uma mulher comum. Enfermeira durante o dia, ela sustenta a casa, já que o marido cansou de procurar emprego. Porém, sem que o marido saiba, ela faz “bico” como *stripper* em uma boate próxima à favela – Uisqueria Cincinnati – à noite, sob o codinome “Outra”. Ela é, por sua beleza e *performance*, uma das profissionais mais requisitadas do estabelecimento.

A imagem que Alzira nos dá é a de uma mulher sofrida, que deixa de se sentir “mulher-feminina” em função de sua malbaratada vida, mas ao buscar um trabalho que possa lhe dar um pouco mais de dinheiro, encontra muito mais que isso. Seu novo trabalho parece devolver-lhe a sensação de ser mulher, sensual, desejada por todos os homens que lhe assistem, inclusive os telespectadores.

Como em todo programa televisivo, o que importa é o ibope. Para subir a audiência da trama, a TV Globo apostou na apresentação de cenas sensuais. Dos 38 pontos de média, *Duas Caras* chegou aos 45 pontos de audiência (JACINTHO, 2007), alcançados no capítulo do dia 16 de novembro de 2007, no qual Flávia Alessandra apresentou, com “trajes mínimos”, a dança sensual chamada *pole dancing*.

<sup>1</sup> <http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult900344008.shtml>

A dança tem sua origem nos *clubs de Strip-Tease* do Canadá e Estados Unidos e, segundo Alexandra Valença – ex-stripper, dançarina de casas de strip e suíngue (troca de casais), contratada pela Globo para ensinar *pole dancing* a Flávia Alessandra (MATTOS, 2007) –, essa atividade ainda sofre preconceitos. Principalmente no Brasil, é vista como a dança realizada por “profissionais do sexo”.

O preconceito tem por base o próprio nascimento e expansão dessa modalidade, no Brasil e no mundo. Porém, a partir da apresentação da dança em horário nobre (20h), cada vez mais mulheres procuram a dança para dar uma apimentada nas relações sexuais. Para uma melhor *performance* nessas relações, o *pole dancing* promete a combinação de strip-tease, movimento sensual e um corpo modelado pelos exercícios acrobáticos e de dança.

As imagens de uma novela, seu enredo, suas personagens, casas, decorações, e até seus temas musicais, despertam fantasias nos telespectadores ao remetê-los ao mundo virtual e, por que não dizer, onírico. A constância diária passa a fazer o papel de formador de pensamentos/fantasias e desejos, dando origem assim a uma nova-velha imagem de como ser jovem, mulher normal e sadia – o que significa não ser homossexual ou prostituta, mas boa mãe, boa esposa e excelente amante.

Enfim, quando analisamos a situação em suas manifestações mais evidentes, percebemos que nada mais ocorre além da manutenção e da perpetuação do modelo de mulher mais antigo do sistema patriarcal: a mulher que vive para despertar e manter os desejos de seu homem, ou para conquistar outros.

Foucault (1988) afirma que as técnicas disciplinares, a partir do final do século XVIII, deixaram de ser exclusividade das prisões e estenderam-se a outros setores, como os hospitais e as escolas. Hoje podemos, portanto, com o apoio de Fischer (2007, 2002, 2001) e Louro (2002), afirmar que os meios de comunicação – em destaque a televisão, que é

o meio de maior acesso à população – também utilizam as técnicas disciplinares e educativas para a manutenção dos ditames tradicionais da sociedade.

Hoje vemos essas técnicas presentes nas novelas, nos programas televisivos, nas revistas femininas e entrevistas de jornais, locais em que as “novas” mulheres “confessam” suas necessidades, desejos e decepções. Esse fato nos leva a pensar na união da *scientia sexualis* com a *ars erotica*, utilizada estratégicamente pelos meios de comunicação para a manutenção das imagens<sup>6</sup>; não somente do que é ser homem e mulher, mas do que são homem e mulher normais e sadios, capazes do convívio numa sociedade “sem máculas”.

Aqui no Brasil, a partir do final do século XX, as Artes Sensuais – talvez possamos chamá-las de *ars erótica* ocidentalizada – passaram a fazer parte desse dispositivo da sexualidade. Lembramos aqui do *boom* da Dança do Vento em 2002, durante e logo após a novela *O Clone*, também passada na rede Globo no horário nobre (CÓRTES, 2002). A título de exemplo, a editora Textonovo traz em seu site o seguinte comentário sobre o livro “*Dança do ventre – Ciência e Arte*”, lançado em 2003:

Estudantes, profissionais da área e curiosos encontram uma linguagem simples e direta ligando a dança do ventre à anatomia, fisiologia, história, psicologia, antropologia, filosofia oriental, fisioterapia, didática, etc. [...] Para desmistificar o tema e trazer informações de conteúdo técnico e científico, recomenda-se a leitura de *Dança do ventre – ciência e arte*.

<sup>6</sup> “Protótipo inconsciente de personagens, que orienta de preferência a forma como o indivíduo apreende o outro; é elaborado a partir das primeiras relações intersubjetivas reais e fantasmáticas com o meio familiar. Define-se muitas vezes a imagem como representação inconsciente, mas deve ver-se nela, em vez de uma imagem, um esquema imaginário adquirido, um clichê estático através do qual o indivíduo vira o outro” (LAPALNCHÉ, PONTALIS, 1970, p. 303).

Hoje, juntamente com o *pole dancing*, verificamos que a *ars erotica* promulgada pelo mundo do marketing aparece somente como uma nova roupagem da *scientia sexualis* para escamotear as tecnologias do sexo e, assim, manter a sua dominação, via prazer e “liberdade de expressão”. Os benefícios advindos do *pole dancing* têm, juntamente com os cuidados que as alunas devem ter ao praticá-lo, seu lugar nos novos dispositivos da sexualidade e nas novas tecnologias do eu.

no se trata de decir: en sociedades como las nuestras, el poder es más tolerante que represivo y la crítica dirigida contra la represión bien puede darse aires de ruptura, con todo forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma, y según el sentido en que se lea el proceso aparecerá como un nuevo episodio en la atenuación de las prohibiciones o como una forma más astuta o más discreta del poder. (FOUCAULT, 1998, p. 18).

Dessa maneira, as verdades que eram produzidas pelos meios científicos – médicos, terapeutas e especialistas do sexo – passaram a ser produzidas também pelas “professoras” de Artes Sensuais, algumas conhecidas como *Personal Sex Trainer*.

Essas “professoras”, “educadoras” do corpo e “disciplinadoras” do sexo, parecem confirmar a opinião crítica de Foucault (1998) sobre os dispositivos da sexualidade ao descreverem os benefícios da *pole dancing*, que, segundo a professora das atrizes de *Duas Caras*, Alexandra, “é uma atividade física que trabalha com todos os músculos do corpo, com ênfase no abdômen. Também melhora a respiração, o condicionamento físico e a auto-estima na medida em que trabalhamos a sensualidade, a musicalidade.” (SANROMÃ, 2007, não paginado).

Contudo, precisamos atentar para o domínio de si exigido pelas novas técnicas sensuais/sexuais, domínio esse que além de se dirigir ao corpo individual, tem repercussão no corpo social na

medida em que ensina e exige um comportamento adequado. A aplicação desses conhecimentos, chamada por Foucault de tecnologias do eu, é assim inserida na prática “prazerosa” da busca de uma melhoria na vida sexual, juntamente com a aquisição de um corpo idealizado pela sociedade, um corpo perfeito, jovem, saudável e, ao mesmo tempo, dócil e obediente.

Ao se transformar em algo da moda, a personagem e a dança passam a fazer parte de um “novo” estilo/identidade de mulher; a mulher sensual, sexualmente liberada, aquela que lida de maneira tranquila com sua sexualidade.

Desde “sempre” – nos sistemas patriarcais – a mulher é vista como um ser ardiloso, a voluptuosa, a sedutora, aquela capaz de conhecer e realizar os mais profundos desejos do homem, do mundo masculino, ou então como alguém que é capaz de derrotá-lo, liquidá-lo, ou de trocá-lo caso não corresponda às suas insinuações.

O novo discurso sobre a mulher não nos parece tão novo assim. O *pole dancing* é promulgado como a dança que eleva a auto-estima, apimenta e/ou esquenta relações, além de manter a boa forma. Porém, adverte a professora, é preciso ir devagar para não assustar o seu homem.

Assim vemos a “professora” Fátima – que também se coloca no lugar de terapeuta – declarando ter lido “Desperte o gigante interior” e assistido ao filme “O Segredo” para ajudar o “psicológico” de suas alunas – advertir suas pupilas para terem cuidado, com o intuito de não assustar seus maridos, que devem ser preparados, devagar e com parcimônia, até o momento “certo” para a cena final, a dança do mestre. Somente assim ele poderá desfrutar da nova *performance* de sua esposa/amante.

O preparo psicológico tem a função de melhorar a auto-estima de suas alunas, além de orientá-las e instruí-las em como atuar com seus maridos. Primeiramente uma leve e nova *lingerie*, depois um *strip-tease*, para enfim se apresentarem na barra ou no “mastro” (NOVELA..., 2007, não paginado).

A cena de nudez e de *performance* frente ao parceiro seria, à primeira vista, libertadora para a mulher, que mostra seus desejos e sua sexualidade. Porém, o que é, ou como se expressa a sexualidade feminina ou sua feminilidade?

Muitas mulheres crêem que seus homens procuram outras (garotas de programa/prostitutas) em função de não terem “dentro” de casa aquilo que elas lhes proporcionam “fora” de casa. Dessa maneira, essas mulheres julgam que o desejo de seus maridos/parceiros é querer que suas esposas/parceiras façam o papel que antes da novela, e no decorrer de poucos capítulos, era outorgado apenas às garotas de programa/prostitutas.

Se assim é, por que ficariam eles assustados com as novas *performances* de suas parceiras? Ou seremos “obrigadas” a acreditar nas tradicionais falas familiares, religiosas e sociais que defendem que dentro de nós há duas mulheres, a santa e a “Outra”? Nessa perspectiva, como a outra/Outra não é bem vista pelos padrões TFP de respeitabilidade e, portanto, não queremos ser confundidas, então mantemos a Outra trancafiada à espera da alforria, da grande cena.

Vemos por essas passagens a responsabilidade da educação nas mãos de outros setores, dos meios de comunicação, em especial nas mãos da televisão. Como afirma Fischer (2002, p. 153), “torna-se impossível fechar os olhos e negar-se a ver que os espaços da mídia constituem-se também como lugares de formação – ao lado da escola, da família, das instituições religiosas.”

A televisão, a novela, ao expor ao público brasileiro as *performances* de Flávia Alessandra, personificando Alzira/Outra na Uisqueria, traz para o mundo do privado a vida daquelas/daquelas que sempre estiveram à margem da sociedade, a vida das “garotas de programa”, para não dizer prostitutas, e dos homens que as buscam e/ou as perseguem. Na novela esses são representados, entre outros, por Wolf Maya (Geraldo), que tem um infarto quando descobre, em plena *performance*

da Outra, que a “dançarina” é Alzira, por Antonio Fagundes (Juvenal), exigindo do gerente da casa que Alzira dance totalmente nua, e pelo “Sufocador de piranhas” (personagem que aparece com a explosão da casa), cuja identidade permanece oculta e que introduz a palavra piranha, implícita no imaginário desses homens e do telespectador.

As posturas de Alzira, Geraldo, Juvenal e do “Sufocador de piranhas” confirmam a milenar construção social da mulher. Seus comportamentos nos mostram que

[...] formas de feminilidade são reforçadas, imaginadas, dinamizadas, polemizadas, enfim, construídas na cultura, através de produtos televisivos, que participam de uma espécie de organização dos ideais de cada gênero, através de um conjunto de representações históricas sobre a mulher no Ocidente. (FISCHER, 2001, p. 591).

Nessa linha de pensamento, a “professora” e “terapeuta” Fátima, presente em sites de artes sensuais, cumpre, atualmente, os mesmos desígnios da escola, da família, da ciência e das instituições religiosas. Para a “professora”, suposta dona do saber e da verdade, ela – a sexualidade – pode aparecer desde que se mantenha o papel eterno da mulher de não demonstrar “demais”, ou de um só golpe, seus desejos. Suas *performances* sexuais devem permanecer dentro de limites e com o aspecto escamoteador de uma técnica salutar para o corpo e para a relação a dois.

Utiliza-se do discurso, na posição daquela que sabe, que educa e orienta, para “sujeitar” o corpo da mulher às leis sociais. Concomitantemente, a “mestra” fornece regras da sexualidade sob a forma de conselhos, de maneira a manter os moldes da boa esposa para que não seja confundida com a Outra – novas e eternas tecnologias do eu. Com essa atitude, reafirma a lei, definindo seus efeitos como obediência. Como

o marido espera, como a sociedade espera, como a religião espera, como o poder judiciário espera.

Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como sujeto —que está “sujeto”— es el que obedece. A la homogeneidad formal del poder a lo largo de esas instancias, correspondería a aquél a quien constríe — ya se trate del súbdito frente al monarca, del ciudadano frente al Estado, del niño frente a los padres, del discípulo frente al maestro— la forma general de sumisión. Por un lado, poder legislador y, por el otro, sujeto obediente (FOUCAULT, 1998, p. 103).

## 6 Papéis sociais entre a ficção e a realidade (parte II)

Alzira apresenta a dança no dia 16 de novembro. Dia 20 do mesmo mês, o Ministério da Justiça faz seu papel, pede a reclassificação da novela, fazendo com que a rede Globo seja a primeira a sofrer os efeitos da Portaria de Classificação Indicativa. Assinada em julho de 2007, essa portaria estipula que a própria emissora classifique seus programas, porém determina também que o Ministério da Justiça faça a reclassificação se considerar o conteúdo do programa inadequado à faixa etária estabelecida.

A partir desse momento, o jogo censura/repressão-liberdade/desrepressão se estabelece. Ministério da Justiça de um lado e rede Globo do outro, como se estivessem digladiando por uma causa justa e moderna, uma pela manutenção da moral e bons costumes, a “outra” pela livre expressão.

Visto por um lado, podemos até crer na real preocupação com a formação de nossos jovens; por outro, porém, parece não ser bem assim. Além de pesquisas mostrarem que crianças e adolescentes assistem mais à novela do horário nobre da Globo do que a programas infanto-juvenis, sabemos que regras para assistir à TV, se existiram algum dia, foi no

século passado, e que hoje ninguém vai para o quarto, sem TV, por ocasião de um programa inadequado à idade. Perguntamos: qual seria a função dessa “proibição”? Uma maneira de estabelecer os antigos parâmetros da sexualidade? Ou simplesmente uma nova estratégia, pois, antagônicas, moda e proibição são um duplo marketing que geralmente dá certo?

Parece que o sexo e a sexualidade continuam a ser, no século XXI o que eram no século de XIX, caso de polícia.

Em 22 de novembro, exatamente 5 dias após a apresentação de “A Outra”, é instaurado um processo exigindo a reclassificação da novela, considerada, em função da dança erótica, inadequada para antes das 21h. Em 2 de dezembro, Mattos (2007) escreve na *Folha de São Paulo* um artigo intitulado: “Dança de *stripers* é a nova onda de academias comportadas”; em 7 de dezembro é a vez de um site anunciar: “Pole dance vira moda”. Dia 20 de dezembro sai na *Folha de São Paulo*: “O Ministério da Justiça decidiu ontem elevar a classificação da novela ‘Duas Caras’, da TV Globo, de 12 para 14 anos. A reclassificação se deu em razão de cenas consideradas de apelo sexual, como aquelas em que a atriz Flávia Alessandra, com pouca roupa, desenvolveu a *pole dance* – dança de *stripers* em um poste.”

Nessa mesma noite, 20 de dezembro, a Uisqueria em que “Alzira” trabalha é destruída por uma explosão. Esse desfecho nos remete ao ano de 1998, à novela de Silvio de Abreu, “Torre de Babel”, em que um shopping é explodido. Nele estavam um casal de lésbicas, um jovem drogadicto e um homem que tinha um relacionamento amoroso com sua nora (DANTAS, 2008, não paginado). A existência dessas personagens ameaçava a moral e os bons costumes da sociedade burguesa brasileira.

“Alzira”, de agora em diante, será professora de *pole dance* em uma academia para senhoras e jovens bem comportadas, ou como o próprio jornal informa: “Hoje vai ao ar o capítulo em que a danceteria onde Flávia Alessandra faz a

*pole dance* é destruída por uma explosão. Sua personagem passará a dar aula da ‘dança do poste’ em academias comportadas” (MATTOS, 2007, p. 13). Afinal, a sociedade precisa preservar seus modelos tradicionais, e, com a mesma facilidade com que “Alzira” aparece em trajes sumários dançando num prostíbulo, surge o veto a tais cenas por ameaçar o desenvolvimento de nossas jovens e o comportamento de mulheres já maduras.

A partir do momento em que vemos a televisão muito mais como um aparelho educador e formador, do que de entretenimento inocente, precisamos olhar também para os dispositivos discursivos de repressão que permeiam cada ato “libertador” da sexualidade, em especial o da mulher.

Nesse sentido, Foucault (1998, p. 36) nos diz:

[...] Que el Estado sepa lo que sucede con el sexo de los ciudadanos y el uso que le dan, pero que cada cual, también, sea capaz de controlar esa función. Entre el Estado y el individuo, el sexo ha llegado a ser el pozo de una apuesta, y un pozo público, invadido por una trama de discursos, saberes, análisis y comunicaciones.

Essa observação também é feita pelo nosso atual ministro da fazenda, Guido Mantega, ao fazer a apresentação do livro “Sexo e Poder”, dizendo que a família brasileira assiste a um afrouxamento da censura sexual, porém:

Uma coisa é certa: a “moral”, os “bons costumes”, e principalmente os “maus”, continuam sendo uma questão de Estado, uma ameaça à segurança nacional e um risco à ordem e manutenção da família.

E quanto mais autoritário for um país, mais a sexualidade de seus cidadãos será reprimida. Mas nem sempre o autoritarismo veste uniformes militares e encarca os indivíduos em

plena luz do dia. Ele pode ser sutil, invisível; estar incorporado em cada indivíduo, mesmo nas sociedades de aparência mais democrática... Do mesmo jeito que a maior nudez, por si só, não é sinônimo de liberação de sexualidade. (1982, p. 5).

Assim sendo, Foucault (1993, p.16) tem razão ao nos alertar sobre a tolerância, em relação à sexualidade, em nossa sociedade, pois muito mais do que um rompimento com o passado repressor, pode ser que as interdições apareçam “como forma mais ardilosa ou mais discreta de poder.” Eu diria forma ardilosa para atuar e, ao mesmo tempo, perversa ao denunciar também o falso moralismo, pois sabemos que o faz-de-conta da censura age aumentando a idade da permissão da veiculação da novela, sabendo que esse efeito não existe nos lares brasileiros. Basta, para isso, verificarmos não só a pesquisa que diz que crianças e adolescentes assistem mais às novelas do que aos desenhos, mas também a postura do Secretário Nacional de Justiça, Romeu Tuma Jr., cuja filha de 13 anos assiste à “Duas Caras”. Ele, ao dizer: “É injusto dizer isso [que ele fechou a danceteria fictícia]. A decisão não foi minha”, não arrisca afirmar se a boate da novela favorece a prostituição. “Você vai me perguntar isso com tanta delicadeza, e eu não vou responder até a morte” (MATTOS, 2007, p. 13).

Que o sexo seja explorado pelas mídias, que seja utilizado para elevar o consumo, mas que seja muito bem controlado para que não nos cause dissabores maiores com a possível imitação. Essa é a mensagem...

Voltando a Foucault (1998, p. 18-19):

[...] el punto esencial (al menos en primera instancia) no sea [19] saber si al sexo se le dice si o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o si se nie-

gan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el "hecho discursivo" global, la "puesta en discurso" del sexo.

Assim, cabe a nós, também educadores, investigar, desvendar e denunciar como as identidades de gênero, sexuais, étnicas e outras são representadas nas diferentes instâncias de poder; quais os significados sociais atribuídos e quais os papéis sociais indicados como sadios e normais, e quais os que devem ser rejeitados e/ou negados. "Interessa a educadores e educadoras pós-críticos analisar a linguagem produtora de identidades, a linguagem que inclui e exclui, que aprova e marginaliza sujeitos" (LOURO, 2002, p. 233).

À novela, como já colocado, só resta a explosão, velha e conhecida estratégia quando se quer mostrar que o tema não é benquisto para a "família" civil e jurídica brasileira.

Em "Duas Caras", a explosão destrói a "Uisqueria", porém ninguém morre, e aquela que foi causa da destruição transforma-se em professora, diferentemente do ocorrido em "Torre de Babel", novela em que as personagens desaparecem. Afinal, a "Outra", por mais que ameace os ditos sociais, mantém os parâmetros da família tradicional com sua "heterossexualidade compulsória".

Desta feita, os discursos saem das novelas – o incitador – via linguagem audiovisual e vão para as academias e sites de escolas de artes sensuais. As mulheres deixam as telenovelas e saem em busca de melhoria de seu corpo e alma. Confessam suas dores e seus desejos. Ensaiam malabarismos corporais e emocionais na busca de si mesmas. Internalizam modelos, dando forma à sua subjetividade, sem mesmo questionar se essa imagem encontra ressonância interna. A busca de si, a

busca do sentido da existência é deslocada para o mundo de fora, externo a si, nas mensagens diretas e subliminares, instituídas pela televisão e pela cooptação do *status* de educadora e dona do saber. Guardam as regras, as mesmas e velhas regras que pertenceram a suas avós, seguidoras dos conselhos do *Jornal das Moças*<sup>7</sup>, para manutenção e vigoramento do relacionamento a dois.

As "duas caras" da repressão brasileira ficam expostas, o duplo jogo, colocado acima, censura/repressão-liberdade/despressão se estabelece como pólos opostos, ocultando a verdadeira face escondida nessas "duas caras". O governo sobe a classificação de "Duas Caras" para 14 anos, sabendo que essa censura contradiz as práticas sociais no cenário dos lares brasileiros. A proibição, papel natimorto, é supostamente acatada pela Rede Globo, que realiza a queima purificadora do espaço profano, levantando novos altares, muito mais complexos, desse simulacro de censura. A *stripper* é respeitada em sua integridade física, e a suposta imoralidade transforma-se em suposta moralidade pelo simples trânsito do prostíbulo para a sala de aula. Desmorona sob as cinzas da boate o passado da personagem enquanto surge um novo modelo social, o da professora da arte da sedução, que, em espaços socialmente reconhecidos, as academias, detém e perpetua um saber milenar sobre a mulher. Esse saber é legitimado com base no modelo patriarcal que defende o conceito de corpo de mulher como objeto e, agora, agente do desejo. Nada demais, pois, quanto ao espaço hegemônico e socialmente visível destinarse a esse sempre novo e sempre velho saber.

## REFERÊNCIAS

- AMORÓS, Celia; MIGUEL, Ana de (Orgs.). **Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización: de la Ilustración al segundo sexo.** 2. ed. Madrid: Minerva, 2007a. v. 1.
- \_\_\_\_\_. **Teoría feminista: de la ilustración a la globalización: del feminismo liberal a la posmodernidad.** 2. ed. Madrid: Minerva, 2007b. v.2.
- BEAUVOIR, Simone. **El segundo sexo.** Madrid: Cátedra, 2005.
- BENCARDINI, Patrícia. **Dança do ventre: ciência e arte.** São Paulo: Textonovo, 2003.
- BOZON, Michel. **Sociologia da sexualidade.** Rio de Janeiro: FGV, 2004.
- BUCCI, Eugênio. Introdução: Por que criticar a TV? In: BUCCI, Eugênio (Org.). **A TV aos 50: criticando a televisão brasileira no seu cinqüentenário.** São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2003. p. 7-11.
- CASTRO Daniel. Adolescente vê cerveja na TV após as 20h. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 13 mar. 2007. Folha Ilustrada, p. 4.
- CÓRTES, Celina. **Efeito Jade:** Personagem de novela chama atenção para a dança do ventre, que tem até homens como adeptos. 22 mar. 2002. Disponível em: <[http://www.zaz.com.br/istoe/1695/medicina/1695\\_efecto\\_jade.htm](http://www.zaz.com.br/istoe/1695/medicina/1695_efecto_jade.htm)> Acesso em: 22 dez. 2007.
- DANTAS, Rui. **Explosão conservadora.** Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/fsp/tv/folha/tv12079814.htm>> Acesso em: 18 jan. 2008.
- DO CORPO que Dança o Ventre. Disponível em: <<http://corposementre.blogspot.com/2006/10/autora-e-sua-barriga-do-corpo-que-dana.html>>. Acesso em: 22 dez. 2007.
- FISCHER, Rosa Maria Bueno. **O Estatuto pedagógico da mídia: questões de análise.** Disponível em: <[http://www.educacaoonline.pro.br/o\\_estatuto\\_pedagogico.asp?f\\_id\\_artigo=173](http://www.educacaoonline.pro.br/o_estatuto_pedagogico.asp?f_id_artigo=173)>. Acesso em: 27 dez. 2007.
- \_\_\_\_\_. Problematizações sobre o exercício de ver: mídia e pesquisa em educação. **Revista Brasileira de Educação.** Rio de Janeiro: ANPED, n. 20, p. 83-94, mai-ago. 2002..
- \_\_\_\_\_. Mídia e educação da mulher: uma discussão teórica sobre os modos de enunciar o feminino na TV. **Estudos Feministas.** Florianópolis, v.9, n.2, p. 586-600, 2º semestre 2001.
- FLÁVIA Alessandra faz dança sensual em "Duas Caras". In: Folha Online, 8 nov. 2007. Disponível em: <<http://www1.folha.uol.com.br/folha/ilustrada/ult90u344008.shtml>>. Acesso em: 22 dez. 2007.
- FOUCAULT, Michel. **Historia de la Sexualidad I: la voluntad de saber.** 25. ed. Madrid: Siglo Veintiuno, 1998.
- \_\_\_\_\_. **Microfísica do poder.** 7. ed. Rio e Janeiro: Graal, 1979.
- \_\_\_\_\_. **Tecnologías del yo.** Barcelona: Paidós, 1990.
- \_\_\_\_\_. **Vigiar e Punir.** 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1984.
- GREER, Germaine. **El eunoco femenino.** México: Azteca, 1972.
- JACINTHO, Etienne. **Dança + poste = audiência.** In: Estado Online, 2 dez. 2007. Disponível em: <<http://txt.estado.com.br/suplementos/tele/2007/12/02/tele-1.93.26.20071202.26.1.xml>> Acesso em: 22 dez. 2007.
- LAPLANCHE, J.; PONTALIS, J.-P. **Vocabulário da Psicanálise.** 5. ed. Lisboa: Moraes, 1970.
- LERNER, Gerda. **La creación del patriarcado.** Barcelona: Crítica, 1990.
- LOURO, Guacira Lopes. Gênero: questões para educação. In: BRUSCHINI, Cristina; UNBEHAUM, Sandra G. (Orgs.). **Gênero, democracia e sociedade brasileira.** São Paulo: Fundação Carlos Chagas; Editora 34, 2002. p. 225-242.
- \_\_\_\_\_. **Gênero, sexualidade e educação – uma perspectiva pós-estruturalista.** 4. ed. Petrópolis: Vozes, 2001.
- MANTEGA, Guido (Coord.). **Sexo e Poder.** São Paulo: Círculo do Livro, 1982.
- MATTOS, Laura. Dança de strippers é a nova onda de academias comportadas. **Folha de São Paulo**, São Paulo, 2 dez. 2007. Folha Ilustrada, p. 4.
- \_\_\_\_\_. Explosão de boate não garante fim do processo contra "Duas Caras". **Folha de São Paulo**, São Paulo, 18 dez. 2007. Folha Ilustrada, p. 15.
- \_\_\_\_\_. Governo decide subir classificação de "Duas Caras" para 14 anos. **Folha de São Paulo**, 20 dez. 2007. Folha Ilustrada, p.13.
- MILLETT, Kate. **Política sexual.** Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1970.
- NOVELA lança moda da dança na barra. Disponível em: <<http://www.portalmaratimba.com/noticias/news.php?codnot=214977#>>. Acesso em: 22 dez. 2007.

- PETERS, Michael. Pós-estruturalismo e filosofia da diferença. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.
- POLE Dance: fotos, vídeos e atrizes brasileiras dançando no poste! Disponível em: <<http://www.wcdonalds.com.br/celebridades-brasileiras/pole-dance-ou-pull-dance-a-danca-do-momento.html>>. Acesso em: 22 dez. 2007.
- POPKEWITZ, Thomas S. História do currículo, regulamentação social e poder. In. SILVA, Tomaz Tadeu (Org.). **O sujeito da educação: estudos foucaultianos**. 3. ed. Petrópolis: Vozes, 1999. p. 173-210.
- RABINOW, Paul; DREYFUS, Hubert L. **Michel Foucault, uma trajetória filosófica**: para além do estruturalismo e da hermenêutica. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- RIVERA GARRETAS, María Milagros. **Nombrar el mundo en femenino**. Barcelona: Editorial Icaria, 1994.
- SANROMÃ, Aline. **A moda do 'Pole Dance'**. 25 nov. 2007. Disponível em: <<http://ego.globo.com/ENN/Noticia/Comportamento/0,,MUL189702-8338,00-A+MODA+DO+POLE+DANCE.html>>. Acesso em: 22 dez. 2007.
- SCOTT, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. **Educação e Realidade**. Porto Alegre, v.16, n.2, p.5-22, jul./dez., 1990.
- SILVA, Tomaz Tadeu da. **Documentos de identidade**: uma introdução às teorias do currículo. 2. ed. Belo Horizonte: Autêntica, 2003.
- VARELA, Nuria. **Feminismo para principiantes**. Barcelona: Ediciones B, S.A., 2005.

Almir Abdala

O PAROXISMO DA HUMANIDADE FORA DE SI:  
UMA ESPECULAÇÃO DOS CONCEITOS  
ROUSSEAUNIANOS NA SOCIEDADE DE CONSUMO

# O paroxismo da humanidade fora de si: uma especulação dos conceitos rousseaunianos na sociedade de consumo

Amir Abdala<sup>1</sup>

## 1 O desvio como problema

O filósofo Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), em seu *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, desenvolveu rigorosa crítica à sociedade civilizada – postura destoante das disposições prevalecentes entre os pensadores da *ilustração*, em geral otimistas quanto ao progresso humano –, discriminando seus vícios da hipotética condição de natureza na qual os homens viveriam a pacífica suficiência de suas necessidades.

O contraste que estabelece entre a natureza humana, infensa à agressividade, e o incontinente desejo de poder do ser civilizado, bem como o discurso explicativo acerca da perversão do homem original – transfigurado em seu avesso na sociedade –, exerce considerável repercussão na reflexão contemporânea. Porém, segundo observaremos, freqüentemente tal influência realiza-se por uma apropriação parcial e simplificada que, muitas vezes, culmina na distorção conceitual em que se confunde sua filosofia com a recusa incondicional da civilização e a idealização de uma humanidade primitiva.

Com o presente texto, pretendemos versar sobre as articulações entre violência e cultura nas sociedades contem-

<sup>1</sup> Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor nos cursos de Filosofia e de Pedagogia do Centro Universitário Moura Lacerda.

porâneas<sup>2</sup> a partir do repertório filosófico de Jean-Jacques Rousseau. Essa pretensão requer alguns esclarecimentos preliminares que, além de delimitar adequadamente o percurso teórico que pleiteamos, indicam os riscos que lhe são inerentes – os quais tencionamos, se não suprimir, ao menos minimizar.

Nesse sentido, convém destacar que não aspiramos ao transplante dos conceitos rousseauianos, desenvolvidos no século XVIII, na forma de soluções discursivas a questões da atualidade, procedimento que implicaria considerável anacronismo, posto que não se deve negligenciar o fato de que os problemas filosóficos são delineados em consonância com seu tempo, ou seja, são suscitados por contextos socioculturais específicos.

Incorrer em referida descontextualização, portanto, significa menosprezar as múltiplas transformações históricas das civilizações nos séculos recentes ou superestimar as tendências identificadas por Rousseau nos anos setecentos, alcançando-as a prognósticos de completa realização nos tempos atuais. Em qualquer dessas possibilidades – sobretudo na junção de ambas –, efetuariam-se a redução de uma realidade social profundamente complexa à reflexão do filósofo, bem como a sujeição de diversas perspectivas teóricas ao seu universo filosófico, submetendo o exame das mesmas à simples mensuração de sua maior ou menor identidade com os princípios conceituais rousseauianos – desse modo, convertidos em referência dogmática.

Esses aspectos, observados em conjunto, definem negativamente nossa proposta interpretativa, dado que não sugerimos a identidade plena entre as formulações rousseauianas e

Assim, utilizaremos, nesse artigo, a expressão *sociedades contemporâneas* - designação genérica de uma pluralidade de formações sociohistóricas humanas e, por esse motivo, de significado pouco preciso - referindo-nos estreitamente às sociedades de consumo, conceito que não comumente em páginas populares. Considerando essa última denominação não encarar uma consensualidade e comum também o sentido de diversidades, a primazia que ocupa em nossa análise explica-se por razões a serem esclarecidas em exposição no próximo artigo.

as inquietações da era presente. Tampouco atribuímos principialidade à sua obra no amplo espectro da tradição filosófica ou admitimos a validade absoluta de suas concepções - ainda que apreciadas exclusivamente no contexto de sua elaboração.

Postulamos, isto sim, a pertinência dos conceitos de Rousseau para a análise de questões atuais, ou seja, em que pese o conjunto de seu discurso filosófico seja passível das mais variadas contestações – tanto em seus pressupostos quanto em suas conclusões –, a originalidade de seu pensamento, a legitimidade de suas observações concernentes à civilização e, especialmente, a amplitude de suas problematizações conferem permanência à sua obra.

Seus escritos descrevem um arco temático que se estende da humanidade natural às formas sociais civilizadas, cingindo, portanto, um leque de considerações filosóficas com significativas implicações antropológicas, sociológicas e políticas, todas invariavelmente pontuadas pela tensão entre natureza humana e sociedade. Nessa perspectiva, a incorporação de suas proposições conceituais ao debate de temas contemporâneos é expediente propício se o estimarmos em justa medida, ou seja, recusando a expectativa de que ofereçam, por si, respostas aos problemas apresentados, mas, isto sim, assimilando-os criticamente à reflexão com o fim de dilatar seus horizontes.

Feitos esses comentários iniciais, trata-se agora de classificar, na proporção de nossa capacidade, alguns dos conceitos centrais do pensamento de Rousseau, exigência imposta pela vulgarização dos mesmos mediante incorporações equivocadas que, ao sublinhar determinadas afirmações, isolando-as da totalidade em que seriam devidamente compreensíveis, extrapolam seus conteúdos, resultando na deformação de seus significados.

Assim ocorre, principalmente, com a definição de es-

tado de natureza<sup>3</sup>, simplificada em uma noção de acentos paradisíacos – habitualmente traduzida na expressão *mito do bom selvagem* –, com o relevo concedido à propriedade privada, elevado a ato gerador da sociedade civilizada, e com os protestos ante a civilização, transformados em condenação absoluta e irrevogável da mesma.

Particularmente quanto ao último aspecto, sua mais energica versão é a aguda ironia de um coetâneo de Rousseau, François-Marie Arouet – Voltaire –, que em correspondência com o autor, datada em 10 de setembro de 1755, afirmou:

Jamais se empregou tanto espírito em querer tornar-nos animais; sente-se vontade de andar de quatro patas, quando se lê vossa obra. Entretanto, como faz mais de sessenta anos que perdi esse hábito, infelizmente sinto que me é impossível retomá-lo, e deixo esse andar natural aos que são mais dignos do que vós e eu. (ROUSSEAU, 2005, p. 245).

A menção a Voltaire não se faz unicamente pela veemência de sua contestação, mas principalmente por ser esta proveniente de um leitor qualificado – o que não anula a incorreção desse viés interpretativo, mas indica a razoabilidade de sua procedência. Em outras palavras, a expressividade literária inscrita nos textos de Rousseau, somada à certa preocupação com o rigor lógico da argumentação, enseja análises desse gênero, reforçando, desse modo, a necessidade de adequada delimitação dos termos rousseauianos.

Não são raras as passagens de seus textos que declaram

<sup>3</sup> Estado de natureza, aliás, cuja efetiva existência histórica não é objeto de preocupação para Rousseau, sendo antes o expediente teórico para demarcar natureza e cultura, ou seja, para distinguir os traços inerentes à humanidade das disposições afetivas e comportamentais que são forjadas socialmente – artificiais, portanto. As afetivas e comportamentais que são forjadas socialmente – artificiais, portanto. Assim, à temporalidade do homem concreto civilizado contrapõe uma essência humana atemporal ou, digamos, o homem metafísico.

essencialmente degenerativo o percurso civilizatório, sublinhando a depravação da humanidade original no homem fora de si<sup>4</sup> da sociedade civilizada. Isso não significa, porém, a proposta de retorno à situação de natureza, retroação não postulada no pensamento rousseauiano menos por sua inviabilidade do que por sua insuficiência humana.

Distintamente do que, precipitadamente, costuma-se concluir, o estado de natureza não é louvado por Rousseau à moda de um paraíso perdido. Se no texto *Sobre a origem das desigualdades* sobressai-se a condenação à sociedade – uma espécie de diagnóstico sobre a forma historicamente existente da civilização –, os livros *O Contrato social* e *Emílio* constituem-se como propostas filosóficas para a humanidade civilizada – o primeiro com enfoque especialmente político e o segundo sob o prisma pedagógico. Em ambos, a realização completa da humanidade é indissociável do desenvolvimento da racionalidade, da constituição da moralidade e da formação do ser virtuoso, ou seja, o homem pleno é admissível exclusivamente na existência civilizada.

A esse respeito é explícito o parágrafo abaixo, quando Rousseau discorre sobre o estado civil em *O Contrato Social*:

A passagem do estado de natureza ao estado civil produz no homem uma mudança considerável, substituindo em sua conduta o instinto pela justiça e conferindo às suas ações a moralidade que antes lhe faltava. Só então, assumindo a voz do dever o lugar do impulso físico, e o direito o do apetite, o homem, que até então não levava em conta senão a si mesmo, se viu obrigado a agir com base em outros princípios e a consultar sua razão antes de ouvir seus pendores. Conquanto nesse estado se prive de muitas vantagens concedidas pela natureza, ganha

<sup>4</sup> O conceito de homem fora de si polariza nossa dissertação e, assim sendo, será devidamente explicitado e recorrentemente explorado ao longo do texto.

outras de igual importância: suas faculdades se exercem e se desenvolvem, suas idéias se alargam, seus sentimentos se enobrecem, toda a sua alma se eleva a tal ponto que, se os abusos dessa nova condição não o degradassem amiúde a uma condição inferior àquela de que saiu, deveria bem dizer sem cessar o ditoso instante que dela o arrancou para sempre, transformando-o de um animal estúpido e limitado num ser inteligente, num homem. (2006, p.26).

Assim, contrariamente às afirmações daqueles que, na apressada interpretação de sua obra, imputam à degeneração humana uma condição intrínseca à civilização, o homem rousseauiano cumpre sua essência justamente quando supera o domínio absoluto dos impulsos físicos, projetando-se, portanto, além da natureza e efetivando-se como sujeito livre porque orientado por uma liberdade moral que o situa acima dos ditames do apetite, configurando desse modo sua espiritualidade.

A condição natural é, muitas vezes, declamada por Rousseau em inflexões nostálgicas com o fim de realçar a discrepância entre a natureza humana e a corrupção vigente na sociedade civilizada; e não por um desejo de restaurar um estado que, conforme vimos, não somente é de existência histórica improvável como, principalmente, é entalhado por uma humanidade inconclusa. O homem primitivo, portanto, não é o fim, mas o pressuposto imprescindível da humanidade virtuosa, quer dizer, o ser civilizado deve elevar-se de sua natureza – e não contra ela –, ultrapassar sua animalidade sem negar sua essência, mas, em sentido inverso, reafirmando-a nos termos de sua existência espiritual.

Atingimos, neste momento, um ponto central e extremamente controverso na filosofia de Rousseau, tema para o qual constuem suas formulações conceituais e que, sinteticamente, exprime-se na passagem do estado de natureza para a condição civilizada.

Em um plano esquemático, podemos considerar que tal questão encerra três aspectos que circunscrevem o pensamento filosófico rousseauiano. O primeiro concerne à natureza humana refratária a comportamentos agressivos e predisposta à virtude, porém incompleta dado que constrita à animalidade. O segundo incide sobre a modalidade objetiva de civilização, ou seja, a forma histórica em que se concretizou, divorciando o homem de sua natureza e subjugando-o ao ser fictício que, incitado por deletérias paixões, consagra-se às apariências. O terceiro remete à plenitude do homem, o ser civilizado em extensão às orientações de sua natureza; o homem virtuoso, senhor de si e consciente de seu pertencimento à humanidade; o homem cujo paradigma é Emílio.

Dessa maneira, verifica-se, entre o primeiro e o terceiro aspectos, trajeto hipoteticamente linear do homem original à sua humanidade civilizada, a interposição do homem fora de si, o desvio configurado na contingência de uma civilização que é a própria negação da humanidade.

Pierre Burgelin, prefaciando *O contrato social*, resume a condição desviante do homem concreto civilizado, destacando-o na formação de um eu fictício:

O homem original é uma espécie de animal tranquilo, movido por poucas necessidades, indívisio, sem coerção e, consequentemente, feliz, ligado apenas ao presente. Mas permanece "estúpido e limitado". Ora, segundo sua natureza, ele também é perfectível, portanto chamado a se desenvolver. Aqui intervém a sociedade: apenas ela permite que se adquira a palavra, a memória, as idéias, os sentimentos, a consciência moral, em suma, as luzes. O resultado é um estado em que as necessidades do homem se multiplicam, em que ele não as pode satisfazer sem o outro: torna-se cada vez mais fraco, cada vez mais dividido e preocupado, cada vez menos livre [...] O homem natural se destrói sem

se realizar, um eu fictício vai formando-se aos poucos e substitui nosso verdadeiro eu. (ROUSSEAU, 2006, p. XII-XIII).

É precisamente o desvio que nos interessa, o eu fictício pelo qual o homem, ao invés de executar a humanidade inscrita em sua natureza, rejeita-a na adesão a uma existência artificial pervertida.

Particularmente, postulamos a utilização do conceito rousseauiano de homem fora de si – eu fictício – no exame de suas possíveis intersecções com categorias contemporâneas que delineiam a sociedade de consumo – sobremodo nas suas relações entre cultura e violência. Dito de outra forma, trata-se de verificar a correspondência de tal proposição com os problemas teóricos fomentados pelos tempos atuais, procedendo, simultaneamente, à avaliação de suas presumíveis contribuições para o desenvolvimento de mencionadas questões.

Para tanto, necessitamos, inicialmente, delimitar o conceito de homem fora de si, contextualizando-o nas complexas relações entre homem e natureza, ou seja, identificando a construção do eu fictício na transição do estado de natureza à sociedade civilizada, segundo, é claro, a perspectiva de Rousseau.

## 2 Do estado de natureza à condição civilizada: o homem fora de si

No *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens*, texto desenvolvido a partir do problema teórico apresentado pela Academia de Dijon em 1754<sup>5</sup>, Jean-Jacques Rousseau define um universo temático que se prolonga do estado de natureza à sociedade civilizada, delineando-se, nesse

<sup>5</sup> O problema proposto aos participantes do concurso consistia em investigar se as desigualdades sociais entre os homens possuíam justificação em supostas desigualdades naturais, questão à qual Rousseau, conforme sabemos, respondeu negativamente. Diferentemente do que ocorreu no ano anterior, com o *Discurso sobre as ciências e as artes*, obra na qual antecipava as diretrizes de sua filosofia, nesta ocasião o filósofo não foi premiado.

itinário, seu repertório conceitual centrado na transfiguração da humanidade original pelo percurso civilizatório, bem como em suas extensões políticas, éticas e pedagógicas.

Em outros termos, trata-se de uma obra central para a compreensão do pensamento rousseauiano, posto que, com o fim de examinar adequadamente a questão proposta, o autor empenha-se preliminarmente na identificação da natureza humana, sendo que de sua concepção de homem natural – singular não apenas no contexto do século XVIII mas, em certo sentido, no espectro mais amplo do pensamento filosófico – desdobra-se o conjunto de reflexões expressas na totalidade de seus escritos.

A elaboração discursiva do estado de natureza – cuja existência concreta em tempos remotos, como anteriormente assinalamos, não é afirmada por Rousseau –, é imprescindível para a delimitação do homem essencial, depurando, mediante hipóteses racionalmente estabelecidas, a essência humana dos aspectos imanentes à existência civilizada, ou seja, ainda que o homem primitivo não tenha efetiva anterioridade cronológica sobre a sociedade, tem a precedência ontológica sobre a mesma.

Sua crítica aos antecessores que examinaram o tema denuncia a falha de suas teses na inautêntica disjunção entre as características intrínsecas à humanidade e suas aquisições artificiais, pois, ao pretenderem subtrair teoricamente o homem de suas circunstâncias civilizadas, teriam partido de pressupostos equivocados, atribuindo-lhe disposições comportamentais e sentimentais inerentes à vida em sociedade, a saber, postulando o estado de natureza não foram além de um movimento circular pelo qual não excederam as fronteiras do estado civil.

A circularidade, assim confundida com um deslocamento conceitual, culmina em uma inversão de perspectivas na qual a sociedade civil<sup>6</sup> é pensada como instância de con-

<sup>6</sup> A expressão sociedade civil é aplicada nesse texto exclusivamente em sua aceção rousseauiana, ou seja, como sinônimo de sociedade civilizada, descartando-se os significados correntes na atualidade que, em geral sob inspiração gramsciana, concebem-na como esfera de articulações sociais distintas do Estado e nas quais formulam-se as demandas sociopolíticas (BOBBIO, 1992).

tenção da instintual destrutividade humana. Nesse sentido, é explícita a referência a Thomas Hobbes, filósofo inglês que, pouco mais de um século antes, em 1651, publicara *Leviatã*, estudo no qual discorre sobre a formação da sociedade política como sujeição pactuada dos indivíduos ao poder estatal, contrato necessário ante a permanente inclinação para a guerra, típica da condição natural, conforme sintetiza o trecho seguinte:

[...] se dois homens desejam a mesma coisa, ao mesmo tempo que é impossível que ela seja gozada por ambos, eles tornam-se inimigos. E no caminho para seu fim (que é principalmente sua própria conservação, e às vezes apenas seu deleite) esforçam-se por destruir ou por subjugar um ao outro. E disto se segue que, quando um invasor nada mais tem a recear do que o poder de um único outro homem, se alguém planta, semear, constrói ou possui um lugar conveniente, é provavelmente de esperar que outros venham preparados com forças conjugadas, para desapossá-los e privá-los, não apenas do fruto de seu trabalho, mas também de sua vida e de sua liberdade. Por sua vez, o invasor ficará no mesmo perigo em relação aos outros. (2000, p.108).

Em linhas gerais, a concepção hobbesiana do estado de natureza como fluxo ininterrupto de conflitos<sup>7</sup> e, consequentemente, de instabilidade generalizada, decorre da suposição de que as ações do homem primitivo, orientando-se exclusivamente por sua autopreservação, não contêm qualquer apreço inato pelo outro que, ao contrário, nada é senão um obstáculo à sua conservação – que, como tal, deve ser suprimido.

<sup>7</sup> Classificar o estado de natureza como fluxo ininterrupto de conflitos não equivale a dizer que os combates físicos e as disputas explícitas de conheciam pausas, mas declarar a disposição natural incessante para os confrontos reais pela qual os homens, mesmo em situações de trégua, têm em todos os outros virtuais inimigos, ou seja, em suas lacunas objetivas, a guerra persistiria em seu teor de acentuada latência, em sua iminência.

Nisso consistiria o direito de natureza, a liberdade que cada homem possui de fazer o que deseja na ausência completa de impedimentos exteriores, o que implica, contudo, dada a universalidade do desejo de preservação própria, o entrechoque constante de seres que almejam finalidades de impossível compartilhamento e que, portanto, tornam-se inimigos.

O impulso à conservação, dessa forma, instaura um miserável estado de natureza, de disputas incessantes de todos contra todos, em que cada um anseia o máximo poder sobre as coisas e os homens, voltando-se, enfim, esta condição natural bruta contra seu princípio originário, a autopreservação, pois, na eternidade da guerra, a vida, tendencialmente breve, é constantemente assolada por sua extinção<sup>8</sup>.

Rousseau partilha com Hobbes a convicção de uma humanidade insocial e, por conseguinte, do teor convencional da sociedade civil que, ao invés de ser a extensão da natureza, é a negação dos pendores naturalmente humanos, ou seja, ambos recusam, nesse aspecto particular, o legado filosófico de raízes gregas, principalmente aristotélicas, para o qual o homem é um animal social<sup>9</sup>. Na mesma medida, o ser solitário rousseauiano – como o são, por natureza, todos de sua espécie, avulsos de seus semelhantes – move-se unicamente por sua conservação, estritamente na direção de suas solicitações instintuais. Encerram-se nesse ponto, porém, as semelhanças, e mesmo estas, quando devidamente localizadas nas diferentes correlações filosóficas que os res-

<sup>8</sup> Dessa inclinação, o desejo de autopropagação, ameaçada pela própria extensão de seu movimento, resultaria o estabelecimento dos vínculos sociais fundados na renúncia de cada homem aos seus direitos naturais – a liberdade, na acepção especificamente hobbesiana –, com a expectativa de conservar a si mesmo na instituição de um poder absoluto, o Estado (*Leviatã*).

<sup>9</sup> Por esse motivo, ambos, juntamente com John Locke, são considerados os principais teóricos contratualistas, ou seja, compreendem a sociedade como uma criação humana que não está contida na natureza. Apenas no caso de Locke é possível afirmar uma disposição original para uma sociabilidade mínima, mas, ainda assim, também nesse autor a sociedade civilizada, com seu conjunto de instituições, é concebida como produto artificial, um contrato (LOCKE, 2006).

pectivos autores lhes conferem, perdem um tanto significativo de sua similaridade.

O instinto de conservação, em Rousseau, não comporta expectativas ilimitadas de poder, não sobrevém ciclicamente à anulação crescente de forças exteriores – sejam essas forças homens, coisas ou animais –, tampouco projeta seu deleite na vaidade, na riqueza e no jugo; em suma, a preservação de si não requer a destruição do outro. Exprime-se pelo amor de si, no qual o homem natural vive a suficiência de seus instintos; os bens perceptíveis por suas necessidades são apenas a alimentação, a sexualidade e o descanso, inexistindo, portanto, discrepância entre suas capacidades e seus desejos, o transtorno das paixões.

A diversificação das necessidades e as sobreposições entre os homens estão além do instinto de sobrevivência em si, excedem a humanidade natural na profusão de superfluidades do estado civil, ou seja, segundo Rousseau, o suposto homem da natureza hobbesiano é, na realidade, o ser civilizado:

O homem selvagem, quando jantou, fica em paz com toda a natureza e amigo de todos os seus semelhantes. E se por vezes tiver de disputar sua refeição? Nunca chega às vias de fato sem ter comparado antes a dificuldade de vencer com a de encontrar noutro lugar sua subsistência; e, como o orgulho não interfere no combate, este termina com alguns socos; o vencedor come, o vencido vai tentar a sorte e tudo fica em paz. Porém, com o homem em sociedade, tudo é muito diferente: trata-se primeiro de prover ao necessário e depois ao supérfluo; em seguida vêm as delícias e depois as imensas riquezas; mais tarde os súditos e depois os escravos; não há um momento de descanso; o que há de mais singular é que quanto menos naturais e primitivas são as necessidades, mais aumentam as paixões e, o

que é pior, o poder de satisfazê-las; de modo que, depois de longas prosperidades, depois de haver devorado muitos tesouros e arruinado muitos homens, meu herói acabará por devastar tudo até que seja ele o senhor único do universo. Tal é o resumo do quadro moral, se não da vida humana, pelo menos das pretensões secretas do coração do homem civilizado. (2005, p.303).

Absorto na unicidade do ímpeto de sobrevivência, o homem primitivo rousseauiano<sup>10</sup> resume à eventualidade os intercâmbios com os seres de sua espécie, esporádicos intercursos sexuais que jamais se dilatam em afetos, sendo, isto sim, improvável o reconhecimento em eventuais reencontros. Sequer vínculos familiares são tecidos pela natureza, bastando aos descendentes dispor dos recursos fisiológicos atinentes ao seu sustento para se afastarem da mãe da qual não restará recordação, diluída no conjunto da natureza.

Nesse domínio da amoralidade, em que para cada qual, isolado, nada é passível de consideração exceto o que se relaciona ao seu bem-estar, a hostilidade com o semelhante, entretanto, não é decorrência inevitável, nem ao menos possível, pois à força da autopreservação conjuga-se a comiseração<sup>11</sup>, a repugnância perante a contemplação do sofrimento de um ser sensível, sobretudo quando se trata de um ser da própria espécie.

<sup>10</sup> Ao tratarmos do estado de natureza ou, mais especificamente, da natureza humana de acordo com a conceituação de Rousseau, preferimos o uso dos termos natural, primitivo e original para designá-la, evitando o emprego da expressão homem selvagem. Embora a mesma seja de utilização corrente entre os comentadores e eventual pelo próprio autor ao contemplar o estado de natureza – a citação acima é exemplo disso –, reservamos sua aplicação ao ser da sociedade selvagem – estágio definido por ele como ponto médio entre a natureza e a civilização. Com isso, pretendemos evitar confusões ao delimitarmos, na perspectiva rousseauiana, uma essência humana já parcialmente comprometida na sociedade selvagem.

<sup>11</sup> Utilizaremos indistintamente os termos comiseração, piedade e compaixão para referirmo-nos a essa identidade natural dos homens.

A piedade, sentimento anterior a qualquer reflexão, modera o amor de si, impedindo-o, mesmo em situações naturais de iminente confronto, de extrapolar-se em agressividade. A compaixão exercida pela compaixão não deve ser concebida ao modo de repressão por instância posterior à natureza, já que, sendo ela tão natural quanto o amor de si, harmoniza-se com ele na composição da essência humana. Da mesma maneira, talvez não seja plausível designar a equação entre amor de si mesmo e compaixão como o termo intermediário entre pólos mutuamente excludentes, extremos antagônicos de um substrato comum, a natureza, mas, em sentido inverso, é possível identificá-los como expressões complementares de um impulso único, o de conservação.

Rousseau, no trecho abaixo, pronuncia claramente essa confluência:

[...] é certo que a piedade é um sentimento natural que, moderando em cada indivíduo a avidez do amor de si mesmo, concorre para a conservação mútua de toda a espécie. É ela que nos leva a socorrer, sem refletir, aqueles que vemos sofrer; é ela que, no estado de natureza, substitui leis, costumes e virtude, com a vantagem de ninguém ficar tentado a desobedecer-lhe a doce voz; é ela que lhe tolherá qualquer selvagem robusto de tirar de uma criança fraca, ou de um velho enfermo, sua subsistência adquirida a duras penas, se ele mesmo espera poder encontrar a sua em outro lugar. (2005, p.102).

A comiseração, tendência inata para a preservação da espécie, dos seres sensíveis, da vida em geral, tendência para a preservação do todo e presente em cada ser individual, é a universalidade inscrita no singular, a natureza plena no homem e o homem pleno na natureza, a identidade natural da humanidade – no mais lato e profundo conteúdo da expressão.

Somente a identidade, o pertencimento à mesma natureza, fértil a aversão do eu pela dor do outro.

Rousseau, antecipando-se à suposta crítica de que a aparente piedade reveste um sentimento centrado apenas no espectador, que se colocaria no lugar da vítima por perceber-se vulnerável ao mesmo sofrimento, admite esta última conjectura, afastando porém sua interpretação, pois ao invés de desqualificar a noção de compaixão como mero duplo do amor de si mesmo, reforça-a à medida que indica um nível ainda mais profundo de identificação do eu com outro, expressão vital de unidade.

Convém, no entanto, registrar a observação de N. J. Dent, em seu Dicionário Rousseau, de que a identificação pela piedade não deve ser definida em um grau absoluto que anula a percepção da distinção entre os seres, transformando-os no mesmo.

Segundo Rousseau, numa resposta compassiva a pessoa identifica-se com a que sofre e é objeto de preocupação. O seu uso desse termo levou alguns críticos a diarem que o sentimento de piedade anula a distinção entre pessoas e, assim, não estabelece qualquer relacionamento real entre indivíduos distintos – o que Rousseau pretende, pelo contrário, que seja o caso. Isso é um equívoco. O que ele quer dizer é que, movida pela piedade, uma pessoa ajuda o sofredor com a mesma espontaneidade e prontidão com que busca aliviar-se de sua própria dor [...] Somente nesse sentido, uma pessoa assume o sofrimento de outrem como se fosse o seu próprio: não existe perda da percepção de que a pessoa está separada do outro eu. (1996, p. 67).

A restrição é procedente, especialmente se considerarmos que a comiseração é sempre coexistente ao amor de si e

que Rousseau sintetiza a máxima do estado de natureza – “alcançar o teu bem com o menor mal possível para o próximo” (2005, p.103) – em uma fórmula na qual o ímpeto de preservação de espécie é subordinado à realização prioritária da conservação do ser singular. Contudo, é igualmente oportuno ponderar acerca da substancialidade dos termos eu e outro no contraste entre o homem da natureza e a condição civilizada – nos marcos, claro, da terminologia rousseauiniana.

nos marcos, claro, da terminologia Rousseauiana. Na sociedade civilizada, os conceitos eu e outro, bem como suas respectivas relações, são significados na intercorrência do amor-próprio, sentimento típico do homem artificial, que – diferentemente do natural amor de si, limitado à sobrevivência – consiste na projeção que os indivíduos fazem de si perante os outros, tecendo comparações hierárquicas nas quais buscam uma superioridade legitimada exclusivamente pelo reconhecimento social.

A distinção entre amor de si e amor-próprio é assim estabelecida por Rousseau:

Não se deve confundir o amor-próprio e o amor de si mesmo, duas paixões muito diferentes por sua natureza e por seus efeitos. O amor de si mesmo é um sentimento natural que leva todo animal a zelar pela própria conservação e que, dirigido no homem pela razão e modificada pela piedade, produz a humanidade e a virtude. O amor-próprio não passa de um sentimento relativo, factício e nascido na sociedade, que leva cada indivíduo a dar mais importância a si do que a qualquer outro, que inspira aos homens todos os maus que se fazem mutuamente e é a verdadeira fonte da honra. (2005, p. 323).

Pajão desnaturada da qual descendem o ódio, a cobiça, a inveja, ou seja, a constelação de disposições correlatas e socialmente adquiridas, o amor-próprio inscreve rígidas fronteiras

ras individuais nas quais eu e outro não são simplesmente unidades distintas, mas seres visceralmente conflitantes, visto que a realização de um implica a sujeição de seu contrário. A polaridade indivíduo-espécie insere-se em um movimento antinatural que, cindindo uma ordem original, produz pares de opositos – homens-animais, sujeitos-objetos – no interior da mais ampla dicotomia instaurada entre humanidade e natureza.

A ordem natural em que, na forma originária de vida, a multiplicidade dos seres resume sua existência, não significa a elisão conceitual da diversidade na suposição da total indiferenciação, a negação absoluta da relação eu-outro, mas, em direção inversa, a asserção desta sob o primado da identidade. Eu e outro não são pares dicotômicos em eterna tensão; são, ao contrário, seres de idêntica substância, feitos da mesma natureza, o que, no caso particular da espécie humana, equivale a afirmar que o ser solitário, restrito à força de sua conservação, realiza, em si, a natureza da humanidade de tantos outros semelhantes dispersos, ou seja, cada qual porta, naquilo que é vivido e sentido singularmente, o universal da espécie. Dito de forma mais ilustrativa, distintamente do contexto civilizado, em que o outro é o senhor, o nobre, o burguês, o rei, o plebeu, o escravo e inúmeros outros possíveis distantes da humanidade primeira, o outro do homem natural, primariamente percebido, é o homem natural, o semelhante, quase o mesmo, se não o idêntico.

Desdobra-se que a piedade, desfigurada na dissolução do homem primitivo pela profusão de paixões civilizadas, pronuncia-se em seu conteúdo puro no estudo de natureza, convergindo com o amor de si para a conservação da vida e inscrevendo, assim, a imersão do individual no geral, sendo lícito pois supor – na perspectiva rousseauiana – que, em tais circunstâncias naturais – nas quais indivíduo e espécie não são sujeitos antagônicos –, a identidade torne-se, em ocasiões de manifestação da compaixão, momentaneamente absoluta ao ponto de fundir os diferentes eus em um mesmo.

Parcial ou integral, contudo, a aversão ao padecimento de um ser sensível é o esteio da bondade imanente ao homem, expressão que não deve ser elevada à categoria do altruísmo, tampouco à correspondência com um ser virtuoso, uma vez que as virtudes são escolhas morais conscientes, e a natureza humana é anterior a elaborações reflexivas. A adjetivação em foco carece de rigor semântico, já que, no mínimo, é deslocada para referenciar um ser extemporâneo ao universo da moralidade, sendo admissível somente em seu sentido negativo, a saber, em sua incapacidade para o mal. Anterior ao vício e à virtude, o homem primitivo é definido por Rousseau como ser amoral:

[...] os homens nesse estado, não tendo entre si nenhuma espécie de relação moral, nem deveres conhecidos, não poderiam ser bons nem maus, e não tinham vícios nem virtudes, a menos que, tomando essas palavras num sentido físico, chamemos vícios do indivíduo àquelas qualidades que podem prejudicar-lhe a própria conservação, e virtudes àquelas que podem contribuir para ela; nesse caso deveríamos chamar de mais virtuoso aquele que resistisse menos ao simples impulso da natureza. ( 2005, p. 187).

A descrição acima, salientando a neutralidade do sujeito natural, indica a predisposição à virtude na exclusividade do impulso à conservação – o que abrange, conforme analisamos anteriormente, a preservação do indivíduo e da espécie – e, assim sendo, na ausência de paixões destrutivas.

Nesse ponto, porém, há uma sutil articulação conceitual empreendida por Rousseau, pois entre a primeira humanidade e a condição civilizada não se impõe um hiato incognoscível, e quer dizer, verifica-se necessariamente uma transição que não pode ser explicada a partir de fatores externos – na precedê-

cia da sociedade civil, nada existe, afinal, além da natureza –, e que se processa, isto sim, por pressupostos endógenos.

Portanto, a transformação que produz um mundo artificial tem raízes na própria natureza, e sendo a humanidade a sua protagonista, é nela que se concentram as fontes de tão extremada conversão.

A natureza específica do homem distingue-o dos demais animais, os quais se caracterizam pela fixidez de comportamento, a saber, o funcionamento orgânico dos últimos é integralmente programado, e sua pauta de ações é limitada, pois rigidamente prescrita pela natureza na forma de disposições instintuais, de modo que, para estes, fazer ou não fazer algo não exprime uma deliberação particular. Os ditames da natureza aplicam-se universalmente aos animais, sem exclusão do ser humano sobre o qual, no entanto, as regras naturais são relativamente flexíveis, confiando-lhe uma margem de decisão pela qual ele se faz sujeito livre. Em que pese ser posto sob a suficiência dos instintos, o homem percebe-se dotado da capacidade de resistir ou de ceder às exigências da natureza, de controlar seus impulsos, de adiar uma satisfação diante de outra expectativa, enfim, contemplado com a faculdade de querer, a liberdade, coloca-se como ser espiritual, acima das leis físicas.

A conjugação entre liberdade e perfectibilidade constitui o diferencial humano. A segunda, decorrência da primeira à medida que se revela na plasticidade dos comportamentos humanos – mesmo que inicialmente orientados somente pelos imperativos instintuais, diversificam-se nas maneiras de atendê-los –, efetiva-se em circunstâncias apropriadas, as quais ensejam crescentes ações humanas sobre o meio, como a agricultura, a manufatura e as ciências, ou seja, um repertório cumulativo de conhecimentos através dos quais os homens transformam a natureza, tanto exterior quanto interior.

O livre-arbítrio e a propensão a aperfeiçoar-se formam a fenda antropológica através da qual se esvai o homem

original na artificialidade da sociedade civil, subtraindo-se ao meio natural pelo expediente tecnológico e subtraindo-se a si mesmo ao arremessar-se numa existência dissociada de sua humanidade.

O duplo deslocamento da natureza e o valor pejorativo que confere à forma assumida pela civilização são declarados por Rousseau, em linguagem dramática, no parágrafo inaugural de Emílio:

Tudo está bem quando sai das mãos do autor das coisas, tudo degenera entre as mãos dos homens. Ele força uma terra a alimentar as produções de outra, uma árvore a carregar os frutos da outra. Mistura e confunde os climas, os elementos e as estações. Mutila seu cão, seu cavalo, seu escravo. Perturba tudo, desfigura tudo, ama a deformidade e os monstros. Não quer nada da maneira como a natureza o fez, nem mesmo o homem; é preciso que seja domado por ele, como um cavalo adestrado; é preciso apará-lo à sua maneira, como uma árvore de seu jardim. (2004, p. 7).

Enunciado o sentido da transformação, é pertinente acompanhar o itinerário que a realiza, as injunções em que, conduzindo-se por sua perfectibilidade, o homem renuncia ao ser natural na adesão a um eu fictício ou, em outras palavras, o amor de si transmuta-se no amor-próprio.

Rousseau dedica a segunda parte do *Discurso sobre a desigualdade* à reconstituição discursiva do mencionado percurso, iniciando-a com sua clássica afirmação de que o surgimento da propriedade privada assinala a ruptura definitiva do estado de natureza:

O primeiro que, tendo cercado um terreno, atreveu-se a dizer: Isto é meu, e encontrou pessoas simples o suficiente para acreditar

nele, foi o verdadeiro fundador da sociedade civil. Quantos crimes, guerras, assassinios, quantas misérias e horrores não teria pougado ao gênero humano aquele que, arrancando as estacas ou enchendo o fosso, houvesse gritado aos seus semelhantes: Evitai ouvir esse impostor. Estarei perdidos se esquecerdes que os frutos são de todos e que a terra não é de ninguém. (2005, p. 203).

O trecho acima, se observado isoladamente, destacado do conjunto do texto, oferece o risco da interpretação reducionista ou, mais do que isso, equivocada. Conquanto não se possa subestimar sua importância e ignorar sua carga expressiva, é preciso situá-lo na dimensão exata que o autor lhe concede, já que, na seqüência imediata, Rousseau esclarece que a demarcação da propriedade foi precedida por várias etapas nas quais se antevia o advento da civilização. Seu surgimento, então, não é propriamente o momento de corrupção do estado natural, mas a corporificação de paixões artificiais – a vaidade, o orgulho, a cobiça –, a materialização, na desigualdade de riquezas, do leque de vícios aberto pelo amor-próprio.

Entre o ser primitivamente solitário e a sociedade dos desiguais, sucedem-se progressivas fissuras nas relações entre homem e natureza, mudanças discursivamente esquematizadas por Rousseau (2005, p. 204-217), e as quais procuramos resumir na seqüência, visto que tais transformações, não é demais repetir, ainda que desprovidas de completa efetividade histórica, possuem relevância conceitual ao projetarem o confronto entre a humanidade natural e as condições tangíveis de sua realização.

No princípio, as dificuldades à sobrevivência – árvores altas demais, concorrências de outros animais – emularam a agilidade corporal, o manuseio de pedras, nada contudo que exigisse o desenvolvimento de recursos alheios ao equipamento fisiológico humano. O animal-homem pouco superava as

sensações. O crescimento populacional, contudo, expôs os homens a diferentes regiões do planeta e à diversidade climática, suscitando-os a registrar suas ações iniciais sobre a natureza na fabricação de rudimentares ferramentas, extensões inorgânicas de seus corpos com as quais caçavam e pescavam. Interesses partilhados e inspirados pela conservação – a caça coletiva, por exemplo – engendraram as primeiras associações, efêmeras, não extensivas além da vigência da mutualidade, e nas quais se articulavam as formas preliminares de linguagem. A humanidade esboçava as sociedades permanentes<sup>12</sup>.

Os progressos originais desencadearam uma espiral ascendente que, em consonância com a ampliação dos horizontes espirituais humanos, atingia modalidades mais estáveis de organização social. Edificaram-se as casas – rascunho forte da propriedade privada –, habitadas pelas recém-formadas famílias – núcleos de sentimentos inusitados, amor conjugal e amor paterno –, depois entrelaçadas em grupos maiores, fundada doravante a sociedade fixa.

Trata-se da sociedade selvagem, termo médio ideal, entre a precariedade da era primitiva e a conspurcação definitiva da natureza pelos tempos da civilização. Período classificado por Rousseau como aquele verdadeiramente feliz da humanidade, etapa, não obstante, em que despontavam, em traços fortes, os contornos da sociedade civil.

Implicitamente ao roteiro exposto, destaca-se um conjunto escalonado de sobreposições que revela o sentido geral do intinerário, o duplo deslocamento da natureza contido no trajeto único e ascensional pelo qual as singularidades fracionam-se em antagonismo aos princípios identitários. A natureza é sobreposta em sua exterioridade: a matéria transforma-

<sup>12</sup> Pode-se perceber que o estado de natureza é suprimido pelo próprio princípio que o anima, sendo decomposto à exigência de sua própria dinâmica, uma vez que o móvel de preservação da vida, quando confrontado aos multiplicados obstáculos externos, enceta, para o cumprimento de seus fins naturais, a criação dos aparelhos sociais sem os quais a humanidade condenar-se-ia à extinção.

da em instrumento – interposição do homem com o meio –, os animais subjugados pelas estratégias humanas, a humanidade singularizando-se em oposição à natureza. A natureza é sobreposta em sua exterioridade humana: a percepção de superioridade da espécie sobre o todo – isoladamente experimentada –, a consciência de si formando-se entremeada ao sentimento de orgulho, o homem singularizando-se em oposição à natureza de sua espécie.

No mesmo gesto em que o homem imprimia seu domínio à natureza, soprava a centelha do domínio sobre outros homens:

As novas luzes, que resultaram desse desenvolvimento, aumentaram-lhe a superioridade sobre os outros animais ao torná-lo ciente dela. Exercitou-se em preparar-lhes armadilhas, ludibriou-os de mil maneiras e, embora muitos os superassem em força no combate, tornou-se com o tempo o senhor de alguns e o flagelo de outros. Foi assim que o primeiro olhar que dirigiu a si mesmo produziu-lhe o movimento de orgulho; foi assim que, mal sabendo distinguir as categorias, e contemplando-se como o primeiro de sua espécie, preparava-se de longe para pretender-se o primeiro como indivíduo. (2005, p. 206).

No parágrafo anterior, Rousseau apreende a transição do estado de natureza para a sociedade civilizada em seu ponto nodal, ou seja, no centro da intersecção de fatores que dissolveriam a piedade natural na supremacia do amor-próprio. No sujeito que experimenta em si o aparente triunfo da espécie, emerge o indivíduo que, fora de si, tenciona seu triunfo sobre a espécie, nas aparências. O amor-próprio, afinal, não se consuma na conservação de si, mas em seu sacrifício pela preservação das aparências, no reconhecimento público que reforça posições de prestígio, mando e poder, reforça hierar-

quias nas quais os homens não são mais homens; são senhores uns dos outros, escravos uns dos outros<sup>13</sup>.

Nesse sentido, a sociedade selvagem é a instância oportuna à reflexão. Indicada por Rousseau como a modalidade de vida adequada à humanidade – porque além da precariedade da condição primitiva e aquém da degeneração civilizada –, é, justamente por sua situação intermediária, o momento antropológico de frágil harmonia, quer dizer, na constituição mesma de suas formas sociais, movimentam-se inclinações ambíguas que, provisoriamente equilibradas, não tardam a precipitar-se em contradições explícitas.

A sociedade selvagem não é regida na supremacia do amor-próprio, mas é o tempo de seu anúncio, discretamente antecipado em declaradas rivalidades amorosas ou implicitamente contido nos rituais coletivos, nos cantos e nas danças, reuniões que, simultaneamente à exaltação festiva dos elos sociais, propiciam ocasiões de entreolhares em que cada qual empenha seus presumíveis talentos pela admiração de todos. Nas aspirações à estima pública preferencial, um pretende-se o mais belo, o outro almeja-se o melhor dançarino, e cada qual reclama a si, ainda que por ora circunstancialmente, como o primeiro entre quantos existirem ao seu redor.

Não é ainda o momento de ruptura do equilíbrio entre amor de si e comiseração – socialmente transformados –, mas o vértice de suas tensões prenunciando a eclosão da civilização, posto que a ambição de superioridade sedimenta-se em cada homem da sociedade selvagem ou, dito de outra maneira, cada ser está na iminência de lançar-se para fora de si sob a regência do amor-próprio.

<sup>13</sup> Se o fluxo geral da transformação é coerentemente proposto nos moldes mencionados, sobressai-se, sob o prisma leórico, a dificuldade de se delimitar com precisão o curso da coexistência do amor de si com a comiseração, supondo-se, pelo exposto, a complexidade crescente da relação desconfigurando a conjunção natural desses termos. É procedente supor que a primazia do amor-próprio na sociedade civilizada assinala a extração de um dos termos sobre o outro, do amor de si sobre a compaixão, desarranjando, portanto, a composição original.

É nesse conjunto que o aparecimento da propriedade deve ser sopejado, ou seja, sua importância está na intensidade com que revela a duplicidade da subordinação, o homem transformando-se em senhor da natureza e o homem transformando-se em senhor de outros homens. No primeiro aspecto, sua força expressiva consiste na demarcação física da relação de sujeição em que a humanidade faz da natureza seu objeto, consolidando este jugo na forma explícita de propriedade. Propriedade que, sendo privada, e nisso desponta o segundo aspecto – entrancado, evidentemente, ao anterior –, explicita a hierarquização no seio da espécie, com a apropriação particular de espaços territoriais aos quais outros são admitidos somente em declarada condição de inferioridade.

Não se trata então de condição motriz, mas de um dos momentos de projeção do homem sobre a natureza – tal como as pedras manuseadas, as ferramentas confeccionadas e o fogo perpetuado – e, sendo essa sobreposição não meramente externa mas, sobretudo, desenvolvida no interior da humanidade, é preciso recordar que nesse deslocamento dá-se a percepção consciente da humanidade, a espécie percebendo-se superior no mundo e o indivíduo prestes a pretender-se superior na espécie.

Na mesma perspectiva em que a consciência da espécie emerge, nos primórdios da sobreposição humana à natureza, como percepção de superioridade experimentada por seus seres singulares – princípio do duplo deslocamento da natureza –, a conclusão dessa apropriação do meio natural pelos homens, protagonizada por seres animados por sentimentos de desigualdade, efetiva-se por particulares, ou seja, na forma de propriedade privada<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Quanto à origem da propriedade privada, cabe também assinalar que, diferentemente do que insinua a leitura fragmentária de Rousseau, seu surgimento não está em um ato essencialmente transgressor, mas na extensão do direito do agricultor aos frutos que cultivou (2005, p.216), noção que, inserida em temporalidade contínua, abrange o solo utilizado para a lavoura. Nesse aspecto, revela-se uma equivalência com o tratamento dado por Locke à questão (LOCKE, 2006, p. 98).

Assim, as tendências antes contidas na sociedade selvagem – enfeixadas no fluxo do amor próprio – potencializam-se na configuração da propriedade privada, que concede dimensão objetiva às pretensões de superioridade ao instaurar, na apropriação de riquezas materiais, assimetrias pelas quais mensura-se o poder dos homens, tornando-os factualmente desiguais.

Desde então, a ânsia por multiplicar a fortuna é a tônica da vida em sociedade e, nesse sentido, a estima por bens materiais já não tem nenhuma correspondência com o impulso de conservação, uma vez que mesmo quando as riquezas excedem necessidades futuras de sobrevivência, não há saciedade para quem as possui, persistindo o esforço em ampliá-la. Tampouco há apreço autêntico pelo patrimônio em si, mas, isto sim, pela posição social que a fortuna sustenta e, sob este aspecto, é possível compreender a concorrência incessante pelas riquezas como expressão principal do desejo de dominação, móvel do homem civilizado, o homem fora de si.

### 3 A humanidade fora de si: a sociedade de consumo

Convém reafirmar que a concordância entre as assertões filosóficas de Rousseau e as teorizações acerca da cultura contemporânea, interpenetração cuja legitimidade pretendemos demonstrar, repele arranjos conceituais mecânicos que, contrariamente ao proposto, reduziriam um dos termos ao outro. O que reivindicamos, isto sim, é a comunicação desses universos teóricos, notadamente a partir da categoria rousseauiana de homem fora de si em sua presumível reciprocidade com princípios dinâmicos da sociedade de consumo.

É necessário, para tanto, pontuar minimamente o que se comprehende por sociedade de consumo, assinalando, inclusive, as transformações que representa diante dos padrões sociais delineados com a Revolução Industrial do século XVIII, sejam essas classificadas como um novo estágio na moderni-

dade capitalista ou como completa ruptura com o modelo capitalista clássico<sup>17</sup>.

Em linhas gerais, a sociedade contemporânea é proveniente da profunda subversão das relações entre produção e consumo, processo que se intensificou sobretudo nos decênios finais do século XX. Pólos imprescindíveis à consecução do lucro capitalista, produção e consumo articulavam-se sob o influxo da primeira que, desde as origens da sociedade industrial, conformava o segundo ao seu ritmo. Nas últimas décadas, as freqüentes inovações tecnológicas e o advento dos meios de comunicação de massa convergem para a inversão hierárquica na qual o eixo social transfere-se do trabalho para o consumo. Nesse deslocamento, a produção, mais do que sujeitar-se às exigências do consumismo, integra-se plenamente à cultura do consumo, atuando na criação de necessidades artificiais mediante as estratégias discursivas publicitárias; permanece importante, porém, fundamentalmente como produção de desejos.

Dito de outra maneira, a sociedade de consumo não é essencialmente caracterizada por uma expansão numérica dos consumidores ou mesmo pela extensão quantitativa do que é consumido; define-se na hegemonia do consumo, impondo sua lógica ao conjunto das relações sociais e instaurando critérios de hierarquização social pelos quais, progressivamente, modelam-se os desejos individuais.

Christopher Lasch, em *O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis*, estudo no qual analisa as relações entre cultura de massa, consumo e individualidade, identifica a cultura de consumo na sua transcendência aos objetos:

A produção de mercadorias e o consumismo alteram as percepções não apenas do eu como

<sup>17</sup> A discussão atinente à sociedade de consumo insere-se em debate mais amplo que problematiza conceitos como modernidade e pós-modernidade. Considerando os propósitos e limites deste texto, não traremos dessas questões.

do mundo exterior ao eu, criam um mundo de espelhos, de imagens insubstanciais, de ilusões cada vez mais indistinguíveis da realidade. O efeito especular faz do sujeito um objeto, ao mesmo tempo, transforma o mundo dos objetos numa extensão ou projeção do eu. É enganoso caracterizar a cultura do consumo como uma cultura dominada por coisas. O consumidor vive rodeado não apenas por coisas, mas também por fantasias. Vive num mundo que não dispõe de existência objetiva ou independente e que parece existir somente para gratificar ou contrariar seus desejos. (1990, p. 22).

Destaca-se, na passagem acima, a tendência à indiferenciiação entre realidade interior e mundo exterior, diluindo-se objetividade e subjetividade num plano de imagens especulares que apenas têm significação na esfera do consumo, cultura na qual a aquisição de bens materiais não se explica unicamente pela fruição do que lhe é específico, mas principalmente pela ascensão social que proporciona, ou melhor, pelo signo de êxito individual que as mercadorias comportam. Os objetos, portanto, não são desejados em si, e sim pelo que representam - jovialidade, sensualidade e arrojo, por exemplo -, ou seja, encarnam o paradoxo de individualidades que dependem da sanção externa para se certificarem de sua existência, ou melhor, existem apenas na superfície.

O referido do consumo, por sua vez, coerentemente à sua natureza, é necessariamente provisório, exigindo constantes atualizações de supostos indivíduos que vivem a permanente discrepância entre seus desejos e sua gratificação, reproduzindo-se assim o consumismo na incessante renovação de necessidades artificiais.

Anthony Giddens, em *Modernidade e identidade*, registra em linguagem clara a sujeição do eu à supremacia cultural do consumo.

Os publicitários se orientam por classificações sociológicas de categorias de consumidores e ao mesmo tempo estimulam pacotes específicos de consumo. Em maior ou menor grau, o projeto do eu vai sendo traduzido como a posse de bens desejados e a perseguição de estilos de vida artificialmente criados. As consequências dessa situação foram observadas muitas vezes. O consumo de bens sempre renovados torna-se em parte um substituto do desenvolvimento genuíno do eu; a aparência substitui a essência à medida que os signos visíveis do consumo de sucesso passam a superar na realidade os valores de uso do próprio bem em questão. (2002, p. 182).

A insaciabilidade imanente à sociedade de consumo e a projeção do eu à superfície são os vetores pelos quais, possivelmente, atualiza-se o homem fora de si rousseauiano - ao menos como recurso teórico que aprofunda a crítica à cultura contemporânea.

Antes de delimitar sugerida atualidade, entretanto, cumpre situá-lo em sua conceituação original que o explica pela corrupção da sociedade civilizada Corrompido - no mais completo significado da palavra, ou seja, pervertida a sua natureza - , o ser civilizado é o avesso da humanidade, a negação de sua essência na objetivação do homem fora de si, enunciado de significação habilmente apreendida por N. J. Dent em seu *Dicionário Rousseau*:

Em primeiro lugar, o objetivo de garantir uma odiosa superioridade, argumenta Rousseau, age contra o verdadeiro bem da própria pessoa. Não faz parte do bem humano a necessidade de dominar ou de exigir a humilhação dos outros. Tal desejo é uma expressão de agressão, a qual é tão prejudicial ao agressor quanto aos alvos

de sua agressão [...] Assim, ao entregar-se ao objetivo de dominação, uma pessoa coloca-se em conflito com a sua própria e verdadeira natureza e com o seu próprio bem; esse objetivo faz com que ela seja diferente do que é requerido por suas necessidades pessoais intrínsecas e aja à revelia destas. Em segundo lugar, a fim de realizar uma odiosa precedência no fórum dos assuntos humanos, uma pessoa tem de possuir, ou assumir, a aparência convincente de que possui atributos e talentos capazes de granjear ou extrair a estima e deferência dos outros [...] Uma vez que uma pessoa se converteu numa criação artificial modelada pelas prescrições e os ditames dos outros, o seu sentido de eu, de seu próprio valor e importância, fica inteiramente nas mãos deles. Um outro eu, alienado, substituiu o seu próprio eu. (1996, p. 33).

Os termos com os quais Dent sumariza o homem fora de si<sup>18</sup> em duas expressões unívocas e complementares, a elisão da piedade natural nos desejos de dominação e a rendição do ser à exterioridade fictícia, merecem mais atenta observação, uma vez que nos facilitam a percepção do intercurso da filosofia de Rousseau com pressupostos teóricos da sociedade de consumo, observado sob o enfoque das relações entre violência e cultura.

No que tange ao primeiro aspecto, a pretensão à superioridade, pronuncia-se implicitamente o conceito de violência no universo rousseauiano, considerando-se que o ato de dominação, ou melhor, a simples ambição de poder transgride a comiseração essencial ao homem, promovendo o radical

<sup>18</sup> Dent contempla o homem fora de si no verbo sobre alienação, termo que, como ele próprio faz questão de frisar, não foi empregado pelo próprio Rousseau. Embora tal palavra seja adequada para referenciar o homem fora de si, optam por não utilizá-la por sua inevitável associação ao pensamento marxista, o que poderia contaminar a conceituação específica que é construída na filosofia rousseauiana.

afieamento de sua natureza. O desejo de subjugar o outro, contrariando necessidades propriamente humanas, institui-se como movimento agressivo à medida que impõe recíproca redução de humanidade, tanto de quem é passível de sujeição quanto daquele que tenciona exercê-la, dado que, na dependência que se forja, nega-se essencialmente a liberdade. O homem hierárquicamente inferiorizado - no limite, o escravo - não é livre pois encontra-se, parcial ou totalmente, à disposição da vontade de outro. O superior hierárquico - no limite, o senhor - , contudo, igualmente não é livre, porque necessita dos permanentes préstimos de seus servos para confirmar seu insaciável poder. Desaparece, em ambos, a natureza humana.

Sob esse prisma, então, é que deve compreender-se adequadamente o termo, a saber, a conceituação de violência nos textos de Rousseau assemelha-se àquela contida na teologia aristotélica<sup>19</sup>, definindo-se como o contrafluxo que interrompe o curso natural da vida ou, de forma um pouco menos ampla, como qualquer movimento de orientação contrária à natureza humana, do qual o homem fora de si, regido pelo amor-próprio, é a mais palpável encarnação.

Nesse sentido, da mesma maneira que o homem fora de si não é exceção a uma humanidade civilizada, sendo, ao contrário, a designação universal do homem concreto civilizado, a violência não é fenômeno marginal à civilização, manifestação episódica ou expressão colateral da mesma, sendo, isto sim, traço definidor da sociedade civil em sua modalidade instituída. Não se restringe, portanto, às ações de constrangimento físico ou às que, de modo genérico, classificam-se socialmente na esfera da criminalidade, é princípio constitutivo essencial da existência civilizada.

<sup>19</sup> Deveremos, portanto, fazer a ressalva de que tal semelhança deve ser vista de forma muito restrita, para na filosofia aristotélica, cuja teologia cumpre-se pela atualização das potências - o fim sempre contido no começo - , a polis existe potencialmente na natureza quer dizer, a sociedade política está inscrita no ser do homem (ARISTOTELES, 2002, p. 149).

Em síntese, se o comportamento criminal consiste em explícita violência pela qual se revela o homem no extremo divórcio de sua natureza, realiza sem disfarces aquilo que é próprio da existência civilizada que, sob o primado do amor-próprio, é essencialmente violenta na proscrição da humanidade natural.

Observa-se a mesma centralidade da violência na sociedade de consumo, constatação admissível quando registramos, entre os aspectos que se reúnem em sua composição, a consagração do ser aos valores personificados no consumo e as relações de poder fundadas nas imagens às quais remete a posse de bens consumíveis. Em expressão única, existir torna-se sinônimo de consumir.

Com inspiração rousseauiana, poderíamos afirmar que no ser desfigurado sob a expectativa de sobreposição social que a posse de bens proporciona, não há nada exceto o paroxismo do homem fora de si ou, se preferirmos, a radicalização da violência. Vértice da violência pois, na cultura de consumo, a ambição de superioridade sobre outros homens desfecha o mais contundente ataque ao princípio inato da comiseração, ao mesmo tempo que renuncia definitivamente a qualquer referência interior, depositando-se integralmente na configuração exterior dos objetos de consumo.

A compaixão natural – como vimos, fragilizada na civilização – é então posta sob ameaça de completa elisão. Assim ocorre porque na primazia da produção perduravam as atividades coletivas – cujo imagem clássica é a dos trabalhadores agrupados nas fábricas – que, de algum modo, favoreciam a noção de compartilhamento de uma humanidade, enquanto que a supremacia do consumo estimula a atomização na duplidade de sua dinâmica, pela qual os sonhos, os comportamentos e os sentimentos são padronizados na cultura consumista e, simultaneamente, vividos de modo absolutamente individual.

Marc Augé, em sua obra *Não-lugares: introdução a uma antropologia da supermodernidade*, exprime essa situa-

ção em linguagem concisa, definindo-a como um “[...] mundo de consumo que todo mundo pode fazer seu porque é nele incessantemente interpelado. A tentação do narcisismo é, aqui, ainda mais fascinante, porque parece expressar a lei comum: fazer como os outros para ser você mesmo.” (1994, p. 97).

A competição do consumo, então, instaura-se como ambivalência ao pulverizar as individualidades em pretensas unidades auto-referentes que, porém, jamais se completam posto que se movem em um universo que tende à uniformização de estilos – afirmar-se como indivíduo único e bem-sucedido significa associar-se à grife à qual milhares também aderiram. É justamente tal ambigüidade o princípio pelo qual se reproduz a sociedade consumista, a recriação contínua de suas marcas, o impulso à unicidade que estará sempre além.

Portanto, a violência consuma-se na multiplicação infinita das paixões artificiais que, dissonantes do homem natural, absorvem integralmente seres estranhos à sua humanidade, para os quais o pertencimento à espécie não é sentido como tal.

Especificamente no que concerne à relação entre criminalidade e sociedade de consumo, o sociólogo Zygmunt Bauman nega qualquer antagonismo, pois, ao contrário, a existência daquela é indispensável para a perpetuação desta:

A crescente magnitude do comportamento classificado como criminoso não é um obstáculo no caminho para a sociedade consumista plenamente desenvolvida e universal. Ao contrário, é seu natural acompanhamento e pré-requisito. É assim, reconhecidamente, devido a várias razões, mas eu proponho que a principal razão, dentre elas, é o fato de que os “excluídos do jogo” (os consumidores falhos – os consumidores insatisfatórios, aqueles cujos meios não estão à altura dos desejos, aqueles que recusaram a oportunidade de

vencer enquanto participavam de acordo com as regras oficiais) não exatamente a encarnação dos "demônios interiores" peculiares à vida do consumidor. Seu isolamento em guetos e sua incriminação, a severidade dos padecimentos que lhes são aplicados, a crueldade do destino que lhes é imposto, são – metaforicamente falando – todas as maneiras de exorcizar tais demônios interiores e queimá-los em efígie. As margens incriminadas servem de esgotos para onde os eflúvios inevitáveis, mas excessivos e venenosos, da sedução consumista são canalizados, de modo que as pessoas que conseguem permanecer no jogo do consumismo não se preocupem com o estado da própria saúde. (1998 p. 57).

Nesse sentido, a sociedade de consumo assenta-se na reciprocidade entre a violência universal em que consiste – na larga acepção da palavra, ou seja, de acordo com a utilização preferencial que temos feito do termo, sinônimo de negação da natureza – e a violência restrita à criminalidade – assassinatos, furtos e afins –, pois esta, no exorcismo contido em sua aguda visibilidade, revigora a crença de que não há felicidade fora daquela. Ambas lhes são, portanto, endógenas.

A violência cumpre-se igualmente, como antes mencionamos, na adesão do ser à exterioridade, o que nos envia ao segundo aspecto do homem fora de si, a perda de um sentido original do eu em uma existência regulada exclusivamente pelas aparências. O eu fictício, sempre dependente de valorização exterior que legitime sua posição social, exprime-se com uma plasticidade de feições convenientes às apreciações da sociedade, e a renúncia ao ser, dissolvida sua interioridade, realiza-se em sua recomposição artificial por terceiros; em uma só expressão, na dimensão do amor-próprio, sobretudo importa parecer.

Parecer, por sua vez, conjuga-se com ter. A posse de riquezas é reconhecida por Rousseau (2005, p. 237) como a

principal forma de diferenciação social, ocupando posição angular perante as outras espécies de desigualdade – nobreza, poder e mérito – não apenas porque a prosperidade material propicia a aquisição dos de mais tipos de distinção social, mas especialmente por sua natureza quantitativa que permite mais exata aferição das diferenças entre os homens.

O anseio de prosperidade material, portanto, excede o desejo de fruição das riquezas, transformando-se em polo para o qual convergem as múltiplas paixões do eu fictício que, carente da substancialidade do ser, projeta em sua realização a proeminência social reclamada por seu amor-próprio.

Nessa perspectiva, ainda que não exista perfeita equivalência, há significativa correspondência do homem fora de si rousseauiano com a primazia das aparências na sociedade de consumo, na qual o automóvel, a roupa da moda, o relógio de pulso, entre tantos outros signos, são sinais exclusivos de existência individual. Há, no entanto, uma diferença de intensidade que não deve ser subestimada, dado que o domínio das aparências, anteriormente condicionado a conjecturas de autenticidade, autonomiza-se e universaliza-se na sociedade de consumo.

Em outros termos, o homem concreto civilizado de Rousseau pretende parecer talentoso, inteligente e corajoso – entre outras supostas virtudes – e ser reconhecido como tal, contando muito pouco que essas sejam de fato qualidades suas. Contudo, a valorização social dos indivíduos exige a convicção de que suas qualidades sejam genuínas, ou seja, a crença de que o parecer não seja mais do que fiel expressão do ser – identidade que, de todo modo, não deve ser totalmente descartada.

A cultura contemporânea, por seu turno, aprofunda a dicotomia ser-parecer ao ponto de suprimi-la na extensão máxima da aparência. Autonomiza e universaliza a aparência, tornando-a absoluta à medida que despreza as autênticas procedências das virtudes, posto que as apreende exclusivamente

nas expressões do consumo que devem ser alcançadas pelos indivíduos, a saber, as qualidades culturalmente decantadas estão originariamente fora dos indivíduos que, então, são automaticamente reconhecidos nelas quando significam-se como consumidores.

A contradição, portanto, resolve-se pelo seu avesso, ou seja, não se instaura a identidade pela qual o parecer equaliza-se ao ser, revelando-o em sua integralidade; ao contrário, na maximização do movimento violento, o ser dissolve-se na exterioridade, processando-se sua adesão incondicional à aparência. Resumido às imagens do consumo, o ser converte-se em eterna miragem na permanente expectativa de sua realização.

A metáfora da eterna miragem remete à insaciabilidade imanente à sociedade de consumo, o desejo jamais pros-crito e jamais satisfeito, fonte de sua capacidade de sedução sublimada, mais uma vez, por Zigmunt Bauman:

Se o consumo é a medida de uma vida bem-sucedida, da felicidade e mesmo da decência humana, então foi retirada a tampa dos desejos humanos: nenhuma quantidade de aquisições e sensações emocionantes tem qualquer possibilidade de trazer satisfação da maneira como o “manter-se ao nível dos padrões” outrora prometeu: não há padrões a cujo nível se manter – a linha de chegada avança junto com o corredor, e as metas permanecem continuamente distantes, enquanto se tenta alcançá-las. (1998, p. 56).

Ao cotejarmos o trecho acima com aquele em que Rousseau descreve o círculo de dominação da sociedade civilizada, talvez tenhamos, por fim, a expressão mais direta dos vínculos conceituais cujas possibilidades procuramos sustentar ao longo desta dissertação. O filósofo genebrino referia-se, então, à incontornável sanha de poder do homem concreto civilizado:

Os ricos, por sua vez, mal conhecem o prazer de dominar e logo desdenham todos os outros e, servindo-se de seus antigos escravos para submeter outros novos, só pensam em escravizar seus vizinhos; como esses lobos famintos que, tendo provado uma vez carne humana, rejeitam qualquer outro alimento e só querem devorar homens. (2005, p. 219).

#### 4 O valor crítico da filosofia de Rousseau: a unidade fundamental da espécie

Resta-nos agora indagar se a assimilação de conceitos rousseauianos à análise da sociedade contemporânea é plausível somente na estrita concordância com suas asserções filosóficas, especialmente quanto aos pressupostos de uma natureza humana compassiva. Em outros termos, trata-se de examinar se a incorporação de sua crítica filosófica requer a aceitação integral de sua tese da humanidade essencialmente piedosa e pervertida na sociedade civilizada, problema ao qual, aliás, já indicamos resposta negativa no princípio do texto.

A interrogação acerca da natureza humana talvez seja tão antiga quanto a própria humanidade, ocupando-se dela as mais remotas e diversas tradições religiosas. O tratamento predominantemente racional da questão, por sua vez, é originalmente grego, especificamente a partir da denominada ruptura socrática, momento em que a filosofia desloca-se das indagações cosmológicas para o ser da humanidade ou, de forma mais sucinta, da natureza em geral para a natureza do homem. Desde o século XIX, com o surgimento das ciências humanas, postulou-se a superação da especulação filosófica por procedimentos científicos pautados, muitas vezes, em fenômenos diretamente observáveis – caso típico da psicologia experimental –, multiplicando-se as teorias concernentes à essência humana (STEVENSON; HABERMAN, 2005).

O tema, contudo, permanece em pauta, sempre suscetível a reinterpretações, e, parece-nos, distante de uma resposta definitiva. Nesse sentido, particularmente no tocante à concepção de Rousseau, não nos orientamos pela expectativa de que esgote a questão e admitimos, inclusive, a possibilidade de que sua teoria tenha ignorado aspectos fundamentais da humanidade – talvez mais essenciais do que aqueles que tanto enfatizou.

Interessa-nos, porém, sua premissa de uma humanidade naturalmente piedosa, proposição significativamente original nos discursos que versam a respeito da natureza humana, assim sendo não especificamente por afirmar uma indisposição primeva à agressão, mas sobretudo por declarar a compaixão em precedência à razão – ao mesmo tempo que afirmando sua imanência, sem exaltá-la em transcendência ao homem.

Portanto, diferencia-se das teorias que concedem exclusividade à razão na realização do ser generoso. Esse é o caso, por exemplo, de Platão que, com sua clivagem entre mundo das idéias e mundo sensível, fixa uma moralidade objetiva passível de ser atingida unicamente mediante o esforço da alma racional – conferindo equivalência entre conhecimento e virtude (PLATÃO, 2007). Situa-se também nessa perspectiva a filosofia de Aristóteles que, em que pese sua recusa ao dualismo ontológico platônico, igualmente localiza na razão a disposição para a justiça, sendo o homem ético aquele que desenvolve sua racionalidade potencial e no qual, portanto, razão e desejo confluem para o mesmo fim, ou seja, o prazer concentra-se na ação racional virtuosa (ARISTÓTELES, 2002). Em Rousseau, por sua vez, embora a razão seja imprescindível ao ser virtuoso – em termos mais expressivos, à plenificação do ser humano –, a fonte da autêntica moralidade, a compaixão, antecede qualquer forma de reflexão, é anterior à razão.

Na mesma medida, a compaixão rousseauiana distingue-se de seus análogos conceituais dos sistemas religiosos, posto que estes, em geral, asseveram a dimensão extra-

humana da piedade ao salientar seu fundamento divino. Se preferirmos, contudo, preservar a comparação nos diâmetros do discurso filosófico, é suficiente evocar outro teórico contratualista, John Locke, cuja definição de natureza humana, ao primeiro olhar semelhante à de Rousseau, atribui primazia à origem divina do respeito humano pelo próximo. Em sua concepção de direito natural, Locke argumenta que os seres humanos se reconhecem racionalmente como iguais enquanto criaturas de Deus, derivando dessa constatação a deferência de cada ser pela vida de seu semelhante. Nota-se, portanto, que a lei de natureza lockeana decorre de um princípio sobre-humano, refere-se enfaticamente a uma matriz além da natureza mesma do homem (LOCKE, 2006, p. 83-90).

Rousseau, então, distancia-se de Locke porque, sob seu prisma, a comiseração do homem primitivo é dada em uma relação imediata e total com a natureza, ou seja, não apenas prescinde da mediação racional, como independe, ao menos em seu sentido efetivo, de qualquer transcendentalidade. O princípio explicativo de Rousseau é a imanência, quer dizer, se analisarmos atentamente sua explanação sobre a condição de natureza – notadamente quando o faz de maneira sistemática, na primeira parte do *Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens* (2005, p. 163-201) –, observaremos que a repugnância ao padecimento alheio e a identificação inata com os seres vivos são expostas em termos profundamente naturais, a saber, sem o apelo à sua possível proveniência divina.

Não estamos com isso, todavia, dizendo que tal transcendência é peremptoriamente negada por Rousseau, sendo que, em algumas passagens de sua obra, a alusão a mesma é inequívoca, havendo em Emílio uma seção dedicada exclusivamente ao tema. *A profissão de fé do vigário saboiano* (2004, p. 364-422). Entretanto – isto, sim, afirmamos –, o relevo dado ao aspecto é pouco significativo, e, inclusive, *A profissão de fé do vigário saboiano* corrobora essa perspectiva uma vez que

seu percurso discursivo não adota como ponto de partida o gesto criador da divindade, ao contrário, estende-se dos fundamentos naturais ao princípio inteligente que a anima, ou seja, a compreensão dos mecanismos da natureza é que permite afirmar a existência de Deus.

Precisamente nesses aspectos, a nosso ver, consiste o vigor crítico da filosofia de Rousseau, delineando-se o que poderíamos denominar de um sentido antropológico profundo, o primado da humanidade que, em sua essência, independe da ascensão da racionalidade, tampouco é simplesmente tributária de suposta providência, sendo, isto sim, a imanência com a qual a natureza inscreve as articulações entre singular e universal.

Perpassando essas articulações, estaria o pertencimento do indivíduo à espécie, aos seres vivos, à natureza em sua totalidade, a identificação vital que, na humanidade natural, seria livremente experimentada na comiseração.

Convém insistir que não pretendemos subestimar outras conjecturas acerca da natureza humana, algumas dis-poníveis ao tempo de Rousseau – e por ele preferidas – e tantas ulteriormente desenvolvidas. Muitas delas imputam inata agressividade aos seres humanos, construindo, aliás, argumentos cuja contestação é aceitável somente se precedida de rigoroso exame das teses propostas – caso, por exemplo, de Sigmund Freud com o conceito de instinto de morte, central em sua teoria psicanalítica (FREUD, 1978).

Entretanto, ainda que a condição de natureza não seja propriamente a concebida por Rousseau, sua sugestão de uma unidade fundamental da espécie na compaixão natural deve ser considerada, ao menos, por desnaturalizar as formas sociais civilizadas. Ao ressaltar a artificialidade do ser civilizado – consequentemente, desalojando suas expressões de uma presumível naturalidade –, torna desconfortável a resignação e alarga o debate sobre as possibilidades da humanidade.

Para o homem concreto civilizado, haveria um ser, antes e depois da máscara, mesmo que esse ser não corres-

ponda plenamente ao pensado por Rousseau, para quem: "O homem do mundo está inteiro em sua máscara. Não estando quase nunca em si mesmo, é sempre um estrangeiro e sente-se pouco à vontade quando é obrigado a voltar a si. O que ele é nada é, o que parece ser é tudo para ele" (2004, p.315).

Contra as desventuras da existência civilizada, o filósofo aspirava ao contrato social, instituído a partir da vontade geral – que não se trata da posição da maioria, mas justamente da percepção dessa humanidade comum a todos –, emanada esta, por sua vez, do amor de si e da comiseração, ou seja, a humanidade plena seria factível no restabelecimento racional da unidade fundamental da espécie, na reapropriação da compaixão natural pelo ser humano moral da sociedade civilizada.

Por fim, se ponderarmos acerca das questões contemporâneas contempladas neste texto e mesmo sobre muitas sequer pronunciadas – os problemas ecológicos, para citar apenas um –, reconheceremos que as discussões das mesmas, quando empenhadas em sugerir soluções, recorrem, ainda que por pressupostos teóricos diversos, ao horizonte ético de uma unidade vital mínima – tanto nos seres humanos entre si quanto da humanidade com a natureza.

Nesse termos, o recurso a Rousseau, ainda que não necessariamente indispensável, parece-nos suficientemente plausível dado que tais discussões orientam-se pela proposta de uma humanidade profundamente partilhada, sendo que, nos mais diferentes contextos, manifestam-se referências diretas aos seus conceitos.

Assim sucede nas teorizações relativas às democracias atuais ou mesmo no frequente emprego da expressão contrato social pela linguagem do poder público, impondo-se, porém, a reflexão de que, se a política institucional contemporânea é crescentemente regida pela sociedade de consumo, particularmente nesse universo os conceitos rousseauianos são, eles próprios, transformados em mercadorias que eternizam o homem fora de si.

## REFERÊNCIAS

- ARISTÓTELES. **A política**. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- AUGÉ, Marc. **Não-lugares**: introdução a uma antropologia da supermodernidade. Campinas: Papirus, 1994.
- BOBBIO, Norberto. **Estado, governo e sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1992.
- BAUMAN, Zygmunt. **O mal-estar da pós-modernidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1998.
- DENT, N. J. H. **Dicionário Rousseau**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1996.
- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. São Paulo: Abril Cultural, 1978. (Coleção Os Pensadores).
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2002.
- KUMAR, Krishan. **Da sociedade pós-industrial à pós-moderna: novas teorias sobre o mundo contemporâneo**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- LASCH, Christopher. **O mínimo eu: sobrevivência psíquica em tempos difíceis**. 5. ed. São Paulo: Brasiliense, 1990.
- LOCKE, John. **Segundo tratado sobre o governo civil**. 4. ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2006.
- PLATÃO. **A República**. 10. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2007.
- ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Discurso sobre a origem e os fundamentos da desigualdade entre os homens**. São Paulo: Martins fontes, 2005.
- \_\_\_\_\_. **Emílio ou da educação**. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- \_\_\_\_\_. **O contrato social**. São Paulo: Martins fontes, 2006.
- STEVENSON, Leslie; HABERMAN, David. **Dez teorias da natureza humana**. São Paulo: Martins fontes, 2005.

Prof. Dr. Sebastião Geraldo

## SOBRE CULTURA E A FESTA POPULAR

# Sobre Cultura e a Festa Popular

Prof. Dr. Sebastião Geraldo<sup>1</sup>

## 1 Cultura popular e subalterna

Este texto retoma a reflexão já realizada pelo autor sobre o conceito de cultura popular, apontando, no pensamento gramsciano, a possibilidade de superação de algumas limitações e ambigüidades, bem como da dimensão do seu sentido. Insere nessa discussão a festa popular como das manifestações mais significativas para o entendimento dos fenômenos da cultura.

Na busca de construir um conceito dinâmico e histórico no qual o entendimento de cultura se dá como um processo que se conserva e renova-se permanentemente, somente na prática social, Gramsci parte dos conceitos elitistas que definem cultura como saber enciclopédico e atividade especulativa reservada aos grandes talentos, delimitado aos campos artístico e educativo. Esse olhar sobre o sentido de cultura amplia o sujeito produtor, receptor e consumidor de cultura a todo universo social. O consenso se constitui, preserva-se ou destrói-se nos processos culturais, cenários de confrontação de classes decorrentes da necessidade de superação de um *estado de cultura* existente para o *dever ser cultural* (FERREIRA, 1997, p. 28-29). Esses cenários de confrontação são as instâncias de afirmação das *classes subalternas*.

O termo *cultura popular*, no entender de Nazareth Ferreira (1997, p. 29) apresenta-se ambíguo e limitado para dar conta da complexidade das manifestações culturais nos movimentos sociais. Daí a necessidade de buscar no pensamento gramsciano a superação dessa limitação, o que sugere o conceito de *cultura subalterna* como o mais adequado para estudos dessa natureza.

<sup>1</sup> Doutor em Ciências da comunicação pela ECA-USP, professor de Ética em Jornalismo e Publicidade na Universidade de Ribeirão Preto – UNAERP.

Para Ferreira (1997, p. 29), esta definição de *classes subalternas* não deve ser confundida com *classes exploradas*, pois as diferenças são significativas. O subalterno coloca-se “num campo semântico que transcende a determinação econômica pelo lugar que a classe ocupa na estrutura produtiva, atendendo, ao mesmo tempo, à dominação cultural, que se define pelo lugar que a mesma classe ocupa no âmbito da hegemonia.” Nesse sentido, sempre que o sujeito social (povo) se apresenta como oposição às classes hegemônicas, a cultura também se define como oposição àquilo que é oficial, àquilo que pertence aos setores dominantes, e caracteriza-se como subalterna.

O popular, nesse sentido, é entendido como a produção cultural que apresenta uma concepção particular do mundo e da vida, “refletindo o caráter coletivo dos processos, manifestações e bens próprios do povo. Esta produção não é necessariamente gerada por grupos ou indivíduos pertencentes às classes subalternas do ponto de vista da produção econômica, desde que represente a visão de mundo e os interesses que são próprios a estas classes.” A partir desta reflexão, Nazareth Ferreira (1997, p. 30) apresenta, em síntese, o seguinte quadro ao referir-se ao *popular subalterno* para Gramsci:

- o subalterno deve ser considerado como cenário policlassista que inclui, mas transcende, o especificamente operário;
- o popular é próprio das classes subalternas;
- o popular caracteriza-se como espaço em que coexistem concepções do mundo herdadas do passado (tradições) e elementos modernizantes, do mundo em formação, como consequência das atuais condições de vida das classes subalternas;
- o popular caracteriza-se, ainda, como cenário contraditório no qual coabitam elementos culturais conservadores, readaptados e ressignificados nas concepções de mundo das elites dominantes, e elementos transformadores, derivados da práxis social das classes subalternas;

– o popular é, por definição, histórico e essencialmente oposto ao oficial ou, pelo menos, diferente dele.

A busca de compreensão das manifestações da cultura popular subalterna dá lugar à reflexão das formas de expressão do dia-a-dia, da vida cotidiana. Ao estudar a luta cotidiana pela sobrevivência nos processos de luta pela terra na região de Ribeirão Preto, por exemplo, percebe-se a manifestação de uma emergente cultura de superação das condições de desigualdades e a busca de ressignificação dos quadros dados pelo sistema, tanto no campo dos bens econômicos e culturais, quanto em outras esferas sociais.

No contexto em que se inserem as lutas pela terra na região, é possível perceber e discutir a manifestação cultural subalterna, mesmo considerando a forma, ainda tênue, de articulação social nestes anos de mobilização. No início, a mobilização e as manifestações perdem o caráter espontâneo do *popular tradicional* e assumem uma característica de manifestação nítida e politicamente engajada, na dimensão de participação popular subalterna.

A manifestação popular *tradicional*, muitas vezes, é um artifício, uma dissimulação de uma ação política, mediada por intenções e concepções de organizações, em primeira instância, o que pressupõe uma ressignificação destas manifestações.

A definição de cultura popular, no entanto, já suscitou questões que remetem a discussão ao lugar social em que é produzida, e para quem é produzida. “Seria a cultura do povo ou para o povo?”, problematizou Marilena Chauí na busca de um conceito para cultura popular (1986, p. 10).

Depois de um esforço para resgatar a evolução histórica do sentido de cultura – seguindo o raciocínio da autora –, Chauí situa os anos de 1960 e 1980 como o tempo em que as discussões sobre cultura oscilavam, incessantemente, entre o *romântico* e o *ilustrado*, prevalecendo em um ou outro ponto de vista e, em certos casos, havia até mesmo a tentativa de conciliação dessas concepções. A visão *romântica*, diz a au-

tora, focaliza a cultura popular como a guardiã da tradição, do passado. Delineia traços da cultura popular como o *primitivismo*, ou seja, atribui à cultura popular lugar da retomada e da preservação da tradição; o *comunitarismo*, que indica o popular como lugar da criação popular coletiva e nunca individual, mas anônima por ser a manifestação espontânea da natureza do povo; e o *purismo*, que remete a idéia de povo a uma realidade ainda não contaminada pelos hábitos da vida urbana. A perspectiva *ilustrada*, por sua vez, revela pouco ou nenhum interesse pelo passado, pois seu tempo próprio é o presente racional e o futuro progressivo (1986, p. 19-20).

Os ilustrados, no entanto, observa a autora citando Jesus Barbero, caem em um círculo contraditório ao se colocarem em oposição à tirania em nome da vontade popular, e contra o *povo* em nome da razão. A perspectiva marxista não pactua com essa concepção por ter como conceito central a luta de classes, percebendo o povo como classe explorada, excluída, e não o *povo-popular*. Nessa perspectiva, entre a exploração econômica e a dominação política instala-se a legitimação e a naturalização dessas relações. Essa mediação é designada por Marx *ideologia* (CHAUI, 1986, p. 21).

A contribuição importante para superação desta ambigüidade está no conceito gramsciano de hegemonia<sup>2</sup>, que

<sup>2</sup> O conceito de hegemonia de Gramsci se contrapõe à idéia de "dominação". "Soriente numa fase tosca e primitiva é que se pode pensar numa nova formação econômica e social como dominação de uma parte da sociedade sobre outra. Na realidade, o que estabelece uma hegemonia é um complexo sistema de relações e de mediações, ou seja, uma completa capacidade de direção. Gramsci fornece uma série de exemplos históricos, em particular o da hegemonia dos moderados na França do século XIX ou na Itália. Não haveria organização do poder moderado somente com o uso da força. É um complexo de atividades culturais e ideológicas - das quais são protagonistas os intelectuais - que organiza o consenso e permite o desenvolvimento da direção moderada. Essa acepção do conceito de hegemonia provém de uma interpretação bem precisa do pensamento de Marx. Gramsci sublinha, em várias ocasiões, que somente uma leitura esquemática pode levar a crer que aquilo que Marx define como superestruturas tenha uma relação de dependência mecânica com as estruturas. Portanto, o fato de que Marx fale das superestruturas como 'aparências' deve ser visto como consequência da necessidade de divulgação, como uma forma de discurso 'metafórico' feito em função de um diálogo e de uma compreensão de massa da nova análise da sociedade. Com a

incluir o conceito de cultura como "processo social global que constitui a 'visão de mundo' de uma sociedade e de uma época, e o conceito de ideologia como sistema de representações, normas e valores da classe dominante que ocultam sua particularidade numa universalidade abstrata." O conceito de hegemonia ultrapassa, portanto, o conceito de cultura ao indagar sobre as relações de poder, recorrendo à origem do fenômeno da obediência e da subordinação, e, da mesma forma, o conceito de ideologia, ao perceber todo o processo social vivo como *práxis*, ou seja, "as representações, as normas e os valores são práticas sociais e se organizam através de práticas sociais dominantes e determinantes." (CHAUI, 1986, p. 210).

Não se pretende adotar aqui um conceito amplo de cultura que englobe todas as instâncias e modelos de comportamento, transformando-o no sinônimo *idealista de conceito de formação social*, conforme sugere Canclini (1983, p. 29). O termo cultura pretende ser entendido aqui como "a produção de fenômenos que contribuem, mediante a representação ou reelaboração simbólica das estruturas materiais, para a compreensão, reprodução ou transformação do sistema social, ou seja, a cultura diz respeito a todas as práticas e instituições dedicadas à administração, renovação e reestruturação do sentido". Na explicação do autor, esse conceito de cultura carrega equivalência com o conceito marxista de ideologia, pois precisa dela para relacionar os processos culturais com as condições sociais de produção. A manutenção desse conceito permite alcançar os fatos em um sentido mais amplo.

Para Canclini (1983, p. 30), toda produção de significado, seja a filosofia, a arte ou a própria ciência, pode ser explicada sob o aspecto da relação com suas determinações sociais, o que, no seu entendimento, não esgota o fenômeno. Além de

palavra aparente. Marx quer indicar - diz Gramsci - a historicidade das superestruturas ético-políticas, culturais e ideológicas, em oposição às concepções dogmáticas que tendem a considerá-las como absolutas [...]". (TORTORELLA, 2002, não paginado).

representar a sociedade, a cultura cumpre a função de reelaborar as estruturas sociais e imaginar outras, como necessidade de produção de sentido. Sendo assim, "além de representar as relações de produção, contribui para a sua reprodução, transformação e para a criação de outras relações."

O sentido de cultura popular, por sua vez, não pode excluir o sentido político da produção simbólica de determinada realidade. Culturas populares, para Canclini, constituem-se por "um processo de apropriação desigual dos bens econômicos e culturais de uma nação ou etnia por parte dos seus setores subalternos e pela compreensão, reprodução e transformação, real e simbólica, das condições gerais e específicas do trabalho e da vida." (1983, p. 42-44). Um movimento social que iuta pela conquista da terra, por exemplo, representa uma ordem questionadora e transformadora diante da persistência de um passado agrário excluente, o que impõe um sentido vivo de mobilização social popular. As práticas, decorrentes dessas maneiras simbólicas de indução e sublevação dos valores da cultura subalterna, representam as formas avançadas de mobilização e manifestação da cultura popular.

Não se percebe, portanto, contraposição nos conceitos de cultura subalterna e cultura popular; ao contrário disso, a abrangência dos mesmos permite a inclusão mútua ou agregação de sentidos.

## 2 A festa popular

A festa, além de um aspecto dos mais significativos da cultura, é um dos lugares privilegiados para o entendimento dos fenômenos da comunicação. Para Nazareth Ferreira (2000, p.14-22), qualquer tipo de análise que tenha como propósito compreender a estrutura, a função e o seu significado, não pode prescindir de dois componentes básicos que são: a) o *sentimento da festa* que, no entendimento da autora, é o que promove uma atmosfera intensamente participativa,

densa de conotação simbólica e mítica, desenvolvendo uma função imediata de coletividade catártica; b) *institucionalização da festa*, referindo-se à amplitude e complexidade da organização comunitária e à regulamentação da parte do grupo festivo, que cada festa comporta. No componente organizacional, argumenta a autora, ao lado do elemento organizativo-comunitário, reside o "quadro de referência ideológico anteposto à festa, que se refere a um mito de origem ritual ou simbolicamente reatualizado; [...] a um momento estético da existência ou a um evento histórico, social ou político, que deve ser comemorado ou reevocado, para vencer os percalços da cotidianidade através do fenômeno festivo."

Para Canclini (1983, p. 165), as festas sintetizam, "simbólica e materialmente, as mudanças dos povos que a fazem." Expressam o estado atual dos conflitos e, como fenômeno global, abrangem todos os aspectos da vida social ao mostrar o papel do econômico, do político, do religioso e do estético, no processo de "transformação e continuidade da cultura popular." Para o autor, existe uma continuidade entre a festa e a vida cotidiana, entre o que os povos ocidentais costumam distinguir como religioso e profano, o que implica uma continuidade entre o tempo do trabalho e da festa, entre os elementos cotidianos e os ceremoniais.

Em um estudo realizado pelo autor no Assentamento 17 de Abril da Fazenda Boa Sorte<sup>3</sup>, no município de Restinga -SP, entre 1998 e 2002, observou-se que as festas, nas circunstâncias dadas pelos primeiros anos de assentamento, apresentavam-se como fenômeno significativo para a assimilação, superação dos embates cotidianos. Além disso, cumpriam um

<sup>3</sup> O Assentamento 17 de Abril da fazenda Boa Sorte em Restinga-SP surgiu após um intenso processo de lutas, que teve início com as ocupações ocorridas a partir do dia primeiro de janeiro de 1998, depois de um longo trabalho de articulação e organização dos trabalhadores desempregados, na região de Ribeirão Preto. A partir de setembro daquele ano, depois da segunda ocupação da fazenda Boa Sorte, que até então era um horto florestal sem atividade, o assentamento ganhou a condição de provisório, e nele são assentadas cerca de 150 famílias, aproximadamente quinhentas pessoas.

ritual de resgate histórico ao trazer para a atualidade experiências vivenciadas historicamente pelos assentados em outros momentos, ao mesmo tempo que expressavam vínculos de identidade em construção entre os assentados. Apresentavam, ainda, finalidades comprometidas com a realidade imediata, tais como: proposta de educação, conscientização, arrecadação de recursos, afirmação de uma identidade enquanto assentados e de superação da rejeição dos moradores das fazendas circunvizinhas e das cidades próximas.

As manifestações festivas que ganharam destaque nos primeiros anos de existência do assentamento foram as festas juninas. Significavam momentos em que os assentados davam trégua às divergências internas, e ocorria um processo de reintegração sociocultural e política, o que ampliava o espaço social para repensar a articulação das ações do dia seguinte.

Nos primeiros dois anos de existência do assentamento, as festas ocorreram em momentos conturbados; de muitos conflitos internos que tendiam ao afastamento uns dos outros, em decorrência das implicações geradas nos embates cotidianos dos grupos de diferentes orientações político-ideológicas. As festas somente se concretizaram com a cooperação entre os assentados, com o envolvimento das famílias, das crianças, das comunidades vizinhas. Constituía-se, portanto, como uma força que se sobreponha aos obstáculos cotidianos na busca da realização de satisfação com forte componente histórico dos sujeitos: a participação de um momento festivo.

Aquilo que as disputas de poder afastavam por dificuldade de convergência de propósitos e ações, pela falta de experiência de conviver com divergências, com a prevalência do individualismo em relações que se propunham afirmar como comunitárias, as manifestações festivas tendiam a reaproximar, dando a sensação de que havia-se dissipado.

A festa, enquanto lugar simbólico de representação e veiculação de sentidos, demonstrava, por um lado, a proximidade dos assentados por laços de identidades e, por outro, promovia visibilidade e a confiança das pessoas das cidades e de outras comunidades, o que dissipava preconceitos formados como consequência dos acontecimentos negativos, vividos no interior do assentamento, que ganhavam dimensão extraordinária pelos meios de comunicação da região.

As festas juninas contavam com o apoio de instituições, com doações individuais de produtos como amendoim, pipoca, pinga, entre outros. Além dos rituais tradicionais como casamento caipira, quadrilha, fogueira, foguetório, a festa dava lugar à reflexão crítica, com discursos implícitos que retomavam a história das lutas dos assentados, músicas cujas letras faziam menção aos movimentos de luta pela terra. Nesse sentido, a festa se constituía no lugar que se permite visualizar como a instância em que "o passado e o presente se articulam no interior desta cultura e as várias formas de identidade que são ao mesmo tempo ressignificadas, assumindo novos aspectos." (FERREIRA, 2001, p. 15).

Assim, a festa se constituía em uma manifestação da maior importância na busca de afirmação da identidade dos assentados. No assentamento, ganhava um sentido nitidamente político-ideológico de afirmação do território conquistado. Apresentava-se com significativa carga conflitiva, marca da luta pela conquista da terra, expressa em várias manifestações. O próprio casamento caipira assumia uma conotação de aliança do homem com a terra e, mais do que isso, com a sua terra conquistada.

Considerando os valores que emergem durante sua realização, as festas populares, afirma Mendonça, "implicam e favorecem um tipo de interação social em que subsistem laços de solidariedade, partilha cultural e formas de sociabilidade que propiciam espaços e ocasiões de interação, de troca, de estreitamento de laços sociais, de comunicação efetiva e estabelecimento, dentro do grupo, de relações afetivas e de pertencimento estáveis".

No assentamento 21 de abril, a afirmação do pertencimento do assentado a um grupo específico no interior cedia lugar à consciência de pertencimento ao assentamento como espaço de construção contra-hegemônica e, com isso, o afloamento do sentido de integração, de comunidade e de identidade em construção.

O envolvimento da comunidade e o prazer de participar das manifestações festivas no interior do assentamento torna explícito que se constitui em um lugar privilegiado de manifestação e expressão popular. Além disso, a consciência provinda da intensa participação política dos assentados permite perceber o significado da festa, nas palavras de Mendonça (2001, p. 6), como lugar de dedicação "integral a um projeto coletivo que, além de atualizar a memória do grupo, é capaz de gerar solidariedade" e operar como "elemento de coesão".

## REFERÊNCIAS

- CANCLINI, Nestor Garcia. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1983.
- CHAUT, Manilena. *Conformismo e resistência: aspecto da cultura popular no Brasil*. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- FERREIRA, Maria Nazareth (Org.). *As festas populares na expansão do turismo*. São Paulo: Arte e Ciência, 2001.
- \_\_\_\_\_. *Cultura, comunicação e movimentos sociais*, São Paulo: CELACC, 1999.
- \_\_\_\_\_. *Cultura subalterna e neoliberalismo: a encruzilhada da América Latina*. São Paulo: CELACC, 1997.
- \_\_\_\_\_. *Festa como objeto de estudo: uma introdução*. *Extrapremsa*. São Paulo: CELACC-ECA-USP, n.8, p. 14-22, out.2000.
- GRAMSCI, Antonio. *Os intelectuais e a organização da cultura*, 4. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1982.
- MENDONÇA, Maria Lurza Martins. *Festas populares hoje: muito além da tradição*. In: CONGRESSO BRASILEIRO DE COMUNICAÇÃO, 24., 2001, Campo Grande. *Anais eletrônicos*. São Paulo: INTERCOM, 2001. Disponível em: <<http://www.intercom.org.br/papers/indexbp.html>>. Acesso em: 22 mai. 2001.
- TORTORELLA, Aldo et. al. *Vocabulário Gramsciano*. Disponível em: <<http://www.artnet.com.br/gramsci/arquiv52.htm>>. Acesso em: 5 ago. 2002.

Frederico Daia Firmiano

DA ATOMIZAÇÃO DO INDIVÍDUO AOS  
MOVIMENTOS SOCIAIS CONTEMPORÂNEOS:  
NOTAS SOBRE O COMPLEXO MIDIÁTICO, A  
POLÍTICA E A FORMAÇÃO CULTURAL

## Da atomização do indivíduo aos movimentos sociais contemporâneos: notas sobre o complexo midiático, a política e a formação cultural

Frederico Daia Firmiano<sup>1</sup>

O homem na plena riqueza de seu ser é o homem rico e profundamente dotado de todos os seus sentidos [...] Vê-se como no lugar de riqueza e da miséria da economia política, surgem o homem rico e o rico carecimento humano. O homem rico é, ao mesmo tempo, o homem carente de uma totalidade de exteriorização da vida humana, o homem no qual a própria efetivação existe como necessidade interna, como carência (Karl Marx).

Adorno e Horkheimer (1985) criaram o conceito de Indústria Cultural, dentre outros, no clássico texto *A Indústria Cultural: O esclarecimento como mistificação das massas*, que integra sua obra *A dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos*, datada de 1944. À luz do profundo vazio da existência humana alienada pelas novas formas de produção advindas com o capitalismo, os filósofos marxistas discutiram a mercantilização da cultura e a atomização do indivíduo na sociedade de classes, deslocando o eixo da análise que marcara o materialismo histórico até a década de 1920, dos temas da economia política para as questões de *superestrutura* (ANDERSON, 1989, p. 109).

<sup>1</sup> É alumnus de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências e Letras, da Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara – PPG-Sociologia/FCLan/Unesp; membro do Centro Brasileiro da Infância e Juventude-Cebej, no qual é editor-assistente do periódico científico trimestral *Enfase: ensaio e discussão*; e pesquisador-bolsista do CNPq.

No Brasil, autores se destacaram pela análise e reflexão do pensamento de Adorno e Horkheimer, dentre eles, Francisco Rüdiger, que se voltou para a compreensão da assim chamada Escola de Frankfurt, constituída também por Erich Fromm, Herbert Marcuse, Walter Benjamin e Siegfried Kracauer – no caso dos dois últimos, ainda que de forma periférica<sup>2</sup>. Para esse autor, longe de pertencerem ao campo da comunicação, esses pensadores, de maneira autônoma, dedicaram-se aos vários ramos do saber social. O que os unificava era “[...] o projeto filosófico e político de elaborar uma ampla teoria crítica da sociedade.” (RÜDIGER, 2000, p. 132). Nesse horizonte, Adorno e Horkheimer vieram a perceber a crescente e decisiva influência dos meios de comunicação de massa e da cultura de mercado na constituição da vida social contemporânea como uma mediação do processo histórico geral de desenvolvimento das sociedades ocidentais modernas.

Nas sociedades capitalistas avançadas, defendiam [Adorno e Horkheimer], a população é mobilizada a se engajar nas tarefas necessárias à manutenção do sistema econômico e social através do consumo estético massificado, articulado pela indústria cultural. As tensões à crise sistêmica e descrença individual são combatidas, entre outros meios, através da exploração mercantil da cultura e dos processos de formação da consciência. Assim sendo, acontece porém que seu conteúdo libertador se vê freado; ao invés do conhecimento emancipador em relação às várias formas de dominação, as comunicações se vêm acovertadas à ordem social dominante. (RÜDIGER, 2000, p. 133).

<sup>2</sup> Para Rüdiger (2000), Jürgen Habermas também deve ser considerado integrante dessa importante escola de pensamento social alemão. “[...] o verdadeiro espírito dos fundadores e principal expoente da chamada segunda geração da Escola [...]” (RÜDIGER, 2000, p. 111).

Debruçados sobre o problema geral da emancipação humana, Adorno e Horkheimer demonstraram-se céticos perante as possibilidades abertas pelo capitalismo ao livre e universal desenvolvimento do gênero humano. A visão marxista clássica da marcha da história, afirma o historiador inglês Perry Anderson (1989, p. 115), “[...] desde as comunidades primitivas até o capitalismo, [havia] enfatizado o crescente controle da natureza pelo homem, resultante do desenvolvimento das forças produtivas como uma emancipação progressiva [...]” Trata-se da emancipação do “reino da necessidade”. Contudo, “[...] os frutos desta liberação foram confiscados por sucessivas classes exploradoras através da divisão social do trabalho [...]”, colocando sobre os homens novas amarras que só poderiam ser desfeitas com o advento do comunismo, como um processo de reapropriação “[...] pelos próprios produtores de forma a finalmente criar uma sociedade de abundância para todos, cujo domínio final da natureza será o emblema do ‘reino da liberdade’.”

Adorno e Horkheimer, porém, conferiram teor negativo a essa clássica afirmativa do marxismo ocidental ou europeu. Para os frankfurtianos, a ascendência do homem sobre a natureza não resultou, necessariamente, em um progresso no que se refere à sua emancipação, ainda que os processos de apropriação e objetivação do homem, como fenômenos que, em certa medida, movem seu desenvolvimento, contivessem um potencial emancipador. “O preço da dominação da natureza [...] foi uma divisão física e social do trabalho que infligiu uma opressão ainda maior sobre os homens [...]”, atuando como uma espécie de segunda natureza. “O avanço da tecnologia até hoje apenas aprimorou os mecanismos da tirania.” (ANDERSON, 1989, p. 115).

Nessa linha, quando o debate centra-se na idéia geral e necessária da “saída do homem de sua menoridade”, a indústria cultural será, à luz da tensão contraditória do desenvolvimento livre do homem e de seu gênero nas condições capi-

talistas de produção e consumo, uma *instituição-sustentáculo* da erradicação da autonomia do indivíduo e seu grupo, de sua capacidade livre de imaginar, sonhar e mesmo representar suas relações e a si mesmo:

[...] o aumento da produtividade econômica, que por um lado produz as condições para um mundo mais justo, confere por outro lado ao aparelho técnico e aos grupos sociais que o controlam uma superioridade imensa sobre o resto da população. O indivíduo se vê completamente anulado em face dos poderes econômicos. Ao mesmo tempo, estes elevam o poder da sociedade sobre a natureza a um nível jamais imaginado. Desaparecendo diante do aparelho a que serve, o indivíduo se vê, ao mesmo tempo, melhor do que nunca provido por ele. Numa situação injusta, a impotência e a diribilidade da massa aumentam com a quantidade de bens a ela destinados. A elevação do padrão das classes inferiores, materialmente considerável e socialmente lastimável, reflete-se na difusão hipócrita do espírito. Sua verdadeira aspiração é a negação da reificação. Mas ele necessariamente se esvai quando se vê concretizado em um bem cultural e distribuído para fins de consumo. A enxurrada de informações precisas e diversões assépticas desperta e idiotiza as pessoas ao mesmo tempo. (ADORNO; HORKHEIMER, 1985, p. 14-15).

Na contemporaneidade, outros autores dedicaram-se às relações entre a alienação, a comunicação e a cultura, tomando por referência fecunda a obra dos marxistas alemães frankfurtianos. Dentro eles, o pesquisador Silas Nogueira (2005), que afirmou serem poucas, ou quase nenhuma, as possibilidades da realização livre e plena do indivíduo e seu gênero no âmbito

da esfera do consumo, particularmente do consumo de bens culturais produzidos em escala industrial, mercantil.

Desde o ponto de vista das condições materiais de existência da maior parte dos grupos sociais até as complexas formas comunicacionais de sustentação da cultura hegemônica, o gênero humano encontrar-se-ia em face do mais alto nível de *reificação* e perda do conteúdo humano das relações sociais. Sobretudo quando a superficialidade humana contida nas relações de troca se acentua na era da globalização, afirma Nogueira (2005), "[...] torna-se muito difícil negar a importância teórica das análises das relações sociais, feitas a partir do conceito de alienação, um conceito amplo que inclui os processos de reificação e fetichização que envolvem os indivíduos e suas relações." (NOGUEIRA, 2005, p. 91).

*Condenado à própria sorte, o homem nas sociedades livres universais seria refém de si mesmo; alguma coisa entre a capacidade de sonhar outros níveis de relação com seus iguais e a faticidade do cotidiano da vida produtiva e consumista:*

Debatendo-se nessa condição [de mercadoria], o indivíduo tende a buscar a sua humanidade perdida [...]; essa busca terá, quase que inevitavelmente, como saída o consumo, o espaço onde o indivíduo supostamente reencontrará a si mesmo e as qualidades humanas, na forma de mercadoria. Ou seja, desumanizado, despersonalizado e limitado no reino da produção, do trabalho, encontrará no consumo as possibilidades de escolha, determinação, autonomia e satisfação [...]. Assim o mundo do consumo [...] aparecerá [como mera ilusão] ao indivíduo como um mundo de liberdade, espaço real e imaginário no qual ele se sentirá reumanizado [...]. (NOGUEIRA, 1998, p. 40-41).

Encerradas as possibilidades de uma existência mais humana, buscar-se-ia o reconhecimento do indivíduo e de seu

grupo como potencialidade latente de transformação das relações alienadas, a partir de teorias que os considerassem como sujeitos da história da qual participam. Em meados da década de 1970 e idos dos anos de 1980, a discussão acerca do sujeito, da cultura e da comunicação sofre, na América Latina, uma maior influência do pensamento de Antonio Gramsci. Com isso, ganharia relevância estudos acerca das possibilidades de transformação e ruptura das condições alienadas e alienantes do desenvolvimento do gênero humano, especialmente a partir das práticas sociais dos grupos que se diferem da lógica presente instituída, em suas expressões singulares que, no limite da utopia, poderiam constituir-se em experiências capazes de elevar a esfera da liberdade às condições de desenvolvimento do homem enquanto indivíduo, classe, sociedade e gênero.

Tratou-se, então, de reconhecer a crítica frankfurtiana aos processos de cerceamento da realização humana do indivíduo e, ao mesmo tempo, indicar possibilidades de recriação, objetivação e apropriação das riquezas humanas. Assim, afirmou Nogueira, em tese de doutoramento, que do ponto de vista teórico:

Identificar os aspectos alienantes - e que levam ao empobrecimento - desses processos não é equivalente a condenar os indivíduos a seus possíveis efeitos. A importância do conceito de alienação reside, entre outras, nas possibilidades de identificação das características empobrecedoras das relações sociais capitalistas, e nas possibilidades de, a partir da crítica e de um outro nível de consciência, buscar a sua superação pela atuação efetiva nas mudanças sociais, isto é, pelo engajamento e pela atuação política. (2005, p. 91).

A luta política seria a margem, o movimento de liberdade necessário aos homens para superação das amarras im-

postas pelo complexo de dominação que cerceia o desenvolvimento livre de seu gênero, no atual estágio da história e dos processos que a engendram. No limite, o *homem atomizado* de Adorno e Horkheimer (1985) deveria, no âmbito dos estudos que relacionam a comunicação, a cultura e a política, ganhar alguma consciência; torna-se ser ativo e pensante e, quem sabe, retornar à história para, nos termos de outro importante pensador frankfurtiano, Walter Benjamin, "escová-la a contrapelo". É no âmbito da participação política de outros níveis de comunicação e através da cultura, que o indivíduo, seu grupo, a classe a que pertence, construiria as condições da liberdade plena (NOGUEIRA, 2005).

Cabe indagar quem seria o *adutor* do movimento de transformação e elevação humana das *massas atomizadas*.

Em Gramsci, citado por Octavio Ianni, o condutor das profundas e necessárias transformações das sociedades capitalistas não seria o indivíduo, um *condottiere*, "tipo ideal" da articulação política, atuação e liderança perante as condições sociais impostas, tal qual fora definido no século XVI, inaugurando o pensamento político moderno, o "Príncipe", por Maquiavel. Ao contrário, tratar-se-ia de uma organização, um partido político capaz de "[...] expressar as inquietações e as reivindicações dos seus seguidores; mas, simultaneamente, capaz de interpretar as inquietações e reivindicações dos outros setores da sociedade." (IANNI, 2000, p. 146). Esse seria o "príncipe moderno gramsciano":

[...] um elemento complexo da sociedade no qual já tenha se iniciado a concretização de uma vontade coletiva reconhecida e fundamentada parcialmente na ação. Este organismo já é determinado pelo desenvolvimento histórico, é o partido político: a primeira célula na qual se aglomeram germes de vontade coletiva que tendem a se tornar universais e totais [...]; a vontade como consciência atuante da necessidade

histórica, como protagonista de uma drama histórico real e efetivo [...]; uma parte importante do moderno princípio deverá ser dedicada à questão de uma reforma intelectual e moral, isto é, à questão religiosa ou de uma concepção do mundo [...] Estes dois pontos fundamentais: formação de uma vontade coletiva nacional-popular, da qual o moderno princípio é ao mesmo tempo o organizador e a expressão ativa e atuante, e reforma intelectual e moral, deveriam constituir a estrutura do trabalho [...]. (GRAMSCI apud IANNI, 2000, p. 147).

Nessa complexa estrutura, o indivíduo encontraria os elementos necessários ao rompimento dos estreitos limites da *vida produtiva* – e, vale dizer, cultural – alienante e alienada, tendo suas necessidades elevadas ao nível da consciência e, por decorrência, convertidas em *práxis*, em *experiência* transformativa. Na qualidade de “célula” fundamental de mediação e síntese, o partido político seria, por excelência, condutor da iniciativa política, da formação e orientação dos sentimentos espontâneos dos homens, englobando a totalidade dos grupos e classes sociais. Nele, o camponês deixaria de ser somente produtor agrícola, e o operário ampliaria as dimensões de sua vida para além da fábrica, tornando-se, ambos, agentes de atividades gerais “de caráter nacional e internacional”. Dessa maneira, Antonio Gramsci vislumbra no partido político um caráter formativo intrínseco, por possibilitar a superação daquilo que denomina de “movimento econômico da vida” para tornar o indivíduo sujeito de questões políticas universais (GRAMSCI, 2004, p. 25). Em suas palavras:

[...] o partido político, para todos os grupos, é precisamente o mecanismo que realiza na sociedade civil a mesma função desempenhada pelo Estado, de modo mais vasto e mais sintético, na sociedade política, ou seja, propor-

ciona a soldagem entre intelectuais orgânicos de um dado grupo, o dominante, e intelectuais tradicionais; e esta função é desempenhada pelo partido precisamente na dependência de sua função fundamental, que é a de elaborar os próprios componentes, elementos de um grupo social nascido e desenvolvido como “econômico”, até transformá-los em intelectuais políticos qualificados, dirigentes, organizadores de todas as atividades e funções inerentes ao desenvolvimento orgânico de uma sociedade integral, civil e política. Aliás, pode-se dizer que, no seu âmbito, o partido político desempenha sua função muito mais completa e organicamente do que, num âmbito mais vasto, o Estado desempenha a sua: um intelectual que passa a fazer parte do partido político de um determinado grupo social confunde-se com os intelectuais orgânicos do próprio grupo, liga-se estreitamente ao grupo, o que, através de participação na vida estatal, ocorre apenas mediocremente ou mesmo nunca. (GRAMSCI, 2004, p. 24).

Ocorre, contudo, como tratou o sociólogo brasileiro Octavio Ianni, em época de globalização, que nas condições sobre as quais se desenvolvem a teoria e a prática da política, o *cenário* já não é mais o mesmo daquele no qual o filósofo italiano expressou sua utopia. E o complexo midiático também adentra o pensar e fazer política. Como processo civilizatório orientador da conduta e da vida dos grupos sociais, a globalização do capitalismo propicia estruturas de dominação para além das fronteiras do nacional; em segundo lugar, cumpre destacar o papel das novas tecnologias no que diz respeito à agilidade e intensificação das articulações sociais, dos antagonismos e dos conflitos; por fim, uma nova configuração histórico-social de vida emerge, centrada mais na idéia de “redução” do tempo

e do espaço, do que na territorialização do indivíduo. "Esse é o novo, imenso, complexo e difícil palco da política como teoria e prática [...] as instituições 'clássicas' da política estão sendo desafiadas a remodelar-se, ou a ser substituídas, como anacronismos [...]." (IANNI, 2000, p. 144).

Advém à cena um *novo princípio*, o *príncipe eletrônico*, que não é "[...] nem condottiere [de Maquiavel] nem partido político [de Gramsci], mas realiza e ultrapassa os descortinos e as atividades dessas duas figuras clássicas da política." (IANNI, 2000, p. 148). Trata-se de um intelectual<sup>3</sup> coletivo e orgânico dos centros de poder, dos blocos dominantes, permeando a vida de todos os grupos sociais; um complexo confabulado na junção de altas tecnologias, complexo sistema de produção, distribuição e consumo, além de um conjunto de *profissionais* altamente capacitados: jornalistas, publicitários, redatores, diretores de TV, técnicos de áudio e vídeo, advogados, sociólogos, cientistas políticos, esportistas, dentre outros, que atuam no sentido da desfiguração das práticas e idéias construídas ao longo do século XX:

O que singulariza a grande corporação da mídia é que ela realiza limpidamente a metamorfose da mercadoria em ideologia, do mercado em democracia, do consumismo em cidadania. Realiza limpidamente as principais implicações da indústria cultural, combinando a produção e a reprodução cultural com a produção e re-

<sup>3</sup> Nas formulações gramscianas, ganha extrema relevância a luta pela direção moral e intelectual da sociedade, pela hegemonia. Nesta, os intelectuais devem ser destacados como "[...] os 'prepostos' do grupo dominante para o exercício das funções subalternas da hegemonia social e do governo político, isto é: 1) do consenso espontâneo dado pelas grandes massas da população à orientação impressa pelo grupo fundamental dominante à vida social, consenso que nasce 'históricamente' do prestígio (e, portanto, da confiança) obtido pelo grupo dominante por causa de sua posição e de sua função no mundo da produção; 2) do aparelho de coerção estatal que assegura 'legalmente' a disciplina dos grupos que não consentem, nem ativa nem passivamente, mas que é constituído para toda a sociedade na previsão dos momentos de crise no comando e na direção, nos quais desaparece o consenso espontâneo." (GRAMSCI, 2004, p. 21).

produção do capital; e operando decisivamente na formação de "mentes" e "corações" em escala global. (IANNI, 2000, p. 152).

Um autêntico ponto de junção de uma *multidão solitária*; uma "ágora eletrônica", em que indivíduos livres, informados e mais ou menos felizes podem-se reunir "sem o risco da violência ou da infecção" (STALLABRASS apud IANNI, 2000, p. 154) e, sobretudo, sem o risco da experiência concreta. Aqui, a atividade social do homem, no horizonte da totalidade das relações, torna-se irreconciliável com a lógica que preside o mundo atual, marcada pela fragmentação, heterogeneidade, descontinuidade. Impregnando a política, organizando a cultura e articulando o consenso, o *príncipe eletrônico* é um elemento decisivo na construção/sustentação da hegemonia. Porém, tudo no nível virtual – o que o confere alto status na conformação da vida contemporânea (IANNI, 2000, p. 163). Trata-se, portanto, de significativa transformação:

Está em curso, ao acaso ou deliberadamente, um surpreendente, fundamental e inquietante processo de dissociação entre existência e consciência; ou condições e possibilidades da existência e condições e possibilidades da consciência. Quando se desenvolvem e se aplicam as tecnologias eletrônicas, informáticas e cibernéticas, agilizando e generalizando os meios de comunicação, informação e propaganda, as condições e as possibilidades da consciência passam a deslocar-se contínua ou reiteradamente da experiência, realidade ou existência. (IANNI, 2000, p. 164).

Nesse contexto, buscou-se uma espécie de conservação/renovação do pensamento gramsciano, a partir de suas formulações acerca dos grupos sociais subalternos, particularmente suas considerações acerca da necessidade da busca

ou construção de “bases de ações vitais [...]”, elementos de coordenação e de ordem intelectual e moral”, quer dizer, de *experiências*<sup>4</sup> políticas constitutivas de uma nova cultura ou de novos princípios ético-morais orientadores da vida em sociedade (GRAMSCI, 1999, p. 119). Nessa tradição do pensamento marxista ocidental, dever-se-ia, então, atribuir valor a “[...] todo traço de iniciativa autônoma por parte dos grupos [e classes] subalternos[...]” (GRAMSCI, 2004, p. 135); identificar movimentos de luta e resistência (à cultura e aos processos dominantes) capazes de recolocar a consciência ao nível do conhecimento do lugar dos grupos na história. Sobretudo, como analisou o ensaísta Luiz Sérgio Henriques, quando os partidos políticos presentes nas sociedades ocidentais contemporâneas “aparecem descolados da sociedade, aparecem mais como agências de governo do que como representantes da sociedade”, ainda que não tenham perdido sua capacidade histórica de governar “sociedades complexas” (HENRIQUES, 2007, não paginado).

---

É importante ressaltar que o conceito de experiência aqui empregado advém das formulações de E. P. Thompson, especialmente em sua obra *A miséria da teoria ou um planetário de erros: uma crítica ao pensamento de Althusser*, em que o brilhante historiador inglês demonstra que o conceito de “modo de produção” marxiano não é capaz de abarcar a complexa totalidade das relações sociais. Será no seu fecundo diálogo com Althusser que Thompson fará importantes considerações sobre as especificidades concretas da experiência dos grupos sociais. Para o marxista inglês, faltou a Marx – pois não houve tempo para tanto – indicar com maior precisão a correspondência entre um meio de produção e um processo histórico. Esse nexo teria sido encontrado, por alguns, na concepção “divina” do mundo; para outros, seria a história – categoria essa que Althusser teria expurgado de seu pensamento, em detrimento de uma espécie de “empirismo” (THOMPSON, 1981, p. 182). Reivindicando a história e as manifestações dos grupos nas suas expressões particulares, o autor inglês indica uma forma de aproximação dos grupos sociais, ou seja, “[...] não como sujeitos autônomos, ‘indivíduos livres’, mas como pessoas que experimentam suas situações e relações produtivas determinadas como necessidades e interesses e como antagonismos, e em seguida ‘tratam’ essa experiência em sua consciência e sua cultura [...] das mais complexas maneiras (sim, ‘relativamente autônomas’) e em seguida (muitas vezes, mas nem sempre, através das estruturas de classes resultantes) agem, por sua vez, sobre sua situação determinada.” (THOMPSON, 1981, p. 182). É nesse sentido também que os estudos que relacionam a comunicação e a cultura no âmbito dos movimentos sociais populares adotam, em geral, o conceito em questão.

Concorreram para essa formulação dos modos de pensar as relações entre a cultura e a política e, posteriormente, a comunicação e o sujeito, em primeiro lugar, o conceito de hegemonia, “[...] um processo de articulação de diferentes interesses em torno da gradual e sempre renovada implementação de um projeto de transformação da sociedade”; em segundo lugar, o conceito de transformação social, em que a insurrecional tomada de poder do Estado perde poder explicativo, dando lugar a um processo de construção de outra relação de hegemonia; em terceiro lugar, a sociedade civil como locus da luta política, “[...] concebida como uma ‘guerra de posições’, em vez de uma ‘guerra de manobras’ ou ataque frontal ao Estado.” (DAGNINO, 2000, p. 66-67).

Assim, no Brasil e na América Latina, afirma Evelina Dagnino, “enfatizar as implicações culturais significa[ria] reconhecer a capacidade dos movimentos sociais de produzir novas visões de uma sociedade democrática [...]”, tendo em vista sua percepção latente da limitação e exclusão da ordem social perante seus valores. Apesar da fragmentação, pluralidade e contraditoriedade em que emergem e encerram suas atividades, “[...] essas contestações culturais não deve[riam] ser vistas como subprodutos das lutas políticas, mas como constitutivas dos esforços dos movimentos sociais para redefinir o significado e os limites da própria política.” (DAGNINO, 2000, p. 81).

Compreendidos como instâncias de formação e manifestação de classes e grupos comprometidos com a transformação político-social, com “[...] vínculo orgânico com os representados e envolvidos, [comprometidos com] o combate às desigualdades e a consequente revelação de sujeitos sociais, intelectuais orgânicos que dirijam e organizem os embates e lutas sociais” (NOGUEIRA, 2005, p. 85-86), os movimentos sociais populares ganham status de categoria analítica, “[...] nos seus repertórios de lutas e utopias”, como definiu Moisés Augusto Gonçalves (2006, p. 33), através de suas experiências concretas orientadas pela busca por formas distintas de viver as relações

presentes. Orientadas, portanto, à construção de bases afetivas, culturais e políticas de transição de formas espontâneas de consciência – através de outros níveis de comunicação – para a condição de reconhecimento ético-político da necessidade de defesa da integridade da reprodução da existência.

Seriam os assim chamados movimentos de resistência – resistência aos processos políticos e culturais dominantes – os portadores contemporâneos da possibilidade de construção de uma *outra consciência*, tal como definiu Coutinho (1988), interpretando Gramsci, dado *num movimento catártico*, em concorrência com o “príncipe eletrônico” e demais aparatos de sustentação da “hegemonia mercantil”, que se complexificam junto com o processo de globalização das relações sociais.

No fundo, tratou-se, pois, de atribuir capacidade aos chamados movimentos sociais populares ou movimentos de resistência – desconsiderando-se, aqui, as nuances conceituais existentes entre um e outro – em elevar o indivíduo para além da heterogeneidade, imediaticidade e fluidez da vida cotidiana alienada, do momento “econômico-corporativo” ao campo da “universalidade” do ser social ou, em outros termos, da “[...] elaboração superior da estrutura em superestrutura na consciência dos homens [...], a passagem do objetivo ao subjetivo [...]”, um momento em que a “[...] esfera egoístico-passional [...] eleva-se ao nível da consciência universal [...], a passagem de ‘classe em si’ à ‘classe para si’.” (SIMIONATTO, 1997, não paginado). Isso, sob uma leitura ontológica, na qual:

[...] correto dizer que *toda* forma de práxis, inclusive a que não se relaciona diretamente com a formação da consciência e da ação política das classes, implica a potencialidade do ‘momento catártico’, isto é, a potencialidade de uma passagem da esfera da manipulação imediata – da recepção passiva do mundo – para a esfera da totalidade (da modificação do real); ou, o que é um outro aspecto do mesmo processo, a passa-

gem da consciência ‘egoístico-passional’ (particularista) para a consciência universal (para a consciência de nossa participação no gênero humano). (COUTINHO, 1988, p. 53).

No âmbito da individualidade, isso significa, como afirmou o professor e pesquisador Newton Duarte, a elevação “individualidade em-si” para a “individualidade para-si” no processo amplo de transformação da sociedade presente (DUARTE, 1993, p. 180). A partir destas premissas, ganha relevância a possibilidade de o indivíduo manter uma relação consciente com a reprodução de sua existência; significa ainda afirmar a consciência do homem perante as formas pelas quais reproduz alienação e humanização<sup>5</sup>, perante a reprodução dos valores hegemônicos e subalternos na atividade teórico/prática da luta política, que deve produzir elementos constitutivos para a livre e plena liberdade do gênero humano, transcendendo, inclusive, a subjugação de uma classe por outra. Em suas palavras:

O que caracteriza sua ascensão cada vez maior ao nível da individualidade para-si é justamente o fato de que o indivíduo procura conhecer e modificar as formas de pensamento e ação através das quais ele esteja reproduzindo a alienação [e a dominação] tanto em sua vida individual, quanto no que diz respeito ao conjunto das relações sociais. O indivíduo em-si alienado também reproduz tanto a alienação quanto a humanização, porém não mantém uma relação consciente com esses processos [...] E, neste

<sup>5</sup> Aqui é importante assinalar dois aspectos fundamentais para Duarte (1993): primeiro, que a individualidade para-si não exclui a individualidade em-si da vida do indivíduo para si, pois se trata precisamente daquela esfera cotidiana da vida, como já afirmou Agnes Heller (1977, 2000); em segundo lugar, afirmar a existência da individualidade para-si não elimina os fenômenos da alienação presentes na vida do indivíduo para-si.

ponto, não deixa de ser correto afirmar que a individualidade em-si, na medida em que vive sob relações sociais de dominação, terá mais possibilidades de reproduzir a alienação do que a humanização (DUARTE, 1993, p. 180-181).

Num horizonte histórico-critico, a formação cultural deve, portanto, ser concebida como atividade capaz de ir além da cotidianidade alienada<sup>6</sup> da vida contemporânea, na qual os meios de comunicação de massa ganham centralidade. "Daí a importância da categoria de indivíduo para-si enquanto síntese consciente de particularidade e genericidade, síntese consciente das inúmeras relações sociais." (DUARTE, 1993, p. 206).

Assim, nesse brevíssimo ensaio, a questão que se deve impor para reflexões que tornam os movimentos de resistência do novo século como possibilidades presentes de superação da condição humana reificada é se esses novos sujeitos serão capazes de vencer o corporativismo, o particularismo e a restrita ótica da existência humana que, em geral, ocupa-os.

Para Nogueira (2005), essa já seria exercida pelos movimentos sociais de resistência à dominação e de amparo ao desenvolvimento do homem nas sociedades contemporâneas, marcadas pelas mais variadas formas culturais de atomização do indivíduo – como o complexo sistema midiático.

<sup>6</sup> Para uma análise mais detalhada sobre a vida cotidiana, ver: HELLER, Agnes. *Sociologia da vida cotidiana*. 4. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1994. Da mesma autora, recomenda-se *O cotidiano e a história*, 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. Georg Lukács abordou o processo histórico de desenvolvimento do gênero humano sob o prisma da marginalização e diferenciação, a partir do cotidiano da vida, do que denomina de esferas superiores de objetivação humana. Em sua análise, esas formas superiores de objetivação produziram um enriquecimento ontológico da ser humano, mesmo considerando o processo de alienação presente nas relações sociais dominantes e produtoras da cultura e do arte. Resumindo seus escritos, na tradução do que se convencionou chamar de Escola de Budapeste, Agnes Heller desenvolveu trabalho de ampla estatura, demonstrando que suas sociedades capitalistas, no âmbito da vida cotidiana, o indivíduo reúne todos as condições para a reprodução "muda e cega" dos processos de alienação. Sua crítica se dirige, portanto, no sentido de indicar a necessidade histórica de "superação" dessa esfera constituinte da vida da sociedade, na busca pela sua humanização livre e plena.

Com as formas tradicionais do 'fazer político' enfrentando na contemporaneidade uma crise generalizada, os movimentos sociais transformadores [...] representam novas possibilidades de ação política e de atuação no sentido de humanizar e mesmo recriar as relações sociais contrapondo-se aos aspectos opressores que perpetuam as desigualdades e as misérias humanas na sociedade [leia-se, aqui, miséria material, cultural e espiritual]. Buscar, na sociedade brasileira, elementos que enriqueçam essas formas de participação política pode ser uma contribuição ao fortalecimento e ao enriquecimento do sentido político contemporâneo desses movimentos. (NOGUEIRA, 2005, p. 98).

Contudo, seus riscos também foram apontados pelo professor de antropologia e pesquisador de temas que envolvem as culturas populares, Nestor García Canclini. Para esse importante autor latino-americano:

Nos últimos anos, assistimos à multiplicação de trabalhos que descobrem por toda parte a resistência popular, baseando-se mais em aspirações políticas do que nas escassas descrições científicas (ou, então, confundindo-as). São atribuídas propriedades de resistência contra o poder a fatos que são simples recursos populares para resolver seus problemas ou organizar a vida à margem ou nos interstícios do sistema hegemônico (solidariedade de bairro, festas tradicionais). Em outros casos, as manifestações de pretensa 'impugnação' ou 'contra-hegemonia' representam sobretudo a ambiguidade, o caráter não resolvido das contradições das classes subalternas (por exemplo, defesa de interesses localistas, que não põem em discussão os pilares básicos da exploração que os originou). (1993, p. 74).

Portanto, para esse autor, se quiserem evidenciar que essas manifestações não passam de “mera auto-afirmação conservadora” ou “resistência revolucionária”, deve-se começar por reconhecer “[...] os componentes que misturam o autônomo com a reprodução da ordem imposta [...]” (CANCLINI, 1993, p. 74-75). Para nós, trata-se, antes, de reconhecer que, na busca pela superação dos limites histórico-sociais e políticos impostos ao seu pleno desenvolvimento,

[...] a formação da individualidade para-si [ou, em outros termos, a elevação do indivíduo a uma relação consciente com sua individualidade e sua genericidade] não pode ser vista apenas como consequência da instauração de novas estruturas políticas e econômicas, mas sim uma condição fundamental para o próprio processo de transformação das estruturas atuais e das relações sociais alienadas que as mantêm. (DUARTE, 1993, p. 175).

Pois, a transcendência do reino da necessidade ao reino da liberdade requer a “[...] elevação da vida cultural-política daqueles estratos sociais que, antes de obtê-la, viviam passivamente e, portanto, não haviam superado o limiar da consciência histórica” (SIMIONATTO, 1997, não paginado); requer ainda, nos termos do pedagogo inglês Peter McLaren, superar a “paixão pela ignorância”, paixão que infecta (*sic*) a cultura contemporânea por meio do afastamento ou desespero do homem perante a incapacidade “[...] de encontrar conhecimento significativo ‘lá fora’, no mundo de mercadorias pré-embaladas [...]” ou em “[...] qualquer coisa mais desafiadora do que o noticiário noturno [...]” (MCLAREN, 1977, p. 222).

## REFERÊNCIAS

- ADORNO, Theodor Wiesengrund; HORKHEIMER, Max. *A dialética do esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- CANCLINI, Nestor García. *Gramsci e as culturas populares na América Latina*. In: COUTINHO, Carlos Nelson; NOGUEIRA, Marco Aurélio (Orgs.). *Gramsci e a América Latina*. 2. ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.
- COUTINHO, Carlos Nelson. *Gramsci: um estudo sobre o seu pensamento político*. Rio de Janeiro: Campus, 1988.
- DAGNINO, Evelina. *Cultura, cidadania e democracia: a transformação dos discursos e práticas na esquerda latino-americana*. In: ALVAREZ, Sonia E.; DAGNINO, Evelina; ESCOBAR, Arturo (Orgs.). *Cultura e política nos movimentos sociais latino-americanos: novas leituras*. Belo Horizonte: Ed. UFMG, 2000.
- DUARTE, Newton. *A individualidade para-si: contribuição à uma teoria histórico-social da formação do indivíduo*. Campinas: Autores Associados, 1993.
- GONÇALVES, Moisés Augusto. *Brados retumbantes: repertórios de dominação, resistências e utopias na terra-brasilis*. Belo Horizonte: Leiditathi Editora Jurídica, 2006.
- GOHN, Maria da Glória. *Os sem-terra, ongs e cidadania: a sociedade civil brasileira na era da globalização*. 3. ed. São Paulo: Cortez, 2003.
- GRAMSCI, Antonio. *Cadernos do cárcere*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1999. v. 1.
- \_\_\_\_\_. 3. ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004. v. 2.
- HELLER, Agnes. *O cotidiano e a história*. 6. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2000. (Série *Interpretações da História do Homem*).
- \_\_\_\_\_. *Sociología de la vida cotidiana*. 4. ed. Barcelona: Ediciones Península, 1994.
- HENRIQUES, Luis Sérgio. *O fosso crescente entre política e cidadania é o caminho para o desastre*. Entrevista concedida a Mauricio Huertas. Disponível em: <[http://www.lainsignia.org/2007/julio/cui\\_007.htm](http://www.lainsignia.org/2007/julio/cui_007.htm)>. Acesso em: 24 mar. 2008.
- IANNI, Octavio. *Enigmas da Modernidade-Mundo*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2000.

MCLAREN, Peter. **A vida nas escolas:** uma introdução à pedagogia crítica nos fundamentos da educação. Porto Alegre: Artes Médicas, 1977.

NOGUEIRA, Silas. **Cidade Ameaçada:** aspectos da violência infanto-juvenil em Ribeirão Preto. 1998. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Faculdade de Ciências e Letras, Universidade Estadual Paulista, Araraquara, 1998.

\_\_\_\_\_. **Movimentos Sociais, Cultura, Comunicação e Participação Política.** 2005. Tese de Doutorado – Escola de Comunicação e Artes, Centro Latino-American de Comunicação e Cultura, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2005.

RÜDIGER, Francisco. A Escola de Frankfurt. In.: HOHFELD, Antonio. (Org.). **Teorias da comunicação:** conceitos, escolas e tendências. Rio de Janeiro: Vozes, 2001. p. 131-150.

SIMIONATTO, Ivete. O social e o político no pensamento de Gramsci. In: \_\_\_\_\_. **Gramsci e o Brasil.** 1997. Disponível em: <<http://www.acessa.com/gramsci/?page=visualizar&id=294>>. Acesso em: 24 mar. 2008.

THOMPSON, Edward Palmer. **A miséria da teoria ou um planetário de erros.** Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

## MÍDIA, CULTURA E VIOLENCIA

### Leituras do Real e da Representação na Sociedade Midiatizada

#### Os Autores:

##### **Amir Abdala**

Mestre em História Social pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo e professor nos cursos de filosofia e de pedagogia do Centro Universitário Moura Lacerda.

##### **Augusto Caccia-Bava**

Professor Assistente Doutor da Universidade Estadual Paulista (UNESP); Professor Permanente junto ao Programa de pós-graduação em Sociologia dessa universidade.

##### **Célia Regina Vieira de Souza-Leite**

Professora Doutora em Psicologia. Docente do Programa de pós-graduação em Educação – Mestrado – do Centro Universitário Moura Lacerda – Ribeirão Preto-SP –

##### **Dennis de Oliveira**

Professor da Escola de Comunicações e Artes da USP, jornalista, doutor em Ciências da Comunicação e coordenador do Celacc (Centro de Estudos Latino Americanos de Cultura e Comunicação) e membro do Neinb (Núcleo de Estudos Interdisciplinares do Negro Brasileiro).

##### **Frederico Daia Firmiano**

É aluno de Mestrado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Faculdade de Ciências e Letras, da Universidade Estadual Paulista, Campus de Araraquara – PPG-Sociologia/FCLar/Unesp; membro do Centro Brasileiro da Infância e Juventude-Cebrij, no qual é editor-assistente do periódico científico trimestral Cadernos de Formação Cultural: experiências e teorias; e pesquisador-bolsista do CNPq.

##### **Maria Dolores Aybar-Ramírez**

Professora Assistente Doutora de Literatura Espanhola na Universidade Estadual Paulista (UNESP) – Campus de Araraquara.); Professor junto ao Programa de pós-graduação em Estudos Literários dessa universidade

##### **Sebastião Geraldo**

Doutor em Ciências da comunicação pela ECA-USP, professor de Ética em Jornalismo e Publicidade na Universidade de Ribeirão Preto – UNAERP.

##### **Silas Nogueira**

Professor substituto de Sociologia e Antropologia Cultural da UNESP/Franca; professor de Mídia e Sociedade da UEMG/ Fesp de Passos – MG e de Teoria da Comunicação do Centro Univ. Moura Lacerda de Ribeirão Preto. Doutor em Ciências da Comunicação pela ECA/USP, mestre em Sociologia pela UNESP, pesquisador do CELACC/ ECA/ USP.

**Zémaury (José Mauri de Barros)** – (capa)- Artista plástico, ilustrador, poeta.