

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE ECONOMIA

MONOGRAFIA DE BACHARELADO

**MODERNIDADE E COLONIALIDADE:
ARTICULAÇÕES ENTRE AS RELAÇÕES DE
PRODUÇÃO E DE CONSUMO E OS PROCESSOS DE
CONSTRUÇÃO DAS SUBJETIVIDADES**

Amanda Martinho Resende

Matrícula nº 112213408

Orientadora: Profa. Leonarda Musumeci

ABRIL 2020

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO

INSTITUTO DE ECONOMIA

MONOGRAFIA DE BACHARELADO

**MODERNIDADE E COLONIALIDADE:
ARTICULAÇÕES ENTRE AS RELAÇÕES DE
PRODUÇÃO E DE CONSUMO E OS PROCESSOS DE
CONSTRUÇÃO DAS SUBJETIVIDADES**

Amanda Martinho Resende

Matrícula nº 112213408

Orientadora: Profa. Leonarda Musumeci

ABRIL 2020

As opiniões expressas neste trabalho são de exclusiva responsabilidade da autora

Agradecimentos

Agradeço à Thula e à Andréa, por abrirem as portas para um universo epistêmico, até então, desconhecido, repleto de possibilidades. Agradeço à Leonarda, por sua paciência em ensinar. Foi uma honra e um privilégio ter vocês três como orientadoras nesse longo período de graduação.

Agradeço também aos meus professores e professoras, por tudo que aprendi; à minha família, por todo amor e apoio; e aos meus amigos e amigas, pelos sonhos e conversas compartilhados.

Com vocês, cresci muito. Obrigada.

RESUMO

Inspirado na perspectiva decolonial e em teorias feministas, o presente trabalho explora as articulações entre as relações de produção e de consumo e os processos de formação das subjetividades – algumas hegemônicas, outras subalternas – de modo a evidenciar sua co-constituição, com efeitos perpetuadores e, por vezes, desafiadores, sobre desigualdades históricas. Em outras palavras, ele explicita algumas das imbricações entre o sistema global capitalista, ou colonialidade do poder, e as estruturas de dominação de gênero, de raça, de classe e de sexualidade. Nessa linha, os processos históricos de formação de masculinidades e feminilidades hegemônicas – isto é, brancas, burguesas e heterossexuais – e subalternas – não brancas, de classe baixa e LGBT – são indissociáveis dos processos de expansão da modernidade e de suas relações de poder. Com isso em vista, ele investiga a construção social da hegemonia do homem branco europeu e alguns de seus efeitos hierarquizantes, a associação entre feminilidades modernas e a cultura das mercadorias, o histórico das relações raciais no Brasil e a resistência/conformação de algumas subjetividades periféricas no contexto da globalização e do neoliberalismo. Argumenta-se que o trabalho e o consumo podem ser instrumentos de privilégio, de opressão ou de emancipação, na medida em que são indispensáveis para o pleno sucesso da afirmação das identidades desejadas.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	6
CAPÍTULO I – O PENSAMENTO DECOLONIAL E AS SUBJETIVIDADES COMO PROCESSOS.....	8
1.1. GÊNERO: PROCESSO E PRODUTO	13
1.2. A COLONIALIDADE DE GÊNERO	16
CAPÍTULO II – A HEGEMONIA DO HOMEM BRANCO EUROPEU.....	19
2.1. O IDEAL MODERNO DE FEMINILIDADE: A ESPOSA DOMESTICADA	21
2.2. MASCULINIDADES MODERNAS: RAZÃO E VIOLÊNCIA	27
2.3. RAÇA E REPRODUÇÃO	32
2.4. A BRANQUITUDE “INVISÍVEL”	35
CAPÍTULO III – RELAÇÕES DE CONSUMO E FEMINILIDADES	39
3.1. CONSUMO E SISTEMAS SIMBÓLICOS	41
3.2. CONSUMO E FEMINILIDADES BRANCAS	46
3.3. FEMINILIDADES NEGRAS: A MULHER-COMO-MERCADORIA	54
CAPÍTULO IV - RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL.....	58
4.1. RELAÇÕES DE CONSUMO E NEGRITUDES.....	65
CAPÍTULO V - BREVE NOTA SOBRE TRABALHO, CONSUMO E OUTRAS SUBJETIVIDADES SUBALTERNAS	76
CONCLUSÃO	81
BIBLIOGRAFIA.....	83

Introdução

A modernidade, que se inicia no final do século XV com o colonialismo, caracteriza-se por seu permanente esforço de expansão hegemônica ao redor do mundo. Para o colonizador europeu, as diferenças entre o moderno e o não-moderno traduzem-se em uma hierarquia entre formas de ser e de se viver, a qual justifica plenamente a imposição colonial (LUGONES, 2015). Desse modo, os agentes e as instituições da modernidade (sobretudo os que compõem o sistema capitalista e seu principal propulsor, o Estado Moderno) disseminam, de forma violenta, práticas, discursos, tecnologias e símbolos com o intuito de aniquilar as culturas dos povos colonizados (suas ontologias, epistemologias, formas de organização social, entre outras).

Ao mesmo tempo, a hierarquização racial entre colonizador e colonizado viabiliza a exploração dos povos colonizados, a qual, por sua vez, sustenta a acumulação capitalista e o projeto de expansão da modernidade (QUIJANO, 2005). Nesse contexto, a importância da produção de novas subjetividades é inegável. Não só as populações não brancas foram submetidas a processos de construção de novas identidades marcadas pela desigualdade racial, de gênero, classe, sexualidade, entre outras, como os próprios colonizadores precisaram redefinir suas subjetividades, ao internalizarem os ainda recentes valores modernos (incluindo a construção de suas identidades nacionais, intimamente ligadas a discursos racistas). Assim, posições desiguais na divisão do trabalho e o acesso ao – ou exigência de – consumo eram determinantes da e determinados por identidades socialmente construídas, marcadas por inúmeras e enredadas hierarquias.

De forma mais profunda, os sujeitos buscam assumir os papéis e as posições representados nos discursos e símbolos propagados pela modernidade e/ou pelas forças que resistem a ela, apostando nas posições – muitas vezes contraditórias – que supostamente lhes trarão maior prestígio e reconhecimento, dados os valores disseminados por aquelas representações discursivas e internalizados pelos indivíduos (MOORE, 2015). Uma vez que esses discursos são marcados por assimetrias indissociáveis de gênero, raça, classe, sexualidade e outras, as posições neles representadas não estão igualmente disponíveis a todos. Alguns sujeitos, subordinados no âmbito (global, nacional e local) das diversas estruturas de opressão, têm acesso a posições bastante restritas, e enfrentam enormes barreiras – materiais e imateriais – para expandi-las (GONZALEZ, 1984; BUENO, 2015).

Nessa linha, as relações de produção e de consumo são instrumentos-chave de afirmação das posições que desejamos ocupar e, através delas, inúmeras representações (ou

estereótipos) de masculinidades e feminilidades hegemônicas (brancas, burguesas e heterossexuais) e subalternas (não-brancas, de classe baixa, LGBT) são perpetuados ou desafiados (JOSHI, 2009; SANSONE, 2000; FRANÇA, 2007; VIGOYA, 2018, ROBERTS, 1998; GÖKARIKSEL; MCLARNEY, 2010). Essa relação de mútua constituição é marcada por uma disputa constante entre as forças hegemônicas de expansão da modernidade e as forças de resistência que se multiplicam, até hoje, no mundo todo, mas sobretudo nas sociedades “pós-coloniais”, localizadas na fronteira entre o moderno e o não-moderno (LUGONES, 2015).

Nesse contexto, o objetivo do presente trabalho é explorar as articulações entre as relações de produção e de consumo e os processos de formação das subjetividades – algumas hegemônicas, outras subalternas – de modo a evidenciar sua co-constituição, com efeitos perpetuadores e, por vezes, desafiadores, sobre desigualdades históricas. Argumenta-se que, a depender das oportunidades, necessidades e interesses dos sujeitos, o trabalho e o consumo podem ser instrumentos de privilégio, de opressão ou de emancipação, na medida em que são indispensáveis para o pleno sucesso da afirmação das identidades desejadas.

Assim, no capítulo 1, faremos uma breve exposição da perspectiva decolonial e das teorias feministas que investigam os processos de construção das subjetividades. Essa base teórica funcionará como lente através da qual interpretaremos os eventos narrados nos capítulos seguintes: a construção da hegemonia do homem branco europeu e alguns de seus efeitos hierarquizantes (capítulo 2), a associação entre feminilidades modernas e a cultura das mercadorias (capítulo 3), o histórico das relações raciais no Brasil (capítulo 4) e a resistência/conformação de algumas subjetividades periféricas no contexto da globalização e do neoliberalismo (capítulo 5). O desafio será apreender a formação dessas subjetividades e das estruturas de dominação correlatas sem contribuir para a sua naturalização, já que todo processo de desconstrução do gênero, da raça, da classe, da sexualidade, entre outras dimensões estruturantes da subjetividade, é também um processo de reconstrução (LAURETIS, 1987; VIGOYA, 2018).

CAPÍTULO I – O PENSAMENTO DECOLONIAL E AS SUBJETIVIDADES COMO PROCESSOS

O descobrimento da América no final do século XV marcou o início de um longo período, o colonial, cujas repercussões são visíveis ainda hoje em todo o mundo. É importante ter em mente que o projeto colonial europeu envolvia muito mais do que a simples exploração econômica da América – ou da África e da Ásia, a depender da época e do colonizador. De acordo com uma perspectiva decolonial, esse projeto inaugurou um sistema de poder mundial capitalista¹, o qual não pode ser reduzido a um simples sistema econômico, já que abarca processos econômicos, políticos e culturais que se entrelaçam constantemente e, a partir dessa interação, constituem uma rede global de poder (CASTRO-GÓMEZ; GROSGOUEL, 2007) ou matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2009). Essa rede, portanto, é estruturada por diversas e articuladas hierarquias de poder – geográficas, raciais, sexuais, de gênero, de classe, linguísticas, epistemológicas, etc.

Conforme ensina Aníbal Quijano (2005), a modernidade inaugura uma nova estrutura de organização das relações de produção, o capitalismo mundial, que, pela primeira vez na história da humanidade, articula, a nível global, as numerosas formas de controle e exploração do trabalho, de seus recursos e produtos, como a servidão, a escravidão, a reciprocidade, a pequena produção de mercadorias e o trabalho assalariado. Apesar de sua origem anterior, essas seriam novas formas de controle, com novas configurações históricas, não só por atenderem ao propósito específico de produção de mercadorias para o mercado mundial, mas também por coexistirem e por atuarem de modo combinado a serviço da acumulação do capital.

Nesse contexto, o autor ressalta a importância da construção da categoria *raça* como elemento formador de novas identidades geoculturais – branca ou europeia, negra, indígena, amarela, entre outras – cuja hierarquização imposta pelo colonialismo viabilizou uma divisão racial do trabalho – a níveis local e internacional –, na qual compete às raças ditas inferiores os trabalhos não-remunerados ou sub-remunerados, enquanto o trabalho assalariado e as posições de comando seriam privilégio da branquitude².

¹ Vale dizer que essa demarcação temporal do início do capitalismo é uma dentre várias outras interpretações teóricas do processo de formação do modo de produção capitalista. Nessa narrativa, o capitalismo mercantil aparece como fundador do sistema mundial capitalista. Em contraste, merece destaque as vertentes que localizam na Revolução Industrial o processo constitutivo e originário do modo de produção capitalista.

² A branquitude é a identidade racial branca – em regra, não nomeada –, o ponto de vista através do qual os brancos olham para si mesmos e para o mundo, “um lugar de privilégios simbólicos, subjetivos e materiais

A essa forma específica – global, capitalista, moderna, colonial e, portanto, racista – de controle das relações de produção, Quijano (2005) denominou “*colonialidade do poder*” (p. 120), padrão de poder mundial que informa, ainda hoje, as relações de produção, e permite que as ocupações de pior remuneração sejam alocadas às raças não brancas. Ademais, a colonialidade do poder, isto é, a exploração do trabalho, dos recursos e dos produtos dos povos colonizados, permitiu a concentração de capital nessa nova região geopolítica, a Europa Ocidental, que, concomitante e correlacionadamente à ascensão da modernidade, constituiu-se enquanto região geo-sócio-política que compartilha os privilégios da matriz colonial de poder e um novo modelo de identidade geocultural hegemônico em relação às também novas subjetividades não brancas (*idem*). Com efeito, a exploração violenta de trabalho gratuito e a extração destrutiva de recursos naturais conferiram à Europa Ocidental a oportunidade de acumular recursos materiais e imateriais que contribuem até hoje para a permanente transferência de valor no sentido Sul-Norte. Foram os metais preciosos obtidos na América que viabilizaram a monetização do mercado mundial e a consequente expansão do comércio internacional, também sob o domínio dos europeus. Atualmente, a hegemonia do Ocidente é reafirmada e intensificada por meio do colonialismo tardo-moderno (MBEMBE, 2016) e do imperialismo, que produz uma sequência de subordinações entre centros maiores e menores e periferias mais ou menos marginalizadas, nos âmbitos global, nacional e local.

É importante destacar que o domínio da produção do conhecimento considerado legítimo, o que Quijano chama de eurocentrismo e Walter Mignolo (2009) de privilégio epistêmico da modernidade, ou ainda, de colonialidade do saber, foi fundamental para a perpetuação da colonialidade do poder. Nesse sentido, Ramón Grosfoguel (2009) – guiado pelas perspectivas subalternas feministas e étnico-raciais – explica o papel da ciência moderna que, por ser pautada pelos valores da objetividade, da universalidade e da neutralidade, por um lado, desvaloriza todas as formas de conhecimento – e seus respectivos formuladores – que se afastam desse paradigma epistêmico eurocêntrico, e por outro, obscurece os interesses e arbitrariedades do conhecimento produzido por homens brancos europeus, o qual, como todo conhecimento, é situado nas estruturas de poder, ou seja, inserido no lugar geopolítico e corpo-político do sujeito enunciante. A imparcialidade do conhecimento seria, portanto, um mito ocidental, uma vez que aquele se localizaria ou no lado dominante ou no lado subalterno das relações de poder.

palpáveis que colaboram para reprodução do preconceito racial, discriminação racial ‘injusta’ e do racismo” (CARDOSO, 2011, p. 81).

Nessa linha, para o autor, é justamente na localização subalterna da perspectiva decolonial que reside seu potencial revolucionário e transformador. Isso porque é esse posicionamento que lhe permite enxergar as “várias hierarquias globais enredadas e coexistentes no espaço e no tempo” (GROSFOGUEL, 2009, p. 390) que se articularam no período colonial – e de forma atualizada, se articulam ainda hoje – para formar o sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno. São elas: *i*) uma formação de classes de âmbito global, baseada em diversas formas de trabalho (escravatura, semi-servidão, trabalho assalariado, pequena produção de mercadorias) organizadas pelo capital para a produção de mais-valia (lucro) por meio da venda de mercadorias no mercado mundial; *ii*) uma divisão internacional do trabalho entre centro e periferia, em que o capital organizou e, em muitos contextos, ainda organiza o trabalho na periferia com meios coercitivos e autoritários; *iii*) um sistema interestatal de organizações político-militares institucionalizadas em administrações coloniais; *iv*) uma hierarquia étnico-racial global que privilegia os europeus; *v*) uma hierarquia global que privilegia homens em detrimento de mulheres e o sistema de dominação de gênero europeu em relação aos demais; *vi*) uma hierarquia entre a heterossexualidade e outras formas de se vivenciar a sexualidade (lembrando que a maioria dos povos indígenas das Américas não possuía qualquer ideologia homofóbica); *vii*) uma hierarquia espiritual que privilegia os cristãos relativamente aos não-cristãos (institucionalizada na globalização das igrejas católica e protestante); *viii*) uma hierarquia epistêmica que privilegia a cosmologia ocidental em relação às não-ocidentais (institucionalizada no sistema universitário global); *xix*) uma hierarquia linguística entre as línguas europeias e as não-europeias, subalternizadas como produtoras exclusivamente de folclore e cultura, mas não de teoria/conhecimento (p. 390-391).

Podemos dizer que a decolonialidade distingue-se de outras vertentes de pensamento por duas razões principais. A primeira delas diz respeito a uma visão complexa e não reducionista do sistema mundo. Com efeito, essa rede de poder global é composta tanto por fatores político-econômicos quanto por fatores culturais e epistêmicos, ambos indispensáveis no que tange à formação e à manutenção desse sistema. Assim, a colonialidade do poder depende fundamentalmente da colonialidade do saber – controle e colonização da produção do conhecimento – e da colonialidade do ser – controle e colonização das subjetividades (MIGNOLO, 2009).

Além disso, a decolonialidade diferencia-se de outras formulações teóricas por considerar que a descolonização dos países que adquiriram sua independência jurídico-política foi parcial, na medida em que as colonialidades do poder, do saber e do ser continuam em operação. Dessa maneira, a subordinação econômica e epistemológica das periferias em

relação aos centros – ou do Sul em relação ao Norte – e as inúmeras relações de poder do sistema-mundo permaneceriam intactas, ainda que tenham sido ressignificadas no contexto atual, no âmbito do capitalismo global contemporâneo. Seria preciso, então, lutar por uma nova descolonização capaz de desestabilizar as hierarquias geopolíticas, raciais, étnicas, sexuais, econômicas, epistêmicas, linguísticas e de gênero (CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007).

O presente trabalho, inspirado pelo referido projeto decolonial, busca explicitar algumas das imbricações entre o sistema global capitalista e as estruturas de dominação de gênero, de raça, de classe e de sexualidade (CURIÉL, 2016). Desse modo, ele pretende investigar a influência recíproca entre as relações de produção e de consumo e a constante reprodução das subjetividades – algumas hegemônicas, outras subalternas –, de modo a evidenciar sua co-constituição.

Para tanto, devemos enfatizar mais uma vez que a matriz colonial de poder capitalista não é uma força única, harmônica e coerente, mas um complexo de diversas e heterogêneas estruturas de dominação que se reforçam e se complementam, mas também se contradizem, se confrontam e se modificam mutuamente, alterando e multiplicando, de forma imprevisível, os caminhos e processos de expansão e retração da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005; CASTRO-GÓMEZ; GROSGUÉL, 2007). Nessa linha, a permanente renovação dos processos, a contínua readaptação da matriz colonial de poder a contextos com novos agentes, discursos, instituições, tecnologias, símbolos e práticas torna-se um imperativo da modernidade, cujo caráter expansionista é constantemente combatido e deslocado pela resistência das culturas e subjetividades subalternas, o que, por sua vez, estimula aquela a produzir novas estratégias de conformação e subordinação.

Segundo Osmundo Pinho (2007), as relações sociais de poder, como por exemplo as relações econômicas de produção e consumo, são continuamente forjadas e transformadas pela modernidade, de forma simultânea e articulada à formação de sujeitos sociais marcados por categorias hierárquicas – geográficas, linguísticas, epistemológicas, de gênero, raça, classe, religião, sexualidade, idade, entre outras – que interagem permanentemente com aquelas relações, numa dialética de mútua reprodução e atualização a novos contextos:

A modernização das relações sociais é uma modernização dos sujeitos sociais e ambos os processos são definidos por suas contradições. O nosso marco fundamental é desse modo, a modernização: da sociedade, das relações de gênero (com as conseqüentes “transformações da intimidade”), das relações raciais e da racialização (PINHO, 2007, p. 2).

Com isso em vista, e considerando os processos históricos de produção do atual sistema-mundo patriarcal/capitalista/colonial/moderno, pretendemos explorar algumas das experiências de articulação – mediadas pela modernidade – entre as relações de produção e

consumo e as relações de subjetivação, bem como seus efeitos de perpetuação, deslocamento ou reatualização de desigualdades históricas, sobretudo no que tange às dimensões inextricáveis de gênero, raça, classe e sexualidade.

Para tanto, é preciso explicitar o que se entende por subjetivação. Como o próprio nome sugere, trata-se de um processo, ou ainda, de um conjunto de processos em constante operação, que transformam continuamente nossas identidades em construção. Além disso, conforme aponta Teresa de Lauretis (1987) em “A tecnologia do gênero”, o sujeito “engendrado”, isto é, constituído nas relações sociais de gênero/sexualidade por meio de códigos linguísticos e representações³ culturais, também é, de forma simultânea e articulada, constituído nas relações sociais de raça/classe, entre outras. Sua subjetividade, portanto, é múltipla e contraditória.

Isso porque, podemos acrescentar, as representações que produzem os significados que regem as relações sociais – e suas hierarquias – não dissociam as dimensões de gênero, raça, classe e sexualidade. É dizer: enquanto estruturas de poder e dominação, cada uma dessas relações apresenta dinâmicas e aspectos próprios; enquanto representações, seus processos e produtos – por exemplo as subjetividades – não apenas se co-constituem como estão imbricados.

Nesse ponto, não podemos deixar de mencionar a importância das contribuições teóricas das feministas negras norte-americanas, como bell hooks⁴ (1982), Angela Davis (2016) e Kimberlé Crenshaw (2002), que destacaram a heterogeneidade dos grupos “mulheres” e “homens”, e evidenciaram a articulação entre as estruturas de opressão de gênero, raça, classe e sexualidade, de modo que não seria possível distingui-las na experiência concreta das mulheres negras, por exemplo (VIGOYA, 2018).

O pensamento decolonial, que também parte da premissa da construção social, histórica e cultural das masculinidades e feminilidades, vai além ao enfatizar a imbricação, isto é, a indissociabilidade daquelas estruturas no âmbito da complexa e multifacetada matriz colonial de poder. Conforme nos ensina Ochy Curiel:

Compreender a imbricação das opressões não consiste em colocar categorias que conformam uma somatória de experiências, ou uma interseção de categorias analíticas (CRENSHAW,

³ As representações sociais são “sistemas de interpretação” construídos coletivamente “que regem nossa relação com o mundo e com os outros, orientando e organizando as condutas e as comunicações sociais”, ou, em outras palavras, são “o produto e o processo de uma atividade de apropriação da realidade exterior ao pensamento e da elaboração psicológica e social da realidade. Ou seja, está-se interessado em uma modalidade de pensamento, sob seu aspecto constituinte, os processos, e constituído, os produtos ou conteúdos. Modalidade de pensamento que tem sua especificidade em seu caráter social” (JODELET, 2001, p. 5).

⁴ A autora escreve seu próprio nome com letras minúsculas como ato político que desloca o interesse do leitor de sua pessoa para o conteúdo de suas obras.

1993); trata-se de entender como estas têm atravessado historicamente nossa região desde o colonialismo até a colonialidade contemporânea e como elas têm se expressado em certos sujeitos que não têm tido privilégios de raça, classe, sexo e sexualidade, como no caso das mulheres negras, indígenas e camponesas da região (CURIEL, 2016, p. 80, tradução nossa).

É preciso ressaltar que não só as experiências dos grupos subordinados são marcadas pelo entrelaçamento entre aquelas estruturas, mas também as dos grupos dominantes. As subjetividades hegemônicas e subalternas constroem-se e definem-se em oposição umas às outras e esse caráter relacional reflete-se nas contradições, tensões e ambiguidades presentes nas práticas cotidianas de resistência/conformação às normas de comportamento impostas pela matriz colonial de poder. Esta é uma das principais vantagens do conceito de imbricação.

1.1. Gênero: processo e produto

Apropriando-se da ideia foucaultiana de tecnologia sexual, Lauretis (1987) afirma que “o gênero, como representação e como auto-representação, é produto de diferentes tecnologias sociais, como o cinema, por exemplo, e de discursos, epistemologias e práticas críticas institucionalizadas, bem como das práticas da vida cotidiana” (p. 208). Dessa forma, o gênero – e podemos dizer o mesmo sobre raça, classe e sexualidade – não seria um atributo inerente ao corpo, mas o produto e o processo de representações e de auto-representações (p. 217) decorrentes de tecnologias políticas, com efeitos sobre o corpo.

No mesmo sentido, em seu clássico livro “Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade”, Judith Butler (2016) explica que as categorias linguísticas não são, de forma alguma, características intrínsecas aos sujeitos sociais, isto é, não fazem parte da essência de seus corpos. Para a autora, não é possível falar na existência de um corpo anterior à significação, pois é a própria cultura que constrói os contornos daquele, estabelecendo limites ao comportamento social e, com isso, estabilizando as fronteiras corporais ao ponto de elas adquirirem uma aparência natural.

Ocorre que o conjunto de atributos associado a um gênero – ou a um sexo, segundo os discursos essencialistas, ou ainda, a uma raça – não passa de uma escolha, um ideal normativo imposto através de práticas reguladoras e discursos hegemônicos que reprimem aqueles que não se conformam a ele. Assim, as identidades de gênero, instituídas artificialmente a partir da regulação dos atributos, tornam-se as únicas identidades culturalmente inteligíveis, enquanto todas as outras são relegadas aos terrenos da incoerência e da marginalização.

Mas o que seria um gênero culturalmente inteligível? Butler sustenta que uma matriz de normas de gênero estabelece uma relação obrigatória de continuidade e causalidade entre

sexo, gênero, desejo sexual e sua prática. Assim, o sexo exigiria não só um gênero determinado, mas também um desejo necessariamente heterossexual, ou seja, dirigido ao gênero oposto. Como se vê, a heterossexualidade institucional depende e, concomitantemente, produz o caráter binário e assimétrico do gênero⁵, que, por sua vez, invisibiliza as experiências de pessoas transexuais, transgêneras, travestis, feminilidades masculinas, masculinidades femininas, entre outras que questionam esse falso binarismo.

Dito isso, como podemos afastar o discurso do gênero como algo substancial ou intrínseco e inferir que, na verdade, esse efeito substantivo é produzido? De forma bastante elucidativa, Butler (2016) afirma que o gênero é uma atividade, uma performance, uma repetição incessante de atos performativos que estilizam o corpo e garantem sua estabilidade, o que promove a ilusão de uma essência interna que seria expressa por esse corpo. Segundo a autora, “não há identidade de gênero por trás das expressões do gênero; essa identidade é performaticamente constituída pelas próprias 'expressões' tidas como seus resultados” (p. 56). Vale ressaltar que a reiteração constante dos mesmos gestos e atos é fundamental para a manutenção dessa aparência de naturalidade. A performance de gênero é imposta por normas sociais e discursos que regulam o comportamento e legitimam práticas reiteradas que consolidam estereótipos de gênero.

O conceito de “performance de gênero” de Butler complementa o conceito de auto-representação de Lauretis (1987) e torna palpável seu argumento a respeito da constituição mútua entre representação social do gênero e auto-representação, ante a internalização e reprodução daquela por esta última. Essa dialética abre espaço para o “agenciamento e auto-determinação ao nível subjetivo e até individual das práticas micropolíticas cotidianas” (*idem*, p. 216).

As contribuições de Henrietta Moore (2015) podem aprofundar nossa compreensão quanto a este ponto. De acordo com a autora, existem incontáveis discursos – alguns hegemônicos, outros em favor da resistência – acerca da feminilidade, que longe de serem coerentes e harmônicos, são contraditórios e conflitantes, como por exemplo, os discursos que exaltam a maternidade, os que ressaltam a fragilidade e a delicadeza da mulher (branca), e os que defendem a força da mulher independente e autônoma (estamos falando da representação da burguesa branca ou da trabalhadora negra?). Essas posições coexistem na vida de muitas mulheres. Como podemos ver, os discursos acerca das feminilidades estão intimamente

⁵ Isso não significa, porém, que gays e lésbicas estão imunes às regulações impostas pela categoria do sexo, ou que relacionamentos homossexuais não possam reproduzir estruturas psíquicas e de poder tipicamente heterossexuais (BUTLER, 2016).

articulados com representações de outras relações de poder. O mesmo ocorre com as diversas branquitudes, negritudes e masculinidades.

Esses numerosos discursos entram em disputa para constituir indivíduos, que assumem não uma, mas múltiplas e contraditórias posições de sujeito marcadas pelo gênero, raça, classe, sexualidade, entre outras. A partir desses discursos, os indivíduos construirão diversas imagens representativas marcadas por aquelas categorias e investirão nas posições que desejam ocupar, tendo em vista as vantagens que elas prometem oferecer. Esses benefícios são nada menos do que os efeitos materiais e de poder advindos dos discursos e práticas institucionais que produzem as categorias hierarquizadas e, posteriormente, sancionam as subjetividades que se conformam a elas:

É importante reconhecer que o investimento [em determinadas posições de sujeito] é uma questão não apenas de satisfação emocional, mas de benefícios materiais sociais e econômicos muito reais que são a retribuição do homem respeitável, da boa esposa, da mãe poderosa ou da filha bem comportada em muitas situações sociais. É por essa razão que modos de subjetividade e questões de identidade estão ligadas a questões de poder, e aos benefícios materiais que podem ser uma consequência do exercício desse poder (MOORE, 2015, p. 37).

Portanto, ocupar certas posições significa adquirir certos poderes e prestígio em relação a outros sujeitos e outras posições, menos valorizados nos discursos dominantes. Mas afinal, qual a origem desses discursos? Segundo Lauretis (1987), toda cultura possui um sistema de gênero que atribui, com base em seus valores e hierarquias sociais, significados culturais às categorias “masculino” e “feminino” e aos indivíduos que aderem a elas. Esses sistemas simbólicos, por mais diversas que sejam suas configurações históricas, estão sempre atrelados a fatores políticos e econômicos. Desse modo, a construção do gênero e de sua hierarquia associada conecta-se à dinâmica das desigualdades sociais.

Nesse horizonte, as mulheres – e, certamente, também os homens, sobretudo aqueles que não se encaixam nas representações das masculinidades hegemônicas – encontram-se ao mesmo tempo dentro e fora da representação do gênero. Há uma permanente tensão entre a Mulher como representação e as mulheres como seres históricos e agentes de relações sociais reais. E é justamente neste movimento de estar dentro e fora das representações discursivas, de cruzar e recuzar suas fronteiras e habitar um outro lugar nas margens dos discursos hegemônicos, nas brechas das instituições e dos aparelhos de poder-conhecimento, um espaço implícito, ainda que não representado no sistema de gênero, que se abre a possibilidade de transformação das relações de gênero, ou seja, da construção do gênero em outros termos (LAURETIS, 1987).

1.2. A colonialidade de gênero

Conforme destaca Lauretis (1987), o gênero, enquanto instância da ideologia, foi determinante na formação da divisão capitalista do trabalho. Para nossos propósitos, porém, a noção de ideologia de gênero⁶ articulada às relações de produção contém limitações. O conceito de *colonialidade de gênero*, formulado por Lugones (2015), nos parece mais adequado se pretendemos situar o gênero no âmbito mais amplo da matriz colonial de poder, composta por diversas estruturas de opressão.

Com efeito, por mais que existam distintos sistemas de gênero ao redor do mundo, não podemos deixar de reconhecer que, no contexto de um sistema global de poder capitalista, esses sistemas interagem constantemente e transformam-se mutuamente. Tendo em vista a hegemonia do Ocidente e dos valores da modernidade, podemos dizer que o sistema de gênero europeu/norte-americano muitas vezes se impõe e coloniza outros sistemas, que são obrigados a resistir/adaptar-se àquelas normas de gênero, marcadas, como sabemos, por hierarquias raciais.

Enquanto instância das colonialidades do saber e do ser (MIGNOLO, 2009), cruciais para a perpetuação da colonialidade do poder – que organiza, a nível global, as relações de produção capitalistas –, a colonialidade do gênero assemelha-se à ideia de ideologia do gênero, mas seu potencial analítico e político é muito maior. Assim, com a expansão da modernidade e sua imposição forçada sobre outras formas de vida, homens e mulheres antes constituídos nas relações sociais próprias de seu sistema de gênero passam a ser julgados e posicionados nas hierarquias sociais com base nas representações das masculinidades e feminilidades hegemônicas, isto é, brancas ou europeias (LUGONES, 2015).

Vale destacar que “a masculinidade hegemônica não é um tipo de personalidade imutável, mas a masculinidade que está em posição hegemônica em uma estrutura dada de relações de gênero, uma posição que está, além disso, sempre sujeita a questionamentos” (CONNEL *apud* VIGOYA, 2018, p. 44). Não se pode, portanto, “pressupor a existência de uma ordem de gênero pré-colonial estável”, já que “as tensões contínuas e violências associadas às mudanças trazidas pelo colonialismo” produziram uma nova ordem global de gênero e redefiniram as “relações entre masculinidades conforme às suas próprias necessidades” (VIGOYA, 2018, p. 53).

⁶ Aqui, Lauretis (1987) apropria-se do conceito de ideologia de Althusser, cujo mérito, segundo ela, foi perceber o papel primordial da ideologia, que a define: constituir indivíduos concretos em sujeitos ou, no caso do gênero, em homens e mulheres, processo de subjetivação que garante sua conformação aos respectivos sistemas político-econômicos de hierarquização social. Esse conceito se distingue do significado atualmente atribuído à expressão “ideologia de gênero” no debate público brasileiro.

O pensamento decolonial, no qual se insere o conceito de colonialidade de gênero, enfatiza que, ao criar a figura do subordinado, a matriz colonial de poder instituiu, ao mesmo tempo, uma nova forma de pensar, existir e resistir completamente diferente do pensamento hegemônico colonial/moderno, mas que, de forma alguma, está fora dele, uma vez que se situa em suas margens. A intensa opressão sofrida pelos povos colonizados não conduziu a um extermínio de suas culturas e a uma plena absorção das concepções de vida modernas, mas sim a uma situação de mútua influência e constituição – tanto pela modernidade quanto pela cultura local – bastante particular, responsável pelo surgimento de um pensamento de fronteira, que servirá de guia na articulação dos discursos de resistência (LUGONES, 2015).

O pensamento fronteiriço, dessa perspectiva, nada mais é do que a “resposta epistêmica dos subalternos ao projeto eurocêntrico da modernidade” (BERNARDINO-COSTA; GROSGOUEL, 2016, p. 19). É a emergência de um conhecimento localizado capaz de combater as colonialidades do saber e do ser, o que, por sua vez, desestabilizaria a colonialidade do poder. Esse é o projeto decolonial, que tem como um de seus objetivos a reapropriação, pelos colonizados, de seu direito epistêmico e de seu espaço de fala que, durante séculos, lhes foram negados em razão do privilégio epistêmico da modernidade (MIGNOLO, 2009). Nesse horizonte, seria um desafio produzir novos significados e novas compreensões da realidade, visto que as fronteiras do inteligível são delimitadas pela linguagem hegemônica do Ocidente. No entanto, justamente por ocuparem o entre-lugar do pensamento de fronteira, os povos colonizados seriam plenamente capazes de transpor esse obstáculo e, a partir da produção de um saber localizado nesse *locus* fraturado (LUGONES, 2015), redefinir – isto é, ampliar e deslocar – o campo do inteligível.

Também para Butler (2016; 1997), não há como transcender o socialmente construído. Se há alguma possibilidade de ressignificação, esta se dará no interior da própria linguagem, através de uma estratégia de repetição subversiva que desloca os significados anteriormente instituídos. A propósito, podemos citar duas autoras emblemáticas que se utilizam desse espaço de fronteira para ressignificar a linguagem e produzir um discurso em outros termos: Lélia Gonzalez, que evidenciou – e praticou em seus textos, por meio de uma escrita que resgata e enfatiza – as inúmeras marcas e contribuições da africanidade na cultura brasileira, incluindo as marcas linguísticas, razão pela qual nós, brasileiros, ainda que de forma inconsciente, falamos o pretuguês; e Glória Anzaldúa, uma norte-americana descendente de mexicanos criada em uma região fronteiriça entre México e Estados Unidos, que adota o espanhol chicano – uma mistura entre o espanhol e o inglês – como a língua que a representa e que lhe permite se expressar em seus próprios termos (CARDOSO, 2015).

No próximo capítulo, investigaremos o papel das relações de produção e reprodução na construção performativa das subjetividades hegemônicas e subalternas, bem como o modo como as performances de gênero, de raça, de classe e de sexualidade garantem a perpetuação daquelas relações. Assim, será focalizado, inicialmente, o processo de produção das masculinidades e feminilidades burguesas brancas e heterossexuais na Europa moderna, e a seguir, a produção das subjetividades subalternas, como as masculinidades e feminilidades não-brancas e de classe baixa.

CAPÍTULO II – A HEGEMONIA DO HOMEM BRANCO EUROPEU

Os estudos sobre masculinidades (VIGOYA, 2018; JESUS, 2014) têm demonstrado que as diversas configurações sociais das masculinidades estão atreladas às diversas estruturas de dominação e às suas dinâmicas de transformação. As representações das masculinidades, que informam o comportamento e constituem as identidades de homens e também de mulheres, seriam construídas em oposição às feminilidades, mas também por meio dos “jogos masculinos de poder e rivalidade, mobilizando diferentes formas de dominação relacionadas à nacionalidade, à etnicidade e à raça, estabelecendo hierarquias objetivas e subjetivas entre identidades gendradas⁷” (VIGOYA, 2018, p. 77).

Nesse sentido, existem masculinidades – isto é, modelos de comportamento gendrados (*idem*) – globais, regionais, nacionais e locais, e em cada um desses contextos, masculinidades hegemônicas e subalternas, que interagem constantemente e transformam-se mutuamente (JESUS, 2014). Podemos dizer o mesmo a respeito das feminilidades, branquitudes e negritudes. As dinâmicas de poder entre elas são complexas. Por exemplo, uma feminilidade branca ou branquitude feminina pode ser subalterna em relação à grande maioria das masculinidades brancas – mas não todas – e hegemônica em relação a negritudes femininas ou mesmo masculinas, a depender das estruturas de classe e/ou sexualidade subjacentes e do contexto no qual se insere a relação.

Para nossos propósitos, interessa-nos aqui a conexão entre as relações de produção e de consumo e a formação das subjetividades. Como vimos, a colonialidade do poder organiza as relações de produção e a distribuição de recursos na ordem mundial capitalista segundo uma hierarquia racial constituída para este fim específico. Além disso, a colonialidade do gênero, instância da colonialidade do poder, introduz a branquitude como parâmetro para as relações de gênero e as respectivas relações de produção e consumo nas sociedades colonizadas. Assim, a fim de nos aprofundarmos em nossa proposta, é pertinente estudar em linhas gerais os processos históricos de reconstrução das representações do masculino e do feminino no contexto europeu moderno, uma vez que essas representações serão um

⁷ Sobre o termo “gendrado”, o tradutor de Vigoya (2018) escreve: “Diferentes traduções têm sido adotadas no Brasil para o termo inglês *gendered* traduzido pela autora por 'generificado': 'gendrado', 'generificado', 'no/de gênero' ou, ainda, 'marcado/constituído no/pelo gênero'. Optamos pelo vocabulário 'gendrado', ainda que não dicionarizado, por sua economia e também por sua relação etimológica com "engendrar" (do latim *ingenero, -are*, gerar, fazer nascer, criar). Segundo o contexto, 'gendrado' deve ser, então, entendido como equivalente à 'de gênero' ou 'criado/constituído no/pelo gênero” (p. 18-19).

referencial para a experiência, as expectativas e o comportamento de homens e mulheres branca(o)s e não branca(o)s de países colonizados.

Inicialmente, é importante destacar que as transformações sociais, políticas, econômicas e culturais na região que, entre os séculos XV e XVII, adquire a identidade geopolítica de Europa Ocidental (QUIJANO, 2005) influem decisivamente nas representações das diversas masculinidades e feminilidades. Ao longo desses séculos, a expansão das relações comerciais, nos âmbitos local e global, estimularam o surgimento de cidades e aglomerações urbanas, com estilos de vida completamente diferentes daqueles experimentados no cotidiano rural. A conquista de novos territórios e a colonização de outros povos viabilizou a exploração/apropriação de riquezas, o acesso a novos mercados e a forças de trabalho baratas, o que impulsionou a nova e pujante sociedade de mercado.

A revolução científica do século XVII – momento chave das colonialidades do saber e do ser – participa de modo determinante da definição de um novo modelo de masculinidade hegemônica: o homem racional⁸, aquele que, com base na ciência, isto é, de forma supostamente neutra, objetiva e universal, é capaz de compreender o funcionamento da natureza e da sociedade, descobrir seus mecanismos e produzir os instrumentos necessários ao controle e à dominação das ordens natural e social⁹.

Na mesma linha, o surgimento do Estado-Nação – entendido como a redefinição, no âmbito das representações sociais, do papel do poder político na sociedade – esteve atrelado ao surgimento de novas masculinidades e feminilidades. Nesse horizonte, surge um novo sujeito que protagoniza essa nova relação com o Estado, expressa de forma exemplar pela Revolução Francesa: o cidadão nacional, dotado de direitos e deveres, que ama sua nação, perpetua seus símbolos e valores, e envida esforços para viabilizar o seu progresso (VIGOYA, 2018). Esse sujeito se confunde, de forma complexa, com o homem racional da revolução científica e do Iluminismo, que conhece e domina a natureza, e com o burguês que conquista o mundo à sua volta. Apenas ele é digno de ser cidadão e definir os rumos nacionais.

Esse modelo de subjetividade – representado como masculino e branco – precisava ser internalizado, primeiramente, pela própria população europeia para que o projeto moderno-nacionalista fosse efetivado (QUIJANO, 2005). Para tanto, era necessário combater todo tipo de crença pré-capitalista que colocasse em risco a implementação do novo modelo

⁸ Esse homem dará origem ao indivíduo representativo da economia neoclássica: o homem econômico racional, que maximiza seus prazeres através de decisões ótimas de produção e consumo. É interessante notar que esse ideal de subjetividade é também um modelo normativo de comportamento, fruto de um discurso científico/político que transforma a realidade que afirma descrever (ESCOBAR, 2005).

⁹ Esses dogmas foram, contudo, posteriormente combatidos pela própria ciência, o que não significa que ainda não estejam presentes, de uma forma ou de outra, em algumas disciplinas e teorias contemporâneas.

de comportamento social (FEDERICI, 2017). Assim, ao longo dos séculos XVI e XVII, o Estado moderno interveio para exterminar práticas sociais ligadas ao pensamento mágico, não científico e “irracional”, consideradas subversivas: bruxaria, visões mágicas do mundo que não separavam o espírito (mente) da matéria (corpo) e acreditavam nas forças ocultas da natureza, repleta de possibilidades.

Assim como a própria Europa precisou passar por um longo processo de normalização dos novos significados, práticas e relações introduzidos em sua realidade social durante o período moderno, também foi necessária a mobilização de um poderoso complexo de discursos, práticas e instituições para que a economia e a cultura ocidentais pudessem se impor ao resto do mundo. Nesse sentido, o paradigma do desenvolvimento¹⁰ pode ser interpretado como o mecanismo mais eficaz – pelo menos até a emergência da globalização neoliberal (ESCOBAR, 2015) – na promoção da hegemonia da modernidade:

O desenvolvimento se tornou a grande estratégia através da qual a transformação das ainda não-tão-rationais subjetividades latino-americanas/do Terceiro Mundo pode ser atingida. Dessa forma, práticas culturais e significados de longa data - bem como as relações sociais nas quais aqueles estão contidos - são alterados. As consequências disso são enormes, ao ponto de as próprias bases dos desejos e aspirações das comunidades serem modificados. Portanto, o efeito da introdução do desenvolvimento deve ser visto não apenas em termos de seu impacto social e econômico, mas também, e talvez de modo mais importante, em relação aos significados e práticas culturais que eles contrariam ou modificam (*idem*, p. 438).

Em outras palavras, as mudanças ocasionadas pela exportação forçada de um modelo de vida moderno/capitalista/europeu não devem ser interpretadas como transformações cujos únicos propósitos são a modernização do aparato produtivo e a melhoria das condições materiais de vida. Isso porque o que está em jogo é a imposição de uma nova racionalidade – ou seja, novos padrões hierárquicos, modelos de comportamento, relações e valores sociais, ou em uma palavra, novas subjetividades – que deve ser internalizada ou imposta à força àqueles cujos corpos funcionam como objetos descartáveis à disposição dos interesses do capital e do Estado moderno (FLAUZINA, 2008). Instauram-se novas relações de poder – e.g. raciais e de gênero – e novos significados e práticas sociais, que interferem nas e colonizam as relações previamente estabelecidas (ESCOBAR, 2005).

2.1. O ideal moderno de feminilidade: a esposa domesticada

¹⁰ Esse tema é objeto de uma discussão muito mais ampla e complexa que, devido ao escopo limitado desse trabalho, não pôde ser devidamente desenvolvida.

A construção do ideal moderno de feminilidade contraria discursos segundo os quais, desde a instauração do sistema capitalista, a emancipação de grupos marginalizados teria se tornado muito mais fácil. Conforme evidencia Oyěwùmí (2000; 2004), escritora africana que questiona o feminismo eurocêntrico, o enclausuramento doméstico da mulher e seu papel/identidade enquanto esposa são características da opressão de gênero do Ocidente e da “família nuclear patriarcal, uma forma de família que está universalizada de forma inadequada” por meio do discurso feminista hegemônico, que centraliza o debate da desigualdade de gênero em torno do tema da domesticação da mulher (*idem*, 2004, p. 6). Segundo a autora, na sociedade Iorubá do sudoeste da Nigéria, não existe propriamente o termo “esposa” e a família é não-generificada:

É não-generificada porque papéis de parentesco e categorias não são diferenciados por gênero. Então, significativamente, os centros de poder dentro da família são difusos e não são especificados pelo gênero. Porque o princípio organizador fundamental no seio da família é antiguidade baseada na idade relativa, e não de gênero, as categorias de parentesco codificam antiguidade, e não gênero. (...) No que diz respeito às categorias de marido e esposa dentro da família, a categoria *oko*, que normalmente é registrada como o marido em inglês, não é especificada por gênero, pois abrange ambos machos e fêmeas. *Iyawo*, registrada como esposa em inglês refere-se a fêmeas que entram na família pelo casamento. A distinção entre *oko* e *iyawo* não é de gênero, mas uma distinção entre aqueles que são membros de nascimento da família e os que entram pelo casamento. A distinção expressa uma hierarquia em que a posição *oko* é superior a *iyawo*. Esta hierarquia não é uma hierarquia de gênero, porque mesmo *oko* fêmea são superiores a *iyawo* fêmea. Na sociedade em geral, mesmo na categoria de *iyawo* inclui homens e mulheres, em que os devotos dos Orixás (divindades) são chamados *iyawo Orisa* (*idem*, p. 6).

Uma vez que a antiguidade é o princípio organizador das hierarquias no contexto da família Iorubá, “os relacionamentos são fluidos, e papéis sociais, situacionais” (*idem*, p. 6). A domesticação da mulher e seu aprisionamento na posição de esposa não são elementos presentes no sistema de gênero Iorubá. O papel social da mãe, por outro lado, é fundamental e constituinte, já que o ventre materno representa, para os/as filhos/filhas, a “experiência partilhada definidora, que une os *omoya* [irmãos/irmãs de sangue materno] em lealdade e amor incondicional” (*idem*, p. 7).

Esse exemplo ilustra perfeitamente o argumento de Oyěwùmí e coloca em xeque qualquer interpretação que considera a dicotomia público/privado como um mecanismo universal de subordinação das mulheres. Não se pretende, com isso, defender que a sociedade Iorubá ou outras sociedades não modernas desconheçam hierarquias sociais configuradas com base em ordens de gênero. Porém, antes de tudo, é preciso conhecê-las e reconhecê-las em suas especificidades, já que a homogeneização da narrativa de opressão da (impossível) figura da Mulher já se provou, diversas vezes, excludente e reprodutora de desigualdades.

Por outra perspectiva, por meio da matriz colonial de poder, a ordem de gênero europeia exportou, para grande parte do mundo, representações e instituições associadas à feminilidade da esposa domesticada, com efeitos diversos sobre mulheres diferentemente posicionadas. É oportuno, portanto, investigarmos brevemente os processos envolvidos na construção desse modelo de subjetividade feminina.

Desde a Baixa Idade Média, a crescente comercialização e monetização da vida e das relações sociais começou a transformar a posição social das mulheres. Por um lado, as relações monetárias reduziram o acesso de homens e, sobretudo, de mulheres, aos meios de sua subsistência. Por outro, o desenvolvimento urbano trouxe novas possibilidades de ocupação para algumas mulheres, que adquiriram certa independência econômica: muitas viviam sozinhas ou apenas com seus filhos e/ou outras mulheres, e passaram a exercer funções que posteriormente seriam masculinizadas: “ferreiras, açougueiras, padeiras, candeleiras, chapeleiras, cervejeiras, cardadeiras de lã e comerciantes” (FEDERICI, 2017, p. 64).

Entretanto, os processos de privatização da terra e de monetização das relações de produção e consumo, ou, em outras palavras, a passagem de uma economia feudal para uma economia de mercado estimularam e, em contrapartida, foram beneficiados pela separação entre reprodução – que passou a ser vista como algo sem valor, decorrente da natureza e, portanto, um bem comum, à disposição para ser apropriado – e produção, esta sim capaz de gerar valor e, a partir daquele momento, orientada não para a subsistência, mas para o mercado. Essa divisão, por sua vez, se deu de modo simultâneo e articulado à desvalorização do trabalho feminino, à exclusão das mulheres de diversos tipos de profissão e a seu confinamento à esfera reprodutiva, a partir de então não mais reconhecida como trabalho (FEDERICI, 2017).

Um importante fator nesse processo foi a luta dos artesãos para proibir a participação de mulheres em suas oficinas, seja para não competirem com seus salários baratos, seja para facilitar o confinamento feminino ao trabalho doméstico. A princípio, tais esforços tiveram como principal efeito o crescimento da misoginia e das representações de feminilidades socialmente malvistas, como a da esposa desobediente. Mas, à medida em que os conflitos sociais intensificavam-se, em razão da pobreza generalizada, a elite e o poder estatal enxergaram no confinamento doméstico da mulher a solução para múltiplos problemas: atenuar a insatisfação masculina – inclusive dos artesãos – ao garantir-lhes o controle sobre o trabalho de suas esposas; e aumentar a exploração do trabalho, já que só seria preciso remunerar o trabalho “produtivo”, enquanto o trabalho feminino, voltado tanto para o mercado – mas realizado no âmbito doméstico – quanto para a reprodução da força de

trabalho, ficaria escamoteado. Com a queda populacional e a recessão econômica entre o final do século XVI e o início do século XVII, o controle estatal sobre a reprodução tornou-se uma das principais estratégias de recuperação econômica. É notória, por exemplo, a importância dada, nas teorias e práticas mercantilistas, ao tamanho da população, vista como elemento fundamental da prosperidade econômica (FEDERICI, 2017) e, portanto, do poder e da glória do Estado.

Em diversos países, nesse período, são criadas legislações para redefinir e penalizar os chamados crimes reprodutivos: contracepção, aborto, infanticídio e toda e “qualquer forma de controle de natalidade e de sexualidade não procriativa” (FEDERICI, 2017, p. 174), em que a caça às bruxas destaca-se de modo exemplar por sua violência, grande difusão e peso simbólico, já que também estava em jogo um embate em torno da redefinição das representações de feminilidade, como veremos adiante. Além disso, conforme Federici (2017), médicas e parteiras, possíveis cúmplices de infanticídios, foram progressivamente trocadas por médicos – prática que se intensificou nos séculos XVIII e XIX, à medida que o Estado expandia sua função de gestor da vida e da morte, com o surgimento de novos aparatos institucionais voltados para o controle demográfico (FOUCAULT, 1988), que não só quebraram o monopólio da presença feminina no momento do parto como impuseram às mulheres um papel meramente passivo e marginalizado, em que a vida do feto sobrepunha-se à da mãe.

Nesse horizonte, todo o saber e conhecimento a respeito de métodos contraceptivos, passados de geração a geração, foi esvaziado, e reduziu-se a autonomia das mulheres em relação aos nascimentos. Seus corpos agora estavam a serviço do projeto estatal-mercantil da grande nação. O resultado dessas políticas, que duraram duzentos anos (as mulheres continuavam sendo executadas na Europa por infanticídio no final do século XVIII), foi a escravização das mulheres à procriação (FEDERICI, 2017, p. 178). Seja no caso das mulheres europeias, seja no caso muito mais violento e explícito da exploração sexual e reprodutiva das mulheres negras escravizadas na América, estupradas e – sobretudo no contexto da escravização da América do Norte¹¹ – submetidas à procriação compulsória, além de afastadas de seus filhos, que eram vendidos e nunca mais vistos, o corpo feminino foi transformado em instrumento para a reprodução da força de trabalho e para a expansão do exército de soldados e colonizadores, tratado como uma máquina natural de criação, funcionando de acordo com ritmos que estavam fora do controle das mulheres (*idem*, p. 178).

¹¹ Veremos os casos específicos da América do Sul e do Brasil, muito diferentes em suas estratégias de exploração do trabalho reprodutivo, mais adiante.

Nesse sentido, diz ainda Federici (2017, p. 146), a nova divisão sexual do trabalho na Europa, que excluiu as mulheres do acesso a atividades remuneradas em meio à crescente monetarização da sociedade, criou uma forte dependência da mulher em relação ao homem, pois seu trabalho desvalorizado não era capaz de sustentá-la. Com efeito, sempre que o trabalho doméstico e reprodutivo for não pago e efetuado por mulheres, estas dificilmente terão liberdade e oportunidade para dispor de seu próprio trabalho e, portanto, estarão em posição de vulnerabilidade, dependendo de alguém – de um parceiro ou do próprio Estado – para suplementar o seu sustento e o dos filhos. Isso viabiliza a exploração do trabalho da mulher pelo marido (que usufrui de seus serviços sexuais, domésticos e voltados para o mercado), pelo capital (que pode acumular trabalho feminino não pago por meio do salário dos maridos) e pelo Estado (que se beneficia com a expansão populacional e o capital humano, já disciplinado, fornecido pelo trabalho reprodutivo):

Devemos enfatizar esse ponto, dada a tendência a atribuir exclusivamente à especialização das tarefas laborais o salto que o capitalismo introduziu na produtividade do trabalho. Na verdade, as vantagens que a classe capitalista extraiu da diferenciação entre trabalho agrícola e industrial e dentro do trabalho industrial — celebrada na ode de Adam Smith à fabricação de alfinetes — atenuam-se em comparação às extraídas da degradação do trabalho e da posição social das mulheres (*idem*, p. 232).

Ao fim do século XVII, uma vez excluídas as mulheres pelo “patriarcado do salário” (*idem*, p. 195), “a pobreza foi feminilizada” (p. 191), e praticamente as únicas alternativas disponíveis para as mulheres – independentemente de terem um emprego ou não, já que os salários que recebiam eram insuficientes para mantê-las – passaram a ser o casamento ou a prostituição.

Nesse contexto, a família torna-se uma instituição-chave que privatiza as relações sociais e isola politicamente as mulheres, além de perpetuar as relações hierárquicas necessárias para seu aprisionamento no trabalho reprodutivo (*idem*, p. 173). Através da criação familiar, os valores da disciplina do trabalho são transmitidos e internalizados, e as mulheres/mães tornam-se agentes fundamentais do controle social. Portanto, outra estratégia adotada no interesse da supremacia masculina e da acumulação capitalista foi o fortalecimento dessa instituição, através do estímulo ao casamento, da penalização do celibato e da proibição de formas de sociabilidade que se contrapunham à privatização familiar da reprodução da força do trabalho. A limitação do acesso das mulheres ao espaço público foi outro mecanismo utilizado para subordiná-las ao âmbito familiar – a partir dessa época, aquelas que andavam sozinhas na rua eram malvistas e estavam sujeitas a ofensas verbais e até mesmo físicas.

Interpretada pelo liberalismo como uma instituição a-histórica, pré-política e natural que, por isso mesmo, é regulada não por direitos e leis, mas pela natureza e pelo dever, cuidado e amor, a família, nesta perspectiva, torna-se um espaço social especialmente problemático, na medida em que, simultaneamente: (i) reforça a naturalização do sujeito mulher, de seu vínculo com a unidade familiar e de seu trabalho doméstico e reprodutivo, despolitizando temas extremamente sensíveis às relações de poder; (ii) dificulta o acesso das mulheres – cujas vidas e trabalho muitas vezes restringem-se a essa esfera “privada” – a direitos, tipicamente concedidos e usufruídos no âmbito da sociedade civil; (iii) frustra qualquer pretensão de privacidade ou segurança por parte das mulheres, uma vez que é entendida como um espaço privado apenas no sentido de oferecer aos homens acesso ilimitado – isto é, sem a interferência de outros homens ou do Estado – às mulheres (BROWN, 1995).

Por meio do papel institucional da família, o trabalho da esposa, ainda que voltado para o mercado – por exemplo, na indústria artesanal doméstica –, era visto como um suplemento do trabalho do marido, que muitas vezes tinha total controle sobre sua remuneração, por conta da infantilização legal das mulheres, ocorrida ao longo dos séculos XVI e XVII. As dificuldades materiais da vida cotidiana tornavam impossível às mulheres das classes trabalhadoras não exercer algum tipo de trabalho remunerado, dentro ou fora de casa. Vale dizer, a maior parte do trabalho reprodutivo dessas mulheres voltava-se não para a sua família, mas para o mercado, no qual frequentemente atuavam como criadas ou prostitutas, por vezes substituindo o papel das esposas, cozinhando e limpando para seus clientes, além de prestarem serviços sexuais (FEDERICI, 2017).

É importante destacar a construção de novas representações de feminilidade que passaram a circular em numerosos discursos ao longo dos séculos XVI e XVII, e que impuseram um novo ideal de comportamento a ser seguido pelas mulheres. Para isso, foi crucial o “amplo debate travado na literatura erudita e popular acerca da natureza das virtudes e dos vícios femininos, um dos principais caminhos para a redefinição ideológica das relações de gênero na transição para o capitalismo” (*idem*, p. 200). A valorização da razão foi especialmente útil para reforçar o discurso a respeito da inferioridade das mulheres, cada vez mais representadas como excessivamente emocionais, luxuriosas e insensatas, o que justificava sua submissão ao controle masculino:

As mulheres eram acusadas de ser pouco razoáveis, vaidosas, selvagens, esbanjadoras. A língua feminina era especialmente culpável, considerada um instrumento de insubordinação. Porém, a principal vilã era a esposa desobediente, que, ao lado da “desbocada”, da “bruxa” e da “puta”, era o alvo favorito de dramaturgos, escritores populares e moralistas. (...). O castigo da insubordinação feminina à autoridade patriarcal foi evocado e celebrado em inúmeras obras de teatro e panfletos (*idem*, p. 202).

Representações de feminilidades consideradas subversivas foram fortemente responsáveis pela degradação cultural das mulheres e pela legitimação da violência utilizada na normalização de seu comportamento – o que nos remete mais uma vez à caça às bruxas, que aniquilou práticas sociais e formas de solidariedade que conferiam um relativo poder às mulheres. Nesse ponto, Federici faz novamente um paralelo com os povos colonizados, cuja demonização também justificou sua violenta exploração e expropriação.

Tanto os discursos postos em circulação quanto as políticas estatais de repressão levaram à consolidação de um novo modelo de feminilidade hegemônico, amplamente assumido por mulheres de variadas classes: “a mulher e esposa ideal – passiva, obediente, parcimoniosa, casta, de poucas palavras e sempre ocupada com suas tarefas” (*idem*, p. 205). Relegadas às antigas narrativas teatrais, as representações de feminilidades imorais/perigosas foram parcialmente abandonadas e as mulheres foram reposicionadas no imaginário social: identificadas como mais morais do que os homens, tornaram-se peças-chave no disciplinamento da força de trabalho.

Por tudo isso, Federici (2017) critica Marx, que desprezou o caráter político, social e econômico do trabalho reprodutivo, que podia ser objeto de exploração e, portanto, de resistência. O papel determinante da cultura sobre a procriação foi, para ele, no máximo, um fator secundário no contexto das relações de produção, que não merecia maiores reflexões. O crescimento populacional seria uma consequência inevitável do desenvolvimento capitalista. Assim, não houve espaço, em sua teoria, para o reconhecimento da agência feminina, de sua luta para manter o controle sobre seu corpo, e do grande esforço do Estado, de diversas outras instituições e dos discursos dominantes para estabelecerem as novas relações de gênero.

2.2. Masculinidades modernas: razão e violência

Como se viu, o Estado moderno é o grande agente de expansão da modernidade, da colonialidade e do capitalismo, dimensões co-constitutivas de uma mesma matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2009). Nesse sentido, se a modernidade inaugura novas subjetividades – o homem racional moderno e a esposa/mãe – e uma nova forma de se relacionar com o mundo – que deve ser desvendado, conquistado e dominado –, a colonialidade e o capitalismo constroem as relações materiais e simbólicas necessárias ao pleno exercício da nova prática social dominante: a luta pela expansão da modernidade, de seus valores e de suas hierarquias, e pela consolidação, a nível global, do capitalismo e de suas relações, através da dominação da natureza e da colonização de outras formas culturais.

Nesse sentido, devemos desmistificar a noção romantizada de democracia liberal, outro produto da modernidade. Ainda que essa forma de governo seja, em tese, pautada pelos valores da igualdade e da liberdade, na prática seu discurso atuou a serviço da exclusão social daqueles que não eram vistos como cidadãos. De acordo com Wendy Brown (1995), o sujeito liberal, aquele que vive primordialmente na sociedade civil, longe de ser abstrato, é masculino. Isso ocorre por duas razões. Primeiro, porque os privilégios conferidos aos homens no ambiente familiar viabilizam a fruição de direitos e a participação na sociedade civil:

Essa pessoa é masculina ao invés de genérica porque seu gozo de direitos civis é sustentado, ao invés de limitado, por suas relações na esfera privada, enquanto o oposto se dá no caso das mulheres: no âmbito da divisão sexual do trabalho padrão, o acesso das mulheres à sociedade civil e suas liberdades é limitado pelo trabalho e responsabilidades domésticos (BROWN, 1995, p.182, tradução nossa).

Segundo, porque o sujeito liberal é discursivamente construído com base em noções de autonomia, poder e interesse individuais, direitos e deveres abstratos, todas as quais indissociáveis da produção e representação do homem burguês, uma vez que a socialização e a subjetivação das mulheres, em grande medida marcadas pelas relações no espaço privado da vida familiar, são regidas por outros princípios e imagens representativas – por exemplo: relacionamentos, interdependência, necessidades concretas e circunstâncias compartilhadas (*idem*, p. 184).

Mulheres e homens não brancos, de outras culturas, etnias, ou classes consideradas inferiores não seriam dotados de razão, e estariam mais próximos da natureza a ser dominada do que do “humano”, agente de sua própria história – e sujeito que, apesar de sua pretensão de universalidade, é generificado e racializado, isto é, marcado pela masculinidade e pela branquitude.

Mas se a razão é frequentemente utilizada como instrumento de dominação (sobretudo como um mecanismo discursivo-retórico que sustenta a hierarquização social), outros instrumentos, muitas vezes desprezados, também foram largamente empregados no projeto de expansão da modernidade. Conforme nos ensina Wendy Brown (1995), as facetas liberal e burocrática do Estado moderno – dimensões masculinistas e racistas de seu poder –, orientadas pelos valores da racionalidade e da disciplina, não são as únicas presentes nas práticas estatais. A dimensão capitalista e o poder prerrogativo do Estado são marcados pela virilidade, pela força e pela violência, características intrinsecamente associadas à masculinidade do homem conquistador moderno. No que tange ao poder prerrogativo do Estado, o qual, dentre as quatro dimensões ora mencionadas, é a única modalidade de poder estatal que não é própria da modernidade, podemos caracterizá-lo como a arbitrariedade

legítima da ação estatal. Em seu interior, podemos incluir a discricionariedade do Estado para decidir a respeito de suas políticas fiscal e tributária, bem como de suas ações militares e policiais. Segundo Brown (1995), foi Maquiavel quem formulou e desenvolveu com maior precisão essa faceta do poder político, reunindo em um todo complexo o propósito político, a violência, a sexualidade, a extralegalidade e os aspectos de aventura e de conquista que constituem o poder prerrogativo¹².

Ainda que esse poder prerrogativo não seja exclusivo da modernidade, é certo que a dimensão capitalista do Estado redefiniu seu sentido e abrangência, utilizando a violência, a exploração e o genocídio como métodos usuais de estímulo aos empreendimentos coloniais. Nesse sentido, Mbembe (2016) ressalta que o enfoque, no âmbito dos estudos da modernidade, sobre o papel da razão em suas dinâmicas sócio-políticas, muitas vezes impede a apreensão da magnitude do papel do terror, cuja associação com a política e a soberania modernas é expressa de modo exemplar na Revolução Francesa. Após resumir o conceito foucaultiano de biopoder por meio da ideia de que “a expressão máxima da soberania reside, em grande medida, no poder e na capacidade de ditar quem pode viver e quem deve morrer” (p. 123), o autor vai além, e demonstra que esse conceito “é insuficiente para explicar as formas contemporâneas de subjugação da vida ao poder da morte” (p. 146). Propõe, então, a noção de *necropolítica* para captar o significado da produção em massa de morte, destruição e sofrimento que configura as formas de colonização tardo-modernas, que subjagam a população local, reduzindo-a à condição de “*mortos-vivos*” através de tecnologias bélicas cada vez mais potentes, isto é, genocidas.

Apesar de suas especificidades, o necropoder tem origem na escravidão da *plantation* (fazenda colonial), que funcionou como “laboratório” para outras formas posteriores do terror moderno, como os campos de extermínio nazistas. Sua legitimidade baseia-se na noção de um permanente “estado de exceção”¹³ que permite o uso constante e naturalizado da violência como forma de garantir a ordem e o alcance do “progresso”:

¹² Os seguintes trechos exemplificam a interpretação de Maquiavel a respeito do poder – em sua visão, sempre prerrogativo – do príncipe: “Considero seja melhor ser impetuoso do que dotado de cautela, porque a fortuna é mulher e conseqüentemente se torna necessário, querendo dominá-la, bater-lhe e contrariá-la; e ela mais se deixa vencer por estes do que por aqueles que procedem friamente. A sorte, porém, como mulher, sempre é amiga dos jovens, porque são menos cautelosos, mais afoitos e com maior audácia a dominam” (p. 46) e “(...) todos os profetas armados venceram e os desarmados fracassaram. Porque, além dos fatos apontados, a natureza dos povos é vária, sendo fácil persuadi-los de uma coisa, mas difícil firmá-los nessa persuasão. Convém, assim, estar preparado para que, quando não acreditarem mais, se possa fazê-los crer pela força” (p. 12). MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe* (1532). Disponível em: <http://www.portalabel.org.br/images/pdfs/o-principe.pdf>.

¹³ Para Carl Schmitt (1996), em situações excepcionais (diferentes dos casos de exceção previstos na Constituição, pois, se está previsto, já não é excepcional), o soberano tem faculdades ilimitadas, com a total suspensão da ordem jurídica vigente, o que evidenciaria a superioridade da existência e conservação do Estado sobre o Direito. É interessante notar, no entanto, que apesar de o soberano não estar preso a um conjunto de

As colônias não são organizadas de forma estatal e não criaram um mundo humano. Seus exércitos não formam uma entidade distinta, e suas guerras não são guerras entre exércitos regulares. Não implicam a mobilização de sujeitos soberanos (cidadãos) que se respeitam mutuamente, mesmo que inimigos. Não estabelecem distinção entre combatentes e não combatentes ou, novamente, “inimigo” e “criminoso”. Assim, é impossível firmar a paz com eles. Em suma, as colônias são zonas em que guerra e desordem, figuras internas e externas da política, ficam lado a lado ou se alternam. Como tal, as colônias são o local por excelência em que os controles e as garantias de ordem judicial podem ser suspensos – a zona em que a violência do estado de exceção supostamente opera a serviço da “civilização” (MBEMBE, 2016, p. 133).

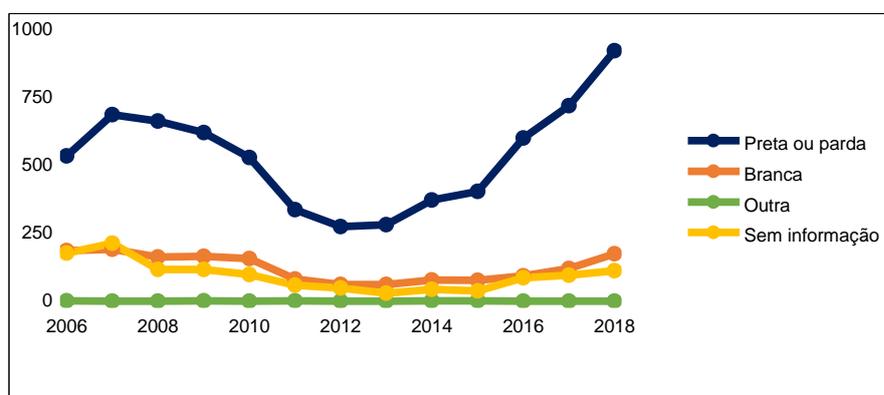
O racismo é um elemento fundamental na configuração das áreas e dos grupos sobre os quais se pode impor um “estado de exceção” permanente. Segundo Grosfoguel (2016), o racismo separa aqueles que estão acima da linha do humano – zona do ser –, isto é, aqueles que são plenamente reconhecidos em sua humanidade, daqueles que estão abaixo dessa linha – zona do não ser, no vocabulário de Frantz Fanon (2008, p. 26) –, considerados não-humanos ou sub-humanos. A zona do ser garante aos seus integrantes o gozo de direitos, o acesso a recursos materiais e o reconhecimento social de suas subjetividades, epistemologias e espiritualidades, todos os quais são negados na zona do não ser.

Essa definição de racismo pode ser aplicada a uma multiplicidade de cenários histórico-políticos com marcadores raciais distintos. Além da cor, também a etnia, a língua, a cultura e a religião podem ser fatores determinantes na racialização dos corpos. Sendo assim, o marcador racial, qualquer que seja, irá racializar certos corpos como superiores e outros como inferiores, assegurando àqueles o privilégio de raça e impondo a estes a opressão racial. Por conta disso, os inúmeros sistemas de dominação que operam no interior da zona do ser – que, afinal, é um campo heterogêneo, na medida em que abarca opressões por gênero, classe, orientação sexual, entre outras – são sempre mitigados pelo privilégio racial daqueles que têm sua humanidade reconhecida pelo dominador. Isso porque os conflitos na zona do ser são resolvidos, em regra, por meio de mecanismos legais e políticos de regulação, uma vez que aos grupos oprimidos humanos é assegurada a aplicação do Direito e de suas leis. Por outro lado, esses mesmos sistemas de dominação, quando funcionam no interior da zona do não ser – igualmente heterogênea –, são agravados, sujeitando aqueles que são vistos como não-humanos a opressões ainda mais intensas e frequentemente ao poder absoluto. Nesse terreno ignorado pelas instituições legais, os conflitos são resolvidos mediante a perpetração de violências e a apropriação/expropriação ou extermínio de seus integrantes.

normas, ele está ligado a elas, pois quando a ordem vigente está sendo ameaçada, é o soberano quem permitirá o retorno à normalidade, quem tomará a decisão que vai restaurar o sistema, seja com normas novas, antigas ou modificadas. Toda ordem jurídica se apoia em uma decisão, e não em uma norma. A formação do Direito, segundo Schmitt, é algo que está fora dele.

Um exemplo brasileiro e contemporâneo dessa relação entre racismo e estado de exceção pode ser extraído da atuação da polícia do Estado do Rio de Janeiro, que, a pretexto de “combater” as drogas e o crime, mata anualmente uma enorme quantidade de jovens moradores de favelas e periferias, na absoluta maioria negros. Como mostra o Gráfico 1, após alguns anos de declínio, o número de mortes em ações policiais no estado voltou a crescer acentuadamente: de 2013 a 2018, foram 5.226 vítimas, uma média de 871 por ano, sendo 98% do sexo masculino, cerca de 80% na faixa etária de 15 a 29 anos e 77% pretas ou pardas¹⁴.

Gráfico 1 - Pessoas mortas pela polícia, segundo raça/cor
Estado do Rio de Janeiro – 2006 a 2018



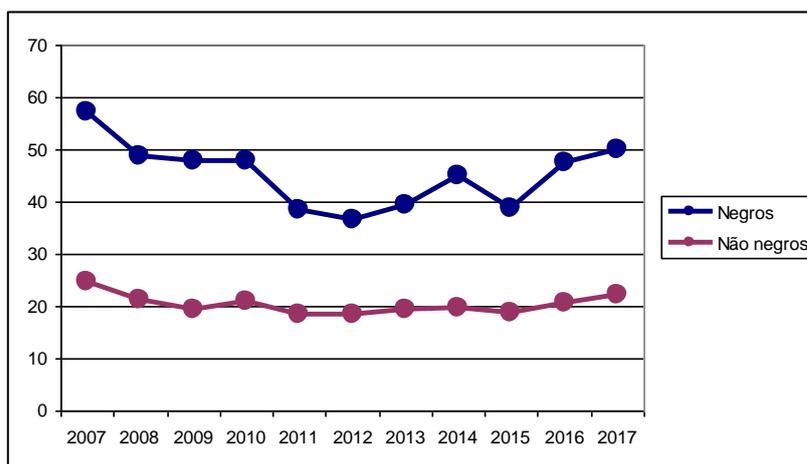
Fonte: Pesquisa do CEsSeC, com base em microdados do ISP-RJ

Entre 2013 e 2019, a taxa por 100 mil habitantes de pessoas mortas por agentes policiais aumentou 320% (de 2,5 para 10,5) e cresceu a uma taxa média anual mais acentuada nas periferias – territórios com maior concentração de pessoas não brancas de baixa condição econômica: enquanto na Capital a variação foi de 21,8%, o índice da Baixada Fluminense cresceu em média 35,4%; o da Grande Niterói, 33,1% e o do interior do estado, 58,4%, segundo dados divulgados pelo ISP-RJ.

As mortes não perpetradas diretamente pela polícia, mas que são fruto, também, da necropolítica de segurança dos governos fluminenses, seguem o mesmo padrão: jovens negros de áreas periféricas são as vítimas preferenciais da violência homicida (ver Gráfico 2).

Gráfico 2 - Taxas de homicídios por 100 mil habitantes, segundo raça/cor*
Estado do Rio de Janeiro - 2007-2017

¹⁴ Dados e microdados do Instituto de Segurança Pública (ISP-RJ), compilados pelo Centro de Estudos de Segurança e Cidadania (CESeC) para pesquisa em andamento sobre letalidade policial.



(*) “Não negros” abrange as categorias que o IBGE define como “branco”, “amarelo” e “indígena”

Fonte: Elaboração própria com base nos dados consolidados no Atlas da Violência (2019).

O conceito de necropoder aplica-se, assim, à ordem estatal de pós-colônias, em áreas do “não ser”, onde não têm vigência os mecanismos legais e políticos de regulação e de contenção do poder absoluto. Mas não só delas, pois a globalização redefiniu o significado de fronteiras geopolíticas. Nesse sentido, conforme defendem Comaroff & Comaroff (2006), no atual sistema-mundo capitalista, apesar de a violência estrutural ligada à busca de lucro e a porosidade – a serviço daquele – entre lei e crime, ordem e desordem serem mais evidentes nos países pós-coloniais, há uma tendência, no contexto da globalização neoliberal, para que esse padrão de relações sociais – já presente nos países considerados “desenvolvidos”, mas atenuado e escamoteado pelas performances institucionais burocráticas – generalize-se e intensifique-se. Em suas palavras, “pós-colônias são versões hiperextendidas da história da ordem mundial contemporânea, ligeiramente antecipada em relação a si mesma” (p. 41, tradução nossa).

2.3. Raça e reprodução

Por outra perspectiva, podemos, com base no conceito de necropoder, nomear a estratégia de exploração do trabalho reprodutivo de mulheres africanas no contexto da escravização latino-americana. Ao contrário da experiência europeia ou estadunidense, em que o controle rígido da sexualidade e das práticas contraceptivas foi imprescindível para garantir a manutenção de um renovado contingente de trabalhadores, na América Latina, e particularmente no Brasil, o enorme volume e a proibição tardia do tráfico de escravos tornaram desnecessário ou pouco rentável o controle direto sobre a reprodução da população escravizada. Assim, seus corpos eram literalmente descartáveis, explorados até a exaustão e,

quando perdiam sua utilidade – por morte, incapacitação ou, raramente, velhice –, eram substituídos por outros. A vantagem econômica residia na desoneração do custo de reprodução da força de trabalho, que recaía, por evidente, sobre as comunidades africanas das quais esses corpos eram violentamente sequestrados (FRAGOSO e FLORENTINO, 1993, cap. II).

A mesma lógica pode informar o ainda atual e genocida controle reprodutivo de mulheres não brancas nos Estados Unidos (DAVIS, 2016) e no Brasil (FLAUZINA, 2008). No primeiro caso, desde o século XIX, a luta de mulheres sufragistas pelo direito ao controle da natalidade assumiu conotações racistas e classistas. Muitas usavam o argumento de que o controle da natalidade era um elemento estratégico para a manutenção da supremacia branca ou, de forma menos explícita, sustentavam a necessidade de reduzir o crescimento populacional de grupos étnicos negros e latinos, cujas grandes famílias supostamente absorviam grande parte dos impostos e caridades. Assim, “o que era reivindicado como um ‘direito’ para as mulheres privilegiadas veio a ser interpretado como um ‘dever’ para as mulheres pobres” (DAVIS, 2016, p. 213).

No início do século XX, o movimento higienista colocou em prática esse raciocínio, e leis de esterilização compulsória de pessoas “inaptas” – com deficiência mental, analfabetas, miseráveis, criminosas, prostitutas e viciadas – foram aprovadas em inúmeros estados norte-americanos. Na década de 1970, no contexto da legalização do aborto (importante vitória do movimento feminista branco), as práticas abusivas de esterilização ainda eram largamente utilizadas. Com efeito, o número de mulheres esterilizadas com financiamento do governo estadunidense, em 1972 (entre 100 e 200 mil), foi similar ao número de “esterilizações sob a lei nazista de saúde hereditária” (DAVIS, 2016, p. 220) em todos os anos somados do regime nazifascista alemão (250 mil). De forma consistente com os propósitos dessa política de controle reprodutivo racista, a extinção, em 1977, dos fundos federais destinados a financiar abortos, na prática tornou esse direito inacessível a mulheres pobres, sobretudo negras e latinas. Assim, muitas foram obrigadas a submeter-se a métodos de contracepção que as tornavam permanentemente estéreis – já que esses sim contavam com ampla disponibilidade de recursos federais.

Não há dúvidas, portanto, quanto ao público-alvo dessas políticas. Citemos, porém, o caso emblemático de Porto Rico¹⁵, para ilustrar as dimensões que assume o necropoder.

¹⁵ Porto Rico é um “território não incorporado” dos Estados Unidos, o que significa que está subordinado a este governo central, mas não faz propriamente parte dos Estados Unidos, o que significa que a Constituição estadunidense aplica-se parcialmente a ele. Na linha de Mbembe (2016), podemos dizer que esta é uma forma tardo-moderna de ocupação colonial.

Desde 1939, o governo estadunidense vem exercendo o controle populacional daquele país por meio da esterilização involuntária de mulheres porto-riquenhas. O projeto foi interrompido entre 1946 e o início dos anos 1950, período em que a Igreja Católica ainda não havia assimilado em seus valores morais a importância dessa política. A multiplicação de clínicas de controle de natalidade “resultou em um declínio de 20% do crescimento populacional em meados dos anos 1960. Nos anos 1970”, momento em que as novas tecnologias usadas na produção industrial começaram a gerar um desemprego em massa, “mais de 35% de todas as mulheres porto-riquenhas em idade fértil haviam sido cirurgicamente esterilizadas” (DAVIS, 2016, p. 221-222). Estamos falando do conhecido exército de reserva (MARX, 1996) produzido pelo avanço tecnológico que acompanha o nível da acumulação capitalista. Contudo, ao invés de atuar em benefício do capitalismo, mantendo os salários suficientemente baixos, esse contingente torna-se uma potencial ameaça à ordem estabelecida e converte-se, portanto, em objeto das políticas do necropoder (MBEMBE, 2016).

Como se pode ver, o controle reprodutivo sempre foi uma dimensão de luta e sofrimento para mulheres não brancas, que morrem, desde à época da escravização, pelo “direito individual das pessoas de minorias étnicas ao controle de natalidade”, luta que foi desprezada pelo movimento feminista branco estadunidense nas campanhas da década de 1970, que chegaram a defender a “estratégia racista do controle populacional” para ganhar apoiadores (DAVIS, 2016, p. 217). Vale ressaltar que o sacrifício de mulheres negras, por meio de abortos e infanticídios, é fruto não de um desejo de não ter filhos ou de não engravidar, mas o resultado inevitável de uma condição de vida – material, moral/simbólica, sexual – desesperadora que, muitas vezes, só pode ser combatida por meio da morte. Nesse horizonte, o sacrifício das mulheres negras diante da prática do necropoder não corresponde ao sacrifício do herói de guerra ou mesmo do homem-bomba mencionado por Mbembe (2016), pois a morte de seus filhos ou a sua própria não pode ser considerada um ato de libertação. Nas palavras de Angela Davis (2016): “a maioria dessas mulheres, sem dúvida, teria expressado seu ressentimento mais profundo caso alguém saudasse seus abortos como um passo rumo à liberdade” (p. 208). Apesar disso, a cegueira do movimento feminista branco estadunidense impediu-o de reconhecer essa importante diferença entre o direito ao aborto e a perversidade do controle populacional.

Na mesma linha, Ana Flauzina (2008) expõe o caráter racista das práticas que regem as políticas de saúde e de controle reprodutivo do Estado brasileiro, e em um nível mais amplo, da medicina no Brasil, como uma das “*matrizes do extermínio da população negra brasileira*” (p. 121). Conforme explica a autora, Suely Carneiro evidenciou um estudo

realizado no ano 2000 que revela que a morte materna, no estado do Paraná, por hipertensão arterial não controlada durante a gravidez, ocorre 6,6 vezes mais com mulheres negras e 7 vezes mais com mulheres amarelas do que com mulheres brancas, resultado de uma medicina moderna e tecnológica, com um olhar voltado para a saúde da branquitude e negligente em relação a “singularidades que apontam para predisposições biológicas em cada segmento” da “diversidade humana” (p. 121).

Outro estudo, realizado naquele mesmo ano com dados do SUS e analisado por Suely Carneiro (*apud* FLAUZINA, 2008), revelou o uso desproporcional de tratamentos invasivos e esterelizantes como a histerectomia (retirada do útero) em mulheres negras diagnosticadas com miomas (doença com alta incidência na população feminina negra), sobretudo quando essa doença pode ser tratada com outros dois procedimentos menos invasivos – “manter o quadro em observação para se verificar se ocorre ou não o crescimento do mioma” ou “intervenção cirúrgica” (p. 122). Esse é outro exemplo notório da “agenda genocida” do biopoder ou, mais precisamente, do necropoder (MBEMBE, 2016), na qual “a preservação do ventre negro não poderia mesmo se verificar” (FLAUZINA, 2008, p.122).

2.4. A branquitude “invisível”

Se essa ordem mundial oprime particularmente as mulheres não brancas, ela tem um agente opressor marcadamente definido, o homem branco, hétero, burguês. Portanto, assim como Wendy Brown (1995) desvelou as dimensões masculinistas do poder estatal, Cida Bento (2014) se debruçou sobre a dimensão do racismo institucional, que “pode ser entendido como ações em nível organizacional ou da comunidade que independem da intenção de discriminar, mas que têm impacto diferencial e negativo em membros de um grupo” (p. 26-27). Assim, o racismo será inevitavelmente reproduzido em diversos ambientes e instituições enquanto a população negra for sub-representada, ou seja, enquanto a branquitude – e também podemos dizer, a masculinidade – ocupar sozinha todos os espaços de poder e de decisão, no governo, nas empresas, na mídia, etc. Isso porque esse grupo dominante, de forma consciente ou não, sempre buscará garantir seus interesses por meio do que Cida Bento chama de “pacto narcísico” (p. 17), que envolve a constante proteção e afirmação da posição de seu “igual”, aquele que é digno de confiança, e a exclusão do “outro”, o estranho ameaçador. Esta situação é agravada pelo fato de o branco muitas vezes não reconhecer seus privilégios nem seus preconceitos. Ele está tão acostumado a ocupar todos os espaços e a ver-se representado em

todos os ambientes que não questiona os motivos pelos quais está ali sozinho, acreditando, assim, que sua posição é neutra e universal.

A respeito dessa dupla invisibilidade da branquidade¹⁶ (que não enxerga sua posição racial de privilégio nem os corpos marginalizados que sofrem a opressão de sua hierarquia racial e muitas vezes devem adequar suas subjetividades às exigências daquela), Vigoya (2018) se apoia em Sara Ahmed para afirmar:

Evidentemente, a branquidade só é invisível para aqueles que a habitam. Para nós que não a encarnamos, é difícil não vê-la, não viver seus efeitos e sua capacidade de modelar os espaços sociais nos quais nossos corpos não brancos são notórios ou marginais, a menos que se passem por 'brancos' (VIGOYA, 2018, p. 133).

A autora, portanto, utiliza seu ponto de vista enquanto mulher negra que habita espaços brancos para propor interpretações a respeito do funcionamento das representações de masculinidades brancas latino-americanas. Ela bebe da análise fenomenológica (AHMED, 2007 *apud* VIGOYA, 2018; FANON, 1952 *apud* VIGOYA, 2018) para argumentar que a branquidade, embora não seja uma propriedade inerente ao corpo, produz efeitos concretos sobre o corpo, moldando seus limites e capacidades por meio do acúmulo de experiências no processo de racialização, que opera de modo similar ao gênero, capaz de deslocar fronteiras corporais flexíveis (BUTLER, 2016).

Nesse horizonte, as elites latino-americanas desde sempre foram informadas pelo modelo de masculinidade branca da modernidade europeia, “fonte e sinônimo dos ideais mais 'puros' de civilidade, de identidade nacional, de progresso e de modernidade” e pelos correspondentes “ideais e as normas culturais e raciais de 'branquidade’”. Utilizaram, assim, a masculinidade branca para sustentar o projeto da matriz colonial de poder, adequando-o à nova configuração do sistema-mundo moderno capitalista inaugurada com o fim da colonização formal. Contudo, precisaram “considerar o maior ou menor grau de mestiçagem da população ao construir um relato nacional unificador” (VIGOYA, 2018, p. 140) no contexto dos processos de independência e do surgimento de novos Estados-Nação.

Assim, foi fundamental, em países como o Brasil¹⁷ e o México, a transformação do mestiço em um símbolo nacional, que expressava uma subjetividade adaptada do modelo masculino branco/europeu e inserida em um projeto nacional de embranquecimento/progresso

¹⁶ Quando fizermos referência à produção teórica de Vigoya (2018), optaremos pela utilização do termo *branquidade*, já que, para a autora, “a branquitude não poderia ser um conceito especular da negritude – noção cunhada em 1935 por Aimé Césaire, para reivindicar a identidade negra e sua cultura frente à cultura colonialista. Com efeito, isso pressuporia uma relação de igualdade social entre ambas as reivindicações, dito de outra forma, uma ficção, pois a valorização do branco se faz ao custo da desvalorização do negro” (p. 130).

¹⁷ As especificidades do caso brasileiro serão abordadas no capítulo 4.

no contexto de uma suposta democracia racial. No caso da revolução mexicana, a virilidade torna-se um elemento estratégico da elaboração de uma “retórica nacionalista” em torno da figura do mestiço (*idem*, p. 140). De forma mais ampla, a figura de um herói ou líder que vai salvar a nação e levá-la ao progresso articulou-se fortemente, na América Latina, à construção de um ideal de *povo* – brasileiro, colombiano, mexicano, argentino, etc. –, representação social manejada simbolicamente para unificar e pacificar a nação. Desse modo, corpos brancos e masculinos, dispostos a fazer o necessário para garantir o progresso do país (definido em termos impostos pela branquidade), a manutenção da “democracia racial” e a harmonia da nação mestiça e supostamente includente costumam ser um elemento chave do nacionalismo latino-americano, conforme demonstram os personagens¹⁸ de Getúlio Vargas, Juan Perón, Álvaro Uribe (*idem*, 2018).

Vejam as reflexões de Mara Viveros Vigoya (2018) a respeito da construção performativa e midiática da imagem do ex-presidente colombiano Álvaro Uribe, que explorou sua identidade masculina *paisa*¹⁹, historicamente associada à branquidade, para ganhar, ao longo de todo o seu mandato (2002-2010), um massivo apoio popular e confiança em seu projeto belicoso de enfrentamento às FARC, a despeito do volume e da recorrência de escândalos²⁰ associados à sua pessoa, como por exemplo, sua notória associação com o paramilitarismo. Assim, ele fez uso da moda (ROBERTS, 1998; SAHLINS, 1976) e dos trejeitos típicos de sua região para performar (BUTLER, 2016), em atos públicos, a masculinidade branca *paisa*, que goza de um *status* moral e sócio-cultural elevado. Nas palavras de Vigoya,

Os *paisas* têm defendido uma imagem de si mesmos como os portadores do 'progresso' e, dada a forte associação do progresso com a branquidade, a identidade regional de Álvaro Uribe e sua aparência branca se converteram em fiadores simbólicos do progresso que seu projeto político traria ao país (2018, p. 149).

Além da modernidade, o pragmatismo, a disciplina, a austeridade, a noção de igualdade, a valentia e a virilidade presentes em seus discursos e práticas foram mobilizados

¹⁸ Reconhecemos que esses casos diferem fundamentalmente em termos dos processos e dos determinantes históricos, bem como dos interesses e dos conflitos de poder envolvidos. A construção ou reprodução de um nacionalismo pautado pela branquitude e articulado no poder estatal é, porém, um elemento presente em todos eles. Veremos as especificidades do caso brasileiro no capítulo 4.

¹⁹ "Na Colômbia, o termo *paisa* (plural *paisas*) é uma denominação geo-sócio-antropológica para se referir aos habitantes da zona cafeeira, composta pelos departamentos de Antioquia, Caldas, Risaralda, Quindío, Norte do Vale e Norte de Tolima e as suas características fenotípicas e comportamentais" (VIGOYA, 2018, p. 142).

²⁰ Para defender-se de críticas e acusações, Uribe valeu-se da confusão entre o público e o privado estimulada pelo atual "manejo midiático das imagens de figuras públicas presidenciais" (VIGOYA, 2018, p. 153) para tecer uma narrativa sobre sua vida pessoal que se tornou instrumento de legitimação de seus atos públicos. A política enquanto espetáculo e a cidadania enquanto consumo (CANCLINI, 2005) garantem o sucesso dessa estratégia.

incontáveis vezes em suas performances de gênero e de raça para legitimar sua autoridade política e suas ações de governo. Com esse exemplo, o masculinismo (BROWN, 1995) e o racismo (BENTO, 2014) do Estado moderno ganham substância. Nesse sentido, homens e mesmo mulheres considerados brancos pela coletividade, capazes de performar satisfatoriamente o papel de soldado da nação que a conduz para o progresso, ou seja, aqueles que assumem e são reconhecidos com sucesso em posições de sujeito (MOORE, 2015) hegemônicas na ordem da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) têm acesso a todo um aparato político, institucional, burocrático, tecnológico e econômico – isto é, o Estado moderno – à sua disposição para garantir a perpetuação dos privilégios institucionais (BENTO, 2014), materiais e simbólicos (CARDOSO, 2011) da branquitude sob a ordem capitalista global.

Essa subjetividade atravessada pelos valores da modernidade está, por isso mesmo, vinculada à moralidade da violência (FRANCO, 1997), já que o terror é constitutivo da colonialidade (MBEMBE, 2016). Assim, uma das estratégias usuais para conseguir a união popular em torno de um objetivo comum é a formulação de um discurso de guerra contra um inimigo da nação que deve ser combatido e aniquilado. Nessa linha, conforme evidenciou Munõz Onofre (*apud* VIGOYA, 2018), George W. Bush e Álvaro Uribe compartilharam uma “modalidade bélica de governo”, amplamente legitimada através da “terrorização” dos conflitos armados que eles enfrentavam” (p. 150). Nesse contexto, podemos identificar a instrumentalização do necropoder (MBEMBE, 2016) como forma de sustentar a veracidade da narrativa do estado de guerra:

No final do ano de 2008, foi revelado que civis inocentes tinham sido assassinadas(os) por membros do Exército colombiano que queriam fazê-los passar por guerrilheiras(os) mortas(os) no contexto do conflito armado. Essas execuções extrajudiciais denominadas “falsos positivos” buscavam apresentar resultados por partes das brigadas de combate (VIGOYA, 2018, p. 151).

No próximo capítulo, para aprofundar nossa investigação a respeito da dinâmica de constituição mútua entre as relações econômicas e os processos de subjetivação, abordaremos as relações de consumo em sua articulação com os sistemas simbólicos e a construção das subjetividades modernas.

CAPÍTULO III – RELAÇÕES DE CONSUMO E FEMINILIDADES

Desde a *Riqueza das Nações*, de Adam Smith, a economia política e, posteriormente, a ciência econômica têm atribuído ao fenômeno típico da sociedade capitalista – a acumulação, o aumento contínuo da produtividade e da capacidade produtiva – um papel central em sua dinâmica. Sismondi, Malthus, Marx e Keynes foram alguns dos autores que se preocuparam com o tema da constante expansão do capital, ao analisarem os altos potenciais de crises de superprodução ou insuficiência de demanda no sistema capitalista (DENIS, 1978). Como responder a uma produção cada vez maior se não por um consumo constantemente amplificado (ainda que não necessariamente – ou dificilmente – melhor distribuído)?

Para nos aprofundarmos nesse ponto, examinemos a relação dialética entre as transformações nas subjetividades, antes abordadas, e as relações de produção e consumo. Se o ócio, entendido como ocupações com atividades não produtivas, era o principal fator de prestígio e distinção social da aristocracia feudal europeia na Idade Média (VEBLEN, 1965), a progressiva preponderância da nova classe burguesa em ascensão desde o ressurgimento das rotas comerciais e aglomerações urbanas contribui para a renovação das representações de masculinidades hegemônicas, agora vinculadas à moralidade do trabalho e da racionalidade.

Alguns aspectos atrelados às masculinidades hegemônicas se transformam de modo a se adequarem às novas exigências: o espírito aventureiro, desbravador e explorador, a coragem para enfrentar situações de periculosidade, não mais se apresentam a serviço de missões de guerra, conquista e expedição, como no caso das Cruzadas e das grandes navegações, mas agora se transmutam em qualidades do homem de negócios, capaz de trazer inovações ao mercado e apostar grandes volumes de recursos em empreendimentos de risco.

Vale notar que os discursos a respeito da masculinidade nem sempre são coerentes entre si. Esse fato é especialmente evidenciado pela contradição entre duas características fortemente atreladas à subjetividade burguesa masculina: a parcimônia e o consumo. Se por um lado, o bom burguês é identificado com um homem que trabalha, economiza e racionaliza seus gastos para acumular maiores riquezas, por outro, as provas do sucesso de seus negócios dependem de uma demonstração constante dos resultados de seu esforço, isto é, de um consumo ostensivo que evidencie sua capacidade econômica (VEBLEN, 1965; SOMBART, 1965). Ademais, à medida que a posição social do burguês ganha maior destaque na sociedade moderna, tanto a aristocracia quanto, a partir do século XIX, a classe trabalhadora mimetizam seus hábitos, seja no sentido de um consumo ostentatório, como no caso da

primeira²¹ (SOMBART, 1965), seja no sentido de uma vida disciplinada e marcada pelo trabalho, como no caso da segunda.

É evidente que a hegemonia social desses valores fortalecem o modo de produção capitalista, em processo de formação até meados do século XIX, pois contribuem para constituir, na direção desejada, as subjetividades da classe operária²² (recém-criada e indispensável para o funcionamento das relações de produção capitalistas), e para garantir um componente central de seu processo de acumulação: uma demanda em constante expansão (SOMBART, 1965).

Para Marx (1996), o grande mérito do modo de produção capitalista – que inclusive o tornava uma etapa necessária da evolução histórica das relações de produção, anterior ao socialismo e indispensável para o seu pleno sucesso – é seu potencial inerente de revolucionar constantemente as forças materiais produtivas, o que viabiliza a acumulação de uma enorme capacidade produtiva, que pode atender às necessidades e garantir o conforto de toda a sociedade, caso a revolução proletária chegue a ser implementada. Além disso, em seu clássico esquema de reprodução do capital, Marx enfatiza a instabilidade estrutural do modo de produção capitalista, constantemente sujeito a crises de superprodução, pois nada garante que o valor das mercadorias será realizado ou, em outras palavras, não é certo que as mercadorias serão compradas e consumidas. Percebe-se, portanto, que a instância do consumo tinha uma importância fundamental em sua teoria, ainda que ele tenha dado pouca atenção a suas dinâmicas e processos, visto que, como apontou Daniel Miller (2007), o autor considerava o trabalho uma esfera mais nobre da ação humana do que o consumo.

É fundamental ressaltar que, no universo das mercadorias, não há apenas relação entre indivíduos e objetos, mas também relações pessoais: a humanidade não está dissociada da sua materialidade e os bens materiais têm importante papel na construção de grupos sociais. Os sujeitos transformam as mercadorias ao consumi-las, e no sentido inverso, as mercadorias

²¹ A relação de causalidade entre os consumos ostentatórios da burguesia e da aristocracia não parece ser uma via de mão única no trabalho de Sombart (1965). Como influência comum, o autor identifica os luxos exorbitantes das cortes reais do Antigo Regime. Assim, por um lado, o desejo da burguesia de se aproximar da nobreza a teria impulsionado a despender quantias vultosas com consumo de luxo, e por outro, à medida que a burguesia adquiria um status mais elevado, inúmeros aristocratas preferiram ir à falência a se contentarem com consumos mais modestos.

²² Neste ponto, podemos resgatar o conceito de hegemonia cultural, no sentido gramsciano, que pode ser definido como o sucesso da classe dominante em obter uma adesão aos seus valores forte o suficiente para barrar possíveis revoluções na ordem estabelecida (PIZZORNO, 2017). Assim, subjetividades hegemônicas são aquelas capazes de irradiar seus valores e práticas para subjetividades subalternas, numa relação de opressão e dominação.

produzem efeitos sobre os sujeitos, alterando sua auto-imagem²³. Os objetos ou, numa sociedade de mercado, as mercadorias produzem relações com as pessoas, e mais, garantem a relação entre pessoas, algumas tão distantes quanto o Brasil e o Japão. Nesse sentido, as cadeias de mercadorias seriam o fator que conecta as etapas da produção e do consumo e as pessoas envolvidas em seus processos (MILLER, 2007).

3.1. Consumo e sistemas simbólicos

Segundo Everardo Rocha (2005), o consumo funciona como um código, um sistema de signos e classificações através dos quais comunicamos significados e traduzimos nossas relações sociais. Por meio do consumo, estabelecemos semelhanças e diferenças entre objetos e entre pessoas, e construímos identidades que nos distanciam ou nos aproximam de outras pessoas. A cultura de massa, isto é, a mídia, a publicidade e o marketing, tem papel crucial na comunicação desses códigos e na reprodução dos valores vinculados aos bens a às relações sociais por eles mediadas. Nas palavras do autor: “este é precisamente o objetivo que subjaz ao edifício de representações da vida social reproduzido dentro da mídia em geral e dos anúncios em especial: classificar a produção, criando um processo permanente de socialização para o consumo” (p. 137).

No mesmo sentido, Mary Douglas e Baron Isherwood (2004) explicam que os bens materiais servem, primordialmente, para atribuímos sentido ao mundo à nossa volta – e não para atendermos a necessidades fisiológicas. Através dos bens, que são marcadores, classificamos coisas, pessoas, eventos e relações com base em categorias construídas culturalmente – e aqui, o ritual do consumo cumpre papel indispensável, na medida em que estabiliza os significados criados e compartilhados. Assim, as escolhas atreladas ao consumo estão intimamente ligadas às transformações na cultura, pois são nada menos do que:

(...) Juízos morais sobre o que é um homem; o que é uma mulher; como o homem deve tratar seus velhos pais; quanto deve dar a seus filhos e filhas para começarem a vida; como ele mesmo deve envelhecer, elegante ou deselegantemente, e assim por diante (...). São escolhas de consumo que podem envolver custos elevados e que, uma vez feitas, podem determinar a evolução da cultura (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004, p. 103).

²³ Miller (2007) exemplifica este argumento com o caso dos *mods* e *rockers*, que se apropriam criativamente de lambretas e motocicletas e, nesse ato de consumo, instituem novas subjetividades. Também cita os usos distintos que os consumidores fazem de roupas, que podem expressar diversos significados e auto-representações, como é o caso da conexão entre estilo e ser gay.

Vale ressaltar que, segundo os autores, não há nada de fixo nas hierarquias e discriminações estabelecidas através do uso dos bens. As categorias públicas – criadas coletivamente – podem ser constantemente redefinidas, com a formação de uma nova inteligibilidade cultural, com fronteiras renovadas. Para tanto, não basta, porém, que um indivíduo solitário modifique seus hábitos de consumo. É preciso que esta seja uma mudança sancionada pela coletividade. Portanto, o individualismo teórico, que desde Bentham está presente na perspectiva utilitarista a respeito dos bens, não é capaz de captar os processos sociais do consumo.

Ainda segundo os autores, a pretensão da ciência econômica – e com essa especificação excluiu propositalmente os autores clássicos da economia política – de se manter neutra em relação aos seus objetos de estudo torna sua teoria ainda mais estéril no que tange à investigação do fenômeno do consumo, uma vez que este diz respeito, em última instância, ao alcance e à conservação de poderes e privilégios. Com efeito, Douglas e Isherwood sugerem que o consumo, enquanto parte fundamental de um sistema de informações em constante transformação, viabiliza o controle sobre esse sistema por parte daqueles com acesso privilegiado a ele. Quanto maior for a participação de um sujeito nos rituais de consumo e de compartilhamento de bens, maiores serão o escopo de sua rede de classificações e as possibilidades de articular distintos domínios de discurso, constituídos por diversos significados que se entrelaçam à medida que aquela rede amplia-se. E mais: se é por meio dos rituais de consumo que os significados culturais adquirem estabilidade, esse sujeito contribui, de forma privilegiada, para a reconstrução do mundo inteligível, ao valorizar certos significados em detrimento de outros.

Não é surpreendente, portanto, que essa imensa fonte de poder seja resguardada para poucos. Nesse sentido, Douglas e Isherwood (2004) explicam que uma das numerosas estratégias postas em prática para se conservar os privilégios nas mãos de poucos é a naturalização da escolha social entre os que devem ser incluídos e os que devem ser excluídos do compartilhamento de bens. Em outras palavras, seria “natural” compartilhar a casa e a comida com certas pessoas, consideradas iguais, enquanto outras, de uma “natureza diferente”, devem ser excluídas: “com essa categorização, a cultura compartilhada se transforma em natureza compartilhada. A luva passa a servir como uma pele, e quem quer que não tenha as credenciais requeridas terá séria dificuldade para entrar” (p. 140).

Também Marshall Sahlins, em “La pensée Bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura” (1976) ressalta a dimensão cultural do consumo de bens, e o distanciamento de seus valores de uso das necessidades fisiológicas humanas, já que sua “utilidade” primordial é mediar processos de significação, que (re)produzem conceitos, valores e hierarquias, ou em

outras palavras, nossa cultura e modo de vida, nosso universo de sentido ou sistema simbólico:

O valor de uso não pode ser compreendido especificamente ao nível natural de “necessidades” e “desejos” – precisamente porque os homens não produzem simplesmente “habitação” ou “abrigo”: eles produzem unidades de tipos definidos, como uma cabana de camponês ou o castelo de um nobre. Essa determinação de valores de uso, um tipo específico de construção habitacional como um tipo específico de lar, representa um processo contínuo de vida social na qual os homens reciprocamente definem os objetos em termos de si mesmos e definem-se em termos de objetos (*idem*, p. 169).

Com isso, caem por terra as crenças difundidas nas teorias econômicas (imersas no paradigma da modernidade e do utilitarismo) e arraigadas nas subjetividades burguesas, em que a busca racional por maior felicidade material é o principal motor da ação humana, e que este determinaria as relações de poder e toda a ordem cultural que as sustentam. Conforme evidencia Sahlins (1976), a produção de bens materiais nunca teve o propósito de suprir necessidades ou desejos materiais, pois sempre esteve atrelada a “uma intenção cultural”. Os homens dependem da materialidade da produção para se constituírem enquanto sujeitos, através da atribuição de significados sociais às suas formas de vida. Este é “o único modo de sua existência” (p. 169). Assim, um mesmo objeto pode, em culturas distintas, ter valores de uso completamente diferentes a depender de seu papel na construção dos significados.

Em sintonia com Miller (2007), Rocha (2005) e Douglas e Isherwood (2004), Sahlins também nos ensina que os objetos produzidos pelos homens são nada menos do que a materialização de pensamentos e que, por isso, são perfeitos comunicadores, ou ainda, códigos-objetos para construirmos novos significados e ampliarmos nosso “vasto e dinâmico esquema de pensamento” (SAHLINS, 1976, p. 178). Daí a importância da produção, do consumo e de seu respectivo sistema de objetos na reprodução da cultura. Nesse horizonte, a sociedade moderna destaca-se em relação a outros modos de vida por buscar, através de uma tecnologia cada vez mais sofisticada, uma diversificação de “utilidades” materiais com novos significados que garantem sua adaptação contínua – através do estabelecimento de novas hierarquias, posições e relações de semelhança e diferença – às resistências da natureza e das subjetividades e culturas não hegemônicas à sua busca implacável por expansão e dominação.

Segundo Sahlins, foi Marx quem, pela primeira vez, enxergou a limitação da noção ocidental de “razão prática” que, como vimos, interpreta as relações sociais como uma decorrência da ação humana racional voltada para o atendimento pragmático das necessidades biológicas, sem perceber a multiplicidade cultural das formas de uso dos bens – visão excludente, típica da modernidade, que desconsidera outras culturas ou as percebe como inferiores. Marx percebeu que o modo de produção não só reproduzia as relações de

produção, mas também relações sociais, e expressava, com efeito, um modo de vida, e não a satisfação de necessidades fisiológicas.

Por outro lado, diz Sahlins, Marx não reconheceu a conexão intrínseca, em qualquer formação social, entre os objetos de consumo e o sistema simbólico, já que imputou apenas à forma-mercadoria do objeto o poder de atribuir significado aos humanos – substituindo suas identidades. Para Marx, o fetichismo das mercadorias seria o (único) fenômeno a representar o papel dos bens na construção cultural de nossa sociedade capitalista. Em outras formações sociais, prevaleceria o valor de uso “natural” do bem, isto é, atrelado à sua utilidade fisiológica.

Além disso, o materialismo histórico, como o próprio nome indica, pressupõe a prevalência das relações materiais – relações de produção que visam a atender nossas necessidades materiais – sobre as demais relações sociais, políticas, culturais – localizadas na superestrutura. Mais do que isso, ao afirmar que o capitalismo era uma fase necessária da evolução histórica dos modos de produção, que levaria finalmente ao socialismo, Marx despreza as formas de vida não modernas – ou na fronteira entre o moderno e o não moderno – que resistem à expansão capitalista/colonial e ao apagamento de suas culturas. Nesse sentido, seu pensamento não escapa da modernidade. Como afirma Sahlins (1976), “o materialismo histórico é verdadeiramente um autoconhecimento da sociedade burguesa – no entanto, um conhecimento, assim parece, dentro dos termos daquela sociedade” (p. 166).

Para ilustrar a importância da dimensão simbólica nos processos de produção e consumo da sociedade ocidental, e sua prevalência sobre os usos práticos dos bens, Sahlins cita dois exemplos de consumo na cultura norte-americana. O primeiro deles refere-se ao consumo de carne bovina como principal elemento da dieta, o que estaria atrelado a discursos e práticas culturais que se sobrepõem a questões de caráter econômico, político ou ecológico e orientam a produção agrícola, as relações comerciais, entre outros processos produtivos. Este sistema de inteligibilidade é marcado por elementos importantes: *i*) o boi seria um animal distante da humanidade, o que tornaria seu consumo uma prática aceitável, ao contrário do consumo de carne de cachorro ou de cavalo, animais humanizados, vistos como membros da família e, portanto, verdadeiros tabus, o que é curioso do ponto de vista de culturas que se alimentam de cachorros e bastante inconveniente em momentos de crise no sistema alimentício; *ii*) na cultura norte-americana, a carne bovina representa força e riqueza, e está, portanto, vinculada à virilidade masculina e à sua hegemonia reproduzida também através deste “código sexual da comida” (*idem*, p. 171).

Por sua vez, o consumo de carne bovina é hierarquizado, já que pessoas de classes e raças consideradas inferiores devem contentar-se com partes menos nobres do boi (ou então

com carnes de outros animais), ou seja, são excluídos do ritual de compartilhamento de bens com alto valor social – e, portanto, econômico –, o que reafirma sua posição como o Outro (DOUGLAS e ISHERWOOD, 2004). Essas carnes são desvalorizadas por conta de seu significado cultural, e não por sua menor utilidade ou raridade, como defendem os neoclássicos. Afinal, a língua do boi é tão nutritiva quanto o filé, e muito mais escassa, mas sua posição na hierarquia simbólica e social é inferior. Segundo Sahlins:

O esquema simbólico de comestibilidade se junta com aquele que organiza as relações de produção para precipitar, através da distribuição da renda e demanda, toda uma ordem totêmica, unindo em uma série paralela de diferenças o status das pessoas e o que elas comem. As pessoas mais pobres compram os pesos mais baratos, mais baratos porque socialmente são pesos de carne de qualidade inferior. Mas a pobreza é, antes de tudo, codificada étnica e racialmente. Pretos e brancos entram diferentemente no mercado de trabalho americano, sua participação determinada por uma odiosa distinção de “civilização” relativa. O preto é na sociedade americana como o selvagem entre nós, natureza objetiva na própria cultura. Entretanto, em virtude da conseqüente distribuição de renda, a “inferioridade” dos pretos também é percebida como uma profanação culinária (SAHLINS, 1976, p. 176).

O segundo exemplo citado por Sahlins refere-se à “sintaxe geral” (p. 179) do vestuário norte-americano, que participa ativamente da constituição de categorias culturais através de diferenças concretas entre roupas destinadas a distintos grupos sociais (marcados por gênero, raça, classe, sexualidade, idade, entre outros): o prestígio e a autoridade transmitidos com o uso de terno e gravata pelo profissional do escritório contrasta com o macacão do operário ou com o vestido da madame. Essas roupas são vestidas e investidas de poder simbólico ou significativo, e comunicam “em primeiro lugar, tipos de tempo e de espaço que classificam situações ou atividades; e, em segundo lugar, tipos de status aos quais todas as pessoas pertencem” (*idem*, p. 181).

Aqui, o autor confere uma atenção especial à produção cultural da masculinidade e da feminilidade – sempre mediada pelas relações de raça e de classe – por meio da fabricação de roupas com cores e modelos diferentes para homens e mulheres. Ele explica que a atribuição de um gênero específico a formas, texturas e cores específicas se dá pelo mesmo processo da significação do gênero com base nesses objetos. “Na ideologia comum de produtores e consumidores, essa consubstancialidade entre sujeito e objeto é predicada como uma identidade de essências, de modo que a seda é ‘feminina’ e as mulheres são ‘sedosas’” (*idem*, p. 182). Essa naturalização decorre do processo dialético de construção do gênero em termos de objetos e de objetos em termos de gênero, o que faz com que o sistema de gênero esteja imbricado aos significados sociais dos objetos e, por conseqüência, à produção, que antes de ser uma “apropriação material da natureza” é uma “apropriação simbólica da natureza” (*idem*, p. 195).

Com esses exemplos, devemos reconhecer que nossa “racionalidade econômica” está inserida no sistema simbólico da sociedade ocidental (SAHLINS, 1976), e nosso consumo e produção são reflexos – mas ao mesmo tempo reprodutores – dos significados culturais que orientam/regulam nosso comportamento. Não existe, portanto, uma racionalidade neutra e isenta de interpretações e classificações culturais a respeito dos objetos e pessoas implicados em determinada escolha, como preconiza a teoria neoclássica, que desconsidera o caráter intrinsecamente social do consumo para interpretá-lo como um fenômeno fisiológico e individual, alheio a conflitos de interesse e disputas de poder.

3.2. Consumo e feminilidades brancas

No artigo denominado *Gênero, Consumo e Cultura das Mercadorias*, Mary Louise Roberts (1998) apontou o descaso para com o estudo do consumo inclusive entre historiadoras mulheres, as quais, influenciadas pela crítica marxista, consideram-no uma instância de exploração e manipulação que afeta particularmente as mulheres, em razão de sua vulnerabilidade social. Mas, conforme ressaltou a autora, em um mundo em que todas as esferas da vida são comodificadas, é possível dizer que mulheres estão mais sujeitas ao consumo do que os homens?

A análise pioneira de Thorstein Veblen (1965) em *Teoria da Classe Ociosa*, ainda no final do século XIX, sugere que a associação entre o consumo e o feminino baseia-se em processos mais complexos do que se poderia imaginar à primeira vista. Segundo o autor, em sociedades pré-modernas de caráter senhorial e patriarcal, a posse de bens é uma fonte de honra em si mesma, desatrelada da noção de conquista pessoal e eficiência. O trabalho produtivo constitui um sinal de inferioridade, a marca da sujeição e da servidão, enquanto o ócio é considerado a principal e mais aparente fonte de prestígio para um senhor. Nesse contexto, surge a figura da senhora, privilegiada pela alta posição social de seu marido, mas mesmo assim uma serva²⁴.

Ainda segundo Veblen, o desenvolvimento da sociedade industrial moderna foi progressivamente retirando o peso do ócio enquanto principal medida de honorabilidade para reposicioná-la no consumo conspícuo. A alta elite ainda hoje ostenta o ócio como fonte de status, mas as novas configurações sociais transformam o papel masculino na esfera da

²⁴ A sociedade patriarcal escravista brasileira funcionou, sob inúmeros aspectos, de forma semelhante às sociedades patriarcais descritas por Veblen. O ócio e o consumo das esposas brancas dos senhores de terra eram possibilitados pelo trabalho e pela privação de mulheres e homens negros. Mais adiante, veremos as consequências desta herança colonial para as relações contemporâneas de poder entre mulheres brancas e negras.

produção e redefinem o valor do trabalho: o homem moderno é o provedor que garante o sustento da família. Nesse novo contexto, o homem de classe média não pode se eximir do trabalho, mas sua esposa e seus dependentes devem expressar a honra da família em seu ócio e consumo. Da mesma forma, nas classes baixas, as mulheres, ainda que não possam abrir mão do trabalho, devem garantir a reputação da família através do consumo. Portanto:

A mulher que era no começo, tanto de fato como em teoria, criada e serva do homem e produtora de bens para o consumo do senhor, tornou-se consumidor cerimonial dos bens por ele produzidos. Mas ainda inequivocamente permanece sua serva em teoria, pois sua habitual utilização do ócio e do consumo vicários é a marca indelével do servo não liberto (VEBLEN, 1965, p. 41).

Para Veblen, o consumo vicário da esposa – gastos com cuidados pessoais e com o conforto e a beleza da casa – dirigido não à satisfação pessoal, mas à elevação social do marido, a marca como propriedade, que cumpre o mesmo propósito de qualquer outro bem, como por exemplo o carro de luxo (ROBERTS, 1998).

Vale dizer que a representação da feminilidade hegemônica (branca e de classe alta) como principal portadora do consumo da família não reflete a experiência de mulheres trabalhadoras e/ou negras, sobretudo em contextos coloniais, uma vez que estas assumem o papel de provedoras, muitas vezes exclusivas, de suas famílias, e fazem sacrifícios para garantir o sustento de seus filhos a despeito do consumo conspícuo de seus maridos – com álcool, por exemplo (JOSHI, 2009).

Feita essa consideração, e apesar do caráter evolucionista da análise de Veblen, sua narrativa, como afirma Mary Louise Roberts (1998), identifica a dupla representação da mulher como consumidora e mercadoria, e levanta importantes questões:

Por que, por exemplo, atos de consumo são gendrados como femininos no imaginário cultural? Por que mulheres são identificadas como as principais consumidoras da sociedade Ocidental? E como os homens são imaginados em sua relação com mercadorias? Por que a mulher – como objeto de desejo erotizado – veio a representar a cultura do consumo? Por que esta metáfora – assim como o ato feminino de consumo – é tão fortemente erotizada? Finalmente, qual é a relação, se existe alguma, entre o papel social da mulher como consumidora e seu papel simbólico como mercadoria? (ROBERTS, 1998, p. 819-820, tradução nossa).

Para esboçar algumas respostas preliminares a essas perguntas, Roberts resgata as contribuições do livro *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective*, que reúne uma coletânea de artigos pioneiros sobre o tema em questão. O primeiro artigo, de Jennifer Jones, localiza em meados do século XVIII, no período do Antigo Regime, o momento da mudança inicial na relação de mulheres europeias com o consumo. A proeminência de algumas mulheres privilegiadas, como consumidoras e como comerciantes de destaque, tornava-se cada vez mais evidente, e isso gerou desconforto e ansiedade: em regra, o consumidor por excelência era do gênero masculino, e o mesmo se poderia dizer de

ricos comerciantes. Essas novas posições sociais ocupadas por mulheres precisavam ser tornadas inteligíveis no imaginário social, de forma a re-estabilizar as relações de poder entre os gêneros.

Assim, Jones explica que, nesse exato momento, inúmeros discursos começam a naturalizar o papel da mulher enquanto consumidora, com a consequente construção de uma nova representação de feminilidade: a vivacidade e a passividade da imaginação feminina a tornaria particularmente sensível a mercadorias bonitas e frívolas, especialmente bens de luxo (*apud* ROBERTS, 1998). Podemos perceber que essa representação, associada ao desejo e ao consumismo, opõe-se, numa relação de hierarquia, à também nova representação da masculinidade moderna, vinculada à racionalidade e à produção/trabalho²⁵.

Embora Jones refira-se ao consumo das mulheres da alta aristocracia, Cissie Fairchilds (*apud* ROBERTS, 1998) explicita a importância das imitações dos bens de luxo – bens “populuxe” – no consumo de mulheres francesas de classe baixa, nessa mesma época. Por outro lado, embora não seja possível confirmar a origem social do consumo feminino, há razões para crer que a aristocracia feminina teve papel primordial nesse processo. Conforme destaca Jones, foi justamente no século XVIII que se formou a imagem cultural da mulher aristocrata como sedutora e erótica e, simultaneamente, passou-se a valorizar o papel das mercadorias no processo de sedução e na produção de desejo (*apud* ROBERTS, 1998).

A esse respeito, não podemos deixar de citar o trabalho de Werner Sombart (1965), *Luxo e Capitalismo*, em que o autor identifica o desejo sexual como fator determinante do desejo por e dos gastos com luxo. Em suas palavras, bastante elucidativas:

Todo desejo de refinamento e aumento de meios adequados, para alegrar os sentidos, tem sua última base em nossa vida sexual; o deleite dos sentidos e o erotismo são, no fundo, uma mesma coisa. O sentimento de amor é, no geral, o que mais ou menos conscientemente impulsiona e fomenta o luxo. Por isso dizemos que o luxo domina em todos aqueles lugares onde a riqueza se desenvolve e a vida amorosa recebe formas livres (ou ainda licenciosas) (SOMBART, 1965, p. 89, tradução nossa).

Apesar do equívoco de considerá-la inerente ou biológica, o autor parece identificar corretamente a existência de uma relação entre as representações de consumo, desejo e erotismo na época do Antigo Regime. De fato, o próprio autor faz um resgate histórico do processo de secularização do amor, o qual, segundo ele, está articulado à expansão do consumo de luxo: a valorização do corpo da mulher no renascimento italiano; o novo ideal de

²⁵ Essa oposição existe em nosso imaginário, muito embora o consumo funcione constantemente como um instrumento para sofisticar a performance dessa nova subjetividade masculina e – indiretamente – fortalecer suas representações. Assim, a comida, a bebida, a vestimenta, os utensílios e produtos de higiene passam a ser importantes componentes de rituais de consumo que solidificam o novo modelo de subjetividade – tanto do homem racional quanto da esposa domesticada – pautado pela disciplina do trabalho.

beleza e de amor, em que amar significa gozar, deleitar-se (amam-se as mulheres como se ama o vinho e o jogo, pois todos são fontes de prazer); o descolamento, retomado da tradição greco-romana, entre o amor e a instituição do matrimônio, que chegam a ser vistos como excludentes e antagônicos; os novos significados sociais atribuídos à figura da cortesã, que adquire legitimação social e integração na sociedade da corte como amante do cortesão. Este, por sua vez, também tem seu ideal de masculinidade redefinido com base nas novas relações: para ser caracterizado como audacioso e agraciado, ele deveria ser capaz de seduzir uma mulher, e sua vida deveria ser orientada por este ou outros amores.

Tais transformações desembocam na “criação de um novo tipo de mulher”, para quem “a riqueza, o gosto de fazer reviver a antiguidade clássica” eram uma forma de vida (*idem*, p. 79). Essa nova representação de feminilidade tem implicações até mesmo para a “mulher honesta” (*idem*, p. 83), que, desse momento em diante, deve atender a novas expectativas sociais, relacionadas à limpeza, ao bom gosto, à valorização das artes e a algum conhecimento cultural (vale lembrar que muitas das primeiras cortesãs eram poetisas e pintoras).

Nos séculos XVII e XVIII, multiplicam-se os gastos de luxo da nobreza e da burguesia europeias, e as cortesãs funcionam como agentes centrais desse processo, não só por conta de suas infundáveis demandas, mas por serem representantes e disseminadoras da cultura do luxo e do desejo.

Podemos perceber, assim, a presença de duas representações discursivas que orientam o imaginário social da modernidade até os dias de hoje: *i*) a associação entre consumo e hedonismo (ROCHA, 2005) e, de forma menos explícita – a não ser em propagandas dirigidas ao público masculino –, o erotismo; *ii*) a importância da beleza para a subjetividade objetificada feminina e o consumo de mercadorias como forma de alcançar o padrão estabelecido, em certo sentido, pelas próprias mercadorias (vestidos, jóias, sapatos, perucas, maquiagem, perfumes, entre outras).

Nesse ponto, devemos explicitar as contradições presentes no novo papel social e na nova subjetividade disponíveis para as mulheres europeias da elite. Por um lado, as novas dinâmicas e relações significaram uma maior liberdade para essas mulheres, sob vários aspectos – liberdade sexual e liberdade para frequentarem novos espaços de consumo: teatros, salões de baile, restaurantes, hotéis e lojas (SOMBART, 1965), estas últimas antes consideradas espaços tipicamente masculinos (ROBERTS, 1998). Além disso, conferiram poder econômico, político e social a essas mulheres, e garantiram o acesso ao consumo num patamar nunca antes experimentado, o que colocava à sua disposição recursos com potencial emancipatório, como por exemplo, o acesso à educação. Portanto, essas transformações foram

significativas, uma vez que possibilitaram o deslocamento da ordem de gênero – ao menos para algumas mulheres –, algo que não pode ser desconsiderado.

Por outro lado, para além do fato de ser, por definição²⁶, excludente – ainda que as imitações de bens de luxo fossem generalizadas nas camadas populares –, esse consumo de luxo, em muitos sentidos, atrelado ao erotismo e à sedução, inaugurou, ou ao menos reforçou, a representação da mulher enquanto imagem/objeto do desejo masculino – e nesse caso, os efeitos não ficaram restritos às mulheres da elite. Ademais, a própria liberdade sexual recém adquirida estava, em regra, restrita aos termos e normas da heterossexualidade compulsória (BUTLER, 2016) e da desigualdade de gênero, e mesmo manifestações de bissexualidade entre mulheres poderiam estar a serviço do olhar e do prazer masculino. Essa é a objetificação/comodificação por excelência da mulher: nem mesmo seu prazer lhe pertence.

Ainda assim, esse novo consumo feminino vinculado ao erotismo e à sedução desafiava a ordem de gênero e os valores estabelecidos – como aqueles relacionados ao cristianismo – e, por isso, de acordo com Leora Auslander (*apud* ROBERTS, 1998), foi sendo progressivamente substituído pelo novo ideal de domesticidade feminina, já plenamente consolidado no início do século XIX. Se Sombart identifica a construção de uma dualidade entre amor e matrimônio, Auslander identifica um conflito entre duas representações de feminilidade, em que a feminilidade erotizada é substituída pela feminilidade domesticada. O consumo permanece como um atributo naturalizado da mulher, mas agora estaria voltado para a promoção do bem-estar e da reputação da família.

Vejamos de que forma o consumo e a cultura das mercadorias contribuíram para a afirmação desse modelo de feminilidade em construção. Segundo Auslander (*apud* ROBERTS, 1998), na França do século XIX, as expectativas sociais exigiam que as mulheres burguesas assegurassem o status social de suas famílias através do consumo de bens domésticos²⁷, como móveis, jóias, vestimentas, objetos de arte, entre outros. Como prova da existência dessa obrigação social, a autora cita os inúmeros manuais para donas de casa que davam orientações a respeito do tipo de bem que se deveria comprar, em termos de gosto, durabilidade, conforto e utilidade. A partir de meados do século, esse compromisso de

²⁶ Como vimos mais acima, pessoas e grupos se aproximam e se distinguem através da exclusão e da inclusão nos rituais de consumo (Douglas e Isherwood 2004). Por mais que esse grupo de mulheres tenha sido inserido nos rituais de compartilhamento de bens e, com isso, tenha alcançado um novo patamar de consumo e adquirido uma nova posição e status sociais, o funcionamento desse mecanismo de inclusão/exclusão continua operando para manter as hierarquias sociais.

²⁷ Vale ressaltar que Auslander questiona a naturalização do consumo feminino, ao enfatizar que a burguesia como um todo era reconhecida como consumidora. A diferença se dava no tipo de consumo atrelado a cada gênero (*apud* ROBERTS, 1998).

representar a família e a classe social foi alargado para abarcar novas responsabilidades: promover a identidade nacional e resguardar o mercado interno da competição econômica. Nesse sentido, o bom gosto francês, expresso pelo consumo de bens franceses por mulheres francesas, cumpriu papel determinante na formação da nacionalidade do país.

Nesse contexto, Roberts ressalta uma importante contradição que, no entanto, se adequa perfeitamente à ordem de gênero em transformação: se, conforme demonstrou Auslander, as mulheres “ganharam legitimidade civil (se não) política enquanto consumidoras ao darem substância e valor à nação” (ROBERTS, 1998, p. 826), David Kuchta, por outro lado, argumentou que foi justamente por seu enquadramento como consumidoras fúteis que se justificou a exclusão das mulheres da política nacional.

Kuchta (*apud* ROBERTS, 1998) investiga a associação, na Inglaterra do século XVIII, entre legitimidade política e a simplicidade e a humildade da vestimenta de homens aristocratas e – após a disseminação desses novos valores atrelados à masculinidade – burgueses. No mesmo momento em que mulheres passam a ser vistas como consumidoras frívolas, a renúncia ao consumo de luxo passa a ser um novo atributo da masculinidade hegemônica, reconhecido como uma virtude pública necessária ao exercício do poder político. Assim, homens heterossexuais da elite usaram o discurso do luxo como desvirtuador para excluir da esfera política não só mulheres da alta aristocracia como também homens de outras classes e orientações sexuais, deslegitimados por sua afinidade com o “feminino” – ou melhor, representações de feminilidade.

Nesse cenário, podemos perceber concretamente de que forma o consumo e as mercadorias contribuem para a execução das performances de gênero e para a consolidação de suas representações. Assim, a participação dos indivíduos na reprodução dos valores e práticas dominantes, expressa pela noção foucaultiana de micropoderes, é mediada, na sociedade do consumo, por mercadorias, que “constituem um conjunto de formas de dominação cultural através das quais o poder é exercido e a organização social constituída” (ROBERTS, 1998, p. 841).

Com essa forte exclusão política, econômica e social, as mulheres domesticadas do século XIX praticamente desapareceram do espaço público, e essa ausência provavelmente foi uma das causas da explosão da pornografia – um dos primeiros bens de consumo de massa – no início daquele século, conforme demonstrou Solomon-Godeau (*apud* ROBERTS, 1998). A repressão de mulheres e de sua sexualidade pelo Estado, pela medicina e pela Igreja gerou, como resultado, a proliferação de fantasias e representações, na cultura popular e erudita, a respeito de feminilidades eróticas, marcadas pelo desejo e pela sensualidade. Conforme

resume Roberts (1998): “a mulher-como-*commodity* do século XIX é a versão reprimida, fantasiosa da mulher-como-consumidora do século XVIII” (p. 287).

Ainda mais significativo, segundo Solomon-Godeau, a mulher-como-*commodity* e a mulher-como-imagem têm os mesmos atributos das mercadorias em geral: seu caráter fetichizado, nos termos de Marx, uma vez que são desatreladas de relações sociais e subjetivas para serem vistas como coisas; e sua espetacularização, já que são consideradas objetos eróticos projetados para o consumo visual e o desejo, assim como qualquer outra mercadoria. Fica evidente, então, o viés de gênero presente nas representações das mercadorias, e seu impacto sobre a vida das mulheres: à medida que a cultura das mercadorias se desenvolve na França do século XIX, Solomon-Godeau identifica uma visibilidade feminina cada vez maior e cada vez mais marcada pelo erotismo (*apud* ROBERTS, 1998). Nesse horizonte, a figura da prostituta, a mulher como *commodity* por excelência e grande representante da cultura do consumo de massa, tornou-se o modelo de uma feminilidade imoral, proibida, que se opõe simbolicamente à figura da esposa. Essa dupla representação marca até hoje as experiências de gênero – atreladas à raça, classe, sexualidade, idade, entre outras – de mulheres diferentemente localizadas.

Ao mesmo tempo, “como afirmou Solomon-Godeau, as mercadorias se tornaram um ponto focal na vida cotidiana, colonizando formas de representação tão diferentes como arte, teatro e jornal” (*idem*, p. 841-842). Nesse ponto, Roberts invoca as contribuições de Warren Susman, que percebeu o impacto das novas relações de consumo sobre a construção das subjetividades, que deixaram de ser reconhecidas como identidades fixas, indissociáveis da família, da classe e da posição social, para serem consideradas um jogo de aparência e exibição. Kathy Peiss (*apud* ROBERTS, 1998) vai além, e demonstra que o uso de cosméticos não falseava, mas constituía – isto é, redefinía – as identidades femininas, desestabilizando e desnaturalizando as representações de feminilidades – e talvez resgatando novamente a consumidora erotizada do século XVIII, em detrimento da esposa domesticada. As consequências políticas são incalculáveis. Citando o caso das mulheres afro-americanas, Peiss ressalta o potencial que o uso desses produtos de beleza tem para deslocar as representações de feminilidades negras, através da performance bem sucedida – isto é, reconhecida socialmente – de uma nova auto-representação (BUTLER, 2016; MOORE, 2015), o que transforma o imaginário social a respeito das identidades acessíveis às mulheres negras. A esse respeito:

Peiss nos convida a pensar a política de uma forma muito diferente aqui – não um movimento coletivo e permanente com um conjunto estratégico de objetivos, mas uma série de mudanças pessoais na subjetividade e na auto-apresentação que tem efeitos reais sobre o modo como as pessoas agem no mundo. Nesse sentido, seu trabalho ilustra a chamada “política do cotidiano”

explorada pelos historiadores Leora Auslander e Robin D. G. Kelley, entre outros. Um desafio dessa abordagem reside em descobrir como esses gestos pessoais se conectam a transformações estruturais mais amplas, ou como essas expressões de “ação capilar do poder” (...), circulam em meio a um ritmo mais amplo de mudança política (ROBERTS, 1998, p. 842, tradução nossa).

Através de sua pesquisa a respeito das mulheres burguesas europeias do final do século XIX, Roberts, então, ilustra esse poder individual na redefinição das subjetividades e sua conexão com a cultura do consumo. Segundo a autora, o grupo chamado “Novas Mulheres”, composto por burguesas que se recusavam a contentar-se com a vida doméstica e almejavam assumir “estilos de vida radicais”, era sobre-representado no teatro e no jornalismo, dois campos exemplares da cultura das mercadorias. Assim, uma vez que nesses trabalhos importava muito mais ser “reconhecido como alguém” do que “de fato ser alguém”, estava disponível a essas mulheres a possibilidade de “performar a identidade” e transformar o que significava ser mulher, através da atuação – literalmente – sobre a instabilidade do gênero:

Se as “Novas Mulheres” estavam assumindo um pseudônimo jornalístico, assumindo papéis de teatro, posando como “repórter” ou posando para a câmera, elas pareciam estar jogando com a identidade. Particularmente habilidosas em fazerem espetáculos de si mesmas, ao mesmo tempo flertadoras e feministas, mães compassivas e jornalistas obstinadas, cortesãs e poderosas diretoras de teatro, elas assumiram múltiplas, frequentemente conflituosas, identidades. (...). Desse modo, o panorama da cultura de mercadorias de Paris agiu como um ambiente crucial para a transgressão de identidades convencionais de gênero no *fin de siècle*, permitindo e até encorajando as mulheres a moldar um eu novo e, frequentemente, subversivo (ROBERTS, 1998, p. 843, tradução nossa).

Roberts reconhece que a tendência da cultura de mercadorias à erotização da mulher traz dificuldades ao projeto de emancipação feminista. Contudo, aposta na agência dos sujeitos femininos, em sua capacidade de desestabilizar as normas de gênero e construir novas relações, explorando em seu benefício os mecanismos da cultura de mercadorias. Por este aspecto, não podemos discordar da autora e devemos reconhecer o potencial transformador das performances de gênero subversivas, capazes de expandir as posições de sujeito acessíveis a grupos marginalizados.

Por outro, se queremos atentar para a complexidade dos processos capitalistas – inseridos no âmbito da matriz colonial de poder –, não podemos nos esquecer de sua conhecida estratégia de descentralização dos instrumentos de controle social. Nesse sentido, podemos interpretar esse deslocamento do campo de inteligibilidade do gênero, mediado pela cultura de mercadorias, como uma concessão de privilégios a alguns poucos que, em troca, devem tornar-se cúmplices das normas remanescentes e das estruturas de poder adaptadas – porém novamente firmes –, e contribuir para a perpetuação das colonialidades do poder, do

saber e do ser – e de seus valores, como o consumo conspícuo, a disciplina do trabalho e a desigualdade social.

Com efeito, ainda que, por exemplo, as mulheres negras beneficiem-se da construção, através do uso de mercadorias, de uma nova representação de feminilidade negra associada à beleza e à competência intelectual, esta estará inserida num campo de representações moderno/colonial/capitalista/racista e, portanto, ao menos em parte atuará a serviço da reprodução de padrões estéticos e de comportamento vinculados à branquitude e à burguesia e podem até mesmo dificultar a valorização de representações de feminilidades negras marginalizadas, sobretudo aquelas sem a marca do consumo. Desse modo, o acesso desigual ao consumo não apenas perpetua a desigualdade entre brancos e negros, homens e mulheres, mas intensifica a desigualdade – mediada pela classe – entre mulheres e entre pessoas negras.

Por outra perspectiva, se esse deslocamento da ordem de gênero e de raça deu-se nos termos do capitalismo, ao mesmo tempo não há como estar fora de seus termos. Conforme defendem Lauretis (1987) e o pensamento decolonial, estar na fronteira, fora e dentro ao mesmo tempo, é a condição de possibilidade da resistência. Portanto, não devemos desprezar o potencial revolucionário das performances individuais e coletivas. Retomaremos essa discussão no Capítulo 4.

3.3. *Feminilidades negras: a mulher-como-mercadoria*

Por ora, devemos reconhecer que mulheres brancas ou embranquecidas têm se beneficiado de seu *status* de feminilidade hegemônica para obter oportunidades e privilégios na ordem patriarcal capitalista, e com isso, não só perpetuam mas intensificam a opressão de mulheres não brancas, sobretudo pretas, justamente como instrumento para sua própria ascensão social. A história do feminismo branco estadunidense revela essa realidade de forma particularmente didática (DAVIS, 2016). Mas a exploração da condição subalterna das feminilidades não brancas e/ou trabalhadoras pela feminilidade branca burguesa ocorre de modo mais amplo no cotidiano dessas mulheres, que contam com o trabalho desvalorizado, porém essencial, de suas irmãs negras e pobres para alocar tempo e esforço em tarefas destinadas à sua aproximação com o ideal de subjetividade hegemônica: o homem branco burguês. Assim, o trabalho doméstico e reprodutivo, que permanece estruturalmente ligado ao gênero feminino, é delegado a feminilidades não brancas ou marginalizadas (pobres, idosas, imigrantes), para que mulheres privilegiadas dediquem seu tempo ao estudo, ao trabalho, ao

lazer no espaço público, entre outros rituais que confirmam a hegemonia do homem branco heterossexual e burguês.

O estudo de caso de Cruz Caridad Bueno (2015) sobre empregadas domésticas (e trabalhadoras das zonas exportadoras especiais) em Santo Domingo, República Dominicana, pode ser elucidativo quanto a esse ponto. A autora pretende demonstrar as formas concretas que a herança da escravização e do colonialismo assume no contexto contemporâneo, relegando as mulheres negras a uma posição socialmente desvalorizada, o que afeta todas as esferas de suas vidas²⁸. Com um breve resgate histórico das relações raciais na República Dominicana, Bueno nos apresenta um cenário similar ao exposto por VIGOYA (2018) e enfatiza pontos que nos recordam a experiência brasileira, mas cujas especificidades o tornam particular: um país em que mais de 90% da população dominicana tem alguma ancestralidade africana e, ao mesmo tempo, em que “a categoria racial negro não existe e pessoas de descendência africana não se referem normalmente a si mesmas como negras”. Isso porque “o projeto da elite hegemônica é promover o país como uma nação branca, cristã e ocidental, e insiste que 'negros' não existem na República Dominicana para manter um clima racial favorável sob o disfarce de uma democracia racial” (BUENO, 2015, p. 39). Quem seriam, então, os negros, esse Outro considerado inferior e distanciado dos dominicanos? Os haitianos, com quem compartilham o território da ilha que contém ambos os países, articulados em suas histórias tão parecidas e tão diferentes. Um dominicano de descendência africana, portanto, refere-se a si mesmo como índio, isto é, categoria racial criada ainda no período da escravização que significava indígena no contexto da colonização espanhola, como forma de evitar sua realocação forçada “no lado francês e crioulo da ilha”, onde as condições de exploração do trabalho escravizado eram muito mais brutais (*idem*, p. 39).

Posteriormente, a nova categoria foi apropriada por um projeto de embranquecimento²⁹ e de mistificação da desigualdade racial – baseada em uma gradação entre status e cor da pele denominada *colorismo* – que atravessa o país. Como resultado desse histórico sócio-racial, as mulheres negras são relegadas a uma condição de desvalorização

²⁸ BUENO (2015) defende que essa desigualdade estrutural não tende a diminuir com o tempo. Pelo contrário, desde a *década perdida* (1980), transformações impostas pelo Fundo Monetário Internacional, no contexto da crise da dívida, pioraram sobremaneira as condições de vida da população: mudança de foco para o mercado externo, com o conseqüente crescimento dos setores da indústria manufatureira e do turismo; desvalorização cambial, que somada ao enfoque no mercado externo, gerou inflação do custo de vida (alimentos, moradia, transporte); diminuição dos gastos estatais com saúde e educação, entre outras medidas. Se as novas relações de produção afetam homens e mulheres pobres em geral, para as mulheres negras, isso significa um maior distanciamento das possibilidades de se emanciparem das imbricadas opressões de raça, classe e gênero.

²⁹ Na ditadura de Trujillo, as categorias preto e mulato foram excluídas dos censos oficiais e substituídas pelas categorias índio, índio escuro e índio claro (BUENO, 2015).

social que funciona como um mecanismo de extração de maiores ganhos econômicos com o seu trabalho (seja esse reprodutivo, voltado para a produção de divisas estrangeiras ou para a formação de capital humano): o baixo valor de sua pessoa, considerada menos capaz, preguiçosa, feia (o que, no sistema de gênero da matriz colonial de poder, significa menos oportunidades de emprego), entre outras qualidades negativas atribuídas às feminilidades negras, tem como contrapartida sua inescapável alocação em empregos de baixo prestígio e, portanto, mal remunerados. O trabalho doméstico e o trabalho nas zonas exportadoras especiais tornam-se, então, formas tardo-modernas das relações de produção coloniais. Como consequência, são marcados pelo abuso e pela exploração, ambos informados por expectativas – racializadas e de gênero – que recaem pesadamente sobre mulheres negras. Por exemplo, demandas irrealistas dos empregadores, de seus filhos e maridos são legitimadas pelas representações da feminilidade negra como resistente, pouco frágil, incansável, entre outras características (*idem*). Afinal, no contexto da escravização, eram vistas como tão fortes como os homens, exerciam os mesmos trabalhos árduos e recebiam as mesmas punições, com o componente agravante de sua violação e exploração sexual.

Nesse sentido, e considerando a relação dialética entre a reconstrução das subjetividades européias e a reconstrução/colonização das subjetividades dos povos na fronteira (entre o moderno e o não-moderno), essas últimas estão inequivocamente marcadas pelas hierarquias da matriz colonial de poder e têm como referência as representações de masculinidades e feminilidades europeias hegemônicas. Se, portanto, a mulher europeia foi subordinada à dualidade esposa/prostituta, ao menos até sua relativa emancipação atual, a mulher negra nunca teve acesso à posição de sujeito privilegiada da feminilidade hegemônica – isto é, o papel de esposa em tempo integral – e vive ainda hoje a dualidade trabalhadora doméstica/prostituta, as duas faces de uma mesma moeda, duas representações estereotipadas construídas, no Brasil, a partir de uma mesma figura, a mucama. Nas palavras de Lélia Gonzalez (1984):

(...) o engendramento da mulata e da doméstica se fez a partir da figura da mucama. E, pelo visto, não é por acaso que, no Aurélio, a outra função da mucama está entre parênteses. Deve ser ocultada, recalcada, tirada de cena. Mas isso não significa que não esteja aí, com sua malemolência perturbadora. E o momento privilegiado em que sua presença se torna manifesta é justamente o da exaltação mítica da mulata nesse entre parênteses que é o carnaval. Quanto à doméstica, ela nada mais é do que a mucama permitida, a da prestação de bens e serviços, ou seja, o burro de carga que carrega sua família e a dos outros nas costas. Daí, ela ser o lado oposto da exaltação; porque está no cotidiano. E é nesse cotidiano que podemos constatar que somos vistas como domésticas. Melhor exemplo disso são os casos de discriminação de mulheres negras da classe média, cada vez mais crescentes. Não adianta serem “educadas” ou estarem “bem vestidas” (afinal, “boa aparência”, como vemos nos anúncios de emprego é uma categoria “branca”, unicamente atribuível a “brancas” ou “clarinhas”). Os porteiros dos edifícios obrigam-nos a entrar pela porta de serviço, obedecendo instruções dos síndicos brancos (os mesmos que as “comem com os olhos” no

carnaval ou nos oba-oba [...] só pode ser doméstica, logo, entrada de serviço. E, pensando bem, entrada de serviço é algo meio maroto, ambíguo, pois sem querer remete a gente prá outras entradas (não é “seu” síndico?). É por aí que a gente saca que não dá prá fingir que a outra função da mucama tenha sido esquecida. Está aí (GONZALEZ, 1984, p. 230-231).

A objetificação e a erotização da mulher negra, vistas não como sujeitos, mas como meros corpos a serviço de homens e mulheres brancos, assumem proporções desconhecidas pela experiência das feminilidades brancas, e sua representação como excessivamente sexual é um reflexo da articulação entre representações de gênero e de raça: seu *status* racial inferior torna-se inteligível, em termos de gênero, por meio de sua associação com representações de feminilidades socialmente desvalorizadas, contrastantes com aquelas consideradas hegemônicas. Além disso, a mulher negra sempre esteve inserida, e foi superexplorada, no mercado de trabalho, e a luta pela emancipação feminina branca não modificou sua condição de classe baixa que, em regra, a impede de usufruir do consumo como mecanismo que viabiliza a performance da feminilidade da esposa domesticada ou de outras posições de sujeito valorizadas socialmente.

Assim, sua posição subordinada de gênero e de raça torna-a um “objeto de consumo” que atravessa o cotidiano, seja por meio de seu papel como doméstica ou trabalhadora informal, seja por meio da exploração violenta de sua imagem e de seu corpo como mercadorias hipersexualizadas a serviço do olhar e do prazer masculinos. Nesse sentido, “a duplicação dos estereótipos como representação e como destino para algumas destas mulheres sugerem um pesado constrangimento para seu enquadramento social” (PINHO, 2004, p. 115).

Para complexificarmos nossa compreensão a respeito dos determinantes históricos das posições sociais atualmente disponíveis a mulheres e homens negros no Brasil, no próximo capítulo, investigaremos o contexto das relações raciais no país e sua imbricação com as relações de produção e de consumo.

CAPÍTULO IV - RELAÇÕES RACIAIS NO BRASIL

Conforme evidencia Florestan Fernandes em *A integração do negro na sociedade de classes* (2008), o fim da escravidão no Brasil foi em grande medida uma forma de atender aos interesses da elite cafeeira paulista, cuja prosperidade continuada dependia da reforma do regime de organização do trabalho, já que o regime escravagista, em franca crise em meados do século XIX, não era mais capaz de atender à sua demanda por força de trabalho. A abolição também convergia com os interesses dos senhores de engenho nordestinos, que já haviam vendido boa parte dos seus valiosos escravos para as regiões sul e leste, e há um bom tempo queriam se desfazer dos “imprestáveis”, que eram um encargo oneroso no contexto de recessão econômica que a região vivia.

A proibição do tráfico atlântico desde 1850 e a superexploração econômica dos trabalhadores negros escravizados na sociedade brasileira tornaram inviável a manutenção desse regime de organização do trabalho. Pessoas escravizadas morriam a uma taxa muito maior do que sua taxa de natalidade. Após consumir todo o estoque nacional de escravizados aptos para o trabalho, a região cafeeira paulista precisava de uma solução para garantir a continuidade do projeto de enriquecimento com a exportação do café. Sua resposta foi instaurar o regime de trabalho livre, por meio da importação em massa de imigrantes brancos, considerados mais aptos à nova configuração do trabalho (FERNANDES, 2008).

Segundo Marcelo Paixão (2005), essa crença na maior adaptabilidade de pessoas brancas ao regime de trabalho assalariado e ao modo de produção capitalista foi informada por teorias racistas, produzidas e reconhecidas como científicas na Europa do século XIX. Segundo os teóricos europeus, haveria provas biológicas de que as “raças não brancas” (e, entre elas, principalmente as de origem africana) eram inferiores à “raça branca”. Assim, a “inferioridade jurídica do escravismo” converteu-se “em uma inferioridade de tipo biológico, a partir de um discurso que se consolida nos limites do positivismo do século XIX” (FLAUZINA, 2008, p. 111). Mais do que a solução para uma potencial crise econômica, a imigração europeia foi, portanto, uma estratégia explícita – inserida no bojo das colonialidades do saber e do ser (MIGNOLO, 2009) – de branqueamento³⁰ da população

³⁰ A visão do sujeito negro como naturalmente inferior, pensamento racista presente desde o início do período colonial, se intensifica e é corroborada por estereótipos negativos que associam a população negra com o sujo, o ruim, o feio, o imoral, o incapaz, o irracional e o hipersexual, todos figuras representativas do que Neusa Santos Souza (1983) designou como o mito negro (p. 27). Com isso, para além das trágicas consequências psicológicas que a internalização dessa construção traz, essa subjetivação imposta pela branquitude acaba por enrijecer a posição social do sujeito negro. Para que ele consiga ascender socialmente, não basta o simples acúmulo de

brasileira, posta em prática pelo grupo sócio-racial dominante, que temia pelo futuro de uma nação “enegrecida”, incapaz, em sua visão, de alcançar o progresso, cujo referencial eram as nações europeias.

Nesse horizonte, as elites proprietárias e o Estado que as sustentava eximiram-se completamente da responsabilidade de integrar os ex-escravos e seus descendentes à nova forma de produção. Recursos públicos serviram, ao contrário, para patrocinar a importação de imigrantes brancos e fornecer-lhes assistência em sua adaptação ao país (FERNANDES, 2008). Esse projeto de branqueamento foi, até certo ponto, bem sucedido: entre 1872 e 2000, a porcentagem de pretos e pardos na população brasileira caiu de 61,9% para 45,4%, enquanto a de brancos aumentou de 38,1% para 53,8% (PAIXÃO, 2005).

Desse modo, justamente quando, no final do século XIX, São Paulo desponta como a primeira cidade efetivamente burguesa do Brasil, onde “os móveis das ações, os comportamentos e a própria personalidade dos agentes econômicos se conformavam, de modo crescente e cada vez mais profundo, pelos padrões típicos do empresário e do trabalhador livre da civilização capitalista” (FERNANDES, 2008, p. 34), as eventuais oportunidades que essa nova configuração social poderia trazer para as pessoas negras são apagadas por diversos motivos, como o enorme fluxo de imigrantes, que reduz a população negra a um contingente marginalizável; a competição recém-instituída com os brancos pobres nacionais, que abandonam a visão escravocrata do trabalho como degradante e lutam para competir com os estrangeiros pelas oportunidades de ascensão social; a memória recente da escravidão, que associa ao trabalho assalariado, do ponto de vista dos ex-escravos, um futuro duvidoso, sobretudo quando as oportunidades de emprego acessíveis à população negra são reduzidas a poucas ocupações marginais.

Nessa situação, segundo Fernandes, as pessoas anteriormente escravizadas tinham dificuldade em diferenciar a venda de sua força de trabalho da venda de sua própria pessoa, agindo muitas vezes de modo incompatível com as expectativas que regem um contrato de trabalho assalariado³¹. A desconfiança em relação ao contrato e a necessidade de proteger sua

riquezas – como no caso do branco de classe baixa. Ele deve, além disso e sobretudo, recusar sua negritude e aderir à performance dos estereótipos do comportamento branco, aproximando-se do ideal branco. Esse processo de embranquecimento o afasta da comunidade negra. Ele não ajuda a desmistificar a visão pejorativa dos negros em geral, pois torna-se a rara exceção em meio à regra: é o(a) negro(a) de alma branca. A ascensão social, portanto, torna-se uma luta individual, psicológica e despolitizada contra a visão depreciativa de si mesmo(a), em prejuízo da mobilização coletiva contra o racismo, a violência e a exploração estruturais (*idem*).

³¹ “Para manter a pessoa intangível, procuravam cumprir obrigações contratuais segundo um arbítrio que, formalmente, prejudicava os interesses do contratante, por causa das incertezas e imprevistos que se introduziam na relação patrão-assalariado. A recusa de certas tarefas e serviços; a inconstância na frequência ao trabalho; o fascínio por ocupações real ou aparentemente nobilitantes; tendência a alternar períodos de trabalho regular com fases mais ou menos longas de ócio; a indisciplina agressiva contra o controle direto e a supervisão organizada; a

liberdade pessoal foram coerentes com a memória de humilhação e sofrimento que informava sua forma de interpretar o mundo e suas relações sociais. O autor considera que, apesar de justificável, o comportamento dos ex-escravos e seus descendentes, no contexto de desenvolvimento da sociedade competitiva, foi irracional (p. 44). Mas, de outra perspectiva, esse comportamento pode ser reconhecido como uma forma de resistência à colonização passada, presente e futura de seus corpos, já que sabiam que a libertação formal não havia trazido mudanças significativas em sua condição econômica, política e social. Afinal, como o próprio Fernandes indica:

Diante do negro e do mulato se abrem duas escolhas irremediáveis, sem alternativas. Vedado o caminho da classificação econômica e social pela proletarização, restava-lhes aceitar a incorporação gradual à escória do operariado urbano em crescimento ou se abater penosamente, procurando no ócio dissimulado, na vagabundagem sistemática ou na criminalidade fortuita meios para salvar as aparências e a dignidade de 'homem livre' (2008, p. 44).

Ao buscar explicar as razões para a enorme dificuldade de assimilação e integração das pessoas negras à nova ordem social competitiva, Fernandes acaba associando a resistência cultural dos afro-brasileiros às novas imposições da modernidade. Do mesmo modo que foram precisos séculos de repressão na Europa para as formas de vida e os saberes populares serem desarticulados e a disciplina do trabalho internalizada (FEDERICI, 2017), a população afro-brasileira, que conhecia há séculos a superexploração e a violência, resistiu aos valores burgueses e à sua forma renovada de exploração do trabalho após a abolição. A moral burguesa e sua disciplina do trabalho não seriam facilmente introjetadas – e, ao contrário do que sugere Florestan, não poderiam garantir, em uma sociedade estrutural e institucionalmente racista (BENTO, 2014), inserida no âmbito da matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2009), uma gradual inserção da população negra para além de uma integração subordinada.

Essa população permaneceu à margem das transformações sociais ocorridas durante a Primeira República e fortes tensões sociais, derivadas da explícita polarização racial da sociedade brasileira, continuaram impossibilitando a construção simbólica da ideia de uma nação unificada (GUIMARÃES, 2001). De um lado, uma elite branca, minoritária e racista, de outro, uma grande maioria negra, ex-escravizada e abandonada à própria sorte após a abolição, inserida em uma sociedade competitiva, cujos valores morais e sociais hegemônicos – disciplina, produtividade, auto-responsabilidade, previsibilidade, racionalidade prospectiva,

ausência de incentivos para competir individualmente com os colegas e para fazer do trabalho assalariado uma fonte de independência econômica” (FERNANDES, 2008, p. 46-47).

domínio da razão sobre as emoções – não correspondiam à sua experiência histórica e cultural, o que, somado à discriminação racial, relegou esse grupo a uma posição marginalizada, sem qualquer reconhecimento social de sua cidadania (SOUZA, 2003).

A despeito dessa polarização, a massa de ex-escravizados e de seus descendentes passou a estar formalmente inserida na população e, como tal, tornou-se um problema político, científico e biológico: era preciso, então, “tomar as providências para tornar essa população pura e sadia, apesar da mácula da negritude que está a impregná-la” (FLAUZINA, 2008, p. 112). Para proteger o grupo sócio-racial dominante – da criminalidade, de doenças, de insurreições –, o Estado republicano assumiu a gestão da vida e da morte ou a prática do biopoder. No plano do resguardo da vida, a medicina e seu discurso sanitarista funcionaram como legitimadores de uma “nova espacialidade nas cidades” alcançada por meio “da truculência policial” (*idem*): cortiços foram demolidos, pessoas foram desalojadas e campanhas de saneamento promovidas, o que culminou, como sabemos, na Revolta da Vacina em 1904. A gestão da vida atingiu seu ápice, porém, após a Revolução de 1930, quando “o apagamento dos conflitos raciais foi levado às últimas consequências pela elite brasileira” (*idem*), como veremos.

Talvez porque esse grupo subordinado formava a maioria da população, o modelo de relações raciais adotado pela República brasileira adaptou as teses racistas europeias às peculiaridades de nossa experiência histórica. Em contraste com a interpretação (compartilhada por alguns intelectuais nacionais, como Nina Rodrigues) de que a miscigenação tinha como resultado a degeneração racial, prevaleceu no imaginário da elite política, econômica e intelectual a visão de que a mestiçagem seria o caminho para o branqueamento físico e cultural da nação.

Quando, após a crise de 1929, o modelo agrário-exportador começou a ser substituído pelo modelo nacional desenvolvimentista, a ausência de uniformidade cultural e de unidade nacional tornou-se um possível entrave à industrialização do país. Esse projeto exigia, urgentemente, a construção de uma narrativa nacional unificadora e pacificadora dos conflitos sócio-raciais, capaz de gerar a harmonia necessária ao projeto de consolidação de uma sociedade de classes moderna, urbana e industrial, que dependia, agora novamente, da exploração em massa do trabalho de pessoas negras. A carência desse fundamento ideológico foi suprida pelo mito da democracia racial, formulado por Gilberto Freyre com base na ideia da miscigenação entre as três raças originárias – europeia, indígena e africana – que resultaria na construção de uma identidade nacional brasileira, racialmente homogeneizada e marcada por um sincretismo cultural (PAIXÃO, 2005). Assim, foi nesse momento “que o Brasil

ganhou definitivamente um ‘povo’, ou seja, inventou para si uma tradição e uma origem” (GUIMARÃES, 2001, p. 123).

Nessa representação social do povo brasileiro, o cidadão típico seria mestiço e trabalhador, e a promessa de ascensão social – ou, dito de outro modo, a promessa de embranquecimento – em uma sociedade de classes “que se representa fluida, aberta e dinamizada pela mestiçagem”, supostamente sem polarizações raciais, legitimava o novo pacto (PINHO, 2004, p. 98). Segundo essa narrativa, ainda que fosse uma realidade, o preconceito racial não seria determinante, pois a trajetória pessoal dependeria, sobretudo, da normalidade do comportamento, que deveria atender a um padrão brasileiro universal (GUIMARÃES, 2001, p. 129) – o qual, certamente, estava marcado por valores ocidentais e burgueses que podem ser resumidos na expressão “*ideologia do desempenho*” (SOUZA, 2003, p. 65).

Por outro aspecto, a sexualidade cumpriu – e ainda cumpre – papel fundamental na construção da retórica da mestiçagem e na produção dos sujeitos que a sustentam. Nessa linha, “produzir a nação e a cultura nacional em diversas versões da mística miscigenante é fazer sexo” (PINHO, 2004, p. 101). A sexualidade, aparece, então, como marca da identidade brasileira, representada nas mídias nacional e internacional, nos bens culturais e nos escritos acadêmicos. E se o homem branco heterossexual aparece como o sujeito por excelência dessa sexualidade (*idem*), a mulata, por sua vez, é representada como seu objeto de desejo, em contraste com a rejeição da mulher preta (CORRÊA, 1996). Nesse horizonte:

A sexualidade exercida e representada em contextos de desigualdade e assimetria parece ser assim o operador da miscigenação predatória e o elo de ligação entre os diferentes extratos sociais que se reproduzem como diferentes através do exercício direto do desejo e do controle branco sobre o corpo do Outro e sua simbolização (PINHO, 2004, p. 102).

O que está em jogo, portanto, é uma miscigenação canibal, antropofágica (PINHO, 2004; PAIXÃO, 2005). Assim, o mito da democracia racial tem como pressuposto implícito o desaparecimento de corpos negros da formação social brasileira. Sua herança permaneceria “na música, no ritmo, na linguagem, nos gestos, na religiosidade, na gíngua, na sensualidade, na culinária, na afetividade, na alegria, nas lendas, no modo de ser”, em outras palavras, em “aportes culturais” apropriados pela elite e transformados em “valores e símbolos nacionais” (PAIXÃO, 2005, p. 310).

Vale notar, também, a pretensão de invisibilizar as hierarquias presentes no modelo brasileiro de relações raciais. Nesse sentido, o preconceito racial de marca (NOGUEIRA *apud* PAIXÃO, 2005), que tem na cor da pele e nos atributos físicos – e não na origem genética – o fundamento da discriminação racial, funciona como um estratificador velado que privilegia as

camadas brancas ou embranquecidas, garante a pessoas mestiças com um fenótipo que se aproxima do caucasiano a possibilidade de, por meio de um branqueamento social – físico e/ou cultural – ascender ao status de branco, e relega as pessoas marcadamente negras a uma posição social subordinada. Essa possibilidade de branqueamento – impensável em contextos de preconceito racial de origem, como o estadunidense – dificulta sobremaneira o reconhecimento da existência dessa hierarquização racial, naturalizada no cotidiano: “como só muito poucos negros e negras logram sair da posição subalterna que ocupam, confirma-se o senso comum de que seu lugar 'natural' é nas camadas mais baixas da sociedade” (PAIXÃO, 2005, p. 295).

Com efeito, nosso modelo de relações raciais permite, simultaneamente, uma rígida estratificação sócio-racial e a crença de que não existe racismo no Brasil (ou, ao menos, a negação individual do racismo), informada, inclusive, por regras de etiqueta que proíbem não só demonstrações explícitas e abertas de racismo como também o reconhecimento ou mesmo o auto-reconhecimento de uma pessoa como negra, já que nossa ordenação racial classifica esse grupo de pessoas como inferiores (PAIXÃO, 2005). No mesmo sentido, um “abismo socioeconômico entre brancos e negros” (*idem*, p. 294) contrasta com uma dinâmica inter-racial marcada pela cordialidade e, muitas vezes, pela intimidade³².

Nessa linha, segundo Livio Sansone (*apud* PAIXÃO, 2005), existem dois tipos de espaços que configuram as relações raciais no Brasil: as áreas *moles*, caracterizadas por todo tipo de espaço de lazer, e nas quais a ordenação racial é mais maleável ou menos marcante, isto é, regida por relações amistosas; e as áreas *duras*, no âmbito do mercado de trabalho, das relações matrimoniais, da segurança pública e, conforme acrescentou Paixão (2005), das instituições de ensino³³, espaços onde ocorre efetivamente a disputa por uma nova estrutura

³² Vale ressaltar que, a despeito da crença generalizada de que a miscigenação atenua a discriminação racial (PAIXÃO, 2005), estudiosas da violência de gênero imbricada à raça já demonstraram a falácia do argumento: “a convivência inter-racial não prescinde, necessariamente, da suposição de hierarquias com base na raça/cor, da mediação de representações sociais racistas ou de práticas discriminatórias. Ao contrário, a própria possibilidade de interação social inter-racial pode apoiar-se na sua existência” (PEREIRA, 2016, p. 38).

³³ Dados da população brasileira divulgados pelo IBGE revelam que, “em 2003, do montante da população negra (preta e parda) de 15 anos ou mais, 32% eram analfabetos funcionais, enquanto na população branca, esse número era de 20%”. Por outro aspecto, “na população entre 18 e 24 anos, 46% dos brancos estavam cursando o nível superior, enquanto apenas 14% de negros tinham a mesma oportunidade” (FLAUZINA, 2008, p. 123). Em termos qualitativos, “o viés eurocêntrico que permeia a produção intelectual no Brasil acaba por produzir uma educação silente no que tange às contribuições de negros e índios na formação histórica e cultural do país” (*idem*, p. 124). Ademais, “por dentro dos processos educacionais, que por certo não se dão exclusivamente nos limites do aparato de ensino formal, mas encontram nele um espaço estratégico de intervenção, as expectativas sociais de brancos e negros vão sendo moldadas, numa dinâmica que garante a internalização dos lugares de supremacia e de subalternidade. Assim, além de espaço que prepara para a morte física, pela parceria estabelecida com o sistema penal, o sistema escolar acaba por decretar ainda um outro tipo de interrupção da existência humana, nas sutilezas dos boicotes às potencialidades, na mutilação dos sonhos, na vedação *a priori* do acesso ao futuro desejado” (*idem*, p. 125-126).

social e, por consequência, onde os conflitos raciais estão mais evidentes e a classificação racial apresenta-se como menos flexível.

É importante salientar que o projeto nacional desenvolvimentista dependia, para sua operacionalização, do modelo assimilacionista de relações raciais, que em contrapartida dependia, para a manutenção da fé em sua narrativa, do sucesso daquele projeto, já que o forte crescimento econômico entre 1930 e 1980 viabilizou uma relativa integração social das pessoas negras (PAIXÃO, 2005). A minimização dos efeitos da pobreza era, afinal, um ponto central do exercício do biopoder, sempre orientado no sentido “de preservar as elites das consequências do contato com esse segmento” (FLAUZINA, 2008, p. 113). Assim, foi durante o governo de Getúlio Vargas, o grande representante do nacionalismo brasileiro (ou, dito de outro modo, o herói branco que, no contexto de uma democracia racial, conduziria a nação ao progresso), que a parcela urbana da população adquiriu direitos trabalhistas. Permaneceram de fora desse pacto, contudo, os trabalhadores rurais, informais e domésticos – em sua maioria, negros.

A ditadura militar, por sua vez, revogou parcialmente esse pacto ao manter o discurso da democracia racial enquanto, na prática, garantia a concentração de renda necessária para que a classe média branca pudesse, em um mecanismo similar ao descrito por Sombart (1965) em relação ao consumo de luxo na Europa dos séculos XVII e XVIII, elevar seu padrão de consumo e, com isso, estimular o crescimento econômico e a acumulação de capital através da produção de bens duráveis (BARONE; BASTOS; MATTOS, 2017). Esse momento histórico expressa de maneira exemplar “o modelo específico de desenvolvimento histórico da sociedade brasileira”, que “combinou de modo particularmente nefasto desenvolvimento e empobrecimento” (PINHO, 2006, p. 179). Por outro lado, durante esse período, criou-se o FGTS e “universalizou-se” o sistema de previdência social, que passou a abarcar, inclusive, o meio rural (mas que manteve a exclusão de trabalhadores informais e domésticos). Vê-se, portanto, que o funcionamento do projeto nacional desenvolvimentista exigiu, mesmo durante a ditadura militar, que se fizessem concessões para sustentar a credibilidade do mito da democracia racial

Na década de 1980, com o esgotamento daquele projeto (por diversas razões: crise da dívida externa, inflação descontrolada, enfraquecimento político do regime militar), o mito da democracia racial perdeu força, o que se refletiu em movimentos, no contexto da redemocratização, pelo reconhecimento de nossa diversidade étnico-cultural, bem como da necessidade de tomarem-se medidas de reparação pela opressão histórica vivida por esses grupos étnicos (GUIMARÃES, 2001; VIGOYA, 2018). As contradições daquele mito vieram à tona, revelando a permanência sistemática da discriminação racial e da desigualdade

econômica e social em um país que se define, até hoje, por uma geopolítica externa e interna regida por uma dinâmica capitalista/colonial entre centros e periferias, na qual as últimas se constituem como espaços de subcidadania (PINHO, 2006).

No atual contexto neoliberal, o modelo assimilacionista e suas estratégias de apagamento paulatino da população negra por meio da miscigenação vêm sendo substituídos pela prática do genocídio (PAIXÃO, 2005) ou do necropoder (MBEMBE, 2016), empregada de modo cada vez mais frequente, conforme demonstram os dados sobre letalidade policial e homicídio já explicitados no capítulo 2. Mas não é apenas por meio do sistema penal, declaradamente genocida, que a “aniquilação física e simbólica” (FLAUZINA, 2008, p. 115-116) desses corpos é verificada. Concorrem para esse projeto, entre outros fatores, a segregação espacial, a redução à condição de pobreza ou miséria, o controle reprodutivo, a expulsão escolar e as estratégias de desidentificação dos negros enquanto grupo. Como diria Foucault, é o racismo que, à serviço das práticas de conservação da vida, legitima a divisão entre os que podem viver e os que devem morrer (*apud* FLAUZINA, 2008).

4.1. Relações de consumo e negritudes

Livio Sansone (2000), em *Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil*, nos fornece uma profunda reflexão das imbricações entre o consumo e a construção das subjetividades negras no país. Segundo o autor, em que pese as representações de uma identidade negra pura, pautada pela ancestralidade e incompatível com o comércio, o que se verifica na prática é uma relação de mútua influência entre a formação dessas identidades e os processos de modernização e mercantilização. Com efeito, a troca de objetos negros entre o Brasil – sobretudo a Bahia e o Rio de Janeiro – e a costa oeste da África é tão antiga quanto o tráfico de escravos e foi intensa, mesmo após a abolição, até os anos 1910, e envolvia a comercialização de, entre outros produtos, “tabaco, noz de cola, aguardente, tecido e, mais tarde, indumentárias e objetos associados à prática das religiões afro-brasileiras, e até ideias e textos” (*idem*, p. 100).

No período escravocrata, a proibição (ou concessão) do consumo foi largamente utilizada como instrumento de exclusão social e desumanização (SANSONE, 2000), mas também de barganha e de ostentação de riqueza (FRANCO, 1997). Portanto, o consumo “é um marcador étnico, bem como uma forma de oposição à opressão, uma maneira de, como negro, fazer-se visto ou mesmo ouvido” (SANSONE, 2000, p. 88). É, sob outro aspecto, uma forma de acessar a cidadania e disputar posições de maior *status* social.

No bojo da construção do mito da democracia racial (PAIXÃO, 2005), a cultura afro-brasileira passou, entre as décadas de 1920 e 1960, por um processo de ressignificação e de desestigmatização, que retirou seus símbolos e práticas do campo da criminalidade e da marginalidade para alçarem-nos à posição de signos da brasilidade. Esse processo foi marcado por uma forte mercantilização dos dois cenários privilegiados de produção de cultura afro-brasileira: Rio de Janeiro e Salvador (SANSONE, 2000).

No que tange à cidade do Rio, o samba e o carnaval “ascenderam dos guetos ao estatuto de pedra angular da representação (espetacular) da brasilidade” (*idem*, p. 89). Poetas negros como Pixinguinha e Paulo da Portela adquiriram reconhecimento social e as práticas de tocar percussão, escrever letras de samba e dançar no desfile de carnaval tornaram-se expressão máxima da cultura negra carioca. Por seu sincretismo característico, por sua acentuada mercantilização e por representar, de modo específico, a auto-imagem nacional, o Rio passou a ser identificado como uma instância da cultura afro-brasileira marcada pela manipulação e assimilação cultural. No mesmo sentido, a umbanda, religião afro-brasileira praticada comumente no Rio de Janeiro, foi muitas vezes considerada “uma forma de religião negra 'poluída' e 'branqueada' porque seu panteão inclui, além de um conjunto de deidades de origem africana, elementos do kardecismo, de diferentes tipos de magia negra e do catolicismo popular” (*idem*, p. 90). Apenas o jongo, dança afro-brasileira pouco comercializada, já que restrita a uma região marginal, a Serrinha, escapou da sentença imposta às outras manifestações e foi considerada, por ativistas negros, “uma forma mais autêntica e menos corrompida de criatividade cultural negra no Rio” (*idem*, p. 90).

No outro espectro das representações, a cultura afro-baiana foi reconhecida como o verdadeiro referencial para a cultura afro-brasileira, um espaço de produção cultural autêntico, que valoriza não o sincretismo – embora esse possa ser usado como instrumento de resistência – mas o resgate das tradições africanas. Assim, o sistema religioso do candomblé é considerado a principal herança da africanidade no Brasil, e desde muito tempo, vem surpreendendo antropólogos, sociólogos e turistas estrangeiros (*idem*).

Outros objetos e comportamentos da cultura material negra baiana foram ressignificados e valorizados enquanto legítimos representantes dessa tradição: as baianas do acarajé³⁴, com seu traje e comidas típicas, deixaram de ser vistas como mulheres perigosas,

³⁴ Pinho (2004) critica o aprisionamento de mulheres negras na posição social das baianas, que evoca um passado escravocrata e reproduz uma imagem estereotipada imposta pelas exigências da indústria do turismo da Bahia. Nesse sentido, uma entrevistada afirma em depoimento prestado ao autor em 1993: “Vendia acarajé, eu comecei a vender acarajé, eu tinha dez anos. (...) E minha mãe conseguiu tirar carteira e me cadastrar, depois fui convidada pela Bahiatursa, trabalhei dentro de uma escuna, em alto mar, quer dizer, tudo aquilo pra mim era fascinante, não era nem pelo dinheiro, era as propagandas que eu ia fazer, ganhar dinheiro. Assim muito eu não

associadas à magia negra, para se tornarem ícones da africanidade, figurando, a partir dos anos 1940, como “personagens centrais nos romances do escritor Jorge Amado e na etnografia de Pierre Verger” (*idem*, p. 92); de forma mais geral, a culinária baiana, antes repelida pelas classes médias e altas, que discriminavam o dendê, considerando-o sujo e não saudável, foi acolhida, também na década de 1940, enquanto “contribuição africana à cozinha nacional brasileira” (*idem*, p. 92).

O corpo negro adquiriu novos sentidos, associando-se, pela primeira vez, a conotações positivas (ainda que estereotipadas). Na década de 1920, após sofrer adaptações para que fosse condizente com a moralidade burguesa (proibição do uso de pedras e facas, restrição do contato físico, entre outras regras), a capoeira foi elevada ao *status* de arte marcial brasileira. Do mesmo modo, a ginga e o rebolado eram, até os anos 1940, movimentos corporais identificados com o “mau comportamento” e a “indecência” das classes baixas, e podiam gerar problemas com a polícia. Entretanto, após aparecerem nas letras das músicas de Carmem Miranda, tornaram-se não mais “um obstáculo à mobilidade social, mas talvez a contribuição brasileira à modernidade (desde que propriamente apresentados)” (*idem*, p. 93). Esse novo significado aparece atualmente no afro-pop baiano, cujas letras e performances no palco ressaltam a sensualidade – supostamente – típica de homens e mulheres baianos.

A despeito desse longo processo de valorização da cultura e da materialidade afro-baianas, até a década de 1970, essas estiveram intimamente associadas às camadas pobres da população. Para muitos cientistas sociais – e nesse ponto, Sansone (2000) faz questão de salientar sua posição de incerteza frente a esses diagnósticos – “a prática da cultura negra não se podia conciliar com a mobilidade social ascendente” (p. 96). Verdadeiro ou não, atualmente esse não é mais o caso. O forte crescimento econômico ao longo das décadas de 1960 e 1970 e a transformação das relações sociais advindas com a globalização tiveram como consequência a formação de uma classe média negra em ascensão social e, sobretudo os jovens, que agora “pensa e sente internacionalmente” a negritude (p. 96).

As tradições afro-baianas – sobretudo o “universo simbólico do sistema religioso afro-baiano” – continuam sendo relevantes, mas como fonte de inspiração, já que, pela primeira vez, muitos jovens – e hoje em dia, adultos – fizeram e fazem questão de construir suas

pensava: “Pô, vou ser fotografada, sair no jornal, na revista”, também quando trabalhava pra Bahiatursa conheci muitos guias, conheci muita gente de fora, gente maravilhosa, gente que dá o merecido valor, entendeu? Não que eu não mereça, que eu não merecesse, eu até que eu mereço, porque eu sou uma pessoa que quando eu me visto de baiana, vendedora de acarajé, eu me transformo em outra pessoa, não é a Maria brigona, não é a Maria... dona-de-casa, a Maria mãe de filho, ali é a Maria Baiana de Acarajé, entendeu? Porque além de eu ter um sorriso, que eu cativo os fregueses, eu incorporo e eu frego com os fregueses eu chamo com meu tabuleiro assim, só com um sorriso, entendeu? , modo de tratar, então tudo isso eu aprendi dentro da Bahiatursa” (p. 114-115).

identidades de modo a serem negros e modernos (p. 99). O consumo, então, aparece com um novo sentido, e torna-se central nas “estratégias de sobrevivência– (p. 96) desse grupo em ascensão, que atribui um peso cada vez maior à cor, à estética e ao uso estratégico do corpo. Abrem-se, assim, novas possibilidades de mercantilizar a cultura negra. O corpo negro, por sua vez, torna-se ele mesmo uma mercadoria, “se entendermos o corpo em um sentido mais amplo, incluindo cortes de cabelo, roupas, joias, maquiagem, outros artefatos e mesmo os gestos e a fala” (p. 99), e devemos acrescentar, a própria imagem do corpo negro, suas representações, exploradas pela mídia, pela propaganda ou mesmo por grupos musicais.

Nesse sentido, o cabelo negro, que pode tanto ser exaltado quanto negado (MERCER *apud* SANSONE, 2000), transforma-se em um campo de possibilidades, e produtos caseiros ou estrangeiros (seja importados, seja produzidos nacionalmente) começam a ser utilizados na produção de novos e diferentes cortes e penteados, que viabilizam performances de afirmação de feminilidades e masculinidades negras. Pinho (2004) localiza nos concursos de beleza negra do Ilê Aiyê o ponto de inflexão para o abandono das estratégias violentas de alisamento em ferro quente, substituídas pelo trabalho de trançadeiras e cabeleireiras de bairro. A valorização do cabelo de mulheres negras tornou-se, a partir de então, componente central da luta política e simbólica pela ressignificação da negritude, no contexto da “revolução estética produzida pelo 'black is beautiful' baiano” (p. 116).

De um modo mais amplo, “a linguagem do corpo também é um domínio no qual a negritude pode ser abertamente mostrada ou mesmo praticada”, e novos cumprimentos, novas formas de andar, movimentar-se e dançar “(e aqui haveria uma longa lista de novos estilos de dança; ao menos um novo estilo é lançado a cada carnaval)” surgem como elementos simbólicos que a representam (SANSONE, 2000, p. 98). Por sua vez, a moda multiplica os estilos de se vestir e as formas de se apresentar:

O visual afro, que na Bahia chegou no fim dos anos 60 por meio de imagens de James Brown e The Jackson Five, agora se diversificou em uma série de variantes: os robes e os turbantes africanos que são usados especialmente durante o carnaval e em uma série de eventos em relação a este; o visual funkeiro dos fãs de música eletrônica e dançante; e o visual de ativistas negros, que incorpora um conjunto heterogêneo de atributos afro e “africanos” (*idem*, p. 98).

Nesse ponto, é interessante destacar a construção da masculinidade negra do *brau*, subjetividade assumida pela juventude periférica baiana, influenciada pela internacionalização da figura de James Brown e do visual *funk-soul*. Essa subjetividade, vinculada à mídia e à cultura do consumo, desafia a visão da identidade negra moderna como particular a sujeitos em ascensão social. Ao contrário, segundo Pinho (2004), ela esteve atrelada a performances de jovens negros e pobres que buscavam afirmar uma masculinidade que desafiava, por meio de uma postura de agressividade e de questionamento da moralidade vigente, a dominação

racial, o que levou, inclusive, a seu estigma pela classe média branca, que a enxergava como perigosa e de gosto duvidoso. Assim, evidencia-se as contradições presentes nessa subjetividade que, se por um lado, foi notoriamente subversiva, por outro, reproduziu estereótipos e, por vezes, comportamentos opressivos em relação a mulheres.

Feita essa digressão, resta salientar que toda essa materialidade da cultura negra é vivenciada em diversos contextos, alguns renovados em antigas tradições, como as rodas de samba, a capoeira e a culinária baiana, outros relativamente novos: associações afro-carnavalescas e os ensaios públicos durante os seis meses anteriores ao carnaval (SANSONE, 2000). Atualmente, podemos acrescentar os bailes funk, as rodas de rap, de pagode, os shows de axé, entre outros. Sobre esses espaços, Sansone aponta uma característica marcante do cenário cultural afro-baiano: “a capoeira, a cozinha baiana e, em menor extensão, a dimensão afro/africana do carnaval baiano e uma série de terreiros de candomblé mais “puramente africanos” tornaram-se mercadorias onipresentes nas brochuras e nos passeios turísticos por Salvador” (*idem*, p. 98).

Até a segunda guerra, a realidade era muito distinta: praticamente não existia turismo na Bahia. Por outro lado, essa era pouco influenciada pelos parâmetros da produção cultural negra estadunidense, já que “a maior parte da troca ocorria dentro – e não através – das áreas linguísticas (inglesas, francesas, espanholas e portuguesas)” (*idem*, p. 100). Hoje, no contexto da globalização, os processos de produção da (e o singular aqui é proposital) identidade negra moderna são pautados pela internacionalização e, em alguns sentidos, pela homogeneização (a despeito da variedade crescente) de suas representações e objetos, trocados em ritmo cada vez mais acelerado (*idem*).

Nesse sentido, séries de televisão sobre e para pessoas negras começaram a ser importadas dos Estados Unidos para o Brasil. Também gêneros musicais foram importados. À época em que Sansone (2000) escreveu, o reggae era “indubitavelmente o gênero estrangeiro mais influente” (p. 100). Recentemente, o estilo hip-hop – originário dos Estados Unidos – tem, sobretudo no sudeste brasileiro, redefinido as estratégias de afirmação de masculinidades negras jovens. O rap, estilo musical associado, tem sido apropriado pela negritude e juventude periférica brasileira para questionar, de forma criativa, a ordem de poder que os marginaliza. Por outro lado, músicas africanas tiveram “pouca penetração no mercado brasileiro”, o que mostra que “o som africano – uma importante fonte de inspiração para a maioria dos músicos brasileiros – é mais imaginado que ouvido” (p. 100).

No plano da moda, Sansone (2000) cita três estilos jovens associados à troca internacional de informação: “o visual ativista negro (que se desenvolveu do *black power* [...] até o visual “africano” dos anos 80 em diante); o funkeiro, principalmente de classe baixa; e a

cena gay negra” (p. 100). Atualmente, o estilo de moda hip-hop também é muito comum. Os produtos de beleza, por sua vez, são em sua maioria de marcas estrangeiras, então é preciso “escolher entre os produtos não étnicos locais, mais baratos, e os produtos étnicos globais, que custam mais. Às vezes, é mais caro parecer “étnico” que assimilado, ter um cabelo “rasta” que um cabelo alisado” (p. 100-101).

Na direção da exportação, a Bahia produz numerosas mercadorias, algumas antigas outras bastante recentes. Sansone (2000) classifica como “itens chave para a cultura tradicional afro-baiana” (p. 101) os objetos relacionados ao sistema religioso do candomblé e à capoeira; como “quase-tradicionais” as músicas brasileiras que, a partir da década de 1950, passaram a ser exportadas, desde que se adequassem ao estilo do nicho reservado a elas pela indústria musical internacional, “definido pelo exótico, pelo sensual e, uma vez que a *world music* gerou um mercado próprio, pelo genuíno” (p. 101).

Se no Brasil as músicas exportadas, em regra, não são as mesmas que fazem sucesso com o público nacional, na Colômbia, por outro lado, os grupos musicais afro-colombianos Chocquibtown e Herencia de Timbiquí acharam um modo de conquistar tanto o mercado internacional quanto, principalmente, a juventude nacional (branca progressista e negra periférica). Em ambos os países, porém, os grupos musicais perceberam que a “autenticidade” tem agora um valor no mercado em função de seus nexos com a cultura tradicional e eles têm aproveitado os espaços abertos pelo multiculturalismo e pela globalização que radicalizam e aceleram a transformação da cultura em recurso” (VIGOYA, 2018, p. 123). Em outras palavras, a negritude latino-americana tem aproveitado os espaços de fronteira (BERNARDINO-COSTA; GROSFOGUEL, 2016; LUGONES, 2015) entre o moderno e o não moderno, as possibilidades nas entrelinhas (BUTLER, 1997; LAURETIS, 1987) do neoliberalismo (JOSHI, 2009) e do mito da democracia racial (PAIXÃO, 2005) para resistirem e deslocarem as fronteiras simbólicas e materiais da ordem racial, sexual, de gênero e de classe – entre outras – da matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2009) ou colonialidade do poder (QUIJANO, 2005).

Como o rap, o funk e o samba, no Brasil, os grupos musicais afro-colombianos convidam o público a “encontrar na música e no ritmo um recurso de mobilização política das causas sociais de diferentes populações subalternas” (VIGOYA, 2018, p. 118) e “põem em cena corpos negros orgulhosos de sua imagem através”, nos casos do funk, do carnaval e dos grupos musicais afro-colombianos, “da estética cuidadosa de seus penteados e rostos e um guarda-roupa que mistura, com elegância, texturas, cores e estilos, clássicos e informais, globais e locais” (p. 123). Ressaltando os limites e possibilidades dessa estratégia, Vigoya afirma: “apesar de seus limites evidentes para transformar a situação da população afro-

colombiana e o sexismo racista dos estereótipos sobre os homens negros, o discurso multiculturalista tem expandido as possibilidades de representar a subjetividade negra” (p. 123).

Voltando aos produtos exportados pela Bahia, ainda no grupo dos “quase-tradicionais” (SANSONE, 2000, p. 101), adentraram, na década de 1970, três novos tipos que envolviam a exportação de uma multiplicidade de objetos negros correlatos: os terreiros de candomblé, sobretudo para a região do Rio da Prata (SEGATO; ORO *apud* SANSONE, 2000), a pintura popular, tanto a “autêntica” dos artistas quanto a suposta cópia dos anônimos, e as escolas de capoeira e companhias de dança populares, que “começaram a viajar pela Europa e Estados Unidos” (SANSONE, 2000, p. 102).

Na categoria “novos objetos tradicionais”, Sansone (2000) situa aqueles relacionados ao carnaval baiano, que tem atraído muitos turistas que buscam “um evento “mais espontâneo” e menos comercial que o carnaval do Rio” (p. 102). Nesse contexto, as companhias afro-carnavalescas (Olodum, Ilê Ayê e Araketu) são consideradas as vendedoras com os melhores – e, portanto, mais caros – produtos e, não raro, têm atuado em conformidade com a colonialidade do poder, utilizando-se, no caso da companhia Olodum, de sua posição de prestígio e poder econômico para explorar trabalhadores precarizados (*idem*).

Os agentes e os veículos do intercâmbio global de objetos negros mudaram ao longo das décadas. O Estado cedeu espaço para o mercado e para o comércio. No plano dos veículos, Sansone (2000) elenca os canais de TV aberta, “o aluguel de fitas de vídeo e, mais recentemente ainda, a TV a cabo” (p. 103). Evidentemente, o autor escreveu antes da revolução dos meios de comunicação advinda com a internet e a tecnologia da informação, que deram um salto com os smartphones. Hoje, as redes sociais do Facebook, Instagram, Whatsapp, Twitter, entre outras, são espaços de produção em massa de imagens e representações de negritudes globais, locais ou ambas. A diferença em relação à TV ou ao cinema reside na multiplicação dos agentes, já que performances individuais e coletivas podem circular nesses espaços de interação social e construção simbólica. Continuam em operação, porém, os agentes macro, como as grandes marcas de beleza, roupa, higiene, alimentação, entre outros produtos. Cresce a importância, por outro lado, de um novo agente: o *social influencer*, cujas práticas, valores e estilo são reproduzidos por seus fãs virtuais. Um meio de comunicação que já cumpria um papel relativamente semelhante passou a existir após 1994: pela primeira vez, diversas revistas dirigidas ao público negro foram lançadas (SANSONE, 2000).

Por outro aspecto, dois agentes articulados, os ativistas negros e as ONGs nacionais e internacionais, estão interessados na promoção de políticas de identidade, o que cria fortes

estímulos para uma maior mercantilização de objetos negros como aqueles associados à cultura rastafari, slogans como “*black is beautiful*” e a noção de “*empowerment*” ou “empoderamento” (*idem*, p. 103). Sansone também faz referência à agência das redes (não virtuais) formadas pelos ativistas, como aquelas criadas pelas organizações de religião afro-brasileira e aquelas relacionadas aos fluxos de turismo tanto no sentido Sul - Norte, fluxo movimentado por “bolsistas” ou “turistas-trabalhadores étnicos”, quanto no sentido Norte - Sul, fluxo protagonizado por turistas negros estadunidenses que, com seu consumo ostentoso, “conferem status e uma imagem de “negritude moderna” a diversas festas e celebrações que, de outra forma, seriam vistas, na maioria dos casos, como expressões não étnicas da cultura afro-brasileira tradicional e/ou do catolicismo popular” (*idem*, p. 104).

Há, ainda, dois importantes agentes de veiculação de objetos negros no mercado global: *i*) os *negrófilos*, sejam eles os intelectuais ou os turistas brancos, desde aqueles “que procuram fortes emoções tropicais assistindo e às vezes participando de manifestações culturais ou religiosas afro-brasileiras, até aqueles que buscam o turismo sexual”. (*idem*, p. 104). Segundo Sansone, essa negrofilia branca é, em certa medida, influenciada por parcela da população negra que se enxerga como um grupo étnico que tem “mais raça, ginga (gestos ágeis), axé (poder espiritual) e suingue (capacidade de dançar)³⁵” (*idem*, p. 104-105). Vale ressaltar que o contrário também é verdadeiro, o que nos leva aos segundos agentes, *ii*) a publicidade e os meios de comunicação de massa, grandes difusores dessas “imagens negrófilas” (*idem*, p. 105). A esse respeito, Pinho (2004) afirma que essas “imagens de dominação branca projetadas como imagens negras ganham em amplitude, mas também em ambiguidade, permitindo, porventura, re-invenção e crítica reflexiva” (p. 112).

Nesse horizonte, alguns fatores se destacam. Acompanhando a preferência geral do brasileiro por produtos importados em detrimento dos produtos nacionais – em oposição ao consumo nacionalista estadunidense ou francês, por exemplo – as mercadorias negras estrangeiras gozam de um status mais elevado do que as nacionais. Com efeito, Salvador assume uma posição periférica na produção cultural da negritude globalizada, que se encontra sob a hegemonia da negritude anglo-saxônica (a despeito da proeminência internacional da Jamaica). Assim, a Bahia aparece como exportadora de produtos “africanos tradicionais” (que precisam passar por um processo de dessincretização antes de adentrarem nos fluxos globais) e importadora de produtos negros “modernos”. Além disso, as trocas Sul - Sul frequentemente

³⁵ “Essas auto-imagens negras usam a noção de baianidade (que expressaria uma personalidade ao mesmo tempo lúdica, moderna e natural (Araújo Pinho 1998), definida em oposição à sua antítese, a atmosfera da exagerada São Paulo e suas histórias de imigrantes (fria, cinzenta, muito veloz, inóspita)” (SANSONE, 2000, p. 105).

dependem da intermediação do Norte, que ressignifica e confere status a mercadorias do Sul antes que elas viajem novamente para a região (SANSONE, 2000).

Assim, se “a cultura afro-brasileira tradicional inspirou-se no contexto local associado a uma África mítica” (*idem*, p. 107), a nova versão dessa cultura está atrelada ao contexto global e “inspira-se em uma grande variedade de fontes, dentre as quais se incluem a própria cultura afro-brasileira tradicional e a cultura negra jovem internacional”. Nesses processos, “a África é redescoberta através da rota afro-americana” (p. 108). Para isso, contribuiu sobremaneira a abertura comercial iniciada na década de 1980. Ainda assim, os produtos estrangeiros são caros e inacessíveis para a maioria dos jovens negros brasileiros, “que, ainda assim, fazem o possível para comprá-los, principalmente no caso dos cosméticos e dos produtos para cabelos” (p. 110).

Nesse horizonte, Sansone (2000) aponta diversas contradições do processo de mercantilização e internacionalização da cultura negra brasileira. Por um lado, o acesso ao consumo viabilizou novos mecanismos de resistência, favorecendo, inclusive, o reconhecimento da cidadania. Nesse sentido, o consumo aparece como um instrumento do exercício da micropolítica e, a despeito dos limites postos pela ressignificação (por exemplo, da beleza negra) nas entrelinhas da colonialidade do poder, “a cada momento a agência anônima e dispersa das mulheres amplia esta fronteira para algum outro lugar sempre reposto e não alcançado” (PINHO, 2004, p. 119). Por outro, a mercantilização da cultura negra cria novas barreiras de exclusão social para pessoas que não têm acesso ao consumo, que tornam-se marginalizadas não apenas em relação às branquitudes, mas também em relação às negritudes hegemônicas (globais e nacionais).

Pesquisas etnográficas realizadas em Jardim Catarina, São Gonçalo, evidenciam esse cenário: para grande parte da população brasileira, marginalizada nos processos de modernização seletiva do século XX, a integração social pelo consumo (real e desejado) se torna o único modo de participar das experiências da modernidade e compartilhar de seus valores, como o consumismo e o individualismo e, portanto, de afirmar subjetividades que diminuam os sentimentos de exclusão e as perspectivas de discriminação por classe, raça e gênero. As condições materiais dessa população periférica determinam os limites e possibilidades de sua inserção social subordinada. Dessa forma, o trabalho, instância fundamental de sua subordinação, é também a condição de possibilidade do tão desejado consumo – materializado principalmente em roupas e em lazer. Assim, em suas entrevistas, fica evidente para Pinho (2006; 2007) a consciência da importância do trabalho e da educação, se não enquanto valores, como meios de acesso à cidadania, à vida produtiva, ao

mercado e ao mundo das mercadorias ou, dito de outro modo, um meio de usufruir das promessas da modernidade e de afirmar as subjetividades almeçadas:

P: Você já se sentiu discriminado de alguma forma?. A: Às vezes é sim cara, às vezes a gente ia naqueles lugares que só tinha aqueles pessoal branquinho e tal, com a roupa assim que tá na moda e a gente com a roupa que não tá na moda. Agora não que graças a Deus eu trabalho e tal e comecei a comprar roupa que às vezes tá na moda, se eu me sentir bem com ela eu compro (A. 22 anos). (PINHO, 2007, p. 5).

Roupa cara eu adoro roupa, essa é minha despesa maior, é com roupa. Porque é a prioridade, você vive hoje, eu digo assim, na rua, eu ando, preciso de roupa, tipo assim, a aparência hoje é tudo; as pessoas hoje te definem pelo que você veste e não pelo que você é, entendeu? (*idem*, p. 6).

Outra contradição ressaltada por Sansone (2000) é a tendência – muito similar àquela verificada no caso das mulheres europeias do século XVIII (ROBERTS, 1998) – que essa cultura mercantilizada tem de reforçar os estereótipos da hipernaturalidade das pessoas negras (o que envolve sua hipersexualização e, de um modo geral, a crença em sua capacidade física superior: para a dança, para os esportes, trabalhos físicos em geral e, evidentemente, para o sexo), o que é problemático se considerarmos que a modernidade é pautada pelas hierarquias binárias (racializadas e gendradas) mente/corpo, razão/emoção, cultura/natureza.

Noutro giro, essa mercantilização, ao mesmo tempo: *i*) favorece a construção de uma identidade negra relativamente sólida, o que facilita a mobilização política; *ii*) com sua tendência homogeneizante, marginaliza algumas culturas negras e suas representações, afastadas das esferas do consumo e da publicidade (ou distorcidas por elas); *iii*) promove objetos e representações anteriormente marginalizados no âmbito nacional, após sua inserção no mercado global e o decorrente ganho de status; *iv*) renova as hierarquias entre o Norte e o Sul, com a ocidentalização ou americanização das culturas negras do Brasil e do resto do mundo (SANSONE, 2000).

Em resumo, as performances individuais ou coletivas baseadas no consumo podem desafiar ou reproduzir hierarquias geopolíticas, raciais, de classe, de gênero, de sexualidade, entre outras. Não é por acaso que Sansone (2000) utiliza a expressão “colonialidade das coisas” (p. 112) para interpretar os fenômenos contraditórios identificados. Sabemos, porém, que não é possível estar fora da modernidade ou da colonialidade, já que nos situamos em suas fronteiras (LUGONES, 2015), habitamos, simultaneamente, os espaços ontologicamente permitidos e proibidos (BUTLER, 1997; LAURETIS, 1987), utilizando-nos deles para resistir e/ou oprimir. Se, portanto, não é possível estar fora da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005) ou matriz colonial de poder (MIGNOLO, 2009), a questão é: quando produzimos e consumimos, a que resistimos e a que nos conformamos? A que nos conformamos para resistirmos? Quem oprimimos? E como potencializamos as forças de resistência à e contemos

as forças de expansão da colonialidade do poder (e de suas instâncias, as colonialidades do saber e do ser), simultaneamente presentes em cada ato performativo de subjetivação?

CAPÍTULO V - BREVE NOTA SOBRE TRABALHO, CONSUMO E OUTRAS SUBJETIVIDADES SUBALTERNAS

Os processos de mercantilização e de globalização da cultura negra explorados no capítulo anterior não são um fenômeno isolado. Nas últimas décadas, é possível observar um enredamento cada vez mais complexo entre a expansão global da cultura das mercadorias e os processos de afirmação de subjetividades subalternas. Nessa linha, o consumo tem participado cada vez mais ativamente na construção de identidades islâmicas, articuladas em âmbito regional e internacional e pautadas pelos valores da religião muçulmana, o que levou ao surgimento de uma nova indústria cultural islâmica que produz e circula narrativas, produtos e conhecimentos, os quais atualizam constantemente as performances e as representações islâmicas (GÖKARIKSEL; MCLARNEY, 2010). Do mesmo modo, aparece um novo e amplo mercado para produtos, mídias, propagandas, negócios e segmentos de consumo ligados à forma de vida islâmica. Nesse contexto, os espaços e as formas culturais islâmicos se tornam cada vez mais comodificados, o que reforça antigas e produz novas marginalizações, uma vez que as identidades que não captam o interesse do mercado são invisibilizadas ou estigmatizadas, enquanto aquelas produzidas por ele são, muitas vezes, inacessíveis aos de baixa renda (*idem*).

É importante ressaltar a contribuição decisiva de mulheres, que têm atuado na criação, divulgação e consumo de bens, narrativas, representações e performances de uma feminilidade islâmica que concilia os valores da cultura muçulmana com novos e antigos ideais de fé, piedade, beleza, estilo de vida, maternidade, profissionalismo, entre outros. O que significa ser uma mulher islâmica vem sendo constantemente redefinido pela introjeção de ou pela reação a imagens, narrativas e conhecimentos construídos pelo mercado, que às vezes desafiam e outras naturalizam os estereótipos vinculados a essa feminilidade (*idem*).

Por outra perspectiva, podemos citar a articulação, marcada por tensões e aproximações, entre o movimento LGBT³⁶ e o mercado (FRANÇA, 2007). Desde o final da década de 1970, com a ampliação do “gueto” gay paulistano por meio da abertura de boates e bares voltados para esse público alvo, as relações entre o movimento LGBT e o mercado são complexas e ambíguas. Por um lado, a militância (expressa exemplarmente pelo grupo

³⁶ Lésbicas, Gays, Bissexuais, Transexuais, Travestis, entre outras formas de sexualidade/identidade de gênero não hegemônicas.

Somos³⁷⁾ via no gueto uma esfera de desvirtuação da resistência, pois inseria a homossexualidade na sociedade do consumo e funcionava como um espaço de reprodução de hierarquias sexuais, dentre outras lógicas opressivas. Por outro, essa mesma militância utilizava o gueto como espaço de encontro para a formação de redes e para a captação de novos militantes.

Na década de 1980, a crise da AIDS prejudicou tanto o gueto quanto o movimento LGBT, que perdeu todo seu caráter revolucionário e passou a concentrar seu discurso em torno da reivindicação de direitos civis. França (2007) sugere que esse enfraquecimento político da pauta LGBT pode ser um dos fatores que diminuiu a resistência do movimento à aproximação com o mercado. De todo modo, na década de 1990, surge o discurso de afirmação e de visibilidade de uma identidade LGBT (à época GLT) positiva, expressa na ideia de *orgulho*, o que, somado a uma crescente tendência de unir reuniões da militância a atividades de sociabilidade e lazer, levou à expansão do gueto e à formação do mercado GLS³⁸, composto por espaços e bens de consumo que “passam a incorporar, em certa medida, elementos do discurso ativista do orgulho e da visibilidade” (p. 299) e a compartilhar alguns dos símbolos do movimento, como a bandeira do arco-íris. Por outro aspecto, a reivindicação do cumprimento dos direitos do consumidor torna-se uma importante estratégia de exercício da cidadania, exemplificada no fenômeno do *beijaço*³⁹.

Nesse cenário, empresários do mercado GLS passam a identificar-se como militantes⁴⁰ que colaboram politicamente com a luta LGBT. Sua “racionalidade econômica” é atravessada por uma razão cultural que garante a estabilidade dos negócios mesmo em momentos de dificuldades. Daí a crença difundida de que apenas membros desse grupo identitário são

³⁷ O “Somos: grupo de afirmação homossexual” foi o primeiro grupo de defesa e de afirmação das identidades LGBT. Com reuniões informais desde 1976, o grupo ganhou solidez após um evento marcante em 8 de fevereiro de 1979 na Faculdade de Filosofia, Ciências e Letras da Universidade de São Paulo. A partir de então, o Somos tornou-se referência e inspirou a formação de diversos outros grupos LGBT (NASCIMENTO, 2015).

³⁸ Gays, Lésbicas e Simpatizantes.

³⁹ “O “beijaço” é um tipo de protesto que vem se tornando comum no movimento homossexual desde início de 2000. Nos mesmos moldes do *kiss-in*, tática política do movimento nos Estados Unidos e Europa, o “beijaço” consiste numa demonstração pública de afeto entre homossexuais em locais em que essa prática é coibida, buscando visibilidade para esse público” (FRANÇA, 2007, p. 306).

⁴⁰ “Mas eu não vejo nenhuma diferença entre a militância e as pessoas que... Dar a cara pra bater, há 10 anos, como eu fiz, é como eu falo: as pessoas do setor não chegavam perto de mim, como se eu tivesse uma doença contagiosa. E isso, outras pessoas passaram. Todo mundo passou por isso. Você não deixa de estar fazendo movimento, você trabalha com uma coisa segmentada, pra uma minoria. Durante muitos anos a gente passou muita dificuldade pra sustentar a empresa, de estar fazendo algo diferente e novo, e a comunidade muito receosa. (entrevista com Antônio, dezembro de 2005, grifo meu)” (*idem*, p. 300).

capazes de fazer sucesso no mercado GLS⁴¹. Além disso, membros do movimento frequentemente estão ou estiveram vinculados a alguma atividade lucrativa no âmbito daquele mercado e vice-versa (*idem*).

Em que pese as aproximações entre o mercado e o movimento, não há como negar os conflitos entre essas instâncias. Nesse sentido, França (2007) ressalta que o desenvolvimento do mercado GLS foi “atravessado por relações de poder que empurram “mais gordos”, “mais velhos”, pobres, negros, travestis, michês e “efeminados”/“masculinizadas” para os espaços marcados por um menor prestígio social e menor integração a circuitos globais” (p. 307). Assim, há um constante reforço da exclusão e da desigualdade social no interior do grupo LGBT, promovido pelos espaços privilegiados desse mercado. Não é surpreendente, portanto, que em 2014,

Travestis organizadas politicamente através da associação que organiza a Parada do Orgulho GLBT realizaram as Blitz Trans, ocasião em que percorreram espaços de consumo do circuito GLS, apoiadas na lei antidiscriminação do estado de São Paulo, protestando contra estabelecimentos que sobretaxavam ou proibiam a entrada de travestis sob a alegação da necessidade de “filtrar” o seu público (FRANÇA, 2007, p. 308).

Por outra perspectiva, os processos globais de informalização e precarização do trabalho, típicos do neoliberalismo, são também um processo de feminização do trabalho, o qual tem redefinido as estratégias de resistência de mulheres marginalizadas na Índia, por exemplo (JOSHI, 2009). Assim, se a industrialização fabril permitiu aos homens indianos um ganho de status e autoridade enquanto provedores da família – ideia reforçada pelos discursos e estatísticas públicas que invisibilizam as contribuições do trabalho feminino para a renda e o sustento de famílias trabalhadoras, no contexto da imigração urbana masculina e da permanência familiar no meio rural – os processos de flexibilização das relações de trabalho, a partir dos anos 1980, têm deslocado a produção do espaço das fábricas para o âmbito doméstico e, nesse giro, imposto aos homens das classes trabalhadoras uma dupla perda: de seus empregos e de sua autoridade masculina. Esse “sentimento de emasculação” (p. 159) tem gerado uma “crise na masculinidade” (p. 158), combatida, sobretudo nas classes mais pobres, por meio de estratégias como o uso abusivo e imprudente do álcool – associado à coragem masculina (*idem*).

⁴¹ “O que acontece é que quem é gay, você tem isso quase como uma missão. O cara que é agente de turismo, ninguém fica nem perto de ficar rico. Mas pra ele é importante, é diferente, uma coisa é ele trabalhar dentro de uma agência normal, tradicional, de turismo, e ganhar um salário de 8 mil reais por mês, 10 mil reais por mês, pra ele é melhor ganhar 5, mas trabalhando com uma coisa que ele acredita, que faz sentido. *Tudo tem um peso social na hora de você fazer, que um hétero, quando está entrando dentro do mercado, isso não tem. Não tem. Não tem. Eu acho que essa é a diferença.* Acho que negócio gay tocado por hétero é fadado ao fracasso. [...] *Acho que se você não está imbuído na coisa... É a mesma coisa: você vai fazer a revista Raça sendo branco? O que eu tenho com aquilo? Eu sou branco, não sou negro. Não tenho o que escrever ali. Não é verdadeiro.* (entrevista com Marcelo, dezembro de 2005, grifo meu)” (*idem*, p. 301-302).

Para as mulheres, porém, esses processos aparecem, simultaneamente, como novas formas de exploração de seu trabalho e como novas oportunidades de negociarem os significados de domesticidade e reclusão que historicamente regem suas relações sociais. Chitra Joshi (2009) sugere que, nesse contexto, “as mulheres empurraram as fronteiras do patriarcado, criando espaços dentro dele. Ainda assim, não é que elas estivessem continuamente resistindo às estruturas de controle. A transgressão de fronteiras pode conviver com conformidade, renegociações e modificação” (p. 166). Por um lado, o acesso ao trabalho, que varia segundo a casta e a classe social⁴² ou os hábitos e costumes de cada região (em que alguns trabalhos, mesmo fora de casa, são culturalmente reconhecidos como femininos), tem conferido um relativo poder familiar a essas mulheres, que passam a controlar relevante parcela da renda – e, portanto, do gasto – familiar, bem como possibilita um novo desenho das linhas entre o dentro e o fora, já que, por exemplo, essas mulheres têm interagido cada vez mais com o espaço público, por meio de suas relações com clientes, fornecedores ou empregadores (*idem*).

Por outro lado, sua maior participação no mercado de trabalho não se reflete em uma maior visibilidade de sua condição de trabalhadoras, já que a estratégia do capital é justamente explorar a invisibilidade, o isolamento e a flexibilidade da produção industrial doméstica como mecanismo de extração de mais trabalho⁴³, sem arcar com os custos e os riscos associados a contratações formais – direitos trabalhistas (salário mínimo, limites para a jornada de trabalho, férias, 13º, condições de salubridade e segurança no trabalho), quedas sazonais de demanda (e custos de demissão), organizações sindicais, entre outros. A resistência a essas novas/velhas formas de opressão é constante, e pode ser verificada por

⁴² À medida que o status da classe e da casta familiar aumenta, os ideais de domesticidade são cada vez mais rígidos, e o controle sobre a reclusão das mulheres – seja em relação a trabalhos fora de casa, trabalhos no âmbito doméstico ou a contatos com o mundo exterior (compra e venda de mercadorias, negociações mercantis, etc.) – mais rigoroso. Nas classes mais pobres também não há uma aceitação generalizada do trabalho. Por exemplo, “algumas mulheres das chamadas castas “intocáveis”, com uma longa tradição de trabalho fora de casa como catadoras de lixo e outros dejetos são agora enfáticas a respeito dos tabus de reclusão para as mulheres mais novas em suas famílias. Tais significantes de status e hierarquia pareciam a elas essenciais num mundo que tendia a estigmatizá-las como impuras” (*idem*, p. 161).

⁴³ “A expansão da produção de malhas em Tiruppur, como em muitas indústrias exportadoras que surgiram na década de 1980, é baseada nos sistemas de subcontratação e informalização. Os processos de produção são sustentados por numerosas pequenas unidades que empregam jovens mulheres — que usualmente tinham entre 15 e 20 anos de idade – em contratos casuais de pagamento por peça, rendendo uma remuneração diária que dificilmente atinge um pouco menos da metade do salário mínimo na área. Esta forma de produção oferece poucas possibilidades de organização: a cadeia de subcontratação e a natureza sazonal do trabalho limitam a capacidade de negociação dos trabalhadores. Na verdade, a preferência por mulheres em pequenas unidades como em Tiruppur se dá precisamente porque permite uma administração que empregue estratégias de trabalho flexível, com a possibilidade de regular a oferta de trabalhadores de acordo com as necessidades flutuantes da produção” (*idem*, p. 157).

meio das greves organizadas por essas mulheres, bem como por seus esforços de negociação dos preços de compra de matérias primas e de venda de suas mercadorias (*idem*).

Na América Latina, os efeitos do neoliberalismo – precarização/feminização do trabalho e a consequente desestabilização da identidade masculina hegemônica – também estão presentes (VIGOYA, 2018). A maior participação feminina em posições tradicionalmente ocupadas por homens não dissipou, porém, as hierarquias e os estereótipos de gênero que circulam nos ambientes de trabalho – sobretudo no que tange à relação empregador(a)/empregado(a) (*idem*). Por outro aspecto, as dificuldades de acesso a empregos formais e os discursos que propagam a ideologia neoliberal têm favorecido a construção de uma nova masculinidade, a do microempresário, que resgata as representações de uma masculinidade independente, ousada, impetuosa e trabalhadora, capaz de criar seu próprio negócio e, através dele, ascender socialmente, mas que, na prática, surge como uma importante categoria da colonialidade do ser (MIGNOLO, 2009) que, no contexto da colonialidade do poder (QUIJANO, 2005), dissimula relações informais de emprego e jornadas de trabalho extenuantes.

Por fim, é pertinente destacar que a facilitação do fluxo internacional de pessoas no contexto da globalização neoliberal tem favorecido a exploração do trabalho de mulheres não hegemônicas, como mulheres imigrantes não brancas que assumem os trabalhos desvalorizados e invisibilizados de cuidado (de idosos, pessoas doentes ou com deficiência, crianças, bem como as tarefas domésticas) nos lares de famílias privilegiadas dos países hegemônicos. Seu aprisionamento no espaço doméstico e a grande distância de seus países de origem reforçam sua vulnerabilidade econômica e sexual, e sujeitam-nas a maiores riscos de sofrerem violência doméstica.

Esses exemplos, brevemente mencionados devido ao escopo limitado desse trabalho, expressam a íntima conexão entre os processos locais e globais (FREEMAN, 2001) de transformação das relações regidas pela colonialidade do poder. É preciso enfatizar que não apenas os processos da globalização e seus circuitos de bens, pessoas, símbolos e práticas transformam a experiência de sujeitos localizados como, de forma reversa, as dinâmicas locais e regionais constituem as dinâmicas globais (*idem*).

CONCLUSÃO

No primeiro capítulo, vimos que as subjetividades são o processo e o produto de representações e de auto-representações que se constituem mutuamente e são marcadas pela imbricação entre as estruturas de dominação de raça, gênero, classe, sexualidade, entre outras. Vimos também que a colonialidade de gênero, inserida no âmbito da colonialidade do poder, é o conceito que melhor expressa as relações de subjetivação inseridas nos processos de expansão da matriz colonial de poder.

Nessa linha, o segundo capítulo deu concretude a esses conceitos através de um breve resgate histórico dos processos (a serviço da consolidação da matriz colonial de poder e de suas dimensões, o colonialismo e o sistema capitalista) de construção das masculinidades e feminilidades modernas hegemônicas, isto é, brancas, e alguns de seus efeitos sobre subjetividades subalternas. Nesse ponto, o conceito de necropoder permitiu que expandíssemos a noção foucaultiana de biopoder para abarcarmos contextos em que, como nas fazendas escravagistas ou na atuação policial contemporânea, corpos negros são considerados descartáveis e seu genocídio é legitimado pelo racismo e por um permanente – e suposto – estado de exceção, em que o direito de matar prevalece sobre o dever de gerir a vida.

No terceiro capítulo, aprofundamos o debate em torno da articulação entre a construção das subjetividades e as relações econômicas ao introduzirmos o consumo como instrumento central da produção de ordens simbólicas e de suas hierarquias. Assim, vimos como a formação da cultura das mercadorias influenciou decisivamente e foi influenciada pela produção das feminilidades modernas brancas e negras.

No quarto capítulo, nos voltamos para a experiência histórica das relações raciais no Brasil. Vimos que, após a abolição, a imigração europeia e a miscigenação (indissociável da dimensão sexual) atuaram a serviço de um projeto – ainda atual – de branqueamento da população, o que relegou ex-escravos e seus descendentes a uma posição marginal na sociedade brasileira. A partir da década de 1930, o mito da democracia racial, combinado ao projeto nacional desenvolvimentista, conduziu a parcela negra da população a uma relativa integração social, que não alterou sua posição subordinada nas estruturas de poder. Nesse contexto, vimos de que modo o consumo da cultura negra e de seus objetos contribuiu, simultaneamente, para a construção simbólica do povo brasileiro e para a valorização da cultura afro-brasileira – desde que adaptada e integrada à cultura nacional. Vimos também que os processos da globalização – trocas cada vez mais aceleradas de bens, informações e

pessoas – têm transformado a construção das identidades negras brasileiras, ora contribuindo para seu fortalecimento, ora reproduzindo relações de poder por meio da colonialidade das coisas.

No quinto capítulo, vimos que essa dinâmica não é exclusiva das identidades negras e aplica-se a diversas outras experiências de afirmação de subjetividades subalternas. Por outro lado, vimos que o neoliberalismo tem redefinido, sobretudo na esfera do trabalho, as estratégias de resistência dessas subjetividades, trazendo novas limitações e novas possibilidades.

Nesse horizonte, pudemos verificar que, se, por um lado, a modernidade apropria a resistência das subjetividades subalternas e transforma suas estruturas para adaptar-se às novas relações e dinâmicas sem diminuir a força da colonialidade do poder, por outro, é essa mesma maleabilidade que permite às subjetividades subalternas deslocar as fronteiras da matriz colonial de poder e conquistar novos espaços de emancipação. Essa relação dialética permeia o cotidiano dos sujeitos que habitam a fronteira entre o moderno e o não moderno, conforme ilustram os exemplos apresentados.

As reflexões ao longo desse trabalho não tiveram o propósito de esgotar os temas abordados. Ao contrário, o que se propõe é o estímulo ao debate a respeito das articulações entre as estratégias de resistência das subjetividades subalternas, as forças de expansão da modernidade – o que inclui a reprodução das subjetividades hegemônicas – e a constante transformação das estruturas da matriz colonial de poder. Nesse sentido, a produção e o consumo aparecem como instâncias de luta política em torno da redefinição das fronteiras do campo do inteligível, ou seja, do que é reconhecível como parte legítima do sistema de poder mundial capitalista. Afinal, conforme explicitou Mbembe (2016), com base no conceito de soberania de Bataille, “a política só pode ser traçada como uma transgressão em espiral, como aquela diferença que desorienta a própria ideia do limite. Mais especificamente, a política é a diferença colocada em jogo pela violação de um tabu” (p. 127).

BIBLIOGRAFIA

AHMED, Sara. "A phenomenology of whiteness". *Feminist theory*, v. 2, n. 8, p. 149-168, 2007 *apud* VIGOYA, 2018.

AUSLANDER, Leora. The gendering of consumer practices in nineteenth-century France. In: *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* *apud* ROBERTS, 1998.

BARONE, Ricardo; BASTOS, Pedro Paulo; MATTOS, Fernando Augusto. Capital humano ou capitalismo selvagem? Um balanço da controvérsia sobre distribuição de renda durante o "milagre" brasileiro. *Revista de Economia Contemporânea*, v. 21, n. 3, p. 1-25, set./dez. 2017.

BENTO, Maria Aparecida da Silva. Notas sobre a expressão da branquitude nas instituições. In: BENTO, Maria Aparecida da Silva (Org.). *Identidade, branquitude e negritude: contribuições para a psicologia social no Brasil: novos ensaios, relatos de experiência e de pesquisa*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014. p. 13-33.

BERNARDINO-COSTA, Joaze; GROSGOUEL, Ramón. Decolonialidade e perspectiva negra. *Soc. estado*, Brasília, v. 31, n. 1, p. 15-24, abr. 2016.

BROWN, Wendy. *States of Injury: power and freedom in late modernity*. Princeton: Princeton University Press, 1995. 203 p.

BUENO, Cruz Caridad. (2015). Stratification Economics and Grassroots Development: The Case of Low-Income Black Women Workers in Santo Domingo, Dominican Republic. *The Review of Black Political Economy*, 42(1-2), 35-55.

BUTLER, Judith. *Excitable speech: a politics of the performative*. Nova York: Routledge, 1997. 185 p.

BUTLER, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. 11ª ed.. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2016.

CANCLINI, Nestor Garcia. Consumidores do século XXI, cidadãos do século XVIII. In: *Consumidores e Cidadãos*. Rio de Janeiro: Editora UFRJ, 2005. 228 p.

CARDOSO, Cláudia Pons. Amefricanizando o feminismo: o pensamento de Lélia Gonzalez. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 965-986, jan. 2015.

CARDOSO, Lourenço. O branco-objeto: o movimento negro situando a branquitude. *Instrumento: R. Est. Pesq. Educ. Juiz de Fora*, v. 13, n. 1, p. 81-93, jan./jun. 2011.

- CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón. Giro decolonial, teoría crítica y pensamiento heterárquico. In: CASTRO-GÓMEZ, Santiago; GROSFOGUEL, Ramón (Org.). *El giro decolonial: reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2007. p. 9-23.
- COMAROFF, Jean; COMAROFF John. *Law and Disorder in the Postcolony: an Introduction*. University of Chicago Press, 2006. p. 1-56.
- CORRÊA, Mariza. Sobre a invenção da mulata. *Cadernos Pagu*, (6/7), 1996, p. 35-50.
- CRENSHAW, Kimberlé. Documento para o encontro de especialistas em aspectos da discriminação racial relativos ao gênero. *Estudos Feministas*, vol. 10, núm. 1, p. 171-188, jan. 2002.
- CURIEL, Ochy. De las identidades a la imbricación de las opresiones: desde la experiencia. In: FLAUZINA, Ana; PIRES, Thula (Org.). *Encrescando – Anais do I Seminário Internacional: Refletindo a Década Internacional dos Afrodescendentes (ONU, 2015-2024)*. Brasília: Brado Negro, 2016. p. 75-89.
- DAVIS, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016. 244 p.
- DENIS, Henri. *História do Pensamento Econômico*. Lisboa: Livros Horizonte, (1968) 1978. 710 p.
- DOUGLAS, Mary; ISHERWOOD, Baron. 2004 [1979]. Os usos dos bens; Exclusão, intrusão. In: *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: UFRJ.
- ESCOBAR, Arturo. Economics and the Space of Modernity: Tales of Market, Production and Labour. *Cultural Studies*, 19: 2, p. 139-175, 2005.
- ESCOBAR, Arturo. Power and Visibility: Development and the Invention and Management of the Third World, *Cultural Anthropology*, 4: p. 428–443, 1988. Disponível em: <<http://www.unc.edu/~aescobar/text/esp/arturoes.pdf>>.
- ESCOBAR, Arturo. Territórios de diferencia: la ontología política de los “derechos al territorio”. *Desenvolvimento e Meio Ambiente*, v. 35, p. 89-100, dez. 2015.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008 [1952].
- FEDERICI, Silvia. *Calibã e a Bruxa: mulheres, corpo e acumulação primitiva*. São Paulo: Elefante, 2017. 460 p.
- FERNANDES, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes: o legado da raça branca (volume 1)*. 5ª ed.. São Paulo: Editora Globo, 2008.

- FLAUZINA, Ana. *Corpo Negro Caído no Chão: o sistema penal e o projeto genocida do Estado brasileiro*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2008. 186 p.
- FOUCAULT, Michel. *História da Sexualidade I: A Vontade de saber*. Rio de Janeiro, Edições Graal, 1988. 152 p.
- FRAGOSO, João e FLORENTINO, Manolo. *O arcaísmo como projeto. Mercado atlântico, sociedade agrária e elite mercantil no Rio de Janeiro, c.1790-c.1840*. Rio de Janeiro: Diadorim, 1993.
- FRANÇA, Isadora Lins. Identidades coletivas, consumo e política: a aproximação entre mercado GLS e movimento GLBT em São Paulo. *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, p. 289-311, jul./dez. 2007.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. *Homens livres na ordem escravocrata*. 4ª ed.. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1997. 254 p.
- FRANK, Andre Gunder. *O desenvolvimento do subdesenvolvimento* (1966). Disponível: [http://beneweb.com.br/resources/Teorias e experi%C3%Aancias de desenvolvimento/7%20Andr%C3%A9%20Gunder%20Frank%20O%20desenvolvimento%20do%20subdesenvolvimento.pdf](http://beneweb.com.br/resources/Teorias%20e%20exper%C3%Aancias%20de%20desenvolvimento/7%20Andr%C3%A9%20Gunder%20Frank%20O%20desenvolvimento%20do%20subdesenvolvimento.pdf). Acesso em 13/02/2020.
- FREEMAN, Carla. Is local: global as feminine: masculine? Rethinking the gender of globalization. University of Chicago Press. *Journal of Women in Culture and Society*, 2001, vol. 26, n. 4, p. 1007-1037.
- GUIMARÃES, Antonio Sérgio Alfredo. A questão racial na política brasileira (os últimos quinze anos). *Tempo Social*, São Paulo, v. 13, n. 2, p. 121-142, Nov. 2001.
- GONZALEZ, Lélia. Racismo e sexismo na cultura brasileira. In: SILVA, L. A. et al. Movimentos sociais urbanos, minorias e outros estudos. *Ciências Sociais Hoje*, Brasília, Anpocs, n. 2, p. 223-244, 1984.
- GÖKARIKSEL, Banu; MCLARNEY, Ellen. Muslim Women, Consumer Capitalism, and the Islamic Culture Industry. *Journal of Middle East Women's Studies*, Volume 6, Number 3, Fall 2010, pp. 1-18.
- GROSGOUEL, Ramón. Para descolonizar os estudos de economia política e os estudos pós-coloniais: transmodernidade, pensamento de fronteira e colonialidade global. In: SANTOS, Boaventura de Sousa; MENESES, Maria Paula (Org.). *Epistemologias do Sul*. Coimbra: Edições Almedina, 2009. p 383-417.

GROSGOUEL, Ramon. What is Racism? *Journal of World-Systems Research*, [S.l.], v. 22, n. 1, p. 9-15, mar. 2016.

hooks, bell. *Ain't I a Woman: Black Women and Feminism*. London: Pluto Press, 1982. 205 p.

ISP, Instituto de Segurança Pública. *Séries Históricas Anuais de Taxa de Letalidade Violenta no Estado do Rio de Janeiro e Grandes Regiões*. Jan., 2020. 20 p.

IPEA, Instituto de Pesquisa Econômica Aplicada; Fórum Brasileiro de Segurança Pública. *Atlas da Violência*, 2019. 115 p.

JONES, Jennifer. Coquettes and grisettes: women buying and selling in Ancien Régime Paris. In: *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* apud ROBERTS, 1998.

JESUS, Diego Santos Vieira de. Mundo macho: homens, masculinidades e relações internacionais. *Revista Brasileira de Estudos Políticos*, Belo Horizonte, n. 109, p. 309-364, jul./dez. 2014.

JODELET, Denise. “Representações Sociais: um domínio em expansão”. In: JODELET, Denise (Org.). *As Representações Sociais*. Tradução Lílian Ulup. Rio de Janeiro: Editora da UERJ, 2001. p. 17- 44.

JOSHI, Chitra. Além da polêmica do provedor: mulheres, trabalho e história do trabalho. *Mundos do Trabalho*, Florianópolis, v. 1, n. 2, p. 147-170, nov. 2009.

KUCHTA, David. The making of the self-made man. In: *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* apud ROBERTS, 1998.

LAURETIS, Teresa de. *A tecnologia do gênero*. Indiana: Indiana University Press, 1987. p. 1-30. Disponível em: <http://marcoareliossc.com.br/cineantropo/lauretis.pdf>. Acesso em 18/03/2020.

LUGONES, María. Rumo a um feminismo descolonial. *Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 22, n. 3, p. 935-952, jan. 2015.

MAQUIAVEL, Nicolau. *O príncipe* (1532). Disponível em: <http://www.portalabel.org.br/images/pdfs/o-principe.pdf>. Acesso em 18/03/2020.

MARX, Karl. O Capital, Volume 1, em *Os Economistas*. São Paulo: Nova Cultural, 1996. 496 p. (Tomo 1) e 394 p. (Tomo 2).

MBEMBE, Achille. Necropolítica. *Arte & Ensaios*, n. 32, 2016. p. 123-151.

- MIGNOLO, Walter. La idea de América Latina (la derecha, la izquierda y la opción decolonial). *Crítica y Emancipación*, (2): p. 251-276, primer semestre 2009.
- MILLER, Daniel. Consumo como cultura material. In: *Horizontes Antropológicos*, Porto Alegre, ano 13, n. 28, pp. 33-63, jul./dez. 2007.
- MOORE, Henrietta L. Fantasias de poder e fantasias de identidade: gênero, raça e violência. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 14, p. 13-44, jun. 2015.
- NASCIMENTO, Andrew Feitosa do. Os primeiros grupos de afirmação homossexual no Brasil contemporâneo. *Albuquerque: revista de história*. Vol. 7, n. 13, jan.-jun./2015, p. 62-84.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceituando o gênero: os fundamentos eurocêntricos dos conceitos feministas e o desafio das epistemologias africanas. Tradução por Juliana Araújo Lopes de: OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Conceptualizing Gender: The Eurocentric Foundations of Feminist Concepts and the challenge of African Epistemologies. *African Gender Scholarship: Concepts, Methodologies and Paradigms. CODESRIA Gender Series*. Vol. 1, Dakar, CODESRIA, 2004, p. 1-8.
- OYĚWÙMÍ, Oyèrónké. Family bonds/Conceptual Binds: African notes on Feminist Epistemologies. *Signs*, Vol. 25, Nº 4, Feminisms at a Millennium (Summer, 2000), p. 1093-1098. Tradução para uso didático por Aline Matos da Rocha.
- PAIXÃO, Marcelo. Antropofagia e racismo: uma crítica ao modelo brasileiro de relações raciais. In: RAMOS, Silvia; MUSUMECI, Leonarda. *Elemento suspeito: abordagem policial e discriminação na cidade do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2005. p. 283-322.
- PEISS, Kathy. Making up, making over: cosmetics, consumer culture, and women's identity. In: *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* apud ROBERTS, 1998.
- PEREIRA, Bruna Cristina Jaquetto. *Tramas e dramas de gênero e de cor: a violência doméstica e familiar contra mulheres negras*. Brasília: Brado Negro, 2016. 200 p.
- PINHO, Osmundo. O efeito do sexo: políticas de raça, gênero e miscigenação. *Cadernos Pagu* (23), julho/dez. 2004, p. 89-119.
- PINHO, Osmundo. “A vida em que vivemos”: raça, gênero e modernidade em São Gonçalo. *Estudos Feministas*, v. 14, n. 336, p. 169-198, jan./abril 2006.

PINHO, Osmundo. Heróis ultramodernos: raça, gênero e consumo na periferia. XIII Congresso Brasileiro de Sociologia: Desigualdade, Diferença, Reconhecimento. GT06: Democracia e Desigualdades Sociais Coords.: Paulo Henrique Martins; Brasilmar Ferreira Nunes; Aécio Matos. 29 de maio a 01 de junho de 2007, UFPE, Recife (PE).

PIZZORNO, PABLO. *Populismo y revolución pasiva. Sobre "los usos de Gramsci" en América Latina*. Las Torres de Lucca, Vol. 6, Nº. 11, p. 97-130, Jul/Dec. 2017.

QUIJANO, Aníbal. Colonialidade do poder, eurocentrismo e América Latina. In: LANDER, Edgardo (Org.). *A colonialidade do saber: eurocentrismo e ciências sociais*. Buenos Aires: Conselho Latino-americano de Ciências Sociais - CLACSO, 2005. p. 107-130.

ROCHA, Everardo. Culpa e prazer: imagens do consumo na cultura de massa. In: *Comunicação, mídia e consumo*. São Paulo, v. 2, n. 3. pp. 123-138. Mar., 2005.

ROBERTS, Mary Louise. *Gender, Consumption and Commodity Culture*. Oxford University Press, Vol. 103, nº 3, jun. 1998, p. 817-844.

SAHLINS, Marshall. 1976. Le pensée bourgeoise: a sociedade ocidental enquanto cultura. In: *Cultura e razão prática*. Rio de Janeiro: Zahar, 2003. 232 p.

SANSONE, Livio. Os objetos da identidade negra: consumo, mercantilização, globalização e a criação de culturas negras no Brasil. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 6, n. 1, p. 87-119, Apr. 2000.

SCHMITT, Carl. *Teologia Política*. Tradução de Inês Lobhauer. São Paulo: Scritta, 1996.

SOLOMON-GODEAU, Abigail. The other side of Venus: the visual economy of feminine display. In: *The Sex of Things: Gender and Consumption in Historical Perspective* apud ROBERTS, 1998.

SOMBART, Werner. 1965 [1913]. El desarrollo del lujo. In: *Lujo y capitalismo*. Madrid: Selecta de Revista de Occidente.

SOUZA, Neusa Santos. *Tornar-se negro ou as vicissitudes da identidade do negro brasileiro em ascensão social*. 2ª ed.. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1983. 88 p.

SOUZA, Jessé. (Não) Reconhecimento e subcidadania, ou o que é "ser gente"? *Lua Nova*, São Paulo, n. 59, p. 51-73, 2003.

VEBLEN, Thorstein. 1965 [1899]. Emulação pecuniária; Ócio conspícuo; Consumo conspícuo. In: *A teoria da classe ociosa: um estudo econômico das instituições*. São Paulo: Pioneira.

VIGOYA, Mara Viveros. *As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América*. Rio de Janeiro: Papéis Selvagens, 2018. 222 p.