

**UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE
ESCOLA DE SERVIÇO SOCIAL
DEPARTAMENTO DE SERVIÇO SOCIAL DE NITERÓI
PROGRAMA DE ESTUDOS PÓS-GRADUADOS EM POLÍTICA SOCIAL
DOUTORADO EM POLÍTICA SOCIAL**

GLAUBER LUCAS CEARA-SILVA

**NOVAS ABORDAGENS EM TORNO DOS CONCEITOS E DINÂMICAS DE
GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES EM POLÍTICA SOCIAL**

Orientadora: Prof^a. Dra. RITA DE CÁSSIA SANTOS FREITAS



**NITERÓI
2021**

GLAUBER LUCAS CEARA SILVA

**NOVAS ABORDAGENS EM TORNO DOS CONCEITOS E DINÂMICAS DE
GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES EM POLÍTICA SOCIAL**

Tese de doutorado apresentada ao programa de estudos pós-graduados em Política Social UFF como requisito parcial para a obtenção do grau de Doutor em Política Social. Área de concentração: Sujeitos Sociais e Proteção Social.

Banca examinadora

Profa. Dra. Rita de Cássia Santos Freitas (UFF) - Orientadora

Profa. Dra. Nívia Valença Barros (UFF)

Prof. Dr. Antônio Carlos de Oliveira (PUC-RJ)

Profa. Dra. Carla Cristina Almeida Lima (UERJ)

Profa. Dra. Luciene Alcinda de Medeiros (PUC-RJ)

Niterói, 2021

Ficha catalográfica automática - SDC/BCG
Gerada com informações fornecidas pelo autor

C387n Ceara Silva, GLAUBER LUCAS
NOVAS ABORDAGENS EM TORNO DOS CONCEITOS E DINÂMICAS DE
GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES EM POLÍTICA SOCIAL / GLAUBER
LUCAS Ceara Silva ; RITA DE CÁSSIA SANTOS FREITAS, orientador.
Niterói, 2021.
104 f.

Tese (doutorado)-Universidade Federal Fluminense, Niterói,
2021.

DOI: <http://dx.doi.org/10.22409/PPGESS.2021.d.14781946771>

1. GÊNERO. 2. MASCULINIDADES. 3. POLÍTICA SOCIAL. 4.
EPISTEMOLOGIA. 5. Produção intelectual. I. FREITAS, RITA DE
CÁSSIA SANTOS, orientador. II. Universidade Federal
Fluminense. Escola de Serviço Social. III. Título.

CDD -

*Para ter mais certezas tenho que me
saber de imperfeições – Manoel de
Barros*

*Contar uma história significa levar as
mentes no voo da imaginação e trazê-
las de volta ao mundo da reflexão –
Paulina Chiziane*

AGRADECIMENTOS

Retorno aos agradecimentos em trabalhos acadêmicos mais uma vez e sempre o mesmo sentimento me envolve. Vocês não sabem mas eu sempre choro. Afinal, estar sozinho na escrita não significa estar sozinho na jornada. E quando olho para trás, há tanta gente boa no meu caminho e isso me emociona.

Gostaria de agradecer primeiramente a mim. Quando voltar nesse escrito, daqui a alguns anos e já tiver esquecido, inclusive, os agradecimentos, que eu veja e diga: parabéns, Glauber. Sabe por quê? Venci lutas internas de grande intensidade e lutas externas que me demandaram um grau de direção de forças que não sabia que teria. Honrar o Ori é essencial.

Meu especial e mais carinhoso agradecimento é direcionado a minha família fundamental. Meu Pai, Luiz Silva, que foi um pai presente: em todos os anos de minha vida ele ocupa minhas memórias. Com ele aprendi muita coisa, e hoje, tenho firmado o orgulho de ser seu filho. A minha Mãe, Rejane Torres, que enquanto escrevo essas linhas se prepara para receber o seu diploma de graduação. Seu cuidado, dedicação, brio, esforço foram a base para eu entender o que é uma vida pública. É de muito orgulho saber que pais tão jovens, de uma região periférica de São Gonçalo, através do esforço contínuo conseguiram fazer com que seus dois filhos tivessem o ensino superior. Não é pouca coisa. Sou muito grato por ser filho deles. Agradeço, também, ao meu irmão, meu primeiro amigo e grande auxiliador tecnológico na hora do sufoco. A minha avó Nair Torres que lutou contra a barreira do racismo e chegou à maturidade. Não sei o que ela passou num país tão estranho como o nosso, mas manter sua fé e seu sorriso são formas de resistência nesses tempos que vivemos e que me ensinam muito sobre a existência. A minha tia Roseane, por sempre me dizer que, na sua fé, ora por mim.

Agradeço também, com intenso sentimento de gratidão e amor a Rodrigo Rodrigues, por dividir comigo sonhos e ficar feliz pelas minhas conquistas. Por dividir comigo o tempo para cuidar de Theodoro e partilhar a paternagem comigo. Como sempre digo, há muitas maneiras de ser pai e muitas maneiras de ser filho.

Não poderia deixar de registrar meu imenso carinho pela orientadora, Rita de Cássia, que alguma divindade me concedeu estar junto. Essa mulher, intelectual de peso, me ensinou tanto nos últimos seis anos. Me considero seu discípulo e espero um dia chegar à grandeza do modo como ele faz ciência: com extrema humanidade. Muito obrigado por entender o meu tempo, estar comigo nas minhas loucuras, nas minhas faltas, e por não tornar a minha humanidade um erro, mas sim, a beleza daquilo que sou. Me sinto, e sei que sou um filho acadêmico. Não esqueço aqui do Leo, paizin, que nesse trajeto, nas reuniões acadêmicas, sentado à mesa compartilhada na sala, enquanto ajustava os óculos, comendo aquele pão bem recheado de manteiga me acolheu com tanta ternura.

As mulheres intelectuais que sempre me abraçaram: Nívia Valença, Ida Motta, Mônica Senna, Cenira Braga e que me ensinaram tanta coisa nesse caminho que é a vida acadêmica.

As amigas que sempre torceram por mim desejando o meu bem e sucesso Ravena Lima, Keli Aragão, Marina Córdoba.

Ao grande presente que me foi franqueado no doutorado Sanduíche, Luana Reis, uma das grandes potências acadêmicas em solo internacional.

Agradeço a minha coordenadora de curso Lenaura Lobatto por seu trabalho, e as secretárias Flávia e Mayra.

Agradeço à Capes pelo fomento que foi primordial para a conclusão desse estudo. E, também, a todos os que me precederam e lutaram por uma educação de qualidade e com investimento público.

A todos vocês, meu muito obrigado!

RESUMO

CEARA SILVA , Glauber Lucas . NOVAS ABORDAGENS EM TORNO DOS CONCEITOS E DINÂMICAS DE GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES EM POLÍTICA SOCIAL [tese]. Rio de Janeiro, Niterói: Escola de Serviço Social, Universidade Federal Fluminense; 2021.

O presente trabalho objetivou analisar como a política social pode contribuir para compreender as dinâmicas que envolvem a construção das masculinidades. Para isso procura-se refletir sobre conceitos políticos que determinam a qualificação dos sujeitos sociais. A tese, também, trata das questões relativas à esfera de produção de processos de subjetivação - habitus - e processos de produção de corporeidade e individuação - biopolítica. O arcabouço teórico pauta-se na análise do sistema gênero-raça que envolve o contraditório processo de construção das masculinidades. Nesse sentido, teve como caminho metodológico uma abordagem multidisciplinar fundamentada em uma vasta análise bibliográfica. Este estudo, em contraposição às análises usuais, destacou as contraposições presentes na política social, enquanto um lugar de dissensos e consensos, como mecanismo que permite proporcionar outros meios de subjetivação criadora e potente para a construção de outros modos de vida.

PALAVRAS-CHAVE: GÊNERO; MASCULINIDADES; POLÍTICA SOCIAL; EPISTEMOLOGIA.

ABSTRACT

CEARA SILVA, Glauber Lucas. NEW APPROACHES ON THE CONCEPTS AND DYNAMICS OF GENDER-RACE AND MASCULINITIES IN SOCIAL POLICY [thesis]. Rio de Janeiro, Niterói: School of Social Work, Fluminense Federal University; 2021.

The purpose of this study was to look at how social policy may help us understand the dynamics that play a role in the formation of masculinities. In order to do so, it is necessary to reflect on the political concepts that determine the social status of individuals. The thesis also addresses issues concerning the area of production of subjective processes - habitus - and processes of production of corporeity and individuation - biopolitics. The theoretical arcabouço focuses on the analysis of the gender-racial system, which includes the contradictory process of masculinity construction. In this sense, a multidisciplinary approach based on a large bibliographical analysis was used as a methodological path. In contrast to traditional analyses, this study highlighted the conflicts that exist in social policy as a source of disagreements and consensus, as well as a mechanism that allows for the provision of other forms of creative and powerful subjection for the construction of other ways of life.

KEYWORDS: GENDER; MASCULINITIES; SOCIAL POLICY; EPISTEMOLOGY.

SUMÁRIO

1. INTRODUÇÃO	p.09
2. DOS MODOS POSSÍVEIS DE EXPRESSÃO NA POLÍTICA SOCIAL	p.19
2.1 DAS COISAS QUE DEVEM SER DITAS	p.20
2.2 POR UMA CIÊNCIA DA EXPRESSÃO POLÍTICA: ou por uma política que conviva com a expressão	p.24
2.3 EXPRESSÃO E MUNDO: AS PORTAS DA POLÍTICA	p.28
2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O RECORTE METODOLÓGICO DE PESQUISAS EM POLÍTICA SOCIAL	p.33
2.5 A DEFINIÇÃO DE POLÍTICA DA POLÍTICA SOCIAL -CAMINHO NA PRODUÇÃO DE SABER EM POLÍTICA SOCIAL	p.40
3.POLÍTICA SOCIAL E HABITUS QUALIFICANTE: FANTASMAS, ESPECTROS E CORPOS	p.45
3.1 O HABITUS MOVENTE: OU O HABITUS COMO RELAÇÃO MACRO-MICRO	p.45
3.2 VIDA, VIDA QUALIFICADA E QUALIFICAÇÃO: A CIDADANIA E SUAS FRAÇÕES	p.56
3.3 GÊNERO-RAÇA COMO QUALIFICAÇÃO E COMO QUESTIONAMENTO DA QUALIFICAÇÃO	p.65
4. A POLÍTICA É CONTATO	p.76
4.1 GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES DIANTE DO DESAMPARO NA LÍNGUA DE CAPRICÓRNIO	p.76
4.2 “SER-HOMEM” COMO FRUTO DO HABITUS: MASCULINIDADE COMO CONSOLIDAÇÃO	p.82
4.3 ESTAR DIANTE DOS OUTROS: MASCULINIDADES E A POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA DO CONTATO QUALIFICADO	p.88
CONSIDERAÇÕES FINAIS	p.94
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	p.98

1 - INTRODUÇÃO

“Nada é definitivo; podemos tudo recomeçar”.
Claude Levi-Strauss: Tristes Trópicos.

Filho, te escrevo em algum lugar futuro: o ano, para esse estudo não interessa. Eu sei disso porque todo o autor que queira ser contemporâneo, escreve alhures. Parece um pouco ilógico, mas como toda leitura só é feita depois de acabada, logo, meu leitor está em algum tempo vindouro. É inevitável, sei que alguma coisa aconteceu que provavelmente mudou algum dado de minha escrita. Algum acontecimento desviou a rota de atenção. Quando chegarem na última linha escrita dessa obra, ela poderá inclusive já estar ultrapassada. É um risco querer ser contemporâneo, mas é preciso o esforço. Se escrevesse no meu tempo, em certo sentido, minha escrita não serviria de nada. Ainda que eu saiba que sou uma pessoa fruto das minhas estruturas temporais, sei também que ser “contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando apenas nas trevas do presente” (AGAMBEN, 2009, p.63). Ser contemporâneo é em certa medida conseguir ver, não o que está escuro, mas o que está ainda com pouca luz, e justamente por perceber um pouco de luz “é aquele que recebe em pleno rosto o facho de trevas que provém de seu tempo” (p.64). Ser contemporâneo é difícil, e só é quem não sabe. É ver algo não que se aproxima, mas se distancia e dizer “tem algo que estava aqui, mas está indo para lá”.

Ser contemporâneo dessa maneira é um dever de todo o pesquisador, que é em parte um profeta: analisa tendências, aponta possíveis cenários e indica o que deve ou não ser feito, discutido, etc. para que no futuro o que acontece no tempo de agora, tenha um resultado diferenciado.

Quando este trabalho iniciou e você nem um ano de idade tinha, o que me angustiava e foi o motor que me direcionou a indagar sobre o que levava os homens genitores a não registrarem aos seus filhos, abandonando o cuidado deles principalmente às mulheres.

De algum modo isso me levou a pensar na mesma coisa que certa vez Dostoiévsky escreveu: “enveredamos pelas questões eternas, ficamos pairando no éter”. E parei nessa quintessência pois olhava para muitas outras coisas que não me permitiam ver a devida escuridão do tema e isso me causava um

desconforto pois a questão para mim residia em outro lugar. O tema era ainda as masculinidades, mas não exclusivamente o abandono afetivo-material.

O tempo que vivo enquanto escrevo - e espero que aí, no seu, já estejamos antiquados para a afirmação seguinte - requer pensar com afinco toda a nossa constituição como sociedade, para assim propomos um modelo alternativo e viável de comunidade e aceitação entre os sujeitos. Tal necessidade é recortada pelas demandas no campo das relações que traduzem e produzem as manifestações das sexualidades, dos corpos e expressões dos desejos - em nossos dias relações que são chamadas de gênero; no seu tempo ainda se fala disso? Pois bem, isso desafia aos pesquisadores – principalmente das ciências sociais - a tentar ser o mais fidedigno possível à realidade e, mesmo que não sejam entendidos no seu tempo, que escrevam para erguer uma nova geração – logo, nosso comprometimento, mais ou menos como situa Jonas (2006) é com a posteridade.

Sobre o tema desse estudo: errei durante um bom tempo, pois olhei para a distração. Digo que errei para que você entenda que mesmo nas ciências sociais, o engodo se acha. Físicos erram os cálculos, químicos as fórmulas, gastrônomos os temperos até encontrar o mais adequado para aquilo que eles se propõem. A mesma coisa ocorre com as ciências sociais. Percebi que segui distraído. Não era sobre o que já era nomeado, mas sobre o que não era ainda definitivamente dito que importava tecer as minhas considerações. Tardamente, mas ainda em tempo, encontrei o que neste estudo se adequa mais ao que proponho.

Inicialmente, pensava em considerar quais eram as implicações para a política social sobre o abandono paterno. Não abandonei essa questão aqui, não por completo. Ao participar do doutorado sanduíche¹, a necessidade de comunicação me fez, inclusive, ter que mudar a abordagem conquanto ao falar do abandono paterno - me expressava com “Father absence”, algo ligado a ideia de falta e não de abandono em si, mesmo que este sentido estivesse presente.

¹ Doutorado Sanduíche realizado com fomento da CAPES, na University of Pittsburgh sob orientação do professor Dr Frank G Karioris no departamento de Gender, Sexuality and Women's Studies.

Por causa dessas dinâmicas, repensei os meus estudos sobre as masculinidades. O problema começou a se mostrar para mim, não como uma falta paterna, mas uma questão ligada à ética masculina dos arranjos hegemônicos das disposições heterônomas de gênero-raça. E tal revolução de signos e sentidos me fez rever a minha trajetória dentro da universidade.

Foi na graduação em Serviço Social (UFF) que me indaguei sobre o campo de estudos dos homens e das masculinidades. Com essa temática sendo um norte, tentei vincular aos estudos uma perspectiva de formação ética e, caminhando, fui descobrindo-me, inclusive, como ser e sujeito. Assim, estudar um tema é mais do que o conhecer: é conhecer-se. A grade formativa da graduação ligada à necessidade de concluí-lo, somada à inexperiência que quase todo graduando tem em relação à vida, colocou, à época, um desafio de interligar a necessidade de falar da temática com a profissão. Em meus estudos iniciais, buscando uma análise crítica pensei que o viés da violência seria um bom caminho para trilhar o entendimento dos homens e as masculinidades; hoje, percebo – e muitas abordagens já fundamentam isso - que por mais que estejam tão próximos, o vínculo entre masculinidade e violência não é natural – ainda que isso não deixe de ser um problema para as masculinidades.

Depois da graduação, no Programa de Estudos Pós-Graduados em Política Social, pela Universidade Federal Fluminense, em minha dissertação começo a perceber que minha discussão não era sobre a masculinidade em si, mas sobre os laços sociais, nos quais um desses nós era justamente o processo de subjetivação que constrói e vincula “corpos masculinos” num processo de “virilização” construindo a ideia de masculinidade - que acredita-se ser uma coisa única, indissociável e imutável. As disciplinas da linha de pesquisa Sujeitos Sociais e Proteção Social fortaleceram a base para que eu me tornasse um pesquisador. Nesse período aprendi mais sobre como desaprender. Não desdenhando do saber científico, antes o galvanizando com outras formas de abordar o mundo, percebi que estamos num jogo de invenções. Tudo é nomeado, e a fala de Manoel Barros é bem ilustrativa: “a gente inventou um truque de fabricar brinquedos com palavras”. E no sentido Benjaminiano (2002) esse brinquedo não é pueril, mas é um modo de transpor os limites da fala para o uso prático de necessidades subjetivas que são o reflexo de interações. Esse

rompimento da linguagem mediado por Barros já fora prenunciado por Nietzsche (2000;2009) que trouxe à luz a noção de que os conceitos são apenas violências “necessárias” de aprisionamentos de fenômenos que não são pontos de chegada, mas convites para se perguntar sobre a história de sua constituição. É necessário com isso compreender, segundo Manoel de Barros, que “desaprender oito horas por dia ensina princípios”.

Isso me levou a pensar o modo como a argumentação sobre os homens e as masculinidades está costurada no campo da produção de conhecimento. Podemos afirmar que o campo acadêmico tem percorrido, nacional e internacionalmente, um longo trajeto de levantamento de bibliografia quando falamos dos homens e das masculinidades (CEARA-SILVA, 2017; MARCIO & SILVA JUNIOR, 2018); é a partir da década de 1980, ou seja, a aproximadamente 40 anos que estamos dialogando propriamente sobre tal temática. Paradoxalmente, isso não quer dizer que o tema sobre os homens e sobre as masculinidades esteja devidamente contemplado nos estudos e pesquisas - existe, na verdade, uma lacuna conquanto a própria inserção do homem e da masculinidade para sua constituição na formação de um campo específico de estudos. Entende-se, em certa medida, a resistência para esta temática: o campo da racionalidade não está desconectado da emoção, e sabemos como o mundo é tratado no masculino, e uma certa noção de masculinidade está presente na maioria dos registros históricos. Dependendo da construção narrativa, há um risco considerável de se falar sobre o homem salientando os dilemas e problemáticas da figura masculina branca, do norte capitalista, em detrimento das questões das mulheres e das sexualidades e desejos heterodescentrados (que destoam das afirmações heteronormativas) - o que pode reforçar a opressão ao invés de destruí-la.

Porém, tornou-se inevitável imergir nesse objeto dentro da cátedra dos estudos de gênero. Não somente pela profícuas produções teóricas das pesquisadoras feministas, mas devido a construção de uma agenda internacional de diversas organizações supraestatais como o Banco Mundial, Fundo Monetário internacional (FMI), Organização das Nações Unidas (ONU) (MEDRADO & LYRA, 2018), o que formou um campo propício para se repensar a produção de conhecimento sobre o homem e as masculinidades. As

transformações societárias refletem sobre a perenidade das relações sociais de gênero e passa-se a entendê-las como um processo. Tais desconstruções são acompanhadas por todo um fluxo de rupturas que possibilitaram a emergência (e reconhecimento) de outros padrões de vida; e logo, não tardou para se discutir que as formas de vida refletem os projetos societários – ou seja, a masculinidade passou, também, a ser refletida como um produto histórico. Um produto histórico extremamente recente, e intrinsecamente ligado com a política social dos governos sociais-democratas.

É no interior da constituição dos Estados pós-segunda guerra, após a “solicitação” do homem guerreiro (AUDOIN-ROUZEAU, 2013), que se inculcou a ideia do homem provedor – a partir da produção advinda de seu trabalho que o homem deve prover e não cuidar. Assim, podemos conjecturar que é dentro do Welfare state dos países europeus que os homens destruídos pela guerra, sem poder familiar devido a longa ausência de seus lares e diante de um considerável número de mulheres com expertise laboral são restituídos aos seus antigos postos de “dominação”:

“... dentro das fronteiras de cada estado de bem-estar nacional do século XX, os padrões de exclusão privilegiaram os homens brancos ... condicionando a igualdade distributiva à exclusão discriminatória ... No caso da metade feminina da população, o caso mais evidente numericamente, nenhum estado de bem-estar criou políticas que os tratassem igualmente; na maioria das vezes, elas usavam o benefício de maridos assalariados como procuradores de suas esposas. Os excluídos e marginalizados sofreram ainda mais” – tradução livre. (MOYN, 2018, p.38).

Diante dessa materialidade é que deve ser compreendido, inclusive, o empreendimento de Carole Pateman (1988) em relação a noção de direitos e esfera pública no liberalismo. Mesmo com algumas ressalvas, podemos validar alguns pontos em relação a falsa neutralidade das clivagens de gênero (e raça) nas políticas democráticas liberais². Indubitavelmente esse olhar parte de um lugar eurocentrado, visto que nos países coloniais as presenças femininas das mulheres racializadas tornou a realidade muito mais complexa, pois, os modos como as constituições nacionais garantiram durante muito tempo um subsídio

² Para ter uma visão global dessa questão, cf Miguel, 2017.

jurídico, sociológico, clínico e social à supremacia masculina branca, informando práticas sociais inclusive aqui no Brasil³, delinearam esse perfil societário.

Considerando que a questão de gênero não é uma questão pessoal, mas estrutural, advogo que não são os homens em si que carregam a raiz do problema, como também não são as mulheres as responsáveis de reproduzir estes papéis. Neste sentido, não será possível uma mudança substancial das masculinidades se não houver uma mudança radical do modelo de sociedade que vivemos.

Os homens e a masculinidade hegemônica de cunho capitalista se afirmam de diferentes formas dependendo do contexto. Contudo, estes cenários não se conformam de modo “pacífico”, mas encontram entraves, não exclusivamente devido às intensas lutas de homens e mulheres por um mundo mais igualitário. As contradições presentes impõem constantes reatualizações e busca de outras formas para sua manutenção. O modelo capitalista pressupõe a invasão de espaços, a transformação forçada da natureza em larga escala e modificação dos laços sociais que na busca de uma distribuição dos dividendos, na poupança rende somente algo no final: o desamparo. E, cruelmente, isso só é possível por um meio: a guerra constante - tanto objetiva, quanto subjetiva (MBEMBE, 2020). Entretanto, a globalização que criou um “internacionalismo às avessas” – na união massiva do desamparo –, somado à manutenção da lógica do desamparo em larga escala, fez com que o homem pós-welfare (e europeu) amargasse um vácuo - pois, já se evidencia as fragilidades desse homem e de seu papel nas relações familiares.

No processo de reafirmação de um lugar e na busca por não se sentir desamparado e desamparar encontram-se diversos atravessamentos como a questão do abandono. Assim, um olhar de gênero sobre o “abandono paterno” requer uma reconfiguração da análise de tal termo, pois, usamos o sintagma “abandono paterno” para configurar uma ideia antônima ao cuidado. Considero, neste sentido, que a antítese de cuidado não é o abandono, mas o desamparo, uma desmedida. Cuidar é partilhar, uma atividade necessariamente relacional

³ Cabe lembrarmos que as mulheres alcançaram a Isonomia e o direito à propriedade apenas na Constituição Federal de 1988. Em relação à questão racial, esperamos até hoje a devida reparação.

vivida de forma compartilhada. Cuidar pressupõe um envolvimento de toda sociedade em suas diversas esferas – e isso pressupõe estar presente para o amparo. Isso nos leva a pensar: é possível haver comunidade no desenrolar do capitalismo que liquidifica as relações (BAUMAN, 2005)?

A lógica do abandono paterno é tão forte no nosso cotidiano que a função social de paternar é entendida como um posto insubstituível: é como se dissesse que quem foi abandonado terá que estar sempre carente por esse abandono. A sociedade apresenta uma “incapacidade” de validar a presença de outra figura de pai (o avô, o tio, o irmão).

O Brasil, nos dados obtidos pelo Conselho Nacional de Justiça, tendo como alicerce o censo escolar do ano de 2011, apresenta a cifra de 5,5 milhões de crianças sem o registro do genitor na certidão de nascimento (2015, p.08). Ao refletirmos sobre esta questão não somente nos pautamos na existência de crianças que não tem no registro o nome do genitor, na falta da presença socialmente determinada do que seja um pai - nossa preocupação também recai sobre este fato: milhões de homens introjetam a ideia de desamparo como algo natural. É uma sociedade que diz para os homens que há uma tolerância para essa ação.

A falta do registro é apenas um dos problemas: ao aceitarmos o desamparo masculino, dizemos que cuidar é uma responsabilidade das mulheres - estamos ensinando a população masculina que é normal esquecer, deixar o outro ao léu e formalizando e instituindo uma “naturalização” da mulher como presa aos serviços com crianças, com o lar, com idosos etc.

É premente, então, que se entenda quais são as lógicas que fomentam a durabilidade de uma ideia de desamparo. O que faz com que os homens deixem de participar das atividades que visem minimizar o desamparo? Faz-se necessário que os homens encarem “o estar presente com” como uma postura ética também para eles. Para isso, é urgente a criação de um entendimento do *ethos* que os regula. O não desamparar é mais do que limpar, cozinhar – e pode também estar dissociado das tarefas unicamente da reprodução social, comumente chamado de cuidado, ainda que se se encontre na esfera da reprodução social. Contudo, neste estudo, o limpar, o cozinhar só se tornam cuidado quando é a ação que se realiza para outro em momentos de desamparo

ou precariedade (o que não significa miséria) existencial. É se ver integrante da ação com sentido para outro e para si numa relação comum. Por exemplo, algum restaurante cinco estrelas, ao cobrar um prato de mil reais está cuidado do seu cliente? Creio eu que não; ali a questão é de outra ordem. Por isso, rejeitar o desamparo é ser responsável por alguém, tendo o provimento de uma função complementar da reprodução das condições mínimas de existência materiais – não apenas a ação. Assim, cuidar – atividade mediadora que visa frear o desamparo - é manter no outro a vida em seu sentido espiritual; como diz Todorov: “o cuidado só tem sentido na vida” (2017, p.129). Por isso que, mesmo em quadros extremos, em situações extremas de privação de bens os sujeitos se organizam para manter o mínimo cuidado. São lutas contra o desamparo. Complemento assim: “Para além de um sentido ligado ao altruísmo, à compaixão, o cuidado tem em si um significado de responsabilidade e de suprir bem as necessidades do que e de quem cuidamos” (MAROUN, 2015, p.38).

O estudo que proponho busca entender essa lacuna no processo de constituição da masculinidade que fundamenta o que é ser um homem e, ainda, que dialogue com as tendências mundiais, objetiva dar destaque ao contexto nacional. Tenho como objetivo principal analisar como a política social contribui para compreender as dinâmicas que envolvem a construção das masculinidades.

A construção metodológica desse estudo visa o entendimento do que é ser “homem” e o exercício dessa masculinidade, dentro de um mundo regido pela ordem capitalista. Busca -se fugir do que se pode chamar de essencialismo mezzocrítico (a ação de tomar um objeto, demonstrar as suas dinâmicas, contudo sem salientar que o que vemos o é mediante um processo que deve sempre ser reaberto). Isso nos leva a pensar sobre as estruturas de desamparo como constitutivas para a sociedade e os modos de vida que carregamos e a sua imbricação no entrelaçamento do *habitus*. Isso demanda, então, um percurso a ser mais elaborado no campo teórico desse estudo.

No primeiro capítulo reflito sobre os desafios para se pensar a política social por um novo prisma de intervenção no campo da pesquisa. Pontuo sobre a necessidade de pensar não somente os sujeitos e as relações sociais, mas a vida em política e a vida no social. Para isso, procuramos analisar a política como

parte constitutiva do humano, bem como a política como um modo de desvelamento de mundos. A política social, deste modo, é o campo que visa lidar com o conflito de modo qualificado, sendo este lugar a esfera privilegiada da construção expressiva. Também é realizado um enquadramento das potências para as pesquisas em política social enquanto disciplina acadêmica potente para se entender alguns processos da realidade.

O segundo capítulo almeja uma revisão da teoria de *habitus* entendendo-o como uma estrutura inscrita nas relações sociais e por isso prenhe de dinâmicas. E é no entendimento do movimento do *habitus* que podemos ver a emergência dos critérios biopolíticos de qualificação e “naturalização” dessas qualificações. Nesta parte buscaremos apresentar como essas qualificações se materializam na cidadania e fundamentam clivagens calcadas no sistema gênero-raça.

O terceiro e último capítulo sintetiza-se, a partir da dinâmica das relações gênero-raça, os rebatimentos para se compreender as masculinidades, a ideia de ser homem e como isso realiza a incorporação em escalas objetivas e subjetivas do cotidiano. Apostamos aqui, que o processo de transformação para o desenvolvimento de novas relações sociais é possível somente no campo de uma transformação das incorporações subjetivas soberanas, mas socializadas e tornadas um modo de vida de uso comum.

Não pretendemos com esse estudo tornar as masculinidades e os homens como meros objetos da estrutura e com isso dar a ideia de ser o homem escuso diante de tudo o que ocorre à sua volta. Antes, visamos fornecer ferramentas críticas para, ao entender a dinâmica e o que nela está, realizar as devidas alianças para a construção de políticas e ações que desejam uma verdadeira “perturbação” no *habitus* vigente. Por isso, a importância de analisar os modos como a política social pode contribuir para compreender as dinâmicas que envolvem a construção das masculinidades.

Não sei como estão as coisas aí no futuro e como o mundo se encontra agora. Se já não aplico ao que vocês entendem como cuidado, habitus, gênero, masculinidades, desamparo, pode parar por aqui. Não é preciso viver uma nostalgia perversa daquilo que nunca deveria ter sido vivido. Porém, se o desamparo ainda é a sombra não esqueçam o que Paulo Freire (2014) certa vez escreveu: “Esta mudança de percepção, que se dá na problematização da

realidade concreta, no entrelaço de suas contradições, implica um novo enfrentamento do homem com sua realidade...Implica, finalmente, o ímpeto de mudar para ser mais” (p.80-81). Entende agora a epígrafe?

2. DOS MODOS POSSÍVEIS DE EXPRESSÃO NA POLÍTICA SOCIAL

*A kì í gbé àárín ojí èyàn ká má sì wí.
One cannot live amid forty people and never misspeak.
Não se pode viver em comunidade e nunca se expressar mal.
(Provérbio Yorubá, tradução adaptada para o português)*

Enquanto vou à cozinha e retorno à sala vejo que o talher que é usado para comer se transforma em uma pessoa que dialoga com um carrinho. Enquanto vou ao quarto e retorno à cozinha vejo que o óleo de soja é um bálsamo. Quem cria uma criança sabe muito bem que o uso das coisas sempre é corrompido, entra em outro reino e serve a uma utilidade que não compreendemos mais na idade adulta. Nietzsche (2018) sabia disso, tanto que um dos arquétipos que conduzem para uma nova perspectiva da história e da vida é o da criança. É necessário sermos crianças para criarmos novos valores e formularmos novos usos da palavra, do escrever e do fazer.

Se eu pudesse dar conselhos ao meu filho sobre como conduzir uma pesquisa, eu diria: - seja criança.

Nós como pesquisadores devemos ser crianças – no sentido de descobrir novos caminhos e descobertas - dentro dos estudos, especialmente aqui, na política social. É possível deduzir em termos metodológicos, como aponta Pereira (2008), a política social como uma área de saber que congrega em sua constituição um aglomerado de abordagens das mais díspares áreas de conhecimento; porém, não se limitando a isso, pode, também, ser vista como um campo de atuação prática que enlaça decisões governamentais, atuações sociais e as consequências que esses embates trazem para a construção do espaço comum do mundo.

O estudo em política social pode priorizar as dinâmicas da construção de iniciativas dentro do Estado para responder a demandas específicas do desenvolvimento social, erguendo plataformas de ação através de políticas públicas (de caráter público, público-privado ou privado). É possível observar, por este campo de conhecimento, como os sujeitos se formam enquanto buscam reconhecimento e/ou redistribuição. (HONNETH, 2003) em ações locais ou globais (CASTELL, 2013); pode olhar para o embate na esfera pública; olhar para as lutas por hegemonias de conceitos, espaços, etc. Pode olhar, se assim

o quiser, para tudo sem querer dar resposta para o todo; pode assimilar certas disciplinas sem dissimulá-las. Pode entender dinâmicas dentro do seu escopo, buscando contribuir para uma nova práxis social; pode olhar para a sociedade assim como ela é, sem precisar aceitar os seus absurdos. Mas reside um pequeno problema, o que é a política social enquanto lugar de produção de conhecimento?

Nas próximas seções buscaremos levantar algumas ponderações sobre o tema, pois, para investigarmos o fenômeno proposto nessa tese, é necessário antes de mais nada afiar a ferramenta que será usada em nosso escopo de compreensão.

2.1 DAS COISAS QUE DEVEM SER DITAS

Respiro e digo:

- Meu filho, tenho algo para te dizer: os nossos “grandes teóricos” - homens - dificilmente limpam uma bunda cheia de cocô de uma outra pessoa enquanto eram “grandes teóricos”, e por isso suas escritas nunca são interrompidas periodicamente por atividades tão escatológicas. Não há cheiro, não há choro, não há pausas. Obviamente, isso não implica que outros fatores como doença, perseguição e pobreza não tenham tido impacto sobre eles. Da mesma forma, isso não implica que eles não sejam, de fato, grandes teóricos. O debate não é sobre o mérito das suas contribuições, mas sobre uma das (várias) condições para a surgimento da obra e do autor. Por acaso, de cabeça é possível se lembrar de algum escritor que teve que conciliar o cuidar da casa, o lavar roupa, o amparar alguém, ter que criar os filhos enquanto registrava seus pensamentos? Se há um, ele geralmente não está nos cânones incontornáveis de leitura – que chamamos arbitrariamente: literatura universal. Como resultado, certas coisas são aceitáveis para transmitir no campo da produção de conhecimento, outras devem ser colocadas com certos perfumes, já algumas nunca devem ser mencionadas. Geralmente, as que não são mencionadas com esforço são as mais primordiais para a sociedade.

Não se ocupar das coisas triviais era – em verdade, sempre foi - um privilégio, geralmente usufruído em plenitude, nos arranjos ocidentais, por

aqueles assim chamados senhores (no masculino mesmo). Deles herdamos não somente as raízes das palavras pai ou senhor (*pater, dominus*) mas também um desprezo histórico pela arte de cuidar de outrem de maneira não instrumental. Ademais, é curioso o fato de que diante de tantas palavras esquecidas do vasto léxico da antiguidade, na tradução e adaptação para o nosso tempo quisemos manter, por equívoco, um (ac)err(t)o. Como assim? Insistimos numa suposta continuidade de uma estrutura antiga daquilo que é o lugar primário das ações de cuidado: a família. Hoje começamos a pensar em genitor e genitora, parentalidade etc. Mas, estruturalmente, por exemplo, pai, ainda é uma palavra que carrega um forte sentido e peso. A denominação “Pai” soa como aquele que protege⁴ - e que o faz em um território delimitado Como consequência outras formas de cuidar, amparar e estar em laços filiais não conseguem ser reconhecidos formalmente, pois não se alinham ao ideal familiar.

Agamben (2015) em seus estudos sobre a relação entre linguagem e filosofia demonstra que os deslocamentos mantêm as palavras e escondem seu significado e isso constitui um interessante processo. Preserva-se uma linguagem própria, para categorizar o homem maduro, destacando-se a raiz de um (pretenso) passado longínquo e excluem-se da definição precípua desse homem as atividades “servis” do limpar, varrer, ver a despensa, fazer comida, abanar alguém para dormir e outras atividades “triviais”. Inclusive, o título de Pater era investido nas posições políticas (como aos senadores) – atividades estas públicas. Hoje isso ainda é sentido em práticas que chamamos na esfera política de paternalistas. Poderemos fugir dessas construções algum dia? Fugir do desprezo em relação aos serviços domésticos – mesmo estes essenciais para a reprodução humana? Na sociedade brasileira, o termo “empregada doméstica” está em voga. Num país com índices de desigualdade tão alarmantes (OXFAM, 2020), a busca por ordenamentos trazidos de tempos imemoriais parece querer

⁴ O uso dessa palavra, quando se pretende falar sobre o cuidado de forma protetiva, é usado no plural, tanto para se referir à mãe e ao pai. “Pais, protejam seus filhos” geralmente usado por pautas mais conservadoras demonstram como a noção de Pater está vinculada num ideal de proteção de “influências” externas. Onde se poderia usar o termos responsáveis, Pais, é um resquício, e mostra que mais do que uma lógica de vinculação histórico-genética, Pai, nesse caso Pais, é uma função social. https://www.facebook.com/biakicisoficial/videos/pais-protejam-seus-filhos-feliz-dia-das-crian%C3%A7as/959573014596149/?_so=_permalink&_rv=_related_videos < ACESSO EM 01/12/2021 >

justificar a manutenção de certas linguagens na tentativa de aplacar a absurdidade de algumas dinâmicas. Outro agravante, refere-se a herança colonial que ainda reside fortemente nos arranjos cotidianos do Brasil (CARNEIRO, 2020; MOURA, 2019).

Como escreveu Marx (2007) “as ideias da classe dominante são, em cada época, as ideias dominantes, isto é, a classe que é a força material da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (p.47). E se essa classe dominante não se desvencilhou de sua nostalgia? Bom, podemos sentir que esse horror aos serviços de reprodução se capilariza por toda a sociedade, e se infiltra por todos os tecidos da dinâmica social. Esse “desprezo” foi/é o fio necessário para que grande parte dos homens em várias partes do mundo ocidental – e devemos lembrar que tal mundo, na modernidade, é construído em torno da colonialidade⁵ - se sintam no direito de não se ocuparem de certos serviços domésticos. Inclusive, tal dinâmica ocidental faz com que as mulheres brancas terceirizem⁶ tais ações em resposta à opressão de gênero, resultando em uma dinâmica exploratória em relação às mulheres mais vulneráveis numa questão de opressão de raça e classe. A esse processo podemos chamar da *acumulação capitalista de pequenos absurdos*. Compreendo essa acumulação como a dinâmica social onde os pequenos sujeitos, que não são vistos como burguesia, incorporam os valores de exploração do homem pelo homem e na base alimentam o desejo instituído pelo sistema do capital. É uma ideia absurda, justamente pelo fato de que, não possuindo os meios de produção o sujeito priorize a exploração e não a solidariedade, acumulando para si um pouco de tempo, um pouco de dinheiro, um pouco de status, realizando, assim, essa acumulação capitalista de absurdos – que em termos práticos se percebe, por exemplo, que o rendimento das mulheres negras seja inferior não somente à remuneração masculina, mas, também, à das mulheres brancas (CARNEIRO, 2020).

⁵ A colonialidade pode ser entendida como uma estrutura que após o colonialismo mantém, por suas consequências um conjunto de influências objetivas e subjetivas no desenvolvimento de uma região. Para entender melhor a esse processo, cf. Vergès, 2020.

⁶ Segundo o estudo realizado pelo IPEA, em 2019, dos 6 milhões de trabalhadores, 92% das pessoas empregadas em serviço de limpeza, cuidados e manutenção de lares no Brasil são mulheres negras. Mesmo com a valorização salarial, ainda em 2018 a remuneração da categoria ainda não conseguia alcançar o valor do salário mínimo. https://www.ipea.gov.br/portal/images/stories/PDFs/TDs/td_2528.pdf <acesso em 02/12/2021>

Essas escalas são naturais? Não. Então, não é sobre o trabalho em si, mas a partir dos sujeitos que estão ligados a ele ou não que há uma certa vinculação valorativa: desse jeito racismo, sexismo, etarismo funcionam como modelos simbólicos para a desvalorização simbólica da função. E isso não é novidade para o Brasil. Um exemplo, não tão pouco distante e bem ilustrativo: a mudança em relação ao trabalho braçal (ou trabalho qualificado nos moldes capitalistas metropolitanos) na virada do século XX no Brasil (IANNI, 1989); lá podemos notar que o trabalhador ganha um status – que incidirá sobre a política social (SANTOS, 1979) – e que é justamente aquele sujeito que “não faz nada” (justamente pela impossibilidade de ser integrado de forma digna) que sofrerá uma perseguição por parte do próprio Estado; e de maneira óbvia, isso é determinado por gênero e raça. Os filhos da burguesia nacional, entretanto, não se ocupam de trabalhos braçais neste período, antes prezam pela intelectualidade forjada em solo estrangeiro (PINASSI, 2009) sendo admirados por seus títulos ao retornarem ao país. As filhas se encarregam muitas vezes de se tornarem “fiscalizadoras” sociais, principalmente dos pobres sobre a alcunha da caridade e benemerência⁷ (NETTO, 2006).

Ao ponderar sobre essas coisas, posso perceber que nos arranjos políticos, a expressão, o que se expressa e como se expressam são determinados por tensões políticas. Se as expressões do povo negro tivessem sido validadas outrora, estaríamos ainda lidando com o racismo? Se as expressões das mulheres tivessem sido escutadas em sua plenitude, estariam ainda hoje lutando por melhores condições de vida? Quais possibilidades de expressão pode a política abarcar?

Um som intraduzível é emitido. É meu filho. Novamente olho atenciosamente para ele. Parece estranho, mas essas ponderações sempre me assaltam e ecoam em minha cabeça dia e noite. Eu desenvolveria isso melhor se você, meu filho, me entendesse. Você é a única pessoa com quem eu falo em muitos dias. É engraçado como volta e meia dizendo isso a você me ouço

⁷ Entretanto, ressaltamos que devido a essa aproximação, contraditoriamente, gesta-se dentro de muitas profissões um vínculo com a classe trabalhadora que resulta, na segunda metade do século XX, numa reviravolta no modo como lidar com a pobreza e pauperismo. E isso trouxe também transformações nas subjetividades dessas mulheres envolvidas com esses diferentes sujeitos. A filantropia foi para muitas mulheres a porta de entrada no mundo público.

enquanto sou atravessado pelo seu olhar tentando me decifrar, simultaneamente, no momento em que eu o decifro no seu choro, creio eu.

2.2 POR UMA CIÊNCIA DA EXPRESSÃO POLÍTICA: ou por uma política que conviva com a expressão

Você sabia que toda vez que se expressa timidamente ou balbucia alguma coisa, percebo que expressar-se e ser entendido na sua expressão é um desafio? E como uma criança em seus princípios de vida na terra, transporto para a minha vida a sensação de tentar ser entendido. A gente consegue perceber que uns se expressam na fala, outros na pintura, outros na escrita. Considerando isso, há inúmeras maneiras de se expressar. Todavia, um dos mais disputados modos de expressão é o campo científico. Mas, porque apostar na ciência? Seria a ciência uma literatura, uma ficção que aventamos de maneira soberbamente para sobrepujar às demais expressões humanas? Ou melhor, nela é possível separar o sujeito do objeto, distinguindo um dentro e fora, um ser objeto e um ser natureza, um “fora” e um “dentro”? Concordo com Nietzsche (2018) em relação à nossa imanência e que nosso saber é apenas uma maneira de dançar “sobre todas as coisas” (p.208). Nesse caminho, a ciência é um modo de se contrapor ao mundo presente a partir da produção de um encantamento das linhas que costuram a ciência. Mas é possível encantar⁸ a ciência sem fazer perder o seu crivo? A meu ver, sim (MARTINS, 2013) se colocarmos em nosso modo de exprimir o encantamento necessário que entenda que a linguagem em si já uma potência criativa e reveladora. Afinal, “toda a nossa ciência se encontra sob a sedução da linguagem” (NIETZSCHE, 2009, p.33). E é na linguagem que há a possibilidade de construção de maneiras de expressar os dilemas de nosso tempo – mas, sem querer cair num modelo idílico, mantendo as contradições da realidade, pois por ela é, também, possível instituir regimes de opressão. Diz Walter Benjamin (2013): “O que comunica a língua? Ela comunica a essência espiritual que lhe corresponde” (p.52). Ou seja, podemos expressar a linguagem através da língua, por um processo que,

⁸ Por encantar a ciência, aqui, entendemos um processo no qual um sentido de mundo seja dado ao sujeito que dele participa. Ver NIETZSCHE (2018).

quando qualificado de maneira crítica, conduz à existência as nossas lacunas e desafios, bem como as nomeações do devir. Da mesma maneira, sinaliza a incompletude das possibilidades de enunciação de determinada coisa, sendo esta noção – de saber que há ainda o que está para vir a ser nomeado – a principal na formulação política para o seu aparecimento (LORDE, 2019).

Devemos lembrar que as nomeações foram categorias que na modernidade serviram para expressar lugares e práticas sociais. O negro, o palestino, a mulher, a lésbica, a trans. Todas essas nomeações não são apenas nomes, são modos socialmente definidores de quem enuncia e de quem é enunciado. É por uma intensa luta social, de ressignificação que os sujeitos que são alvos dessas nomenclaturas, os tomam como objeto político e os transformam. Um outro exemplo de ressignificação é a categoria gênero, que originalmente foi usada dentro do campo psiquiátrico para direcionar os sujeitos “desviantes” para uma centralidade sistêmica de gênero considerada “normal” depois apropriada pelas feministas de modo inovador e crítico

Penso comigo mesmo todos os dias que a filosofia, um dos ramos do saber, nos é ensinada a partir de diálogos: Ion, Fédon, etc. Fico me perguntando: e se um dia meu pequeno virar para mim e perguntar: - Por que para parecer sério devemos desencantar a nossa escrita – se há tantas formas de dizer a verdade: ou seja, tratar as coisas por uma objetividade sem produzir um vácuo? Antes eu não sabia responder isso, mas hoje o responderia: - Porque, meu filho, uma escrita desencantada é uma escrita que visa dizer para o mundo que você se alinhou a uma demanda do tempo presente (KILOMBA, 2019). O modo da escrita “legítima” não está desconectado da maneira como estamos imersos nos caminhos de se conceber como sujeito no tempo. Isso é decorrente do modo como a nossa consciência coletiva do saber se encontra em vinculação (tanto passiva como violentamente) com os fluxos de produção de conhecimento. Devemos lembrar que “a construção do cânone ocidental alçou a sua edificação em detrimento da subalternização de uma infinidade de outros conhecimentos assentados em outras lógicas e racionalidades” (SIMAS & RUFINO, 2018, p.21). Todos esses anos de “edificação” não poderiam ser inofensivos. Entretanto, mesmo com e a partir dessas feridas em nosso modo próprio de argumentação, podemos e estamos qualificados a produzir um

discurso que retorne, saia, contorne e crie modos próprios e compartilhados de enunciação.

Se a escrita, como diz Elisa Lucinda, é como uma flecha, que depois de lançada torna-se propriedade de todos, há modos de imposição das palavras, dos conceitos, a formulação morfossintática, tudo isso é uma arte. Ou melhor, ciência encantada. Cabe, também, delimitar o que é uma ciência encantada propriamente: ciência encantada é aquela que procura profanar os seus fundamentos e nelas abrir para uma comunicação. Para isso, como modo de explicitar melhor essa dinâmica, usarei os conceitos de inoperosidade e profanação.

Agamben (2007) propõe a diferenciação entre secularização – que é a transposição da autoridade divinizada para o reino terreno, mantendo o seu poderio – e profanação que é o que “desativa os dispositivos do poder e devolve ao uso comum os espaços que ele havia confiscado” (p.68). Por tal ação, alguns regimes de práticas, sendo do sagrado, sofrem a destituição de sua glória sacra e são enviadas ao cotidiano. Entretanto, essa profanação visa não a simples descaracterização do objeto, outrora sagrado, mas a sua possibilidade de uso comum. O termo soa estranho, pois estamos alheios à profanação devido ao tempo histórico que nos encontramos, onde viver é estar em busca de propriedades. Para o filósofo italiano, ancorado em Walter Benjamin, nos arranjos capitalistas as coisas secularizadas, tornadas mercadorias, vivem um status de improfanável visto que o cariz de propriedade pessoal das mercadorias impossibilita a caracterização de uso comum possível. Para ele, a ação vindoura é justamente tornar tais potências novamente profanáveis.

Como o capitalismo possui em suas dinâmicas a possibilidade de mercadorização das obras humanas, isso não escapou à ciência. Mas, o que, então, a ciência desencantada confiscou? A resposta é breve: a possibilidade de uma constituição de um modo de vida a qual que pudesse ser expressa por todos⁹ e tomou para si a ação de falar sobre os outros como coisas. Quando falamos de ciência desencantada, falamos sobre o uso da ciência como modelo

⁹ O caso brasileiro é interessante para pensarmos. No início do século passado, numa tentativa de entrar no circuito internacional da ciência, o Brasil apresentou as mais indefensáveis colocações acerca de sua população negra e mestiça (SCHWARCZ & STARLING, 2015).

de entendimento da realidade e construção cognoscível das lógicas processuais cotidianas sem a participação/inclusão das vozes dos demais sujeitos. Já a ciência encantada é aquela que pressupõe a abertura ao dialógico, para uma dinâmica que possibilite a expressão conjunta: é expressão de uma comunidade. Isso porque “o sentido é potencialmente infinito, mas só pode atualizar-se em contato com outro sentido (do outro), ainda que seja com uma pergunta do discurso interior do sujeito da compreensão” (BAKHTIN, 2017, p.41). Deste modo, uma ciência encantada é aquela que visa a inoperosidade de seu próprio dispositivo.

O conceito de inoperosidade funciona da seguinte maneira: é a destituição da função precípua de determinado dispositivo, sem, contudo, lhe destruir de seu ser. É a relação que ao alcançar o uso comum, lhe abre a potência (*dynamis*) onde “desativada e tornada inoperosa [...] é restituída à possibilidade, aberta a um novo uso possível” (AGAMBEN, 2017, p.270). Ou seja, a ciência, tornando-se de uso comum, perde a sua máscara de ciência e se torna constituição comum, porém, científica: ou seja, comunitariamente, recusando ao status de saber absoluto, criam-se métodos, aceitam-se argumentos, e levantam-se hipóteses a fim de construir um saber que buscando tornar o objeto, objeto de análise, se torna sujeito de si não sendo sujeito de si, mas antes uma forma de vida que transpõe a sua própria função, supostamente, constitutiva para o uso comum. Pensando nisso, o uso inoperoso dos modos de expressão e sua defesa da ampliação de espaços que possibilitem a sua existência visa não passar uma mensagem (resposta definitiva) ao recepcionarem um modo de expressão, mas manter o fluxo de interrogações.

Tal ação tem uma direção estratégica: quando pensamos sobre isso, vemos ser imperioso que o pensamento social se recuse a ser subordinado ao improfanável – e isso é primordial para a produção do saber que se envolva com as dinâmicas sociais. Deste modo, torna-se mais do que necessário a abertura constante da profanação do saber que, no decorrer de sua ação, dialoga com a própria vida a fim de produzir a sua própria informação.

Por fim, o encantamento da ciência não pressupõe produzir um maravilhamento ou esconder as mazelas da realidade. O encantamento é justamente a possibilidade de nomear o que não se diz. Assim, quais são os

modos possíveis e o que eles abarcam quando falamos sobre a política social? Considera-se que é preciso, então, a construção de uma política social que entenda a expressão a partir da potência¹⁰ e não do ato – pois o ato se mostra em si, mas a potência só vive na possibilidade de construção de experimentações do ser-sendo.

Para ilustrar o que fora acima exposto, creio que o entendimento sobre o que a magia significa pode nos auxiliar no momento: segundo a tradição de alguns povos antigos, todo ser, além de sua nomeação pública, possuía um nome secreto; o mago era o sujeito conhecedor desse nome secreto que uma vez chamado não era possível recusar ao chamamento (AGAMBEN, 2007, p.25). Por isso, encantar a ciência é tornar magos o maior número de sujeitos, é democratizar a possibilidade de ninguém ser ludibriado por aquilo que não consegue denominar. Como afirma bell hooks (2019) o “ato de fala, de “erguer a voz”, não é um mero gesto de palavras vazias: é uma expressão de nossa transição de objeto para sujeito” (p.39).

No entanto, o desafio dos ganchos mencionado acima nos apresenta um outro nível de articulação. A inoperosidade da expressão inclui, também, a inoperosidade de ter a capacidade de falar por todos de uma determinada maneira. Depende da organização política, desta forma, proporcionar meios de construção de coletividade, pois na falta de percepção dessa dinâmica “a apropriação da voz marginal ameaça a própria essência da autodeterminação e da livre expressão de si de pessoas exploradas e oprimidas” (2019, p.49).

2.3 EXPRESSÃO E MUNDO: AS PORTAS DA POLÍTICA

Enquanto penso sobre isso, o sol adentra pela sala morna, numa cor em bemol, como cauda laranja de um pastor alemão em forma luminescente, e com um feixe de luz alumia as pequenas formas de poeira que flutuam. A janela comunica que no exterior há movimentação humana. Os sujeitos tocam suas vidas e condensam seus dilemas ao mesmo tempo que fracionam suas

¹⁰ Longe de cair num relativismo niilista, Nietzsche (2009) defendeu a ideia de perspectivismo: “existe apenas uma visão perspectiva, apenas um “conhecer” perspectivo; e quanto mais afetos permitimos falar sobre uma coisa, quanto mais olhos, diferentes olhos, soubermos utilizar para essas coisas, tanto mais completo será nosso “conceito” dela, nossa “objetividade” (p.101).

demandas entre si. Seres que se dividem em gênero; que se relacionam por funções sociais; que são estratificados por profissões que estratificam suas escolhas – há uma miríade de outras refrações, saliento.

Mas, infelizmente, muitas dessas pessoas não param para pensar sobre a sua condição de ser – justamente, pelo arranjo social que nos aliena da possibilidade de nos conhecermos propriamente. Porém, cabe aqui, apresentarmos um dos debates que principiam no campo epistemológico a indagação acerca do Ser.

Heidegger (2012) pontua que em cada ser na dinâmica de seu desenvolvimento e na manifestação de seu ente alberga-se um enigma. Para ele, o ser reside “na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no dá-se” (p.39). O ser que aparece é um ser que é determinado por seu tempo e no tempo tem consciência disso, pois suas ações não visam a existência que já se sente no *dasein*, mas o existenciário que é o modo como o *dasein* se coloca diante dos demais entes. O *dasein* sabe que é, mas busca entender a razão que solidifica esse seu “é”. Esse ser que se vê no mundo é o único que “antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado” (HEIDEGGER, p.63). A sua interrogação só é possível diante de outros entes. É necessário, para isso, antes, haver mundo para que o ser se entenda como ser. Só que para ele, o homem chega ao mundo e diante dele, sendo parte, o possui (HEIDEGGER, 2011). Hannah Arendt (2014), já havia pontuado tal questão a partir de uma outra abordagem: diferente de Heidegger, para ela não é a finitude – que diante do tédio se mostra no horizonte como a opressão do ser-aí e o força adentrar num estado que visa torna-se quem é - mas é a natalidade que vai ser uma das potências humanas; não é por possuir o mundo, mas por povoar o mundo que o homem precisa da política, da ação. A condição humana, para ela, mais do que compreender o seu lugar diante dos outros entes, precisa antes da política para inclusive formular a sua posição metafísica enquanto sujeito.

Os dois trazem em si ponderações pertinentes, mas é Arendt que é mais assertiva ao entender que o homem não se direciona à morte, mas busca uma vida qualificada. Ponderamos que ela avança o pensamento de Heidegger quando diz que “a ação é a atividade política por excelência, a natalidade, e não

a mortalidade, pode ser a categoria central do pensamento político, em contraposição ao pensamento metafísico” (ARENDR, 2014 p.11). Ambos se encontram no sentido de entender que o homem, o ser-aí (Dasein) por ser temporal, comunga de uma mundanidade; porém, enquanto Heidegger foge do encontro político (DUBOIS,2004), Arendt (2014) não está preocupada se o homem é parte do mundo ou tem o mundo. Para ela “a condição humana compreende” – é importante frisar – “mais que as condições sob as quais a vida foi dada ao homem” (p.11); porque é criadora de mundo cria também suas próprias condições.

Ao invés de confrontarmos, preferimos colocar complementarmente Arendt e Heidegger. A natalidade e finitude, a vida e a morte podem nos fazer pensar mais complexamente sobre a dinâmica da existência. É justamente essa compreensão do ser como posto no seu tempo que possibilita vê-lo não como algo universalmente determinado, mas onticamente¹¹ cruzado em relação a si e aos outros. Heidegger (2011) sinaliza que o ser-aí, no tempo e no mundo só é percebido, ou nas suas palavras, “posto em relevo” (HEIDEGGER, 2012, p.73) na cotidianidade.

Como o Daisen não apenas se projeta na existencialidade de modo de intenso presente, ele o é a partir de uma projeção que toma o passado como propulsora do futuro: o Daisen (ser-aí) é histórico. Quando, então, desprovido de uma universalidade absoluta, o daisen é um ser que é um entre vários. “O dasein se determina como ente a partir de uma possibilidade que ele é e que, ao mesmo tempo e de alguma maneira, ele entende em seu ser” (HEIDEGGER, 2012, p.143).

Esse ser que posto no mundo é interpelado pelas condições existenciárias recebe em seu trajeto o ser-que-vem-de-encontro. Na construção filosófica de Heidegger:

O mundo não é ele mesmo um ente do-interior-do-mundo e, no entanto, o mundo determina de tal modo o ente do-interior-do-mundo que este só pode vir-de-encontro e o ente descoberto só pode se mostrar em seu ser, na medida em que “se dá” mundo. (2012, p.221).

Deste modo, o ser só surge em contato com os entes que lhe determinam o modo de expressar. Contudo, esse ser-aí, em busca de entender o ser-que-

¹¹ As questões ônticas se referem ao ente as ontológicas, ao ser do ente.

vem-de-encontro e entender esse encontro se manifesta a partir da busca pelo entendimento de seu aí.

Então, algumas coisas são necessárias para o ser que chega no mundo e o ser que está no mundo e dele irá, pois é temporal e histórico. É preciso que haja condições para que o ser se veja como ser-aí e construa a maneira de ser validado: para isso é incontornável a defesa da manutenção da política como esfera precípua da atividade humana – o que Heidegger “vacila” ao expor seu pensamento. Para que esse ser-aí seja político por excelência o ser-aí deve se tornar inoperoso no sentido de não buscar dar sentido à vida, mas existir sem necessitar da constante indagação de sua finitude, mas consciente disso desemboque na política, que inoperosa não se preocupe em qualificar a vida, mas propor espaços no qual ela seja válida pela possibilidade somente do simples existir. Ou seja, que a vida e a política, escapando às qualificações condicionadas de um direito sobre elas, não sendo reguladas, regulem a si próprias visando apenas o fim de existir. Para isso é preciso que a possibilidade de expressão seja tornada uso comum para que em aberto demais outras vozes sejam escutadas.

Isso nos direciona para problemas éticos e sociais prementes. Podemos dizer que expressar-se e o modo de sua expressão é um estar de classe (BOURDIEU, 2008); e um modo de classe está vinculado ao tempo, espaço e ao à organização da classe dominante e da classe sob dominação/resistência no jogo das relações sociais, ou seja, a própria “mundidade” é ameaçada quando é envolvida em regimes de opressão. Dessa maneira, a expressão e as coisas expressas não são encaradas aqui mais em linhas fenomenológicas, mas políticas – no sentido mais stricto.

Pois bem, expressar também consiste em uma maneira de ampliar as vozes, como nos lembra bell hooks (2019). E a ampliação é justamente para não cair no perigoso jogo de pensarmos que, pelo fato de compartilharmos da despossessão dos modos de produção, estamos em comunhão das mesmas preocupações do dia-a-dia. Antes ainda estamos organizados num modo de disposição de arranjos mais díspares que se arregimentam da posição global, onde raça, gênero entre outros (BEAVOIR, 2009; BUTLER, 2014; KILOMBA, 2019; CRENSHAW, 1989; SCOTT, 1986) operam como categorias que criam

camadas sobre a existência no tempo (vivido e esperado) e no espaço (local e global). O que condiciona, hoje, o ser-aí vivente no capitalismo, é a negação de expressar as condições existenciárias em que vive e que negando isso a vida torna-se instrumental a ponto de ser coisificada em meros fluxos cooptados de maneira instrumentalizada.

Como, então, permitir que a vida se viva para que ela se torne inoperosa? Um dos campos mais promissores para isso, creio eu, é o da política social; que no seu próprio nome já ergue uma inoperosidade em potência. A política deixa de ser política e visa a discussão social, o social deixa de ser social e passa a ser político. Ao ponderarmos por esse caminho, uma ação que se pretende crítica, deve franquear não somente os arranjos de expressão que digam sobre os dilemas previdenciários e assistenciais, mas se envolve, também, na dinâmica de construção do espaço comum e de possibilidades de expressão sobre esses temas levando em consideração as camadas diferenciadoras dos sujeitos. Uma política social engajada com a realidade de seu povo não está preocupada com a distribuição de renda ou os dilemas do reconhecimento somente; almeja tornar a lógica regente – capitalista - improfanável do mundo antiquada. Mas isso nos leva a perguntar: sobre o que se debruça uma política social que busca a inoperosidade.

2.4 CONSIDERAÇÕES SOBRE O RECORTE METODOLÓGICO DE PESQUISAS EM POLÍTICA SOCIAL

Navigare necesse, vivere non est necesse – essa frase reapropriada por Fernando Pessoa, em certa medida tornada popular por ele, que originalmente é atribuída a Pompeu, soa muito irônica, independente do contexto no qual ela é usada. Pompeu pronunciou essas palavras quando, hesitantes, os marinheiros temiam ir à guerra. Praticamente, dois milênios depois, ouvir poeticamente um português dizer que a navegação é necessária, esquecendo que a riqueza de seu país foi decorrente das navegações forçadas de milhões de vidas, que inclusive não conseguiram sequer viver uma vida segundo o esquema societário originário, esconde o trauma que tal ação abriga. Talvez um desdém, decorrente dos esquecimentos. Se conscientes ou inconscientes, não sabemos. Pessoa, que em pessoa era mais voltado às posições monarquistas, talvez não tenha tido

a mesma biografia de Heidegger porque viveu menos de 10 dos 39 anos do domínio fascista de Salazar. Mesmo com seus escritos contrários à ditadura, não sabemos como ele se comportaria à longa exposição ideológica.

Mas por que trazer aqui o poeta para falar de política social? Porque as construções de conceitos, frases, concepções e seus usos são sempre moldados por contextos que articulam a lembrança e o esquecimento como forma de manter a vida. A política social enquanto uma área privilegiada de ação multideterminada – pois pode ser alvo de estudos teóricos, práticos e ideológicos – é um campo de intensas lutas por hegemonia, controle e embates que fogem da dicotomia do simples esquema “*um lado contra o outro*”. A história mostra que os agentes não conseguem racionalizar todo o processo e que inclusive os combates ocorrem articulados ao próprio desenvolvimento cognoscível da época em que se encontram. Por exemplo, uma política de gênero só pode existir quando se chegou ao compartilhamento social epistêmico da própria noção de gênero – que ironicamente aparece nos anais da história mais em caráter repressivo do que libertador, devemos sublinhar – sendo justamente as clivagens de reconhecimento diferenciador que produziram lutas de reconhecimento diferenciado nos campos tanto da redistribuição como do reconhecimento (FRASER, 2010; 2007).

Contudo, infelizmente, a história tem mostrado que o saldo tem sido mais negativo para os trabalhadores que constroem o mundo do que para aqueles que “dominam” os modos de produção nas sociedades (MARX, 2010). Ainda que vejamos algumas melhorias – concentradas nas regiões metropolitanas – é nítida as intensas disparidades na correlação de forças, ainda que tenhamos um avanço no acesso à educação, saúde e assistência nos últimos 200 anos. Também temos visto a inclusão de certos léxicos reivindicatórios que se expandiram consideravelmente e que alcançaram um número mínimo de pessoas que eram improváveis de estar ocupando certos espaços segundo a lógica que rege tal mundo (como a inclusão das mulheres na política, a construção de espaços contra a violência a LGBTQIA+, a promoção de debates sobre a dignidade racial).

Se partimos de uma noção de que a política social articula o processo de des-mercadorização das relações sociais (ESPINING-ANDERSON, 1991;

CASTEL, 2000) é sobre uma noção clivada de classe que estamos pensando em justiça na distribuição, pois “quando se discute a distribuição da riqueza, a política está sempre por perto, e é difícil escapar aos preconceitos e interesses de classe que predominam em cada época” (PIKETTY, 2014, p.12); entretanto, outra coisa, menos conversada, que está embutida em toda a luta de reconhecimento ou redistribuição: a política social define o conceito de vida – ao menos qualifica e tipifica o que vem a ser o conceito de viver e vida - o que desenvolveremos posteriormente.

Ademais, outro ponto negativo que muitas vezes é obliterado da maioria das narrativas dos estudos históricos do desenvolvimento da política social, especialmente sobre os Estados de Bem-Estar Social, é acerca do colonialismo presente nas delimitações do desenvolvimento social de vários países. Este quesito vem sendo, apenas recentemente, alvo de investigações comparativas em decorrência do êxito dos países do sul global em apresentar notável taxa no aumento do produto interno bruto (LEISERING, 2021) realizando *outputs* consideráveis em certas questões do âmbito das desigualdades sociais, porém, paradoxalmente, alinhando-se a uma agenda com caráter reformista deixando de lado muitas pautas de mudanças estruturais, como foi o caso do Brasil a partir dos anos 2000 (PAULINI, 2003).

Retornemos, brevemente, à Pessoa. Duas coisas ficam presentes no próprio poema de Fernando e que podem nos ser úteis para pensar a dinâmica que nos envolve: 1) navegar - uma ação que envolve todo um projeto de sociedade - e 2) viver – aqui entendido como estabelecimento da possibilidade de vida qualificada e seus rebatimentos que instituem a vida precarizada (BUTLER, 2017) - podem nos servir como um modo de entender o lócus de ação prioritário das ações políticas da política social. São questões que arqueiam a política social não apenas para as questões objetivas de programas, ações e (re)distribuições monetárias – envolve-se aí, ponderações de matriz simbólica e subjetiva.

Quando olhamos com um viés mais “poético” os conceitos, que não estão distanciados do viver das sociedades, ressaltamos, podemos contrabalançar tais pesos, e entender, hoje, a importância sobre os valores e ideias (JORDAN, 2021; LEISERING, 2021) dentro da política social; por isso, a determinação – do

sentido de minimamente expor as lógicas e seus encadeamentos - dos limites postos para o enquadramento de estudos em política social é uma árdua tarefa para pesquisadores; principalmente em relação à imprecisão que este campo coloca quando fala sobre a relação entre compreensão dos fenômenos e suas explicações a partir de métodos delimitados. Este campo não lida apenas com conceitos abstratos, também se articula com versões múltiplas de entendimentos díspares.

E hoje, mais do que nunca, lutar pela devida conceituação dentro de termos aceitáveis de produção de vida e defender seus alicerces teóricos urge de forma imperiosa. Não que antes não houvesse tal necessidade, porém, fazer ciência no campo das expressões plurais da sociedade num tempo onde o saber parece estar saturado de conceitos e conceituações nos impulsiona a demonstrar que nada é igual a nada. Isso requer sempre reanalisar as certezas que temos pois “o progresso do conhecimento” já dizia Bourdieu (2013) “no caso da ciência social, supõe um progresso do conhecimento das condições do conhecimento; por isso exige **obstinados retornos** aos mesmos objetos” (p.09 – grifo nosso).

O que podemos pensar sobre isso: na equação de construção de uma área de saber, no mínimo, quatro coisas devem estar sob constante averiguação: o tempo que se vive, a área de saber, a(o) pesquisador(a) e o próprio fenômeno estudado ou seja, o conjunto de atores e condições de existências que comungam o quadro amplo da realidade e toda a sua possibilidade de inteligibilidade. Com isso, não se busca A Verdade do fenômeno, mas, numa posição mais derridariana indagar as brechas que só se manifestam quando cercamos “os conceitos críticos por um discurso prudente e minucioso [onde se visa] marcar as condições, o meio e os limites da eficácia de tais conceitos [e] designar rigorosamente a sua pertencença à máquina” (DERRIDA, 2017, p.17). Essa sensibilidade de ação nos resguarda de sermos meros destruidores amadores; afinal, as condições de cognoscibilidade que se apresentam no cotidiano humano refletem tanto os embates entre posições de saber, como também o resultado das ações dos sujeitos que partilham o estar existente. Ou seja, “a necessidade da razão não é inspirada pela busca da verdade, mas pela

busca do significado” (ARENDR, 2017, p. 30) – e a construção de significado nos força a pensar na organização dos signos que formam a cadeia de entendimento.

Entendemos que haja uma “aquiescência acrítica” dos sujeitos a imposições, violências ou manipulações de suas ingenuidades. Os sujeitos vivem suas vidas de acordo com aquilo que lhes é compartilhado existencialmente e mediante isso realizam suas ações, inclusive de resistência (DE CERTAU, 1998). Isso não os eximem da responsabilização coletiva, porém importantíssimo, nos alerta para não cairmos na essencialidade dos comportamentos, como também para a necessidade de mudança estrutural de retirada coletiva das classes hegemônicas dirigentes dos modos de produção atuais – visto que há uma reprodução de seus valores propagados educacionalmente, midiaticamente, etc.

Como registrou Karl Marx certa vez, “a tradição de todas as gerações passadas é como um pesadelo que comprime o cérebro dos vivos” (2011, p.25). O que demonstra que a análise do tempo atual sempre é em parte condicionada pelo desenvolvimento até então colocado pela realidade. Com adição, é a realidade que informa o próprio desenvolvimento da realidade, pois “não basta que o pensamento procure se realizar; a realidade deve compelir a si mesma em direção ao pensamento” (MARX, 2007, p.158).

Porque franquear esse pensamento? A aposta na proposição marxiana busca um avanço em relação à qualificação apriorística kantiana, onde tempo e espaço são galvanizados em instâncias não apenas antropológicas, mas recebem clivagens de seu aspecto de classe – as questões transcendentais esbarram na imanência de uma classe em opressão a outra.

O que isso tem, então, a ver com a política social enquanto campo de produção de conhecimento? Isso indica, que as questões de classe, gênero, raça, território etc. são categorias que devem ser encaradas como ferramentas necessárias para a compreensão de fenômenos sociais amplos, grupais e/ou comunitários; entretanto a sua aplicação decorre de uma aproximação à realidade social dos sujeitos ou dinâmicas onde se entrelaçam para no final fugir da universalidade (KILOMBA, 2019) e aí produzir singularidades mais críticas. Quando falo sobre Gênero estou falando de qual país, de qual lugar, com quais implicações de recepção dessa noção para a população (OYEWUMÍ, 1997)?

Opero com a categoria gênero para a desfazer ao final – usando como ferramenta de análise recordando a inoperosidade indicada na primeira parte.

Esse entendimento é necessário para aparar certos caminhos espinhosos, entendendo que a Política Social não é sociologia em si, e por conta disso, seu escopo está em outro lugar. Curioso é o fato de que a Política Social é uma área onde muitos profissionais opinam, criticam e desenvolvem parte de seus estudos. Economistas, Historiadores, Assistentes Sociais, Sociólogos, etc., detêm um certo saber sobre as questões estudadas dentro desse campo de produção do entendimento das relações e das dinâmicas sociais, porém, em si, não existem Políticos Sociais de formação acadêmica no sentido nacional de preparação de um profissional específico para essa área do saber. Este campo de estudo, desta maneira, acaba se tornando refém de outros/todos os saberes. Porém, o charme dessa disciplina está justamente nesta “promiscuidade” acadêmica - e o seu perigo, também.

Quando nos colocamos a determinar os principais fundamentos que ancoram certos fenômenos sociais, algumas disciplinas detêm certos privilégios na delimitação de seu escopo de produção de conhecimento, tanto que se constituem disciplinas de formação – estas dialogam com outras formações, porém detêm um campo protegido de atuação. A metodologia histórica, por exemplo, analisará os vestígios do passado que “é uma coisa em progresso, que incessantemente se transforma e aperfeiçoa” (BLOCH, 2001, p.75). Por sua vez, a sociologia estará interessada nas relações de poder instituídas entre indivíduos e sociedade/comunidade para “verificar o espaço de decisão de um [...] indivíduo dentro de sua cadeia de interdependências, o âmbito de sua autonomia e a estratégia individual de suas tendências de comportamento” (ELIAS, 2001, p.56). Obviamente tais formações comungam de certos espaços de proximidade e tomam por empréstimos umas das outras, certas posições para se auto-fundamentarem, não obstante, suas problemáticas estão nítidas. Hoje, com o desenvolvimento e fragmentação das áreas de saber, podemos dizer que um sociólogo sabe o que faz e um historiador, também.

Contudo, quais caminhos seriam interessantes percorremos para definirmos o objeto de estudo, ou o ser, ente, fenômeno, campo, área da Política

Social? Acreditamos que mais importante do que responder é saber formular as categorias de indagação, devido à amplitude desse desafio.

O campo torna-se mais movediço e sinuoso quando olhamos a política social quase com um olhar estritamente filosófico, beirando um estudo metafísico, buscando as relações da produção do bem-estar – o que seria uma discussão mais voltada à filosofia política - ou em termos econômico-políticos no campo da distribuição desse bem-estar, que tende a ser alvo de economistas e cientistas políticos.

Um outro caminho pode ser entender essa promoção de bem-estar numa perspectiva moralista, onde os esforços são para fazê-la produzir o bem-estar do povo e o bem viver – que é uma visão mais voltada a perspectivas de ativistas e de movimentos sociais. Essas visões mais inclinadas para a política social enquanto estrutura de pensamento e ação podem ser exemplificadas na busca das metas de organismos internacionais supraestatais que compactuam metas integradas de desenvolvimento social e redução da desigualdade, elegendo muitas vezes a pobreza enquanto o mal a ser enfrentado. Infelizmente, a política social necessariamente não busca o “bem-estar” do seu povo, muitas vezes acaba por empurrar para o campo oposto, como apontou Polany (1980) e como pode ser observado pelas intensas transformações de oferta no campo do mercado, como sintetiza Pereira (2008).

Além de ser alvo de inúmeras intervenções disciplinares, e por congregarem perspectivas que buscam valorar as noções de bem-estar filosoficamente, a posição de moralizar (muitas vezes, quase demagogicamente) a política social se torna um campo atrativo para dar respostas a “problemas” sociais. Não podemos olhar a política social como um campo transformador se não observamos as dinâmicas estruturais da qual ela compartilha em temporalidade comunitária-existencial. Quando vemos que a “social policy has existed as long as there has been some kind of collective political action in address to a social risk” (MAYDELL, K. BORCHARDT, et al, p.05, 2006) automaticamente percebemos que os métodos de análise são diversos e precisam ser adaptados – inclusive o seu escopo teórico aumenta.

Este é o ponto que delimitará seriamente o fazer de pesquisa em política social; pois é a partir deste caminho que se observará as dinâmicas que

interagem na sociedade que dão corpo a necessidade da criação de uma política social específica. Essa posição metodológica tira o peso da universalização da política social, a integra como objeto de estudo e ferramenta de interpretação social, realiza a tarefa de congregação de diversos saberes, comparações teóricas e nos impele a devida delimitação epistêmica.

Ao se aproximar dessas posições, se poderá a partir da política social, como campo de produção de estudos, observar as dinâmicas que ocorrem no cotidiano e a tensão de poderes que sedimentam as reciprocidades, anuências e resistências sociais de sujeitos; bem como, entre a estrutura e operacionalização de ações no campo político social de determinada sociedade – e é no intermezzo, segundo nossa análise, desta dinâmica que está o alvo da análise em política social. Se são respostas a necessidades; se são demandas levantadas; se são ações a problemas da “questão social” importa mais salientar como na vida através dos sujeitos se formam as esferas de diálogos, os levantamentos argumentativos e produções lógicas de verificação e validação que se expressam em leis, programas e em políticas educacionais, monetárias, assistenciais, etc.

Assim, a política social deixa de ser um campo próprio durante um momento, e mais do que o conceito, volta-se para as dinâmicas. Nesta posição de análise, diversas áreas de saber são chamadas a apresentar os seus argumentos sobre determinados fenômenos, no entanto, sem se mesclar à política social – considerando, inclusive, uma certa suspeição do alcance do escopo explicativo de determinada ciência social (exemplo disso pode ser visto nas inúmeras produções feministas que vêm apresentando a necessidade de complementação de certas posições hegemônicas de interpretação de diversas áreas de conhecimento).

O uso de uma única abordagem descaracteriza a política social – o que não necessariamente produz uma inverdade sobre o que se estuda, mas o tensiona para outro campo (voltando a problemática apresentada acima de estarmos fazendo sociologia, antropologia ao invés de uma investigação em política social). Podemos então dizer que a política social é uma encruzilhada, no sentido decolonial de exu (SIMAS & RUFINO, 2018, pp.17-24). que é o orixá que representa as encruzilhadas, a comunicação, os espaços de decisão, de

escolha, de mudança de rumo, de perspectivas, de tensões, de crises e de novos recomeços. Nesse sentido, a política social deve ser compreendida como um campo de tomadas de perspectivas, de mudanças e caminhos que visam orientar decisões, compreender posições, tensões, relações de poder, articulação de sujeitos, violências e reparações que acabam por se expressar na cotidianidade da trocas existenciais entre os sujeitos sociais, individuais e coletivos, na relação que eles desenvolvem com o modo de produção vigente que se expressa nas instituições mais diversas, como a família, o estado, o direito, a clínica, etc. Como indica Faleiros (2000) é preciso enxergar a dinâmica de estudos como uma análise que “exige uma visão da complexidade das mudanças” (p.56). Ou seja, mais do que olhar o ente do ser, é preciso compreender o-que-vem-ao-encontro da existencialidade, que só é manifesta na cotidianidade (HEIDEGGER, 2012); não presos num solipsismo. A política tomada como forma de vida nos arrasta para entender a complexidade que envolve a qualificação da humanidade: se para a morte ou para a vida. Isso nos força a difícil tarefa de responder ao temeroso desafio de ceder à vertigem do precipício epistêmico: se jogar de cabeça em águas caudalosas que podem nos banhar se soubermos a que pé estamos ou nos afogar, se formos longe demais.

2.5 A DEFINIÇÃO DE POLÍTICA DA POLÍTICA SOCIAL -CAMINHO NA PRODUÇÃO DE SABER EM POLÍTICA SOCIAL

Descobriu que a terra era um lugar imenso, muito maior do que o olhar dos mortais. Que o horizonte se renova à medida que se alcança. Que o ponto de chegada é sempre um ponto de partida. (O alegre canto da Perdiz, PAULINA CHIZIANE, 2018, p.68)

Para fecharmos esse ponto, adentraremos nas derradeiras questões sobre a política e sua possibilidade de construir espaços de expressão. Estamos tentando pensar o fazer pesquisa em política social e por causa disso precisamos determinar, inclusive, o que é a política que complementa o social no sintagma. Salientamos que não estamos aqui falando de políticas, muito menos sobre análises de políticas.

Certos conceitos estão tão arraigados e demasiadamente debatidos no léxico que raramente vemos perguntas que nos façam pensar o que é a política

da política social. Como os estudos em política social se concentram na questão da seguridade (ou por recente mudança, proteção social) nos atentamos apenas para as configurações dos estados de Bem-Estar Social – que são modos bem recentes de tratar sobre a política social. Mas quais são os embates que são necessários para a política aparecer como social?

Para falar de política podemos seguir o caminho mais tradicional que tem como base Aristóteles e de lá alinharmos, junto à ciência política, nossas proposições. Podemos ir a Hobbes, Locke, Rousseau. Podemos falar da *pólis*, *híbris*, *physis*, *nomos*, pessoa, cidadão, sociedade, contrato social, etc. Porém, não é isso que nos guiará aqui. Pois, a trancos e barrancos, hoje, há um entendimento minimamente global de que não há na natureza o fundamento de opressão de sujeitos. Isso não quer dizer que essa noção estaparfúdia – de haver uma natureza diferenciadora - tenha deixado de existir nas práticas cotidianas, mas os estudos sérios já não utilizam dessas “verdades”. Mesmo com todas as críticas que podemos trazer aos autores clássicos, sabemos que “nenhuma das doutrinas que nos foram transmitidas pelos grandes pensadores [...] é arbitrário nem pode ser descartado como puro absurdo” (ARENDDT, 2017, p. 27). Isso significa, que uma hora ou outra recorreremos no cotidiano a eles para entender os fundamentos da sociedade, inclusive as lutas por direitos.

Delimitar isso é necessário pois o modo como apresentamos o conteúdo já é o próprio conteúdo em sua forma. Falar de política social já é trazer à baila uma definição de política. A pensadora que mais se aproximou da forma de narrar a política e sumariar a linha que costura o fio do pensamento ocidental foi a Hannah Arendt. Os holofotes de sua argumentação jogam luz sobre a política ser uma ação inteiramente humana e desta maneira, social: “ser político [...] significava que tudo era decidido mediante palavras e persuasão, e não força e violência” (ARENDDT, 2014, p. 32). A atividade política, por isso, pressupõe a liberdade e o reconhecimento desta liberdade pois “nada e ninguém existe nesse mundo cujo próprio ser não pressuponha um espectador [...] a pluralidade é a lei da Terra” (ARENDDT, 2017, p.35,).

Para ela, então, a política é uma atividade inerentemente coletiva, plural e diversa pois está no campo da ação, termo fundamental para a pensadora: “todas as atividades humanas são condicionadas pelo fato de que os homens

vivem juntos, mas a ação é a única que não pode sequer ser imaginada fora da sociedade dos homens” (ARENDDT, 2014, p.27).

Antes de mais nada, podemos compreender a Política Social como a forma surgida para expressar o conteúdo da operacionalização dos dilemas que surgem no desenvolvimento da modernidade. Esses dilemas são os “vícios” que o ocidente carregou e reformulou em cada período histórico à sua maneira. Pois, a Política não é um dilema estritamente moderno. A política é uma das formas de expressão do *zoon politikon*, e situá-la no campo da expressão nos ajudará a pensar a política social, para tal as ferramentas de Rancière, pensador francês, nos serão úteis.

Rancière (2018) apresenta a política como a área do desentendimento, definido por ele como “um tipo determinado de situação de fala: aquela em que um dos interlocutores ao mesmo tempo entende e não entende o que o outro diz” (p.10). Por causa disso, a política é o dissenso em plenitude. É “a atividade que tem por racionalidade própria a racionalidade do desentendimento” (p.12). Esse desentendimento é, inclusive, pontuado por Mouffe (2015) como “confrontação agonística” que dentro do campo democrático oferece “formas coletivas de identificação suficientemente fortes para mobilizar as paixões políticas” (p.29). Ele diz, na sua proposição, que a política não é consenso, Rancière diz, por seu resgate histórico, que a política é desentendimento. E esse desentendimento é já, de berço, social. “A luta dos ricos e dos pobres não é a realidade social com a qual a política tem então de lidar. Ela institui a própria política” (RANCIÈRE, 2018, p. 26). A política social, então, é inerente à política enquanto atividade humana, pois para se adentrar no campo da política as determinações instituídas socialmente são conclamadas para qualificar determinado sujeito. Por isso que a política, no seu nascimento, é entendida como o pressuposto do entendimento de iguais e pôde durante muitos anos excluir mulheres, negros, lgbt’s de espaços de decisões, pois “a política é o fundamento do poder de governar em sua ausência de fundamento” (RANCIÈRE, 2018, p.66). O fundamento necessário para a instituição da política é a constituição de um fundamento de subjetivação: a mulher deve se entender como mulher, o negro como negro, etc. e nisso operar o seu regime de determinar o que cabe a cada um nessa terra:

Só há sujeitos, ou melhor, modos de subjetivação políticos, no conjunto de relações que o nós e seu nome mantêm com o conjunto das “pessoas” o jogo completo das identidades e das alteridades implicadas na demonstração, e dos mundos comuns ou separados, em que se definem. (RANCIÈRE, 2018, p. 73).

Nas lutas e contradições do espírito burguês o senso de igualdade se desloca de sua função antiga e passa a ser questionado, produzindo a individuação social em larga escala. Se considerarmos justa a posição de Buck-Morss (2011) acerca da base fundamental de Hegel, em seus estudos, ser a revolução Haitiana, podemos ver a “fenomenologia do espírito” como uma obra que coloca a tensão do surgimento do espírito que questionará a sua parte na política¹². Hegel (2012) diz:

Sendo assim, é isto o que está presente para a consciência que apreende através dessa experiência: a coisa se apresenta de um modo determinado, mas ela está, ao mesmo tempo fora do modo como se apresenta, e refletida sobre si mesma. Quer dizer: a coisa tem nela mesma uma verdade oposta. (p.102)

A subjetivação política entrelaça as relações a ponto de realizar o desvelamento que institui o dano, colocando o litígio (confrontação agonística) que posto em cena, faz com que os sujeitos que estejam no dano articulem-se para serem ouvidos, ou seja, se expressar, na busca de igualdade. Com isso o social se torna político, porque “existe política quando a lógica supostamente natural da dominação é atravessada pelo efeito dessa igualdade” (RANCIÈRE, 2018, p.31) – ou seja, é uma noção não encarada jurídica, mas socialmente que inicia a tensão. Quando os sujeitos conseguem se expressar, o que não significa serem ouvidos, geram sobre si um conjunto de identificação qualificada (mulheres, negros, transexuais, por exemplo) e buscam garantir para si o mesmo status de igualdade daqueles que os detêm. Para isso, entram na equação política com o seu mundo.

Por isso, a política social é a qualificação não do político, mas do social que qualifica o político, sendo problematizada como a política a partir de sua lógica de dissenso, ou seja, a política enquanto o conjunto de embates da pluralidade – e por isso, também, somente possível no campo político. Mais do que uma organização doméstica, a política da política social se diferencia pelo entendimento de suas dinâmicas, e é nessa visão que os seus fundamentos nos

¹² Cf Minima Moralia, Adorno, 2005, p.16-17.

interessam. Desse modo, sobrevoam duas coisas na dinâmica de nossa vida cotidiana que é entrevista pela política: que os sujeitos estão em desamparo – não possuem todos os meios necessários para o seu desenvolvimento - e que os sujeitos se organizam para lidar com essa condição, estruturando expressivamente a sua condição social deflagando a política.

Podemos considerar, então, que a política da política social é o embate que almeja produzir a qualificação dos desqualificados (seja positiva ou negativamente), e que para isso eles precisam ser reputados como coparticipantes do mundo pré-político, e isso só é possível pela clara deflagração de que o mundo deles é condicionado por um dano constante. Ou seja, a política da política social é uma potente ferramenta onde ocorrem constantemente os canais de expressão dos embates abertos para a busca de reparação e conseqüentemente, o conflito. Devido a essa característica, a política social lida a cada época com novas questões, que vão desde demandas como saúde, educação e assistência às questões de sexualidade, memória e tudo o que podemos como atividade humana. Desde os sujeitos que se organizaram numa fábrica na luta por direitos até quem neste momento, assim como eu, em uma das etapas do amparo e cuidado, irá trocar a fralda de uma criança.

3. POLÍTICA SOCIAL E HABITUS QUALIFICANTE: FANTASMAS, ESPECTROS E CORPOS

Oi, filho, espero que todo o percurso que você fez até aqui tenha sido útil. Espero que aqui desse futuro que escrevo você tenha compreendido muita coisa. Pois não devemos apenas olhar a realidade pelo o que ela é, mas fazer o exercício de analisá-la em suas estruturas e nas vigas que sustentam os seus argumentos. É primordial entender a disposição do habitus e como ele é fomentado por atos e fomenta práticas, porque estamos integrados nisto de modo macrossocial e microssocial.

Compreender o modo como o habitus atua é importante para ver como ele se opera como uma esfera de qualificação das vidas, e o mais bizarro como traz para a cena política a própria noção de vida. Como humanos temos a grande capacidade de criar novos mundos, e no fundo nos direcionamos para algo que contribua para a posteridade. Tudo o que construímos é artificial, e se nada é dado, podemos pensar outros rumos, como diz Willians (2015) “podemos fazer muito melhor, se tivermos a coragem de tentar” (p.47). Mas essa coragem, é como se fosse o ímpeto de pular de um trampolim numa noite escura, e só o faremos sem desespero se soubermos a profundidade para onde nos arremessamos. Eu entendo que o desespero é a forma como a esperança joga a sorte; mas a revolução é a esperança que sabe se organizar.

3.1 O HABITUS MOVENTE: OU O HABITUS COMO RELAÇÃO MACRO-MICRO

“O problema de Eichmann era exatamente que muitos eram como ele, e muitos não eram sádicos, mas eram e ainda são terrível e assustadoramente normais” sintetiza, a pensadora política Hannah Arendt (1999, p. 299), já nas derradeiras páginas de um dos mais emblemáticos livros do século XX. E há detalhes que comumente não são tratados de maneira atenciosa neste escrito. O crime de genocídio que foi operacionalizado por um homem “comum” e que nisso reside a “banalidade do mal”, termo que é tido como central no livro, resume muitas vezes a complexa análise arendtiana – ou seja, a simplifica. A interpretação, conquanto ao termo central, é válida, contudo, incompleta.

Uma pessoa estudiosa da cultura grega e romana como a Hannah Arendt, e pesquisadora da ética, dificilmente não reconheceria a noção de *habitus*, e o deixaria de aplicar, ainda que não nomeadamente, no seu estudo. Se partirmos dessa premissa, de que não é a banalidade do mal, mas o *habitus* como um modelo revelador das tensões dentro da problemática da Alemanha nazista, podemos vislumbrar vestígios cruciais do que ocorreu naquela época, e proporcionar uma análise mais complexa do que queremos para o nosso estudo quando falamos sobre as disposições e ações individuais. Goldhangen (1997) nos dá uma excelente pista de como a noção de *habitus* é primordial para compreender tal configuração: “quaisquer cognições e valores novos dependem de uma estrutura de cognições e valores preexistente que fornecerá significado às circunstâncias materiais das vidas das pessoas” (p.29). Deste modo, ainda que Goldhangen evoque uma presente limitação nos termos arendtianos, concluindo que eles resumem o caso nazista em termos apenas filosóficos dedutivos, ele acaba por confirmar não o termo central do livro, mas o conceito ignorado.

Construir um corpo de análise que leve em consideração as organizações dos sujeitos para além de campos que tendem a compor a ideologia como uma máscara que ludibria os sujeitos, de maneira que eles seguem desprovidos da construção de sentidos da realidade carrega algumas armadilhas ao não proporcionar nenhuma agência aos sujeitos conquanto ao seu quadro de localização nas conexões humanas¹³. Também, entender as relações sociais dos sujeitos ao mesmo tempo que se pretende desconectá-los dos existenciários que condicionam a sua atuação, pode nos levar a entender os sujeitos como indivíduos atomizados e limitados em sua singularidade. Caímos desta maneira em visões limitantes de mundo: em um, o culpado é o indivíduo e a estrutura apenas algo diáfano; no outro, o sujeito pela força inexorável de um passado ou por classes que definem o curso da história é apenas levado a viver. É necessário conectar todas essas escalas de maneira crítica.

Em nosso cotidiano, determinar o nosso pensamento por uma análise onde o sujeito tem total ciência de sua atitude, sem um devido grau de alienação

¹³ Para entender o debate em torno do conceito de ideologia e sua aplicabilidade ver Adorno et.al (1996).

da sua inserção nas disposições sociais torna, então, todos os sujeitos culpados em termos diretos, semelhantemente ao pecado original do fardo judaico-cristão. Podemos, inclusive, perceber que esse sujeito que ganha a sua própria iluminação e “sozinho” encontra seu caminho, refere-se a uma posição liberal, quase heróica, de onde devemos evoluir a partir de atos próprios e isolados. Obviamente, pensar, se indagar e questionar devem ser atitudes eticamente valorizadas, contudo para a sua efetiva ponderação é forçoso que no campo da política consigamos operacionalizar de maneira mais adequada o próprio processo de sua operacionalização.

É necessário considerar as perspectivas de atuação que produzem a potência da política enquanto esfera da expressão; porém se faz essencial uma abordagem que possibilite o entendimento da ação prática do sujeito sem, no entanto, carregar do peso de uma noção plena do que ocorre e sem retirar certos graus de responsabilidade de sua ação. Para isso, acreditamos que a noção de *habitus* seja a mais adequada para entendermos o conjunto de disposições que figuram como um estado ou modo de disposições que direcionam as ações no campo social em níveis objetivos e subjetivos.

O entendimento do que seja *habitus* não é uma novidade para a história (MEUCCI, 2010) sendo resgatada na contemporaneidade por dois grandes teóricos: Pierre Bourdieu e Norbert Elias. Pierre Bourdieu (2009) define o *habitus* como o conglomerado de “sistemas de disposições duráveis e transponíveis, estruturas estruturadas predispostas a funcionar como estruturas estruturantes” (p.87). Tal conjunto de conexões abre um jogo pré-senciente de ações que objetivamente já apresentam um resultado que tende a controlar a cartela de escolhas e ações dos sujeitos. Desse modo, são condicionados e condicionam a sua própria disposição dentro da existência. Podemos exemplificar da seguinte maneira: ao saber que uma criança será designada menina ao nascer, não somente os pais, mas todo um conjunto de indivíduos relacionados a eles, promoverá um conjunto de ações que reforçarão a ideia de feminilidade já existente no seu conjunto de entendimento do que é uma menina, do que é feminilidade, etc. Ou, nas palavras do próprio pensador: “Os *habitus* estão espontaneamente inclinados a reconhecer todas as expressões nas quais se

reconhecem, porque estão espontaneamente inclinados a produzi-los (BOURDIEU, 2009, p.181)

Nobert Elias (1994b) vai demonstrar que é indissociável, na sociogênese – principalmente dos estados nacionais - a relação entre indivíduo e sociedade, pois o aparecimento de um depende necessariamente de outro. A abordagem de Elias considera a noção de *habitus* não como estruturalmente determinista, mas como um conjunto de relações que pressupõe a aglutinação em torno de uma determinada identidade que irá auxiliar os indivíduos na constituição da identidade pessoal. Por isso, o *habitus*, para ele, é denominado como *habitus* social. Mediante tais ponderações, o *habitus* se coloca não como uma simples disposição teórica, ou um quadro de análise sociológica, mas como um problema político. Se o *habitus* é um *habitus* social, e se o processo de constituição dos *habitus* é um processo que leva em consideração o subjetivo e objetivo, o orgânico e o espiritual, a disposição da linguagem, das palavras e do que pode ou não fazer parte do mundo, o *habitus* é um problema para o mundo moderno que está em constante expansão violenta.

Em relação a isso, Elias (1994b) vai demonstrar que o processo de integração de *habitus* sociais é uma constante no desenvolvimento humano, porém, a dinâmica moderna, na dissolução de unidades singulares de *habitus*, faz com que haja uma alienação exponencial do *habitus*, condicionando o indivíduo à sua própria autoreferenciação ao *habitus* dominante. Se seguirmos a linha de raciocínio do nosso primeiro capítulo, vemos que o *habitus* do tempo presente é o *habitus* que visa não criar mundos, mas somente um mundo. Consequentemente, temos uma limitação para a política.

Sintetizamos da seguinte maneira, então, o processo de identificação do *habitus* (sempre social) classificando-o em três níveis: 1) em grande escala (ex.:os alemães, os brasileiros), onde as divisões sociais do grande grupo são borradas a fim de construir uma ideia geral de determinado povo; 2) grande escala fracionada, que ocorre quando certas particularidades são postas em relevo, erigindo um conjunto de identidades mais ou menos coesas, porém não conectadas em grande escala (ex.:sulistas, nortistas); 3) pequena escala, que reúne um conjunto de identificações que visam diferenciar do grande conjunto de características buscando criar uma identidade específica que estrutura a

diferenciação a fim de se diferenciar da grande escala (ex.: cariocas, niteroienses, papagoiabas). A pequena escala, apresenta já no seu interior uma contradição: ao entrar em disputa com a grande escala almeja uma generalidade nos caminhos de uma singularidade que em si é extremamente complicada de conseguir, pois o faz mediante à estrutura que lhe é definida previamente. A pequena escala não existe sem correr o risco de levantar certas práticas corriqueiras de ações separatistas.

Consideremos a figura do Toro¹⁴, que não tem começo, nem meio, nem fim. Apenas uma face ampla voltada para fora, e um interior simétrico à elasticidade desse para fora. Observa-se que a grande escala está tanto próxima da fraccionada, como da pequena. Então, desse modo os *habitus* não escapam à grande escala.

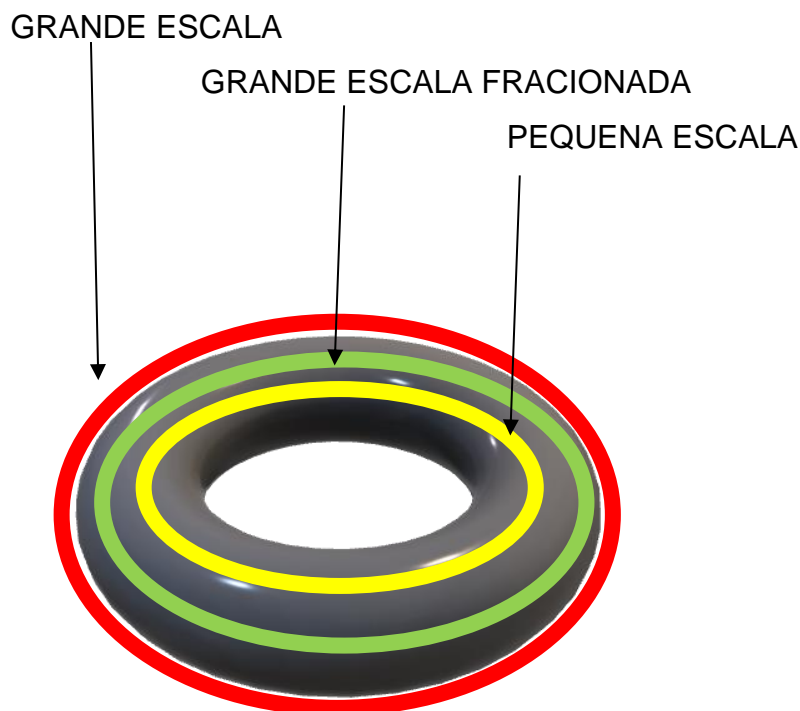


FIGURA 1 [Criada pelo autor]

Não obstante, essa visualização em 3D aplica-se tanto a macrouniversos como a microuniversos. Por exemplo, Mulheres, Mulheres Escolarizadas, Mulheres escolarizados com doutorado. Homens, Homens das Metrôpoles,

¹⁴ Figura geométrica tridimensional. A usamos aqui para demonstrar uma dinâmica social que não tem um longe ou perto. Mas continuidades constantes, com limitações e possibilidades de configurações diversas.

Homens das Metr6poles que s3o donos de neg6cio. Entre as escalas principais, h3a in6meras outras se articulando. O desenho complexo do Toro que representa o *habitus* complexificado seria mais ou menos assim:

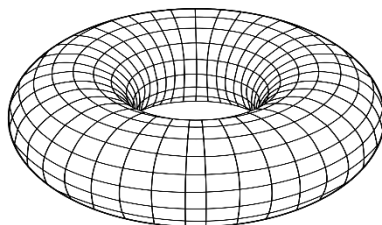
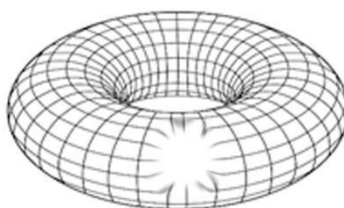


FIGURA 2¹⁵

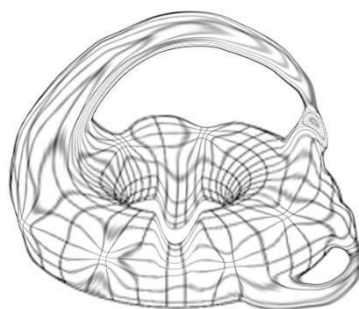
Entretanto, o *habitus* n3o 6 apenas um grande monolito que funciona para todas as sociedades, lugares e situa76es sociais do mesmo modo. Dentro das escalas e subescalas existem outras fra76es relacionais, que funcionam como buracos e produzem as mudan7as repentinas, redirecionando o curso dos embates hist6ricos. As mudan7as podem ser classificadas como microrrupturas ou macrorrupturas. As microrrupturas se anexam ao que 6 comumente chamado no campo da filosofia como Acontecimento , que 6 todo o evento que ap6s o seu aparecimento muda certas percep76es, no76es e pr3ticas. Como a figura 3 mostra, a continuidade da organiza76o ainda ocorre sem tantos conflitos. H3a uma certa modifica76o no ritmo e espa7os que formam o *habitus*, por6m, sem uma modifica76o radical de diversos espa7os. Um bom exemplo disso pode vir a ser exemplificado pela representatividade no campo liberal, magistralmente colocado por Puar (2007)¹⁶.

¹⁵ Dispon6vel em <https://www.pngwing.com/pt/free-png-tedps> <acesso em 30/01/2022>

¹⁶ A autora constr6i o argumento de como as pr3ticas imperialistas podem muito bem se coadunar com as pr3ticas outrora rejeitadas. Seu exemplo 6 como o homonacionalismo – de Israel e dos Estados Unidos da Am6rica - incorpora a tem3tica LGBTQ+ como defesa dos direitos humanos, ao mesmo tempo que promove o bombardeio de diversas partes do oriente m6dio.

FIGURA 3¹⁷

As macrorrupturas são o que podemos entender como Revolução, que para os termos do nosso estudo podem ser definidos como a voz da multidão sem coesão. Ou seja, o processo revolucionário é aquele no qual os sujeitos entram em disputa pela expressão no campo político, contudo, impossibilitados de construir um espaço comum, fazendo-se necessária a construção de um novo espaço. Assim, o *habitus* fica sem referência, e a suspensão de várias interditos são colocados até que haja um processo que catalise as demandas. A figura do *habitus* continua ali posta, todavia sem referência para a coesão. Por isso, em inúmeros processos revolucionários há a construção de facções para a tomada de poder. Poderíamos ilustrar da seguinte maneira:

FIGURA 4¹⁸

Primordialmente, o *habitus* é uma estrutura construída e mantida relacionalmente, com atos conscientes e inconscientes, com imposições e interposições, com violência e com leniência. Por ser humana é essencialmente

¹⁷ Imagem modificada pelo autor.

¹⁸ Imagem modificada pelo autor.

mutável, a sua modificação plena depende do processo de construção conjunta - caminho incontornável - para que os projetos societários nos levem a estruturas de socialização de poder mais igualitárias.

Um outro ponto que não podemos olvidar é que o *habitus* é uma disposição de mundos e dessa maneira um campo político. Isso quer dizer que cada período histórico, em cada local, em cada tipo determinado de agrupamento humano teve/terá o seu próprio *habitus*. Desse modo, os processos de interiorização do eu, que são diferentes entre as organizações humanas, constroem paradigmas culturais específicos. Por este dado, temos que adicionar à dinâmica do *habitus* um outro processo: a devoração de *habitus*.

Todorov (2019) no seu estudo sobre a conquista da América pode nos mostrar que todo o encontro é entre o “eu” – que podemos aqui dizer como a expressão de um *habitus* – com um ou “outro” – ou seja, algo que não está aceito no regime próprio desse eu nas disposições cognitivas, sendo este outro aquele que possui um processo de interiorização diferente. O processo da conquista produzido pelos invasores europeus e mais tarde mantido pela burguesia é justamente o de proporcionar um processo de produção de interiorização do outro, entretanto, sem lhe conferir o status de eu - mas sempre na afirmação de um outro. A ideia burguesa de *habitus* ganha força mediante um processo de violência e complexa engenhosidade: o *habitus* ocidental-capitalista absorve em sua estrutura um conjunto de interiorizações, lhe confere valor “universal” e os modifica mediante uma exclusão de sua validação. Como assinala Todorov (2019) “os monges franciscanos adotam os hábitos dos índios (roupas, alimentação) para melhor convertê-los à religião cristã” (p.362). O processo de construção desse *habitus* se desenrola por um processo de “habitusfagia”.

Mas por que isso aqui nos interessa? Pois bem, o processo civilizatório burguês, como apresentado por Elias (1994) é composto por uma gama de inculcações individuais e grupais – desde os modos de comer até aos modos de expressar a sexualidade. Não obstante, seria impossível a possibilidade de encontro, sem o devido encontro. O *habitus* fagocitante do capitalismo sobrevive na devoração de mundo se articulando as similitudes no qual ele pode adentrar, e com isso a manutenção de certas opressões se colocam na história como

“universais” e no grande *habitus* se tornam a-históricas, quando na verdade não são continuidades plenas, mas continuidades mediante rupturas.

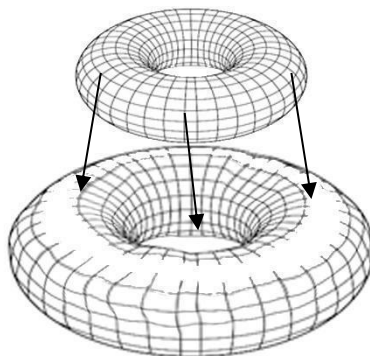


FIGURA 5¹⁹

A dinâmica do *habitus* dominante abre-se numa grande fenda para receber um outro *habitus* (Figura 5). Essa incorporação ocorre numa incomensurável violência e numa sutileza sem precedentes. Esse processo pode ser denominado como a acumulação constante de mundos.

A fenda inaugura uma mudança de dinâmicas que são, para o entendimento social, interessantes de se examinar. Pois, ela produz um olhar interior e exterior e reforça o processo de individuação-associação entre os sujeitos. Como modo de proporcionar um modelo de uso, a partir da literatura, exemplificarei tal dinâmica.

Chinua Achebe, escritor Nigeriano, em seu livro “A paz dura pouco” narra as mudanças presentes na sociedade no período de maior jugo colonial inglês direto em sua nação. As já preexistentes noções de prestígio – pautadas na lógica comunitária – são corrompidas pela noção de prestígio burguês, que faz com que as comunidades enviem jovens para estudar fora para dominar a nova burocracia e assim trazer “melhorias” para a região. A tensão, entretanto, decorre que a incorporação do *habitus* dominante pressupõe a destruição do *habitus* originário (sendo o exemplo emblemático da possibilidade de casamento de Obi com alguém de outra etnia – ou seja, a introdução do amor romântico burguês). E o sujeito, duplamente condicionado por *habitus*, em choque, enfrenta a dificuldade de sua conciliação. O *habitus* dominante, dessa maneira, incorporou uma certa dinâmica (ajuda comunitária, ideia de prestígio etc) para criar um

¹⁹ Imagem modificada pelo autor. Gráfico criado pelo autor.

habitus de grande escala que tem como fruto manter o *habitus* antigo apenas para a criação de um processo de interiorização que visa uma violência simbólica (BOURDIEU, 2013).

Também, Paulina Chiziane, grande escritora moçambicana, com sua narrativa, nos confere a possibilidade dessa imposição de *habitus* na perspectiva das mulheres de Moçambique: “o colonialismo incubou e cresceu vigorosamente. Invadiu os espaços mais secretos e corrói todos os alicerces [...] vive no útero das mulheres [...] e o sexo delas se transformou em ratoeira para o homem branco” (p.346). Essa visão é fenomenal pois contrasta com o poder feminino da palavra que aparece na presença da anciã, que as mulheres recorrem para consultá-las sobre a mulher nua no lago que causa alvoroço, no início da história. O enredo do livro, conta como cenário a noção de racismo colonial e sua capacidade de amplificar o desprezo feminino, tanto por parte dos homens brancos, como pelos homens negros. Assim, a diferença sexual (que é um dado visível) é repaginada e tomada como produto incorporado no novo *habitus* que passa a funcionar como organizador de grande escala.

O *habitus* fagocitante, dessa maneira, procura localizar certas similaridades baseadas em termos que soam como parecidos, como noções de hierarquia, interpretações do entendimento de corpo, noções da divisão sexual do trabalho, entre outros para universalizar e com isso produzir um processo de falsa geminação de comportamentos, estruturas e procedimentos. Assim, no caso da escrita da Paulina, a inferioridade feminina é tida como “natural”, e é o que pode desenhar como nesse processo os homens (mediante uma incorporação de entendimento em diferenças anatômicas convencionadas pelo *habitus* dominante) coloniais e colonizados compartilhem de certo desprezo pelas mulheres sem, contudo, objetivamente, na partilha dos privilégios, gozarem das mesmas vantagens.

Outra dinâmica incorporada pela fenda aberta é a de instabilidade do *habitus* dominante dentro dos seus próprios termos. Para dominar e criar um sentimento de pertencimento à estrutura, e para criar uma diferenciação, certos sujeitos passam a ser reputados como condignos de sua própria valoração. Como é o caso da libertação feminina dos países europeus que, mesmo com todas as limitações, proporcionaram para elas melhores condições de vida e

acesso em relação às mulheres latino-americanas, asiáticas e africanas. O *habitus* para não se instabilizar devido a sua fenda, incorpora uma nova camada de diferenciação, que tendo a raça como critério diferenciador, realoca as mulheres brancas dentro de um novo *habitus*, que conservado à ordem do gênero dominante lhes diferencia das mulheres e homens não pertencentes a sua cultura.

A partir desse entendimento, após apresentar essa sistematização do *habitus*, podemos definir como um conjunto explosivo: Por mais que o *habitus* seja um “produto da interiorização dos princípios de um arbitrário cultural [...] nas práticas os princípios do arbitrário interiorizado” (BOURDIEU, 2014, p.53), o *habitus* não busca esconder a essência das disposições, mas justificá-las: para que haja uma justificação interiorizada que autorize certos sujeitos a terem certas potências é preciso que essa construção de mundo leve a uma percepção de si. Numa sociedade racista, os racistas encontram suas justificativas em estruturas racistas. O mesmo se aplica para o machismo, o capacitismo etc. E essa justificação é tanto para si quanto para os outros. E aí se instala o grande conflito: no *habitus* se cruzam os sujeitos que se sentem no direito de terem um espaço para serem ouvidos e os sujeitos que se veem privados da fala.

Por nossa linha argumentativa, nenhuma formação de *habitus* pressupõe a desconexão com os demais. A relação eu-nós, precisa de uma relação eu-eles e quanto maior a rede de escalas cruzadas, mais complexo fica o *habitus* social. Porque a sociedade está expressa no conjunto de seus indivíduos não sendo como epifenômenos, mas como um conjunto de pessoas que compartilham de um processo constitutivo, assim, sendo constante em movimento, abre-se em fendas. E por isso a figura do toro foi usada para exemplificá-lo. Por ser movente, certas coisas caminham, outras sofrem processos de apagamento. Porém, algo podemos dizer: o *habitus* é um princípio em disputa e por isso movediço, traiçoeiro. Mas, também, potente visto que todo o *habitus* que tem em seu enredo a ideia de opressão de um grupo engendra a consciência da necessidade de um enredo de liberdade; pois, se todo o opressor é livre para fazer algo, logo o oprimido percebendo a liberdade do opressor, também sabe que pode galgar alguma liberdade para si. O desafio está em formular o desejo de ser livre para **ser senhor de si**, e não para ser livre para **também oprimir**.

Todavia, diante de um processo de devoração de mundos, de uma acumulação capitalista de mundos, como realizar o encontro entre *habitus* que possam contestar tais poderes? Eichmann é o reflexo de uma vida sem mundos, tragada por uma dinâmica onde já era impossível o encontro e a abertura para outros *habitus*, era um indivíduo devorador de mundos. Por isso, impossível de conviver com outros mundos. Por ter essa noção em nosso caminho, entender a dinâmica do *habitus* e sua presença como algo constitutivo da humanidade faz-se necessário.

3.2 VIDA, VIDA QUALIFICADA E QUALIFICAÇÃO: A CIDADANIA E SUAS FRAÇÕES

Convém, desse modo, falar sobre um dos aspectos necessários para que o *habitus* se interiorize e se efetive segundo o seu próprio desenvolvimento de subjetivação: *o habitus da vida*. Talvez se manifeste redundante a ideia de que haja um *habitus da vida*, contudo o óbvio sempre é o que demanda maior complexidade de elucidação.

A vida é um dos temas centrais para o Ocidente e foi a preocupação de filósofos e políticos. Podemos dizer que a vida se entende como a capacidade de se colocar como ser expressivo diante dos outros; como *Zoon Politikon*, porque somos os únicos com a capacidade de articular o *logos*. O ponto de partida para essa afirmação encontra respaldo no escrito de Aristóteles (“Política”) onde este define os regimes domésticos e públicos para a cidade. O texto Política, desse modo, é como uma poética da política.

Contudo, se instituiu a partir desse ponto na história, que a Política só pode ser operada por aquele que detém o verdadeiro saber do *logos*. A função da política, então, nasce, inevitavelmente, sob um vício: o *logos* só pode ser expresso por iguais. Os iguais são os homens proprietários. Logo, possuem vida qualificada apenas aqueles que podem determinar o curso das coisas pela articulação de sua expressão diante de iguais. O cidadão, nesse caminho, é aquele que pode narrar as suas demandas. Por isso, “a política se apresenta então como a estrutura, em sentido próprio fundamental, da metafísica ocidental,

porque ocupa o limiar em que se realiza a articulação entre o ser vivente e o logos” (AGAMBEN, 2002, p. 15).

Paradoxalmente, a política ocidental, pressupõe um outro dilema, os escravos e as mulheres compartilham de certo grau da linguagem, do logos. Como lidar com essa problemática, então? A ideia de um ordenamento natural, que funciona não somente como cosmos, se fundamenta como *nomos* (lei). É a partir desse entendimento de lei e justiça que o dano se coloca, pois visa, clinicamente, dar a cada um o que é supostamente justo e devido (RANCIÈRE, 2018).

A política, se coloca dessa maneira, como o problema da qualificação do sujeito que nunca pode ser desamparado por possuir a linguagem e do sujeito que carente desse espaço de linguagem vive sob outras leis. Não sou eu que interpreto ao léu, e a própria escola aristotélica que o escreve:

pues bien, así como ele marino es un miembro de una comunidad, así tambien lo decimos de ciudadano. Y aunque los marinos sena desiguales por su función [...] es evidente que la definicion más precisa de cada cual irá vinculada a su cualificación. (LIVRO III, Cap. IV, 1267b)

A cidade, ou seja, o espaço onde os sujeitos buscam o bem e o ordenamento da virtude, no ajuntamento político, na sua essência funda em torno de si a própria desigualdade. A cidade, definida pelos jogos da política, é um ajuntamento que agrega uma comunidade de iguais visando uma vida qualificada, mas tendo como seu arco um conjunto de desigualdades instituídas e instituidoras. E isso nos interessa pois enquanto estivermos pensando em termos de logos, bios, zoé, ou seja, enquanto estivermos recorrendo ao pensamento grego – refuncionalizado pelo presente tempo – nos é útil para pensar em modos de reconfiguração e questionamento do próprio logos, inclusive.

Por isso, a vida emerge no campo racional da história ocidental, não como um dado objetivo em si, mas como um conjunto deliberativo que fundamentará a condição e condução existencial de diversos sujeitos às necessidades próprias de ordenamento das classes existentes.

O conceito de vida, nesse caminho, está intrinsecamente ligado ao conceito de qualificação. No florescer dos embates, tal noção sobreviveu até nós

e se apresentou como justificativa essencial para o rebaixamento vivencial de grande parte dos blocos humanos às funções biológicas, que culminam numa inscrição limitadora do corpo como objeto. Nos encontramos, assim, diante de uma penumbra: a luta por cidadania, em certo sentido, é pela dissolução desse alcance restrito, pois se a cidadania pressupõe a desigualdade, logo, lutar pela cidadania é realizar o desmoronamento de seus fundamentos e por isso, corromper a sua face.

Vida é um problema político a ser definido e que persiste, que persistirá. A vida²⁰ como só existe pela humanidade e na humanidade é um mundo, condição básica para o entendimento de múltiplos conceitos – trabalho, cuidado, desamparo, precariedade. O problema em torno da vida se mantém durante muito tempo como algo a ocupar a mentalidade ocidental, e vemos isso na projeção do indivíduo e sua mediação por sua função na cidade. Ou seja, a vida é comprimida sobre a problemática gregária – logo, pensar a vida é impossível no campo individual, não é meramente o ato de estar vivo, mas de qualificar o modo de vivências.

Porém, em parte devemos conduzir aos próximos entendimentos concernentes o estudo aqui proposto. Ainda que o homem aristotélico não seja um ser tão ideal para seguirmos como modelo, a sua manutenção, como já dito, em nossas bases da política é o que nos interessa. Por quê? É na modernidade, mediante um projeto de sociedade específico, que se tomarão emprestados os conceitos de vida, indivíduo, povo, bárbaros, Outro para se refundar as bases políticas da política do viver. A economia política – uma novidade em termos históricos – tomará das relações domésticas a ideia política da desigualdade, jogando para o espaço público a problemática desse dano primordial da política. Acrescenta-se a isso, que com a modernidade, o surgimento da economia política visa a tomada não das funções cosméticas para o bem da cidade e o ordenamento da casa, mas a tomada do espaço, do tempo, do corpo e as funções que dele podem ser tiradas para o novo grande déspota: a acumulação de capital. Como escreve Esposito:

²⁰ A vida aqui é entendida como um *habitus* qualificado e não como o conceito que é usado por noções estritamente biológicas. O conceito de vida, por exemplo, da bioética não está implicado em nossas considerações.

A modernidade é o lugar – mais que o tempo – desse trânsito e dessa virada. No sentido que, enquanto por um longo período a relação entre política e vida se colocou de maneira indireta, mediada por uma série de categorias capazes de filtrá-la ou fluidificá-la, como uma espécie de câmara de compensação, a partir de certa fase esses anteparos se rompem e a vida entra diretamente nos mecanismos e dispositivos do governo dos homens. (2017, p.38)

A igualdade – bem que, legitimamente, aos poucos vai se tornando desejo de todos - da modernidade é, paradoxalmente, a do sujeito europeu, que cria o seu corpo-sujeito qualificado. O corpo finalmente aparece enquanto aparelho tecnológico, e uma subjetividade inédita também se levanta, primeiro para si, calcada num processo de construção de uma identidade que consegue ter a certeza de si, mesmo que esteja sendo enganada por um deus maligno (em referência a Descartes), e depois para o outro; e no surgimento desse grande outro – povos que ainda não teciam as devidas relações comerciais burguesas – que se articulam entre um novo modo de estar no mundo. Diz Foucault (2010) “ora, nos séculos XVII e XVIII ocorreu um fenômeno importante: o aparecimento – deveríamos dizer a invenção – de uma nova mecânica de poder” (p.31): a saber o poder disciplinar

Essa nova mecânica do poder incide primeiro sobre o corpo e sobre o que eles fazem, mais do que sobre a terra e sobre o seu produto. É um mecanismo de poder que permite extrair dos corpos tempo e trabalho, mais do que bens e riqueza. É um tipo de poder que se exerce continuamente por vigilância e não de formas descontínua por sistemas de tributo e de obrigações crônicas. (FOUCAULT. 2010, p.31)

Mas ao que visa, ou ao que se alinha esse poder disciplinar? Pois bem, o poder disciplinar se alinha num primeiro momento à separação – alienação – da humanidade em relação à sua ligação direta com os seus próprios modos de vida. Se na Europa isso foi tão amplamente vivenciado, nos países coloniais todos os povos originários sentiram isso da pior maneira possível. O rio perde a sua função, é caminho, a madeira deixa de ser expressão de um ecossistema, é produto. O poder disciplinar, que visa “extrair tempo e trabalho” é um poder que visa criar alguém para compor esse tempo e fazer esse trabalho. Inculca, por violência, na única coisa que os seres humanos experienciam como próprio uma lógica precificável: vender a experiência de tempo. Não pode se passar despercebido a virada subjetiva que isso implica para a modernidade. Se a “acumulação primitiva não é, por conseguinte, mais do que o processo histórico

de separação entre produtor e meio de produção” (MARX, 2017, p. 786), não é só o orgânico, os fluídos, as sinapses que são roubadas também a experiência de vida. O capitalismo, desse modo, começa a operar a partir da “tomada de poder sobre o homem enquanto ser vivo, em espécie de estatização do biológico” (FOUCAULT, 2010, p.201).

O sujeito não encontra-se alienado somente dos meios de produção, ele encontra-se alienado da disposição do seu próprio corpo, visto que “no evoluir da produção capitalista” (leia-se tomada de terras, saqueio da África e Américas) “desenvolve-se uma classe de trabalhadores” (leia-se um conjunto de humanos com sonhos, desejos, anseios e desprovidos de sua própria manutenção) “que por educação, tradição e hábito” (que torna uma determinada tradição de ausência de direitos um hábito) “reconhece as exigências” (ou seja, tem uma incorporação psicológica e projeta objetivamente para o mundo prático essas ações) “desse modo de produção como leis naturais” (como ordenamento violento) “e evidentes por si mesmas” (MARX, 2017, p.808).

O capitalismo corrompeu, então, a condição humana, ao buscar destruir os espaços políticos, ou mesmo, tomar o corpo como objeto oco de intervenção. O melhoramento desse disposto se resumirá na biopolítica, que começa a tratar o ser humano de forma mais geral, como dados: “é da natalidade, da morbidade, das incapacidades biológicas diversas, dos efeitos do meio, é disso tudo que a biopolítica vai [...] definir o campo de intervenção” (FOUCAULT, 2010, p.206). Se o poder disciplinar se instaurou para providenciar a acumulação capitalista primitiva, a sua manutenção se fez mediante por uma **acumulação primitiva de corpos**²¹ providenciada pela biopolítica. A vida, ou seja, o viver bem, a vida qualificada, se tornou mercadoria, e como mercadoria, somente é entendida como propriedade – por isso, coisificada e vendida. E como mercadoria em larga escala, ela se submete aos horrores da criação de um contingente amplo de sujeitos sobreviventes; como sinaliza Marx (2017) a “produção capitalista consiste em que ela não só reproduz constantemente o assalariado como assalariado [...] produz sempre uma superpopulação relativa de assalariados”

²¹ “A descoberta das terras auríferas e argentinas na América, o extermínio, a escravização e o soterramento da população nativa nas minas, o começo da conquista e saqueio das Índias Orientais, a transformação da África numa reserva para caça comercial de peles negras caracterizam a aurora da era da produção capitalista” (MARX, 2017, p. 821)

(p.839), ou seja, realiza as condições para o assalariado permanecer nessa situação, sendo desprovido do uso dos bens produzidos por ele mesmo, e operando a subjetivação capitalista que força o sujeito a se sujeitar e produz sujeitos que aliados do processo de tomada da sua própria produção de riqueza ainda assim acabam reagindo segundo o seu desenvolvimento societário. O capitalismo, por não produzir vida, é incapaz de produzir verdadeiramente a política e com isso torna-se inviável a produção de espaços verdadeiramente públicos, onde a demanda pela reparação do dano primordial da política seja feita.

Como a vida é um mistério, um acidente histórico, que é qualificado pelos seres que nomeiam seus processos, a biopolítica²² necessita de um duplo movimento para tentar capturar a vida, ou melhor, para produzir a politização da vida: produção da vida constante e a produção da morte presente. Por isso que a biopolítica foucaultiana avança com método investigativo, porque para a produção de morte e de vida conduz-se o ajuste entre poder e direito, entre o poder soberano e o indivíduo. Ou seja, entre uma tensão de direito de morte ao mesmo tempo que há uma produção das condições de vida. Logo, a própria vida é a antítese da biopolítica; e a ação da biopolítica é na produção da vida, produzir o esgotamento ao ponto de ser possível encontrar mais a morte. Resume Esposito (2017):

Ao mesmo tempo interna e externa ao poder, a vida parece preencher o cenário inteiro da existência: mesmo quando exposta à pressão do poder, e especialmente nesse caso, a vida parece capaz de retomar aquilo que a toma e de absorvê-lo em suas infinitas sobras. (p.51)

Ao politizar a vida como dado a ser capturado, e não como bem alienável da ordem humana, a biopolítica cria os próprios mecanismos de supressão de sua valoração. Estamos, então, ancorados em considerações que tem na vida a aplicabilidade dos seus próprios excessos. Nesse sentido, é a organização dos sujeitos que busca frear os avanços dessas contraforças pelas resistências coletivas e individuais. Entendemos a biopolítica como a politização da vida nua, ou seja, a vida carente de dispositivos que a protejam (sendo ela, a vida, a sua

²² Para entender o conceito de biopolítica e parte de seus rebatimentos histórico metodológicos cf Capítulo I – O enigma da biopolítica in Esposito, 2017.

própria proteção). E o outro paradoxo se encontra justamente aí: os sujeitos se organizam para trazer as roupagens necessárias à vida nua.

O processo do biopoder, ao realizar o assujeitamento individual, mediante as relações capitalistas de insensibilidade, conduz o sujeito à busca de se tornar não potencialmente pleno – o que pressuporia um encadeamento comunitário – mas torna-se também coparticipante da soberania. Ou seja, um cidadão nacional. A incorporação de um *habitus* que pressupõe um eu-nós, que busca qualificar a vida mediante a ideia do compartilhamento de uma soberania só pode ocorrer a partir de um compartilhamento de soberania, ou seja, de participar da suspensão e aplicação da lei. A cidadania da vida nua, neste ponto, funciona como um mecanismo individual de operação do poder soberano. Funciona como a possibilidade de uma pessoa tornar a outra escrava, de fazer com que uma pessoa suspenda o direito e assassine indivíduos em nome do Estado; faz com que um homem se sinta não apenas no direito, mas no poder de suspender o direito de proteção de uma outra pessoa para lhe afligir determinada retirada de direito.

A abertura que a biopolítica capitalista abre para as vivências dos sujeitos e sua tensão entre direito e poder pode ser encontrada num dos estudos mais emblemáticos de Agamben (2004): “o significado imediatamente biopolítico do estado de exceção como estrutura original em que o direito inclui em si o vivente por meio de sua própria suspensão” ocorre dentro das organizações onde o próprio direito opera – num estado de exceção.

Mas o que nos leva a pensar que o tempo biopolítico que estamos vivendo é um estado de exceção pura? Quando pontuamos a indiscernibilidade que a nova ordem do mundo traz na economia doméstica procuramos mostrar que

O estado de exceção não é uma ditadura [...], mas um espaço vazio de direito, uma zona de anomia em que todas as determinações jurídicas – e, antes de tudo, a própria distinção entre público e privado – estão desativadas.

Então, se a condição do modo de produção capitalista é o estado de exceção em latência, o desamparo é a base na qual a própria cidadania se coloca. Assim como o estatuto de cidadão romano poderia ser revogado pelo

auctoritas (AGAMBEN, 2014, p.123) assim é a cidadania ainda hoje. Não uma noção plena, mas uma concessão que retarda certos efeitos de morte e desamparo. A cidadania nesse caso funciona não como um valor absoluto, mas como um meio pelo qual os sujeitos transitam nos espaços.

No caminho de compreensão até aqui construída, pode-se entender a cidadania como o conjunto de direitos que determinado indivíduo tem dentro do espectro liberal. Usualmente, articulado pelo tripé direito civil, direito social e direito político (CARVALHO, 2008). Os aspectos aqui levantados nos levam a crer, então, que a cidadania como conceito em disputa pode nos levar a inúmeros modos de operação de acordo com a biopolítica e o poder soberano, elencados até o momento na seguinte ordem:

- 1) A cidadania soberana: é aquela vivida por aqueles que efetivamente possuem poderes de decisão sobre as questões que envolvem a vida.
- 2) A cidadania fragmentada: é um tipo de cidadania onde há a oscilação sobre os direitos adquiridos. Por exemplo, no Brasil a possibilidade de exercer a cidadania liberal não necessariamente propiciava a sua efetivação (CARVALHO, 2008); o simples direito básico de cidadania liberal, andar livremente, já foi mediado pela necessidade de apresentação de ocupação laboral reconhecida (SANTOS, 1979).
- 3) A Subcidadania: que institui direitos porosos. A subcidadania é um conjunto de práticas que faz com que os sujeitos não se vejam como sujeitos de direito. Na verdade, a subcidadania põe os sujeitos como meros receptáculos de um direito precário. Compartilham do status de *ius solis* porém são diante de tantos serviços básicos “aliens”. Souza (2003) vai demonstrar que a subcidadania, antes de ser uma mera peculiaridade dos países periféricos – em relação aos países do eixo financeiro do capitalismo – é um projeto societário global – na literatura de hoje, reflexo da projeção colonial.

A dimensão diferenciadora da cidadania, contudo, não é uma novidade. A começar pelo conceito de Cidadania Regulada (SANTOS, 1979); entretanto, a partir das aproximações acerca da biopolítica e sua atividade politizadora da

vida, podemos concordar com Holston (2013) que qualquer cidadania será regulada de alguma maneira. Procuramos com os três elementos apontados como mediadores da cidadania (sendo a última, já existente na literatura) possibilitar um conjunto de sistematizações, conservando o entendimento de que “a cidadania sempre se expande e se erode simultaneamente, e de formas desiguais” (HOLSTON, 2013, p.37).

Por fim, as frações da cidadania não são excludentes, nem complementares. Elas são coexistentes e instituem tempos próprios de exercício. Esse universo da cidadania produz, com isso, dois modos de tempos: 1) TEMPO COMPARTILHADO; 2) TEMPO PRÓPRIO, construindo uma a disposição temporal-cidadã que podemos, inclusive, entender como organizadora dos mundos dos sujeitos e sua qualificação. A cidadania soberana é aquela que alinha o tempo compartilhado ao tempo próprio; a cidadania fragmentada apenas vive um tempo próprio; a subcidadania tem o seu tempo próprio massacrado pelo tempo compartilhado, dessa maneira vive em lapsos temporais que não consegue acompanhar o desenvolvimento social, econômico e político do seu próprio espaço.

No livro *Becos da Memória*, Conceição Evaristo vai colocar poeticamente como os dois modos de tempo estavam se operando no seio da comunidade. O tempo para as pessoas ali presentes não era o mesmo da chegada da construtora que começa a devorar a comunidade dos personagens. Com isso, um descompasso começa a surgir nos laços sociais. A maioria das personagens não consegue se articular da maneira devida para desfazer a chegada da construtora, pois quando se dão conta do impacto real o tempo já passou para isso. Podemos dizer que a inserção desse tempo é uma das disposições apresentadas por Bourdieu (1979) no estudo sobre a administração estrangeira na Argélia. A chegada do capitalismo em diversos lugares coloca em cena a ideia de futuro, pré-vidência, onde os colonizados são instados a construir um conjunto de disposições sobre as organizações subjetivas com a nova ideia de temporalidade. Desse modo, cidadão é, também, aquele que não somente participa do futuro, mas tem noção de sua chegada e possibilidade de vivência.

3.3 GÊNERO-RAÇA COMO QUALIFICAÇÃO E COMO QUESTIONAMENTO DA QUALIFICAÇÃO

Becker (2007) diz acertadamente que “todos nós trabalhamos com conceitos. O tempo todo. Não temos escolha” (p.146) - a não ser a escolha do conceito que trabalharemos. É importante, da nossa parte, apresentar o conceito como ferramenta metodológica. O conceito de Gênero²³ (RUBIN, 1975; SCOTT, 1986; BUTLER, 2014), se apresenta como uma categoria analítica, ou seja, não apenas expressa um conjunto de ideias sistematizadas, mas se operacionaliza como ferramenta explicativa de determinado fenômeno social das relações que hierarquizam as diferenças anatômico-históricas sexuais de poder – que é um conceito formado dentro do próprio *habitus* da opressão de gênero. Como conceito, Gênero, jogado à luz das explicações de Becker (2007), e acionado como categoria de análise, possibilita “trocar os conteúdos convencionais de um conceito por um sentido de seu significado como forma de ação coletiva amplia seu alcance e nosso conhecimento” (p.187).

Quando falamos de corpo, falamos de temporalidade estrutural. Ou seja, o corpo surge dentro de um determinado espaço temporal, diante do conjunto de esferas sociais, institucionais, religiosas e econômicas que condicionam o modo como olhamos e lidamos para ele. É impossível desvincular, hoje, a formação dos corpos sem realizar o corte histórico da emergência das tecnologias de domínio de gênero e raça, categóricas para o modo de produção ocidental e capitalista colonial.

O ordenamento social capitalista é impositivo na autodeterminação dos sujeitos, queiramos ou não. Ele visa integrar os sujeitos dentro uma organização que tenta associar a ideia de natureza a de produção – *ideia de* e não natureza e produção – através de um conjunto de imposições. Podemos ter como exemplo a dilema do roubo de madeira (MARX, 2017) que integrou um conjunto de leis que foi dinamitando os laços sociais; há, também, a própria escravidão moderna que dizimou povos inteiros. Não apenas o lucro foi para a mão dos senhores, mas corpos começaram a se acumular nas prisões, landlords, workhouses,

²³ Diversos autores pontuam a construção do conceito de gênero no campo das ciências clínica e sociais. Para melhor entendimento, ver Meyerowitz (2008)

engenhos, plantations. Temos com isso a vivência do modo de produção capitalista como um modo de assunção do corpo integral dos outros, como já procuramos exhibir anteriormente.

Como apontam Engels e Marx (2007), o mundo sensível “é um produto histórico, o resultado da atividade de toda uma série de gerações” (p.30), que se inscreve dentro de uma relação dupla, tanto orgânica e cultural. Então, certas forças centrífugas podem exercer grande pressão sobre os desejos e formas de sujeição das expressões sociais de gênero e de sexualidade, pois “as circunstâncias fazem os homens, assim como os homens fazem as circunstâncias” (ENGELS & MARX, 2007, p.43).

É justamente nesta mesma veia que Simone de Beauvoir (2009) fala que enquanto na natureza encontramos machos e fêmeas, pelas relações sociais nos fazemos homens e mulheres: “na humanidade as “possibilidades” individuais dependem da situação econômica e social” (p.68). E foi por um conjunto de práticas que, mediando a biologia pela lógica cultural, impôs-se à mulher um estatuto subordinado (RUBIN, 1975). Devemos, então, nos indagar sobre as circunstâncias de gênero que nos formatam hoje e de onde elas vieram.

Nobert Elias (1994c) discorre sobre a produção do Estado Moderno como um conjunto de processos que tenderam a unificar o poder em torno de uma máquina administrativa que aos poucos foi modelando não somente o status dos sujeitos, mas seus afetos e sentimentos. O ímpeto de concentração de monopólio de casas sobre outras foi um dos motores para a ideia expansiva de dominação, o que permitiu o surgimento de poderes militares mais organizados na região da Europa, especialmente na França e Inglaterra - as potências de colonização da América, África e Oceania.

A máquina estatal que então se organiza tem como uma das forças centrífugas o pensamento religioso cristão, marcado por uma divisão do mundo dual e valorativa. Esse apoio foi fundamental e mostra-se presente em muitos conflitos, justamente por oferecer uma forma de coesão social. Não devemos, também, dissociar que após o surgimento concêntrico de poder administrativo é que se fundamenta uma nova forma de controle policial, através do exército e das estâncias fiscais (ELIAS, 1994c, p.98). Com esse processo é mais fácil compreender o surgimento do biopoder e seu desenvolvimento na modernidade

– pois é o controle da população e não mais do território que formata o caráter administrador do Estado monopolista. Dado essa integração, também, o poder começa a circular para além do soberano, tornando o povo o novo sócio - nas suas tradições, língua e costumes – e conseqüentemente na sua necessidade de divisão sexual; vemos aí, junto, a ascensão do racismo de vertente burguesa.

Quando olhamos para esse grande aparelho, percebemos como aqueles que não estavam a ele integrados se tornaram peças chaves para a sua manutenção – no sentido negativo do termo. Silvia Federici (2017) aponta como a caça às bruxas foi uma ação mais potente dentro das esferas seculares com ajuda dos “esclarecidos”. A caça às bruxas foi uma forma de centralização generificada, claramente estatal de controle dos corpos internos. Além de serem trabalhadoras camponesas, pobres, as mulheres consideradas bruxas foram usadas como propagandas para a uma nova acumulação dos corpos femininos.

Do mesmo modo que os cercamentos expropriaram as terras comunais do campesinato, a caça às bruxas expropriou os corpos das mulheres, os quais foram assim “liberados” de qualquer obstáculo que lhes impedisse de funcionar como máquinas para produzir mão de obra. (FEDERICI,2017, p.330)

Essa ação que se difundiu por grande parte da Europa foi assimilada por formadores de opinião e com o tempo modelou o corpo feminino para o novo regime sexual capitalista. Quando se olham para as mulheres acusadas, vemos aquelas que questionam a propriedade privada, a supremacia masculina, os saberes médicos. Ou seja, eram um contraponto forte em relação à entrada das novas mentalidades estatais nos extratos sociais mais pobres. Diferente do que se pensa hoje, o poderio mental da Igreja sobre a população pauperizada não os levava a uma vida puritana (VAINFAS,1989) – então, a necessidade de “re Cristianizar” a Europa caiu como luva para a formação de um Estado para eliminar as possibilidades coletivas de disposição autônoma (ainda que limitada) de seus próprios corpos.

Quando a burguesia ascende com força ao poder ela simplesmente não tende a mudar o poder monopolista. O que eles “procuram alcançar na luta pelo governo monopolista, e finalmente conseguem, não é a divisão dos monopólios existentes, mas uma nova distribuição de seu ônus e benefícios” (ELIAS, 1994,

p.105). Então, uma nova classe social acaba por herdar uma forma de desenvolvimento e a cultura do colonizador. A antítese entre a Kultur e Civiltè revela dois projetos eurocentrados: uma forma de expansão de domínio e outra de construção de identidade, que terão as consequências mais drásticas na virada do século XIX para o XX. Vale ressaltar que o conjunto de ações que são produzidas nas ciências para confirmar tais posições visam apenas maximizar essa tendência que – como já apresentado - acumula corpos.

Vale adensar o que Elias (1994) diz ser as “mudanças de atitude nas relações entre os sexos”. No século XVIII começa a circular a vinculação da “sexualidade com vergonha e embaraço, e a correspondente restrição ao comportamento, se espraia mais ou menos uniformemente por toda a sociedade” (p.172) forçando a uma “conspiração do silêncio” (p.169) que leva inscrever a sexualidade para fora das relações públicas – indo para a esfera privada da familiar nuclear. Ao sujeito se pede uma autodisciplina: o que pode se entender como a adequação do seu eu interior com a sua forma “anatômico-sexual”, tornando-os hábitos, ou seja, uma vinculação entre estrutura social e estrutura de personalidade. Foucault (1999) também segue na mesma linha dizendo que

A sociedade que se desenvolve no século XVIII – chama-se, burguesa, capitalista ou industrial – não reagiu ao sexo com uma recusa em reconhecê-lo. Ao contrário, instaurou todo um aparelho para produzir discursos verdadeiros sobre ele. (p.68)

A acumulação dos corpos passa então por “mudanças na interpretação do corpo, do sexo, da reprodução, da identidade individual e das emoções” (VALE DE ALMEIDA, 1995, p. 73). De tal maneira, a cisão entre superego e inconsciente que aparece e vai desenvolvendo entre os séculos XVIII e XIX “corresponde à cisão específica no comportamento que a sociedade civilizada exige de seus membros” (ELIAS, 1994, p.181).

O que a modernidade faz é “inverter/condensar” as lógicas pré-capitalistas de gênero e sexualidade e “neste sentido, é possível dizer que a sexualidade é de origem burguesa, induzindo efeitos de classe específicos” (VALE DE ALMEIDA, 1995, p.87). Laqueur (1990) pontua duas mudanças: a epistemológica e política, que são determinantes para esse processo de

diferenciação sexual pois “no one was much interested in looking for evidence of two distinct sexes [...] until such differences became politically important” (p.10). Enquanto o corpo e sua expressão de gênero determinavam o sexo de uma pessoa nos arranjos pré-modernos, na modernidade uma verdade emerge do seu ser e a anatomia instituída politicamente passa a ser determinante sobre o gênero – e raça.

Outro ponto a ser tocado na acumulação de corpos são as consequências da escravidão dos povos que foram sequestrados do continente Africano e dos povos tradicionais que foram mortos e levados para outra localidade. Sobre os povos que foram trazidos para a colonização “não se pode negar o caráter constante de coação e dependência estrita a que foram submetidos índios, negros e mestiços nas várias formas produtivas das Américas portuguesa e espanhola” (BOSI, 1992, p.21). O corpo negro foi alvo de um processo de racialização opressiva direcionada para a sua exploração e obtenção de lucro das potências econômicas. É notório que “ao longo do século XVII, um imenso trabalho legislativo veio selar o seu destino. A fabricação dos sujeitos raciais no continente americano começou por sua destituição cívica” (MBEMBE, 2018, p.45). Sua destruição cívica, contudo, não os deixou longe de regulações. O *Code Noir*, que foi um conjunto de regras para lidar com o negro, não pode ficar de fora do processo de governamentalidade (MARQUESE, 2004).

É preciso ver a vinculação das ideias contratualistas entre a situação das mulheres e dos negros: ambos inseridos na esfera doméstica como propriedade conferidos à revelia do poder patriarcal, o que modela não apenas economicamente, mas subjetivamente toda a nossa contemporaneidade.

É por isso que Achille Mbembe (2018) defende a ideia de que “a lógica da raça no mundo moderno atravessa a estrutura social e econômica. Interfere com movimentos da mesma ordem e se metamorfoseia incessantemente” (p.76) e a crítica que realizarmos da modernidade não se realizará “enquanto não compreendermos que o seu advento coincide com o surgimento do *princípio de raça* [...] em matriz privilegiada para as técnicas de dominação” (p.106).

A questão é a necessidade de um olhar interseccional (CRENSHAW , 1989) para compreender que gênero, classe e raça (e outros marcadores) andam juntos no processo de acumulação de corpos, pois a estatização do

biológico busca determinar práticas de ação, extermínio e controle. E essa preocupação faz com que se pense num bojo epistemológico dominante em termos de sexualidade, a “constatação” da homossexualidade como problema a ser sanado e a heterossexualidade como norma (DE PRECIADO, 2017) - refletindo-se na criação de institutos e pesquisas (MEYEROWITZ, 2008) a partir da segunda metade do século XIX, onde “apelava-se à biologia para explicar a desigualdade, em particular aqueles que se sentiam destinados à superioridade” (HOBSBAWM, 2017, p.56).

A sexualidade, é um tema que ganha grande destaque no período moderno e se mantém saliente até a contemporaneidade (FOUCAULT, 1999; LAQUER, 1990). É um fenômeno diverso, amplo, impreciso, criativo, contestador e inovador desde o período burgo-colonial. Entretanto, o que se passa “despercebido” no campo da política social é que a sexualidade sempre esteve no centro de seus debates: (mercado de trabalho, modos de estar em família, maneiras e serviços de cuidado). Vemos isso, quando já nas reformas de Bismarck se apresenta a raça, mediada pelo gênero, como um fator primordial para a sua manutenção, já que a ideia em voga era a construção de uma nação unificada (ou seja, em torno da família principalmente).

Historicamente, quando todo esse quadro se encontra irreversível, a maioria dos países estão conectados ao poder capitalista. Grande parte das nações, tentando se enquadrar na formação do self capitalista, importaram seus preconceitos e os juntam com as suas desigualdades inerentes. Ao invés de realizar a integração do seu povo e lidar com as suas dificuldades, realizaram um conjunto de reformas para sua “intraeuropeização”- um exemplo nítido que comunga gênero, raça e heterossexismo é a miscigenação, no sentido dos parte dos países da América Latina: nada mais é do que uma ação de formação heterossexual e racista que tende a olhar o útero como propriedade do Estado. Hoje o Brasil é um país extremamente miscigenado, ou seja, a violência sexual-racial é, além de tudo, um projeto transgeracional que encontra exemplos práticos diretos dentro de sua própria cotidianidade.

Resumindo o processo de acumulação, que é determinado por atravessamentos de gênero-raça podemos concordar com a seguinte lógica:

If we do not want to fall into the trap of moralism and individualism, it is necessary to look below the surface and to come to a materialist and historical understanding of the interplay of the sexual, the social and the international divisions of labour. For these are the objective divisions, created by capitalist patriarchy in its conquest of the world, which are at the base of our differences although they do not determine everything. And these divisions are closely bound up with particular cultural expressions. (MIES, 2014, p.11)

Falamos disso para entender como duas coisas se integram. A desumanização das relações e sua precarização estrutural. Toda essa história revela a formação integrada entre homens e mulheres, pois na nossa tessitura “sócio-científica”, simbiológica, instituiu-se o espaço “natural da mulher”. E num mundo que nunca se preocupou em dar iguais oportunidades para a sua imensa população, e que sem descanso assevera uma pretensa natureza, sabemos a quem restará certos lugares. Assim, a acumulação de corpos se reatualiza e mantém sua estrutura de poderio biopolítico.

Porém, como a vida sempre escapa dos poderes que a pretendem limitar, as condições estruturais que possibilitaram a organização de um dos mais importantes movimentos sociais do mundo aparecerem no século XX. Castells (2013) argumenta que o feminismo cresce em contrapartida do declínio do poder patriarcal. Para ele, a partir da década de 1960 apresenta-se nesse movimento uma grande força de pressão devido ao crescimento internacional global, as mudanças reprodutivas e ao aumento da renda feminina em comparação ao homem.

Ainda que estas demandas estejam muito aquém do que se gostaria que estivesse, não se pode relegar um papel minoritário a essa ação. Contudo, mais do que a mulher estar remunerada, foi de suma importância o papel das feministas em questionar politicamente o seu lugar na sociedade. Elas ocuparam lugares estratégicos no questionamento de sua condição social, sendo as mulheres socialistas nos países comunistas e as mulheres negras lésbicas, bissexuais e trans na militância e academia as principais precursoras das mudanças.

Mies (2014) lembra que até a década de 1970 muitas mulheres preferiam não se identificar como feministas em muitos órgãos institucionais, pois a pauta poderia ser considerada desconectada dos esforços de combate à pobreza ou da luta de classes, mas em 1979, em Bangkok “Third World and First World

women had already worked out a kind of common understanding of what ‘feminist ideology’ was” (p.8). E em 1981 na primeira conferência Latino Americana, o uso da nomenclatura feminista não foi mais deixada de lado, compondo até documentos.

Seria muito difícil ter um giro na esfera produtiva e na família, se antes não houvesse entre a população borbulhas de contestação para uma mudança nos quadros de opressão das mulheres – como a criação de espaços mínimos de denúncia ou apoio. Cotejando com a história, podemos ver que a agenda feminista cresce com três tomadas de posições: a emergência do movimento negro de libertação, a crescimento dos movimentos contestatórios dos países do assim chamados de terceiro mundo e da mudança no campo da produção de conhecimento.

Como nos recorda De Preciado (2018) o regime da heterossexualidade, que é imposto a partir do século XX, demandou um esforço que se manifestou nas guerras, invasões e no modelo de provisão de construção dos Estados contemporâneos. Naquela época, o gay, do mesmo modo, a lésbica eram os demônios a serem expurgados das relações cotidianas. Hoje, vemos o debate sobre o transfeminismo, que traz à tona questões interessantes para o campo político. As pessoas trans e não binárias são objeto de ação negativa – ou seja, como modo de negar a realidade e instituir outras significações - não exclusivamente por sua expressão de gênero contestadora ao que é entendido como o corpo masculino ou feminino, mas pela maneira como esses sujeitos instituem um modo de vida: entram na esfera pública, sem a legitimação do Estado – num primeiro momento – e se impõem, se validam e promovem meios de qualificação do seu “sou” antes das instituições as validarem. Hoje, a incapacidade de nomear devidamente certos segmentos das pessoas trans em determinados espaços decorre de uma falha no sistema capitalista que ainda não sabe como incorporar devidamente tal demanda no seu processo produtivo político. Por essa e outras razões, o transfeminismo é potente, questionador e propositivo na mudança de paradigmas. Não se pode esquecer que a linguagem é o campo onde, também, a ideologia se manifesta. Assim, a incapacidade de nomear certos sujeitos como qualificados reflete um arranjo onde esses sujeitos

são desprovidos das condições necessárias para a continuidade do modo de reprodução solicitado.

E este é o peso da frase “o pessoal é político”: o pessoal se tornou indubitavelmente coletivo. Com isso se pode também questionar a produção dos saberes e notar que o lugar secundário dos estudos das mulheres revelava uma estrutura de dominação dentro da academia. A questão não era apenas econômica, era existencial.

Notemos que é nesse período que surgem nas universidades os primeiros estudos críticos de Gênero, tendo como referência Gayle Rubin. Até então o conceito de gênero era dominado pela psiquiatria e era usado para tentar readequar as pessoas trans à “norma” heterossexista. John Money, Joan Hampson e John Hampson não são nomes conhecidos, entretanto, foram os primeiros a usar o termo gênero ligado a questão sexual, na década de 1950 neste sentido limitador. Robert Stoller, por sua vez, em 1962 abre um centro de estudos de gênero e publica o estudo *Sex and Gender*, em 1968. A guerra pelo conceito de Gênero começa com Gayle Rubin, que em 1975 usa o termo sistema de sexo/gênero. Segundo ela, pela falta de uma denominação melhor. Em sua defesa gênero se apresenta como produto da ação humana: “The set of arrangements by which a society transforms biological sexuality into products of human activity, and in which these transformed sexual needs are satisfied” (p.159). Ao reconsiderar as três grandes teorias sociais de pensamento - psicanálise, marxismo e estruturalismo - ela percebeu que todos eles falavam sobre o gênero, sem o colocar em pauta. A questão das mulheres deixa com isso de ser apenas uma questão de mulheres.

Em 1986, Joan Scott lança “Gênero como uma categoria de análise”, revelando como uma estrutura não apenas de entendimento das disposições físicas, mas como um conjunto de relações de poder presentes em toda a história, entre mulheres e homens, homens e homens e mulheres e mulheres. E em 1989, Kimberle Crenshaw por sua vez salienta que é preciso realizar a intersecção dos temas como raça, classe e demais marcadores sociais de diferenças. No Brasil, tanto em nosso próprio território como estrangeiro, a década de 1990 temos uma potente articulação de saberes de pesquisadoras -

como Lélia Gonzales, Rachel Soihet, Sueli Caneiro, Hildete Pereira, Cenira Braga - e a criação dos primeiros núcleos dos estudos de gênero.

Com a atomização do movimento feminista (CASTELLS, 2013) outras demandas apareceram e produziram novos questionamentos, como é o caso do movimento feminista lésbico que questionou a heterossexualidade compulsória e temos no outro espectro o movimento gay questionando o desejo masculino “legítimo”.

A matriz cultural por intermédio da qual a identidade de gênero se torna inteligível exige que certos tipos de “identidade” não possam existir – isto é, aquelas em que o gênero não decorre do sexo e aquelas em que as práticas do desejo não “decorrem” nem do “sexo” nem do “gênero”. (BUTLER, 2014, p. 39)

O movimento feminista em seu desenvolvimento então em suas múltiplas vertentes, razão porque feminismos, desloca o sujeito mulher, realizando uma ruptura na própria noção de “biologia”. “O sexo” diz Preciado “é uma tecnologia de dominação heterossocial que reduz o corpo a zonas erógenas em função de uma distribuição assimétrica de poder entre os gêneros” (2017, p.25). O reconhecimento e a nomeação dessas diferentes identidades - e relações daí resultantes - não pode ficar em segundo plano na hora de pensarmos a política social. Esse é um campo fundamental de estudos em nossa área que vincula proteção social, sujeitos sociais e política social.

Percebe-se com isso que a academia produziu muita coisa em função dos movimentos dos coletivos organizados. Todo esse caminho nos informa que 1) anatomia não é destino e 2) gênero importa quando falamos de política, desigualdade, violência, etc.

Assim, mesmo nos pensamentos que entendem a exigência da criação de condições de liberdade, como Amartya Sen (2010), o recorte de gênero (NUSSBAUM, 2013) é necessário para oportunizar as condições de vida no que as pessoas são “actually able to do and to be – in a way informed by an intuitive idea of life that is worthy of the dignity of the human being” (p.5).

O pensamento feminista e de gênero e raça então afirma-se como basilar para pensarmos toda a nossa sociedade e propor novos caminhos - especialmente considerando nosso objetivo que é analisar como a política social pode contribuir para compreender as dinâmicas que envolvem a construção das

masculinidades. Se, hoje, apostamos numa nova proposição contraposta ao biopatriarcado capitalista, temos o desafio da participação ampla dos sujeitos entenderem-se como produtos de uma dinâmica, e que as ações como cidadania e as políticas públicas voltadas para a efetivação da cidadania passem a ser questionadas nos termos de corporeidade, gênero e sexualidade.

O que se coloca como base para a nossa argumentação nesta parte de nosso estudo, é que o gênero em si não existe ontologicamente, e buscou-se demonstrar como essa noção de ser e estar no mundo é fruto de um projeto de sociedade específico; que tal articulação é criada dentro de um quadro, também específico das dinâmicas humanas que surgiu para tensionar um conjunto de disposições que inexistiam até a processo de tomada de poder em vários campos da humanidade pela lógica capitalista. Dessa maneira, gênero e raça promovem uma articulação quase que umbilical com a Política Social não sendo possível ser ignorante a isso, principalmente quando analisamos a política social como uma questão biopolítica. A base que sustenta aqui o entendimento para gênero é a que nos leva a compreender similarmente as dinâmicas raciais ainda que tenha as suas especificidades históricas. Podemos pensar a política social como um campo onde existem as tensões do desentendimento que colocam a construção, inclusive, de termos e conceitos tais quais cidadania, vida, biopolítica; que são meios de operar não apenas a expropriação da mais-valia, mas que tem a necessidade de um sistema gênero-raça para a sua continuidade. Acreditamos que é aí que reside a importância das questões para entender os sujeitos que a demandam, e, além disso, quais são os conteúdos em expressão e organização que são estruturados para tal entrada na arena do *habitus* qualificante.

Assim a política se é regulação dos corpos e, se sem os corpos não pode haver política, a política social é um dos locais da produção de corpos; segundo o entendimento de nosso estudo, o desafio para superar a categoria desentendimento presente na política, não é ser apenas entendido, mas é a possibilidade de conseguir realizar o contato, ou seja, uma nova relação entre os corpos.

4. A POLÍTICA É CONTATO

Se o pessoal é político, o contato é uma categoria fundamental. Enquanto coloco meu pequeno para dormir, porque ele pediu colo, eu começo a pensar que umas das coisas que nos foram retiradas foi o contato como modo universal. Ah, meu filho, como estarão as coisas no futuro? Como será o mundo daqui a 10, 20 anos?

Eu não tenho a mínima ideia; mas para isso é necessário que se conheça o que nos faz, o que forma o nosso habitus. O corpo só será soberano quando o sujeito for precariamente soberano, assim como o corpo de um bebê: frágil, “inútil”, mas protegido. Mas, cabe pensar quais são as possibilidades de contato e como eles se desenvolvem no âmago de nosso viver, para se contrapor com uma outra política que esteja no devir.

4.1 GÊNERO-RAÇA E MASCULINIDADES DIANTE DO DESAMPARO NA LINHA DE CAPRICÓRNIO

O esboço de Brasil foi feito sobre corpos escarpados e úteros violados. O esboço sai do papel e é impresso com o sangue acumulado desse horror. A ordem do *habitus* nacional incorporou na sua grande escala a violência como modo constitutivo da realização dos atos ordinários, potencializou o desamparo. Diferentemente de Saflate (2016) que vê no desamparo uma potência para a revolução, nosso estudo, neste ponto, olha o desamparo como a dissolução dos laços possíveis da própria articulação para uma o agenciamento do sujeito. Para as linhas desse estudo é no cuidado, ou seja, na ausência do desamparo que é possível uma articulação, visto que o sujeito que cuida encontra no outro a possibilidade de efetivar a aplicação da vida como forma de vida e uso comum. Logo, o desamparo, ou seja, a ausência da política como campo de ação para posturas constitutivas do desenvolvimento social pleno sem a presença constante do outro como meu igual que me sustenta, integrou-se na raiz das relações sociais. E, como aponta Lélia Gonzalez (2021) são as mulheres negras as testemunhas principais dessa dinâmica.

No campo da sexualidade, os estudos foucaultianos - principalmente - foram os que mais fundamentaram o entendimento sobre as relações de gênero (RAGO, 2014) e, de fato contribuíram para uma visão crítica sobre como o corpo europeu foi tomado e constituído. Suas aplicações, aos poucos, foram ganhando peso para explicar também as particularidades dos países coloniais. Porém, ainda insuficientes para compreender as devidas relações de poder que neles se instituíram.

Para Foucault o panóptico era uma figura emblemática do desenvolvimento da construção dos corpos dóceis, entretanto, a força biopolítica no processo de construção da tomada da vida em pleno estado de exceção foi o navio negreiro, a grande figura do desamparo capitalista, e é nele que vemos o complexo que se forma em torno de todos os conceitos que podem tentar explicar a modernidade – acumulação capitalista, biopoder, etc. “O navio negreiro foi uma peça fundamental do sistema”, pois ligado à manutenção do modo de produção capitalista-colonial “ajudava as nações do norte da Europa [...] a liberar-se de limites econômicos nacionais” (REDIKER, 2011, p.53). O bem-estar das nações europeias é construído em torno do mal-estar de outros povos. “O tráfico negreiro” aponta Alencastro (2000) “se apresenta como um instrumento de alavancagem do Império do Ocidente. Pouco a pouco essa atividade transcende o quadro econômico para se incorporar ao arsenal político metropolitano” (p.28).

Se a tese de que o capitalismo não criou o racismo envolve certas argumentações que pedem cautela, é incontornável o fato que por ele o capitalismo se manteve a ponto de aumentar a sua taxa de lucros e sua devida consolidação: “O negro foi de fato o elemento central que, ao permitir a criação, por meio da *plantation*, de uma das formas mais eficazes de acumulação de riqueza” (MBEMBE, 2018,p.45). Não podemos desconsiderar que “a raça é ao mesmo tempo ideologia e tecnologia de governo” (MBEMBE, 2018 p.75). E quando Achille Mbembe pontua que a raça funcionou como um modelo de inscrição entre a vida e a lei, ele situa a problemática da raça dentro do regime da biopolítica, pois “o trato negreiro não se reduz ao comércio de negros [...] extrapola o registro das compras [...] para moldar o conjunto da economia, da demografia, da sociedade e da política” (ALENCASTRO, 2000, p. 29).

Se esgotam, dessa maneira, quando olhamos para as regiões alvo das imigrações forçadas de africanos e demais expatriados dos países europeus, as considerações europeizantes sobre a constituição dos Estados Nacionais e sua aplicabilidade direta da constituição de gênero. Se a família para Nibert Elias (1994) entre séculos XVIII e XIX já funcionava como um modelo de gestão dos desejos privados, como uma ancoragem para aceder à ideia de pertencimento à nação e posteriormente como depositário de certos direitos, no Brasil a família é um instrumento de tortura, No século XVI se acreditava que a cura pela Sífilis era mediante as relações sexuais com mulheres negras – note, racialmente determinada a crença – que “bem mostra o perfeito casamento entre escravidão e abuso sexual promovido pela colonização (VAINFAS, 1989, p.51) – o surto de sífilis acompanha quase toda o período colonial.

A colonização, contudo, não é sinônimo de escravidão exclusiva. É um modo de gestão do capitalismo que mantém relação direta com modalidades de extração de mais-valia que sobrevive além dos enquadramentos escravagistas (CÉSAIRE, 2020). A colonização introjetou sistemas de compreensão violentos que tiveram a raça e o gênero como modelos de gerenciamento prolongado.

Federici (2017) advoga que na Europa, o processo de acumulação capitalista e gestão do espaço público foi definindo, em linhas gerais, por uma reorganização das disposições de gênero e vê uma correlação direta nos cercamentos e na dominação das mulheres por novas tecnologias de controle uma das formas da acumulação capitalista. Não por uma continuidade do mundo passado, mas pela instituição do mundo capitalista se pressupõe uma ordem de gênero que levou as mulheres para uma das esferas mais lucrativas para o capitalismo: o trabalho doméstico feminino – ou seja, a uma perda da autonomia de seus corpos e realização de um trabalho não remunerado que contribuiu para a taxa de lucro do capital - ainda que efetivamente mulheres pobres, principalmente negras estivessem igualmente no mundo público.

Creio que não devemos buscar uma primazia de qual foi a base que fortificou os fundamentos do processo de acumulação capitalista. Gênero e Raça, tomados de forma crítica, nunca podem aparecer isoladamente quando falamos de modernidade e capitalismo. Raça e Gênero são termos unidos que

devem ser entendidos dentro dos arranjos que lhe constituem nos termos de sua aplicação no atual modo de produção.

Assim, o sistema deve ser apresentado Gênero-Raça como o mais adequado para pensarmos o arqueamento das dinâmicas societárias da modernidade ocidental. Por exemplo, a presença da mulher branca e da mulher negra institui, historicamente, modelos de trato diferenciado em diversas questões (SANTOS, 2016). Escreve Aido (2018, p. 15) que “o sexo era necessariamente central para a instituição da escravidão e para a construção do mito da democracia racial.” (tradução Livre).

Na crença dessa gestão dos corpos nos termos coloniais mostra-se que nos trópicos o ordenamento do surgimento da ordem de gênero-raça se dá mediante a experiência direta da subordinação do feitor, senhor de engenho, e qualquer um que tivesse algum poderio burocrático. A ordem de gênero-raça se fortifica no Brasil por motivos de exploração capitalista nua e cruamente a ponto de justificar a estrutura social na sua dinâmica de violência.

As masculinidades, desse modo, já nascem sem um devido processo de irmandade entre os homens que vivem nessa terra, visto que, “by the late nineteenth century [...] pseudoscientific theories prove[d] blacks racial inferiority and would use medical studies to cast black men as homosexual” (AIDOO, 2018, p.2). Podemos então conjecturar que o processo de insensibilização nas sociedades coloniais é mais do que uma lógica de gênero relacional entre homens e mulheres, é fruto de uma dinâmica que como é violenta reproduz essa violência nas disposições objetivas e subjetivas.

No período pós-abolição, o problema de raça no Brasil, continua sendo, também, um problema de gênero. Como lembra Moura (2019) “seguem-se medidas administrativas, políticas e mesmo repressivas para estancar o fluxo demográfico negro e estimular a entrada de brancos ‘civilizados’” (p.50). Um conjunto de ações são tomadas, desde a proibição à frequência nas escolas públicas, à escola de cadetes, etc. Nesse meio termo, a sexualidade é tomada como um ponto essencial: a ordem heterossexual sobre o útero das mulheres.

A heterossexualidade²⁴ pode, pelas terras brasileiras, ser entendida como um modelo de gestão que já nasce em torno do debate racial. Se ponderarmos que o desenvolvimento dessa categoria ocorre quando a maioria dos países escravagistas já caminhavam para a sua dissolução, a heterossexualidade serviu como molde para a estratificação entre os homens, subordinação das mulheres e intensificação das questões raciais. Inclusive, as categorias de homossexualidade e heterossexualidade, por outro lado, não causaram uma tomada direta de privilégios para o homem negro, antes serviu para defini-lo como potencial violentador.

Aidoo (2000) diz que “a criminalização de homossexuais negros estava intimamente relacionada ao plano do Brasil de branquear o país, substituindo negros por trabalhadores imigrantes europeus.” (tradução Livre). Se percebe, com isso, que a masculinidade, no caso brasileiro, racialmente determinada, negava ao homem negro, inclusive o direito de ser heterossexual: “É importante lembrar que à maioria dos escravos era negada a sanção ao casamento e da vida como um chefe de família” (BETTIE, 2009, p.404). Inclusive, a heterossexualidade negra era questionada, pois todo o negro poderia ser o negro predador, que procurava inclusive, segundo as razões elencadas pelo racismo, estuprar homens brancos

No Brasil, o predador homossexual negro era perigoso por causa de sua masculinidade e falta de passividade [...] muitos brancos temiam que homossexuais ativos [...] castrassem os homens brancos e os transformassem em homossexuais efeminados.” – Tradução livre. (AIDOO, 2018, p.184)

É somente pelo olhar de gênero-raça que poderemos perceber o modelo de gestão brasileiro de forma efetiva e notar as camadas de violência que procuram instituir e reproduzir um vazio – ou melhor, destruição da presença negra no país. Obviamente, isso não está desconsiderando as histórias das mulheres brancas, as violências que elas sofreram e, muito menos os horrores vivenciados por homens homossexuais. O que importa destacar aqui é que, a princípio, no Brasil, se pretendia chegar ao ideal da mulher branca e do homem branco como padrões de identidade e o sistema gênero-raça foi primordial para

²⁴ Para o debate sobre a tomada do corpo como dispositivo sexuado, ver FAUSTO-STERLING, 2000.

isso. Inclusive, já no segundo terço do século XX “os eugenistas brasileiros diferiam dos de outros países no grau que levavam a eugenia para fora do laboratório e para dentro das políticas públicas” (DÁVILA, 2006, p.55) – prática intensamente perigosa quando principalmente ser nesta fase o surgimento da intensificação dos aparelhos de fiscalização, controle e criminalização dentro do regime republicano.

Essa cosmética das ordens de gênero influencia inclusive as relações heterossexuais de modo que no topo da escala o branqueamento se torne uma violência simbólica. Ou seja, a ideia de branqueamento é definida por gênero-raça, e não unicamente por uma clivagem. Numa sociedade racista, as mulheres negras se tornam um problema, pois elas produzem mais negros, e os homens negros se tornam um outro problema porque eles podem enegrecer a prole branca. A tensão, então, se coloca na manutenção da ordem heterossexual para manter, por uma ordem de gênero, uma organização de raça - não devemos esquecer que em São Paulo e outras partes do Brasil, as políticas de controle populacional visavam a esterilização das mulheres negras, sendo este desejo expresso diretamente por políticos e agentes de saúde pública (CARNEIRO, 2020; DAMASCO, MAIO & MONTEIRO, 2012)

Diante de todas as problemáticas, as estruturas elementares das relações de gênero no Brasil visam a heterossexualidade como o único meio possível de vida e, estruturalmente, instala a incompatibilidade entre os homens e as mulheres, visto que se elas se casarem com homens de outro pertencimento étnico-racial elas estarão de um jeito ou de outro contribuindo para o apagamento de “sua história”; e para os homens torna quase que inviável uma vida não pautada pela heterossexualidade pois ao negar esta ordem estabelecida, os homens gays contribuem para o “rebaixamento” de seu pertencimento étnico-heterossexual.

Calcadas no desamparo, as masculinidades no Brasil, de homens pobres brancos e homens pobres negros, refletem um conjunto de embates que tende a retroalimentar o racismo. A história das masculinidades no Brasil é a história de gênero e a história da raça. Dissociá-las é reproduzir o racismo e branquear a história. No final de tudo, tal racismo, infelizmente, logrou duas coisas: a

objetificação das mulheres e a validação suprema do regime heterossexual, onde o mais viril leva tudo no final.

Instala-se, assim, dentro das nossas estruturas de masculinidades o que Rolf Malungo denomina como a falomaquia que é “esta disputa (maquia) pelo poder (phallus) e prestígio conferidos pela masculinidade entre homens negros e brancos” (SOUZA, 2013, p.40). Nesse jogo, tanto mais homem é, aquele que acumula mais histórias, mulheres e bens.

A masculinidade vista por essa perspectiva não é um dado ontológico. É relacional, não sendo o bastante apenas descrever suas configurações ou mesmo colocá-las em termos de tensão entre si, como hegemônica e subordinada. As masculinidades são hegemonicamente já subordinadas, pois nascem e se desenvolvem a partir de uma estrutura social; nessa premissa podemos nos aproximar da análise de Bourdieu (2013) que conclui que “os homens também são prisioneiros e, sem se aperceberem, vítimas, da representação dominante” (p.74). Assim, as masculinidades não revelam as masculinidades em si. É aqui que mudamos um pouco a nossa abordagem, o modo de expressão de gênero das masculinidades mostra o conjunto social que possibilita certos sentidos, sentimentos e ações - enquanto limita outros - a se manifestar como masculinidade. Por isso, que os termos universais já não funcionam tanto para as respostas dadas. Poderíamos resumir, com uma metáfora, da seguinte maneira: o momento que vivemos requer que modifiquemos o modo como olhamos: não é para a obra em si mas para os contornos que formam as suas imagens que devemos nos atentar.

4.2 “SER-HOMEM” COMO FRUTO DO HABITUS: MASCULINIDADE COMO CONSOLIDAÇÃO

Pois bem quando olhamos as masculinidades como um produto dos sistema gênero-raça²⁵, vemos que essa organização pode estar presente em

²⁵ A concepção do sistema Gênero-Raça não visa subordinar nenhum sistema individual ao outro. O sistema Gênero-Raça visa o entendimento do controle biopolítico que ambos os conceitos trazem para a modernidade. Enquanto gênero e raça historicamente podem ser tomados, ou analisados, de maneira isolada em diversos pontos da história, o sistema gênero-raça se refere ao projeto capitalista específico de acumulação constante de corpos.

vários outros modos de produção, pois, uma coisa é a socialização dos meios de produção outra, a libertação plena dos mais afetados pelo sistema gênero-raça. Imbuídos dessa camada de pensamento, percebemos que grande parte de nossos estudos precisam ser refeitos, urgentemente, pois é certo que “concepts in the social sciences arise in response to specific intellectual and practical problems, and they are formulated in specific languages and intellectual styles” (CONNEL, 2005, p.853).

O objetivo do regime gênero-raça é produzir uma masculinidade que forme homens – lembremos que o homem em si, não existe, é um arbitrário cultural. Por isso o conceito de masculinidade(s) é importante para se compreender a experiência específica dos sujeitos que se fazem, são reconhecidos e se reconhecem como homens e com uma expressão de masculinidade. Pode-se definir como ponto de partida: “In basic way, “masculinities” refer to all the social roles, obligations, behaviors, meanings, and all manner of actions, objects, and emotions prescribed for men within a given Society or social context” (PASCOE & BRIDGES, 2016, p.37), dessa maneira, nos parece que a masculinidade é mais um estado de construção de subjetivação do que um dado objetivo em si, o que corrobora para as análises de Butler (2014), aliás. O efeito final dessa dinâmica seria, sem rodeios, alguém se reconhecer e ser reconhecido como homem.

O modo como tornar-se homem é muito recente em termos históricos. O termo masculinidade é datado do século XX e adentra no léxico social concomitantemente ao período no qual as mulheres se inserem nas plataformas políticas convencionais e começam a direcionar políticas específicas visando a autonomia delas. A chamada crise da masculinidade não é a crise dos homens ao nosso ver, mas podemos assumi-la na concepção de ser a crise como momento de divisão dos conjuntos exclusivos de possibilidades objetivas permitidas que formavam um homem. A crise é um reflexo estrutural das mudanças da esfera de acumulação capitalista. Ou seja, a crise da masculinidade é a crise de ter que politizar a sua situação, o que se coaduna com os apontamentos sobre a pressão e fortificação dos regimes heterossexuais no século XX como modo defensivo – podemos pensar numa curiosa conexão: ao mesmo tempo que o exército brasileiro modifica a estrutura interna do seu

corpo (BETTIE, 2009), investindo na virilidade como processo constitutivo do seus integrantes, nos Estados Unidos, a fim de manter o poderio imperialista, durante o processo de militarização se investe em tecnologias “testosterônicas”: “a aplicação de vigilância e biotecnologias para governar a sociedade civil começou no final da década de 1930: a guerra era o melhor laboratório para moldar o corpo, o sexo e a sexualidade” (PRECIADO, 2018, p. 27,).

A entrada do termo masculinidade decorre da 1) mudança da estrutura laboral, 2) mudanças das estruturas de relação com as mulheres e 3) mudança das relações raciais (BEDERMAN, 2005). A masculinidade é definida não por seu interior, mas por seu entorno e, concordamos que ao mudar a concepção definidora do homem como hombridade, virilidade etc. para masculinidade, a plasticidade da adaptação do homem burguês capitalista alavancou para si um potente escudo para se manter e preservar certos lugares, construindo um quadro escalonado entre os homens: aqueles que a tinham e aqueles que não a têm.

A masculinidade, ainda que alinhada com o grande arco do patriarcado “imemorial” presente no Ocidente, surge e ganha força por questões específicas do tempo presente e não por uma continuidade arcaica. A consideração de tal entendimento é a que fundamenta a necessidade de olhar gênero como “um processo histórico e não um sistema autorreprodutor” (CONNEL, 2013, p.260), e que “a masculinidade não é um atributo dos “homens”, mas sim uma noção relacional” (VIVEROS VIGOYA , 2018, p. 24).

Por tudo que já discutimos aqui, podemos já dizer que estamos numa corda bamba. Afinal, a dominação masculina é uma dominação específica de um gênero sobre o outro, mas ao mesmo tempo é um projeto de sociedade. Se o fenômeno de ressaca, que articula uma “dominação reacionária que traduz [... o] sentimento de perda de poder e uma reação defensiva frente a essa experiência” (VIVEROS VIGOYA, 2018, p. 58) existe, que poder é esse que está sendo perdido?

O problema do sentimento da perda do poder deve ser entendido como um problema da precarização dos vínculos existenciais – isso não quer dizer que esses vínculos sejam positivos – e põe as masculinidades numa dinâmica de análise interessante, se escolhermos esse prisma. A masculinidade dominante

não era dominante em si mesma, como querem nos fazer pensar alguns quando partimos da análise de uma continuidade do poder patriarcal. Connel (2005) já nos dava indícios ao apontar que a masculinidade hegemônica não pressupõe uma masculinidade existente - mas a dominância da masculinidade era calcada num tipo específico de estrutura social, ou seja, a masculinidade dominante revela muito mais sobre o atual modo de produção do que sobre os homens em si.

Temos a possibilidade de pensar a misoginia política como algo que não decorre única ou exclusivamente de um ódio internalizado masculino, de um sentimento dos homens por serem homens, mas como a estrutura social solicita um certo tipo de relação que propague o ódio às mulheres devido ao seu próprio modo de movimentação sistêmica. A negação de direitos só existe nas relações interpessoais quando a própria estrutura social possibilita a negação de direitos. Isso exime os homens de repensar o modo de exercer a sua masculinidade? Não, pois a não escuta, a recusa, e a tentativa de destruição da pluralidade humana já se constituem como noções valorativas – e, aqui mora a falha: a própria estrutura do *habitus* terá em sua dinâmica as noções de aceitável e inaceitável. Todavia, ao analisarmos a nossa ação numa perspectiva crítica que visa não somente uma modificação em termos pontuais, teremos em nossa orientação uma atividade de busca por uma mudança radical.

Se como sustentam certas perspectivas, o gênero é uma invenção e não existem homens e nem mulheres em sentido ontológico, logo, como sustentar a ideia de uma sociedade patriarcal, por exemplo? O patriarcado, na linha argumentativa que aqui tentamos levantar, é um sistema de *habitus* que toma o corpo como arbitrário. O patriarcado é um fluxo constitutivo de reificação dos corpos que no processo de sua objetificação se veem como os verdadeiros detentores de um conjunto de valores. Logo, é uma estrutura estruturante e estruturada, na linguagem de Bourdieu. É por esse caminho que, então, os estudos desenvolvidos apontam para um patriviriarcado (CEARA SILVA, 2017) que hoje entendemos como um conjunto de disposições orbitantes à ideia de “patriarcado” que visam regular as instâncias de validação e formular as masculinidades e o conceito de homem.

Por isso, compreendemos que as masculinidades só podem existir dentro de mundos onde a masculinidade possa ser entendida como tal. E, como vimos, o debate sobre o conceito de masculinidade está intrinsecamente ligado à uma clivagem de organização da esfera de produção – e gestão das esferas de reprodução – do regime biocapitalista, ou seja, no arbitrário das disposições orgânicas como disposições espirituais justificantes de ações, atos, modos de ser, estar e viver. Judith Butler (2019) tece uma reflexão bastante útil para nós: “Ao isolar os indivíduos envolvidos, nos absolvemos da necessidade de pensar em uma explicação mais ampla para os acontecimentos” (p.26). Por isso que o debate filosófico do período pós-feminista propôs a abdicação dos conceitos de gênero, de homem e mulher, como categorias absolutas – não o indivíduo em si, era o indivíduo e as ordens de injunção.

Entretanto, como realizar essa abdicação se a sua não negação para algumas pessoas foi um movimento de força para um amplo conjunto da população do Sul? – como nos mostra Freitas (2000) ao demonstrar que a vivência de ser mulher-mãe constituiu um capital público político para lutar contra a violência de estado. As respostas não são fáceis de se encontrar.

Algumas literaturas tomam como um dado em si as masculinidades e partem delas para explicar a sua própria dinâmica, realizam um exercício aparentemente mais antropológico, buscando a semiótica, a estrutura da ação, etc. Nesse caminho, por exemplo, é possível elencar a formação dos homens como um conjunto de ações que é violentar e ser violentado, rejeitar o feminino em si e introjetar uma homofobia (WELZER-LANG, 2001). A princípio, tais estudos não estudam as causas, mas refletem apenas um pouco sobre alguns dos efeitos de subjetivação de corpos masculinos, suas masculinidades e o modo de se enxergar como homem. Inclusive, conceitos como “a casa dos homens” e “homossociabilidade” devem ser revistos pelo prisma gênero-raça. Por acaso, os homens gays não possuem uma casa dos homens? Ou, são eles privados de uma “homossociabilidade” também?

Ao trabalharmos com os próprios conceitos do capitalismo poderemos entender melhor o *habitus* constitutivo desse “ser-homem”. A falta de demonstração de amor (hooks, 2004), ou seja, a lacuna na construção de vínculos duradouros entre os homens para com eles mesmos e para com os

outros, não é somente um problema de gênero. É uma questão estrutural da sociabilidade capitalista, porque os sujeitos se articulam mediante a constante reificação de seus próprios atributos e ações na busca de serem reputados como dignos de algo; os indivíduos por essa inclinação

são mediados entre si e combinados em um todo social antagonicamente estruturado por meio do sistema estabelecido de produção de troca [...] em permanente expansão a que tudo o mais – desde as necessidades mais básicas e mais íntimas dos indivíduos até as variadas atividades produtivas materiais e culturais em que eles se envolvem – deve estar rigorosamente subordinado. (MÉSZAROS, 2011, p.67).

Ou seja, as relações são reificantes dentro do capitalismo de maneira que suas funções são funções próprias a um funcionamento “ordenado”. Por exemplo, a família nuclear burguesa é uma forma de reificar os laços, a mulher se apresenta como possível mãe e o homem é afirmado como homem (antes de ser pai). Não estou dizendo que as pessoas não se amem ou desejem, mas que esse arranjo social poderia ocorrer em outras configurações que não pressupusessem um conjunto de leis, ordenamentos e rituais próprios da sociedade capitalista. Se a ordem do capital insere no seu bojo esse arranjo social, logo, as políticas refletirão também isso. E também as disposições pessoais daqueles que se sentem diretamente envolvidos. Como aponta Connell (2016) os “processos sociais e estruturas conhecidas devem ser entendidos como algo corporificado, e que o destino dos corpos precisa ser visto por meio das dinâmicas sociais” (p.63).

Há um outro ponto que por uma tomada de perspectiva pode nos deixar temerosos. Alliez & Lazzarato (2021) realizam o link entre o capitalismo e a presença da guerra constante. No seu estudo, em diálogo com Silvia Federici, eles irão reforçar a ideia de que o capitalismo luta contra as mulheres. Então, se a guerra ocorrer não somente para fora, mas para o interior, o inimigo primário será a própria mulher, logo as estruturas de formação de defesa rejeitarão aspectos de feminilidade no seu interior e tornarão as mulheres bens que devem ser defendidos não por serem mulheres, mas propriedades do Estado. Se concordarmos com a leitura que Agamben (2004; 2002) realiza de Walter Benjamin, que vivemos no estado de exceção, logo, as relações sociais corriqueiras estarão sob esse regime de suspensão.

Há sérios argumentos que podem sustentar a ideia de que a configuração capitalista cria o sistema gênero-raça e o socializa de maneira torpe de modo a alimentar vetores de desigualdade, onde o biopoder se opera na capilaridade do cotidiano, aquilo que Foucault (2015) certa vez afirmou: esse poder não é mais concentrado nas esferas jurídicas, ele circula, se exerce. Logo, ser homem e expressar a sua masculinidade é estar nos fluxos injuntivos do poder. Por isso, mais do que listar o que os homens fazem é preciso entender o que a estrutura social permite fazer para se ter uma noção de até onde podemos chegar. É preciso pensar como no comércio de gênero-raça a distribuição é feita. Ao que tudo aponta, sabe-se o que é um homem não pelos atos que ele faz, mas pelas coisas que lhe são permitidas fazer.

Usar tais análises é que torna possível preencher a lacuna de entendimento entre as masculinidades, entre as masculinidade e feminilidades e as distribuições espaciais, raciais, existenciais e as vivências efetivas.

4.3 ESTAR DIANTE DOS OUTROS: MASCULINIDADES E A POLÍTICA REVOLUCIONÁRIA DO CONTATO QUALIFICADO

Ao escolhermos tais pontos de figuração para o nosso entendimento em relação às masculinidades, podemos ver que estamos num beco e que precisamos construir uma saída. Pois, se até o momento tudo que apresentamos indica que as masculinidades - e homem – não são “naturais”, logo há, em certa, medida uma aquiescência dos homens em relação ao quadro que eles vivem, e é tendo a ciência de que a aquiescência é uma atitude de validação, é preciso construir espaços onde haja a possibilidade de não aquiescer. Se a construção é cultural, logo, sua tensão se encontra na cultura. E “a cultura, portanto, não é a cereja do bolo da história [...] é um lugar de conflitos em que a própria história ganha forma e visibilidade no cerne mesmo das decisões e atos” (DIDI-HUBERMAN, 2017, p.20).

A cultura tem a ver não só com a leitura particular do corpo e das diferenças anatômicas e reprodutivas [...] mas também com uma conformação particular de uma energia corpórea e psíquica ou Eros através dos rituais das socializações corporais. Organização familiar, normas sociais, experiências sociais, categorias, valores e significados

e, assim, cria nosso sexo – tradução livre (NÚÑEZ NORIEGA, 2014, p. 17).

A criação de espaços que nos coloque diante do outro então é um dos poucos caminhos que nos resta para tentarmos uma modificação do atual modo de gestão dos corpos. Como espero que tenha se mostrado em nossa argumentação, cremos que “ser homem” e as “masculinidades” não existem, elas se definem na dinâmica social. O que temos é a injunção de processos constitutivos vinculados a modos de dominação que demandam a criação de certas identidades. Esses modos de injunção alienam os sujeitos de suas potencialidades de maneira que a sua dinâmica seja realizada por um conjunto de práticas autoreferendadas formando um *habitus*.

Tomar, então, a política como uma esfera numa perspectiva anticapitalista é necessário para enfrentarmos os dilemas do nosso tempo. É preciso vincular um processo onde estar diante dos outros pressuponha um estar que busca um determinado grau de responsabilidade para com esse outro. O outro aparece, desse modo, como um grande juiz que não visa julgar, mas produzir uma política da escuta. Apreender esse estar diante do outro como uma forma de entender que a política, ainda que institua o desentendimento, solicita que a presença dos demais seja requerida.

E aqui entramos num dos mais difíceis pontos de nossa argumentação. A política de estar diante do outro configura um quadro de tomadas de posição que realiza a saturação dos quadros de gênero ao ponto de esvaziá-las. No processo de destituição desses significados, os sujeitos, se houver o espaço para a ação, terão que lidar com a insuficiência de suas próprias definições e necessitarão do outro para se comunicar. A ação de saturação visa a produção de uma igualdade substantiva verdadeira, ou seja, que o sujeito se enxergue como um contínuo - eu sou mediante o olhar do outro, ao ponto de que a sua definição não encontre respaldo em nada além da sua própria maneira de ser.

Baliza-se aqui uma política que aos poucos produz uma ação constante de rejeição à sua própria objetificação. Nesse ponto a política social se configura como uma arena de considerável peso, pois é o local onde se desdobrarão os embates e confrontações pela implementação de uma determinada força motriz de subjetivação. A política social é o espaço onde vida, *habitus* e biopolítica se encontram e é espaço para produzir o constante curto-circuito que garantirá a

abertura constante. Uma política social que visa negar os processos de identificação heterônoma é uma política social do devir e sua aplicabilidade só é possível mediante um olhar que rejeita os pressupostos que a sustentam. Ou seja, caminhamos para a destruição da política social para a criação de uma política social substancial. Porém, o capitalismo é um sistema que visa a negação da política, uma arena de relações sociais onde as lutas se desenrolam mediante os embates interpessoais e estruturais; onde a possibilidade de uma noção de assembleia de possíveis iguais é quase nula; diante disso, o fortalecimento da criação de novos espaços ressignificantes da política se faz urgente para que sejam fomentados e construídos.

Quando olhamos a dinâmica que nos envolve, estamos aptos para perceber os vazios e qualificá-los, inclusive, em seus termos e avaliarmos o seu alcance de opressão e, também, de libertação. Isso significa gerar um processo disruptivo dentro do próprio *habitus* para a constante abertura de fissuras, ou seja, não deixar fenecer a face agonística da política. Obviamente, por tudo o que já defendemos aqui, uma nova perspectiva relacional para entender as relações de gênero-raça é o único caminho para ver claramente a relação dos homens entre si e dos homens com as mulheres – e todas as demais intersecções que podemos pensar. Se a política é a esfera da presença, ela é, também, a esfera do contato.

Falar de contato, principalmente nas relações de gênero do mundo atual pode nos levar a questionar o próprio uso dessa palavra. Afinal, a corporeidade feminina apresenta inúmeros casos de “contato” forçado. Mas esses casos não são sobre contatos, mas sobre invasões e violências.

A primeira organização (não o primeiro surgimento), na história de questionamento da ordem de gênero, nasce quando se aglutinam as primeiras demandas dentro do mundo capitalista pelo que se chama de feminismo. O feminismo é um dos primeiros movimentos que conseguem efetivamente penetrar nas estruturas do *habitus* capitalista – mesmo com todas as contradições que são inerentes ao processo histórico.

A luta feminista é a uma luta que tem como contradição o seu próprio alvo de ação: as mulheres assumem a seu processo de subjetivação para justamente lutar em torno desse próprio processo de subjetivação pelo contato. O contato é

a postura onde os sujeitos a partir dos seus próprios limites encontram pontos de intersecção e com isso realizam não a consubstanciação de suas vivências mas o que podemos pensar como a intersecção de suas experiências (DAVIS, 2018). O contato qualificado tomado como categoria de análise, ou como ferramenta política, por um viés feminista e antirracista visa recontar a história e remontar a política não mais como a esfera do dano, mas como a esfera do encontro, do estar junto, da formação da comunidade.

O tempo que vivemos, que não sanou os problemas precedentes, a partir de uma ação de intensificação do medo, sobrepõe a política do contato, pelo agrupamento, onde os sujeitos sofrem processos de desumanização: o navio negreiro (o grande dragão do sistema gênero-raça) desse modo, ainda se mantêm como o paradigma que se contrapõe ao contato qualificado. “A ordem política [...] reconstitui-se com forma de organização para a morte” (MBEMBE, 2020, p.19), ou seja, a produção de um constante desterro – de lugares, de direito e de espaço de organização – é a razão para a sensação de que “todos nós, indivíduos [...] parecemos estar abandonados a nossos próprios recursos [...] sentenciado à solidão em face dos perigos comuns” (BAUMAN, 2014 p.75). O que se intensifica é uma gestão que pretende nos dissuadir de que nos últimos 50 anos, de forma global, temos procurado instaurar uma política do contato. E o exemplo maior de que estávamos indo longe foi quando o baluarte dessa configuração, a expressão do *habitus* do tempo presente, começou a ser deslocada efetivamente do seu pedestal: o homem e a grande masculinidade. Ainda que todo esse fluxo “não significa que os homens estejam mais preparados para liderar o movimento feminista”, assim que o deslocamento fosse concluído, de forma efetiva no circuito político a conclusão seria que “os homens têm uma enorme contribuição a dar à luta feminista com a transformação de seus pares” (hooks, 2019, p.130). É por causa dessa possível emergência que o feminismo liberal – de visão separatista (hooks, 2018; VIVEROS VIGOYA, 2018) - ganhou mais visibilidade do que o feminismo interseccional internacionalista.

A construção do medo do outro, deve ser entendida como um produção da misoginia e de homofobia (noções que são elencadas para muitas vezes classificar o estrangeiro) de forma globalizada, e como categorias de

organização política que visam a incompatibilidade do contato, pois, tornam a masculinidade e o ser homem como um atributo de pose, uma propriedade que só existe mediante – semelhante ao capitalismo – a subjugação de outros modos de ser. A dupla face do ódio, diante desse estado de exceção, introjeta o medo, também interno, contra os próprios conterrâneos, instituindo a insensibilidade como modelo geral de percepção comunitária. Dessa maneira, para ser homem e ter uma masculinidade é condição *sine qua non* objetar qualquer traço, ação e atitude que rememore uma invasão de seu ser. Se o corpo é propriedade do outro, o contato é tido como agressão e num *habitus* de guerra, toda a agressão é respondida pela violência – a negação do contato. E qual seria a figura por excelência do não contato na modernidade ? Não há outro senão o muro, a grande divisão simbólica - monumento da impossibilidade de contato.

O muro visa desconfigurar a presença, e desconfigurando a presença nega a possibilidade de expressão. A presença pressupõe o outro; se ver diante do outro enquanto um outro – uma face estranha para si mesmo, não mais calcada em valores heterônomos que fomentam o seu projeto de subjetivação. O caminho que temos é tomar a soberania e vesti-la pelo avesso, profanando-a como uma forma de vida para o uso comum. De maneira que o *habitus* formado seja aquele no qual as pessoas se identifiquem como um conjunto pleno de soberanos sem soberania, e que nessa subjetivação se vejam como tais. E isso pressupõe, alavancar as resistências existentes para a nossa própria desintegração dos modos atuais. Assim, os muros – objetivos e subjetivos – serão tomados como formas imorais de gestão dos sujeitos.

Isso se manifesta, também, nas políticas que visam a modificação do sistema gênero-raça. A noção de presença e de contato deixará de forma nítida, diante do debate, aquilo que é “invisível” como o trabalho reprodutivo, de criação, de cuidados, de limpeza, etc. O contato nos forçará a ver que alguém precisa limpar a cidade, que alguém precisa trocar a fralda do bebê. E se a soberania for um critério de uso comum, não há de se pressupor, também privilégios específicos para alguns e a desvalorização de certas atividades.

Criar um vazio para que na partilha do comum, cada um se defina na maneira como melhor lhe couber. Isso não significará abandonar antigas noções como homem, mulher, heterossexual, homossexual que já fazem parte de nossa

história e que ficarão para nós como prática possíveis, mas proporcionar um leque de possibilidades para que essas noções sejam reorganizadas por todos, esquecidas por alguns e reinventadas por outros. Aí está a necessidade de continuarmos a estudar as relações de gênero-raça de modo geral (como categorias de explicação macroconstituídas) e de modo específico (nas experiências e atos singulares de grupos, sujeitos e indivíduos). Somente aplicando tais considerações é que poderemos fugir das noções individualizantes que nos forçam a desumanizar as relações atuais do modo de produção. É preciso falar o óbvio pois é justamente sobre ele que geralmente não nos atentamos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Quando esse estudo se iniciou, a busca pela fundamentação se tornou maior do que o objeto que em outros tempos seria o principal. Compreendemos a necessidade de colocar diante de nós mesmos o problema de querer consertar as rodas com o carro ainda em movimento. Paramos o carro e mudamos um pouco a velocidade quando ele voltou para a estrada.

Por isso, no primeiro capítulo apresentamos um questionamento acerca do alvo da política social quando pensamos na produção de conhecimento. Se quisermos construir uma modificação dentro do campo, é pela tomada de uma postura de acordo com a dinâmica das coisas que poderemos enunciar determinado problema, principalmente ao situar a política como um espaço de construção de mundos e como uma esfera da produção de enunciados possíveis. Esses enunciados possíveis são determinados pela capacidade da política de abarcar os sujeitos que não podem ser ouvidos. Fomos impelidos então a pensar o que a política social articula: o social ou o político?

Pensar uma política social a partir de uma postura que produza o encantamento se colocou como algo que possa chamar o inominável e que produza o aparecimento de uma nova fala e conseqüentemente a entrada de novos sujeitos dentro do seu campo. Mas, para quem falar, para que se expressar? Onde houver política, o desejo e a liberdade há de se apresentar como constituinte da dinâmica e por isso a esfera social lutará por seu reconhecimento ou apagamento. Por uma esfera ser a criadora da outra e porque cada período histórico traz as suas próprias dinâmicas sociais e políticas, na esfera pública, pela necessidade de expressão presenciaremos espaços inesgotáveis para se pensar a política social. Por entender que o seu objeto de análise são as relações, a política social, segundo pensamos, é o campo de análise das dimensões e dinâmicas políticas de embate do desentendimento – que institui, desse modo, a necessidade da política.

No segundo capítulo investimos numa perspectiva que olhasse de forma mais fluída a organização do *habitus*. Ao nos coadunarmos com a proposição de que o *habitus* é um *habitus* social estando envolvido em dinâmicas que organizam as disposições macrossociais e microssociais, compreende-se nas

linhas do estudo que o *habitus* mesmo sendo uma estrutura estruturada estruturante é antes de tudo uma estrutura que sofre um processo social de estruturação que é determinado politicamente – de acordo com os embates sociais. Ao colocarmos o *habitus* como uma Toro, numa perspectiva tridimensional procuramos compartilhar a nossa impressão sobre tal decorrência da ação humana: que as zonas de atuação são circunstanciais e de difícil localização, logo, por mais que as tensões sociais sejam determinadas pelo *habitus* elas também o determinam.

O *habitus* então é um tipo específico de formação de mundo – entendido como o espaço onde há o reconhecimento de outros entes e por, com e entre, eles se presencia a construção de sentidos de significação. Apresentamos a discussão em relação à dinâmica da vida e como ela é primordial para entender o poderio biopolítico e como ela norteia a vinculação dos conceitos de política, social, expressão, mundo etc.

Ainda no segundo capítulo buscando sinalizar que a cidadania não é um dado factual mas uma dinâmica interna à lógica biocapitalista, e preferimos fugir do ideal liberal que entende a cidadania como um meio de garantia e acesso aos direitos e olhamos para a cidadania como uma instância significativa de clivagens de privilégios e acesso à vida e, também, de trânsito e circulação no *habitus* social. O que nos levou a pensar a cidadania não como uma categoria pré-existente às clivagens de gênero e raça, mas como um reflexo de um sistema gênero-raça. Ao optarmos pela ideia de sistema gênero-raça não colocamos nenhum conceito sobre o outro, pois sinalizamos que no capitalismo ambos se articulam conjuntamente. A nossa abordagem se diferencia um pouco ao dizer que o sistema gênero-raça funciona como um modelo que visa não apenas instituir as desigualdades, mas conceder diretamente privilégios.

No terceiro capítulo procuramos fornecer uma base que fugisse da lógica neoliberalizante que confere à iniciativa privada dos sujeitos a possibilidade de mudança de seus quadros existenciais quando bem entenderem. Quisemos demonstrar como a introjeção das masculinidades – a lógica relacional entre homens e mulheres – está vinculada à circulação dos afetos. Relacionamos o papel central do feminismo interseccional como gerador de uma política do contato qualificado, que para nós é fundamental para pensar uma política do

devir. Ao vincularmos a presença das masculinidades dentro do quadro apresentado, procuramos demonstrar que as dinâmicas são mais complexas quando queremos falar de privilégios, agências e ações. Obviamente, os homens detêm maiores vantagens no mundo capitalista, mas o têm mediante um processo estrutural que vem se desmoronando.

Por estarem vinculados a processos injuntivos neste sistema, as crises do capital se refletem também em seus processos de subjetivação, espelhando os modos como o sistema capitalista tem para gerir, também as suas próprias questões: na negação do outro, na negação de estar diante do outro, e na negação de uma política do contato.

Para isso, ficou bem delimitado que as discussões de masculinidade, gênero-raça e política social se encontram presas uma na outra e somente um conjunto de investigações que não se limite às descrições de características, mas que olhem as dinâmicas que se dão na práxis são as que proporcionarão um alcance mais amplo para a organização de vias de saída. Devido a tais questões, dentre vários campos da produção de conhecimento, a política social possui uma grande potência.

Procuramos com esta tese levantar as ferramentas necessárias para aplicar em futuros estudos, produzindo a possibilidade de saber que a relação entre o que é nomeado e o que ainda não é se desenvolve tenuamente. Desse modo, a política social é um dos campos que possui uma potente sensibilidade para localizar os fluxos de discussão e trazer à cena aqueles que não estão sendo contados. É um espaço onde se pode fomentar a criação do novo, produzir novos eventos e gerar acontecimentos. As dinâmicas aqui descritas devem ser confrontadas com futuros estudos para comprovar a sua veracidade, sua relevância e validade para os estudos sociais, principalmente dentro da política social como campo de saber e também avançar nas limitações que são inerentes a qualquer estudo do tempo presente.

“Por isso, Filho, te escrevo em algum lugar futuro: o ano, para esse estudo não interessa. Eu sei disso porque todo o autor que queira ser contemporâneo, escreve alhures. Parece um pouco ilógico, mas como toda leitura só é feita depois de acabada, logo, meu leitor está a algum tempo a minha frente. Alguma

coisa aconteceu que provavelmente mudou algum dado de minha escrita. Algum acontecimento desviou a rota de atenção. Quando chegarem na última linha escrita dessa obra, ela poderá inclusive já estar passada. É um risco querer ser contemporâneo, mas é preciso o esforço. Se escrevesse no meu tempo, em certo sentido, minha escrita não serviria de nada. Ainda que eu saiba que sou uma pessoa fruto das minhas estruturas temporais, sei também que ser “contemporâneo é, justamente, aquele que sabe ver essa obscuridade, que é capaz de escrever mergulhando apenas nas trevas do presente” (AGAMBEN, 2009, p.63). Ser contemporâneo é em certa medida conseguir ver, não o que está escuro, mas o que está ainda com pouca luz e justamente por perceber um pouco de luz “é aquele que recebe em pleno rosto o fecho de trevas que provém de seu tempo” (p.64). Ser contemporâneo é difícil, e só é quem não sabe. É ver algo não que se aproxima, mas se distancia e que diz “tem algo que estava aqui, mas está indo para lá”.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ADORNO, Theodor. *Minima Moralia: Reflections from damaged life*. Verso Books, London, UK, 2005.
- AGAMBEN, Giorgio. *O uso dos corpos*. 1ed. – São Paulo: Boitempo, 2017.
- _____. *A potência do pensamento: ensaios e conferências*. Belo Horizonte: Autêntica; 2015
- _____. *Estado de Exceção*. Trad. Iraci D. Poleti, São Paulo: Boitempo Editorial , 2004.
- _____. AGAMBEN, Giorgio. *Homo Sacer: o poder soberano e a vida nua*. Trad. Henrique Burigo, Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002
- _____. *Profanações* . São Paulo : Boitempo, 2007
- AIDOO, Lamonte. *Slavery Unseen: Sex, Power, and Violence in Brazilian History*. Durham and London: Duke University Press, 2018.
- ALENCASTRO, Luiz Felipe. *O trato dos viventes: formação do Brasil no Atlântico Sul*. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- ALLIEZ, Éric & Lazzarato, Maurizio. *Guerras e Capital*. São Paulo: Ubu Editora, 2021
- ARENDT, Hannah. *A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.
- _____. *A condição humana*, 12ª ed. revista, Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.
- ARISTÓTELES. *Política*. Tradução Carlos García Gual y Aurélio Pérez Jiménez. Madrid: Alianza Editorial, 2010.
- AUDOIN-ROUZEAU, Stéphane. *Exércitos e guerras: uma brecha no coração do modelo viril?* In CORBIN, Alain; COURDINE, Jean-Jacques; VIGARELLO, Georges (orgs). *História da virilidade*. (3. A virilidade em crise? Séculos XX-XXI). Petrópolis: Ed: Vozes, 2013.
- BAKHTIN, M. *Notas sobre literatura, cultura e ciências humanas*. Organização, tradução, posfácio e notas de Paulo Bezerra; notas da edição russa de Serguei Botcharov. São Paulo, Editora 34, 2017.
- BAUMAN, Zygmunt. (2005). *Identidade: entrevista a Benedetto Vecchi* Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BEAUVOIR, Simone de. *O segundo sexo*; tradução Sérgio Milliet, 2ª ed, Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009
- BECKER, Howard S. *Segredos e truques da pesquisa*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- BENJAMIN, Walter. *Escritos sobre mito e linguagem (1915-1921)*. São Paulo: Duas Cidades; Editora 34, 2013.

_____. Reflexões sobre o brinquedo, a criança e a educação, SP, Ed. 34, 2002.

Beattie, Peter M. Tributo de sangue: exército, honra, raça e nação no Brasil (1864-1945). São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2009

BOSI, Alfredo. Dialética da colonização. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

BLOCH, Marc. Apologia da história, ou o ofício do historiador. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2001

BUCK-MORSS, Susan. Hegel e Haiti. Novos estudos CEBRAP [online]. 2011, n. 90 pp. 131-171. Disponível em: <<https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000200010>>. Epub 22 Ago 2011. ISSN 1980-5403. <https://doi.org/10.1590/S0101-33002011000200010>.

BOURDIEU, Pierre; PASSERON, Jean-Claude. A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino. Petrópolis, RJ: Vozes, 2014.

_____. O senso prático. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009

_____. A Miséria do mundo 17. ed.-Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

BRASIL. Pai Presente e Certidões. Conselho Nacional da Justiça, 2015. Disponível em <http://www.cnj.jus.br/files/conteudo/destaques//arquivo/2015/04/b550153d316d6948b61dfbf7c07f13ea.pdf> <acesso em 01/07/2018>

BUTLER, Judith. O Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade. Tradução Renato Aguiar- 7ª Ed, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2014

_____. Quadros de guerra: quando a vida é passível de luto?; 3ª ed. – Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2017.

CARNEIRO, Sueli. Escritos de uma vida. São Paulo: Editora Jandaíra, 2020.

CAROLE, Pateman. "The sexual contract." London: Polity (1988).

CARVALHO, José Murilo de. Cidadania no Brasil: o longo caminho. 11ª ed. - Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

CASTELLS, Manuel. O poder da identidade, a era da informação :economia, sociedade e cultura, volume II, tradução Klauss Brandi Gerhardt, São Paulo. Ed. Paz e Terra, 7ª reimpressão,2013,p.169-278.

CHALMERS, A.F. O que é ciência, afinal? São Paulo, Brasiliense, 1993

COFFEY, Amanda. *Reconceptualizing social policy: Sociological perspectives on contemporary social policy*. Maidenhead, Berkshire, England: Open University Press. 2004

CONNELL, R. W. . Gênero em termos reais. São Paulo: nVersos,2016.

_____. & Messerschmidt, J. W. Hegemonic Masculinity: Rethinking the Concept. *Gender & Society*, 19(6), 829–859.2005

CRENSHAW, Kimberlé. Demarginalizing the Intersection of Race and Sex: A Black Feminist Critique of Antidiscrimination Doctrine, Feminist Theory and Antiracist Politics. *The University of Chicago Legal Forum*. n. 140 p.139-167, 1989.

DAMASCO, Mariana Santos, Maio, Marcos Chor e Monteiro, Simone Feminismo negro: raça, identidade e saúde reprodutiva no Brasil (1975-1993). Revista Estudos Feministas 2012, v. 20, n. 1.

DÁVILA, Jerry. *Diploma de brancura: política social e racial no Brasil 1917-1945*. São Paulo: Editora da UNESP, 2006

DAVIS, A. A liberdade é uma luta constante; São Paulo: Boitempo, 2018.

DERRIDA, Jaques. *Gramatologia*. São Paulo: Perspectiva. 2017

DIDI-HUBERMAN, Georges. *Cascas*. São Paulo: Editora 34, 2017

DUBOIS, Christian. Heidegger: introdução a uma leitura. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004

ELIAS, Nobert. A sociedade da corte: investigação sobre a sociologia da realeza e da aristocracia de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2001

_____. O processo civilizador, vol. 1: uma história dos costumes.– 2 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. O processo civilizador, vol. 2: Formação do Estado e da Civilização. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

_____. A Sociedade de indivíduos. Rio de Janeiro: Zahar, 1994.

ESPING-ANDERSEN, Gosta. As três economias políticas do welfare state. Lua Nova: Revista de Cultura e Política 1991, n. 24

ESPOSITO R. Bios: Biopolítica e filosofia. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2017

FALEIROS, Vicente de Paula. desafios para a pesquisa em política social. Intervenção social. - ISSN 0874-1611. - N. 21 (2000). - p. 63-79

FEDERICI, Silvia Calibã e a bruxa : mulheres, corpo e acumulação primitiva. São Paulo: Elefante, 2017.

FRASER, Nancy. Repensando o reconhecimento. ENFOQUES –revista eletrônica dos alunos do PPGSA/IFCS/UFRJ. Volume 9, número 1, Agosto de 2010. _____Reconhecimento sem ética? In Revista Lua Nova, n. 70, 2007

FREIRE, Paulo. Educação e Mudança, Prefácio de Moacir Gadotti – 36 ed ver. e atual – São Paulo: Paz e Terra, 2014.

FREITAS, Rita de Cássia Santos. Mães de Acari: preparando a tinta e revirando a praça - um estudo sobre mães que lutam. Universidade Federal do Rio de Janeiro, UFRJ, Brasil. 2000.[TESE]

FOUCAULT, Michel. Microfísica do Poder. Organização, introdução e revisão técnica Roberto Machado. 2ª ed, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015

_____.Em defesa da sociedade. Tradução Maria Ermantina Galvão – 2ª Ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2010.

_____. História da sexualidade I: A vontade de saber; Rio de Janeiro, Graal,1999

GOLDHAGEN, Daniel Jonah. Os Carrascos Voluntários de Hitler. O povo alemão e o Holocausto. São Paulo, Cia. das Letras, 1997.

GONZALEZ, Lélia. . 2020. Por um Feminismo Afro-Latino-Americano: Ensaio, Intervenções e Diálogos . Rio Janeiro: Zahar.

hooks, Bell. Erguer a voz: pensar como feminista, pensar como negra. São Paulo: Elefante, 2019

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Campinas, SP: Editora Unicamp, Petrópolis, RJ: Editora Vozes. 2012.

_____. Os conceitos fundamentais da metafísica: mundo, finitude, solidão. 2. Ed. – Rio de Janeiro, Forense Universitária, 2011.

HOBBSAWM, Eric J., A era dos impérios 24ª ed— Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2017

HOLSTON, James Cidadania Insurgente: disjunções da democracia e da modernidade no Brasil São Paulo Companhia das Letras 2013

HONNETH, Axel. (2003). Luta pelo reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais. São Paulo: Editora 34.

IANNI, Octavio. A questão social. Revista USP, n. 3, p. 145-154, 1989.

JONAS, Hans. O Princípio Responsabilidade: ensaio de uma ética para uma civilização tecnológica. Rio de Janeiro: PUC Rio, 2006.

JORDAN, Bill. Social Value in Public Policy. Palgrave Macmillan, 2021.

KILOMBA, Grada. Memórias da plantação – episódios de racismo cotidiano -1 ed. Rio de Janeiro: Cobogó, 2019.

LAQUEUR, Thomas. Making Sex: body and gender from the Greeks to Freud. Havard University Press, USA, 1990.

LEISERING, Lutz. *One hundred years of social protection : the changing social question in Brazil, India, China, and South Africa* . Cham, Switzerland: Palgrave Macmillan, 2021.

MARCIO, Caetano; SILVA JUNIOR, Paulo Melgaço da. (Orgs.). intitulado De guri a cabra-macho: masculinidades no Brasil. 1ª edição, Rio de Janeiro: Lamparina, 2018.

MAROUN, Natalia. Homens e masculinidades na perspectiva do cuidado: o desafio da ótica de gênero na Proteção Social. Dissertação (Mestrado Acadêmico em Política Social) –Universidade Federal Fluminense, Escola de Serviço Social, 2015.

MARQUESE, Rafael de Bivar. Feitores do corpo, missionários da mente: senhores, letrados e o controle de escravos nas Américas, 1680-1880. São Paulo: Companhia das Letras. 2004.

MARTINS, José de Souza. O artesanato intelectual na sociologia, Revista Brasileira de Sociologia, vol.1, n:, 2013.

MARX, Karl. O capital: crítica da economia política: livro I: o processo de produção do capital. 2. Ed – São Paulo: Boitempo, 2017

_____. Os despossuídos: Debates sobre a lei referente ao furto de madeira- São Paulo:Boitempo, 2017b)

_____. O 18 de Brumário de Luís Bonaparte. São Paulo: Boitempo, 2011.

_____ e ENGELS, Friedrich. A ideologia alemã: crítica da mais recente filosofia alemã em seus representantes Feuerbach, B. Bauer e Stirner, e do socialismo alemão em seus diferentes profetas (1845-1846)/ São Paulo: Boitempo, 2007.

MAYDELL, B. V. ; Borchardt, K. ; Henke, K. D. ; Leitner, R. & Derpmann, Simon. B. Referate uber fremdsprachige Neuerscheinungen- Enabling Social Europe. *Philosophischer Literaturanzeiger* 2006

MBEMBE, Achille. *Políticas da inimizade*. São Paulo: n-1 Edições, 2020.

_____. *Necropolítica*. São Paulo: n-1 Edições, 2018

MEYEROWITZ, Joanne. A history of "Gender". *The American Historical Review* Vol. 113, No. 5 (Dec., 2008), pp. 1346-1356

MEUCCI, A. O papel do habitus na teoria do conhecimento: entre Aristóteles, Descartes, Hume, Kante e Bourdieu. 2009. 130 f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2009. Disponível em: <http://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde21052010-115236/pt-br.php>.

MIES, MARIA. *Patriarchy and accumulation on a world scale*. UK, London: Zed Books, 2014.

MOYN, Samuel. *Not Enough: Human Rights in a Unequal World*. Harvard University Press, 2018.

MOURA, Clóvis. *Sociologia do negro brasileiro*. 2. Ed. São Paulo: Perspectiva, 2009.

NETTO, José Paulo. *Capitalismo monopolista e Serviço Social*. 5. ed. São Paulo: Cortez, 2006.

NIETZSCHE, Friedrich W. *A Gaia Ciência*. 6ª Ed. Lisboa: Guimarães Editores, 2000.

_____. *Genealogia da Moral: uma polêmica*. São Paulo: Companhia das letras, 2009.

_____. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. 1ªed. São Paulo: Companhia de Bolso, 2018.

NÚÑEZ NORIEGA, Guillermo. *Just between Us: An Ethnography of Male Identity and Intimacy in Rural Communities of Northern Mexico*. Tucson: U of Arizona P, 2014.

NUSSBAUM, Martha C. *Women and Human Development: the capabilities approach*. Cambridge University Press, UK, 2013.

OYĔWÙMÍ O. *The Invention Of Women – Making An African Sense Of Western Gender Discourses*. Minneapolis: University of Minnesota Press. 1997

OXFAM BRASIL. *A distância que nos une: um retrato das desigualdades brasileiras*. 2017. Disponível em: <https://www.oxfam.org.br/publicacao/a->

distancia-que-nos-une-um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/ [Acesso em: 01 Novembro de 2021] Disponível em <<https://www.oxfam.org.br/publicacao/a-distancia-que-nos-une-um-retrato-das-desigualdades-brasileiras/>>

PEREIRA, Potyara A. P. Política Social: temas e questões. São Paulo: Cortez, 2008.

PIKETTY, Thomas. O capital no século XXI. Rio de Janeiro: Intrínseca, 2014

PINASSI, Michele. O. Da miséria ideológica à crise do capital: uma reconciliação histórica. São Paulo: Boitempo, 2009.

Polanyi, Karl. A grande Transformação: as origens de nossa época. Rio de Janeiro, Campus, 1980.

PRECIADO, Paul B. Manifesto Contrassexual. São Paulo: n-1 edições, 2017.

_____.TESTO JUNKIE: Sexo, drogas e biopolítica na era farmacopornográfica. São Paulo: n-1 edições, 2018.

Puar, Jasbir K. *Terrorist assemblages: homonationalism in queer times*. Durham: Duke University Press. 2007.

RAGO, Margareth. O feminismo acolhe Foucault estudos feministas. julho/dezembro 2014. Disponível em <<https://www.labrys.net.br/labrys26/foucault/margaok.htm>>

RANCIÈRE, Jacques. O desentendimento. 2ª ed. São Paulo: Editora 34, 2018.

REDIKER, Marcus. *O navio negreiro: uma história humana*. São Paulo: Companhia das Letras, 2011

RUSSO, Vincenzo. Pater, pátria e a memória como patrimônio: sobre K.: relato de uma busca, de Bernardo Kucinski. Estudos de Literatura Brasileira Contemporânea [online]. 2017, n. 50 [Acesso 01 Dezembro 2021] , pp. 35-46. Disponível em: <https://doi.org/10.1590/2316-4018503>

RUBIN, Gayle. "The Traffic in Women: Notes on the " Political Economy" of Sex." Toward an Anthropology of Women. Rayna Reiter, ed, 1975: 157-210.

SANTOS, Wanderley Guilherme dos. Cidadania e justiça: a política social na ordem brasileira. Rio de Janeiro: Campus, 1979.

SANTOS, Ebe Campinha dos. Tráfico e Gênero na trajetória debrasileiras no exterior. Rio de Janeiro: PUC-Rio, 2016.

SCOTT, Joan W.. "Gender: A useful category of historical analysis." The American historical review Vol.91 No.5, 1986: 1053-1075.

SEN, Amartya. *Desenvolvimento como liberdade*. São Paulo: Companhia das Letras, 2010.

SIMAS, Luiz Antonio; RUFINO, Luiz. Fogo no mato: as ciências encantadas das macumbas. Rio de Janeiro: Mórula. 2018

SCHWARCZ, Lília; Starling, Heloisa. Brasil: uma biografia. Companhia das Letras, São Paulo, 2015

SOUZA, Rolf Ribeiro de. Falomaquia: Homens negros e brancos e a luta pelo prestígio da masculinidade em uma sociedade do Ocidente. *Revista Antropolítica*, n.34, p. 35-52, 2013

SOUZA, Jessé. 2003. A construção social da subcidadania : para uma Sociologia Política da modernidade periférica. Belo Horizonte : UFMG.

TINHORÃO, José Ramos. Os sons dos negros no Brasil cantos, danças, folguedos: origens. São Paulo, Ed.34. 2008

VAINFAS, Ronaldo. Trópico dos pecados: moral, sexualidade e Inquisição no Brasil, Rio de Janeiro: Campus, 1989.

VALE DE ALMEIDA, Miguel. Senhores de Si. Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade. Lisboa: Fim de Século, 1995.

VIVEROS VIGOYA, Mara.. As cores da masculinidade: experiências interseccionais e práticas de poder na Nossa América . Trad. Perez, Alysson de Andrade. . Rio de Janeiro: Papéis Selvagens. 2018

WELZER-LANG, Daniel. A construção do masculino: dominação das mulheres e homofobia. *Rev. Estud. Fem.*Vol.9,no.2:Florianópolis, 2001.

WILLIAMS, R. Recursos da esperança: cultura, democracia, socialismo. São Paulo: Editora Unesp , 2015.