

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
Volume 12, Número 34, Abril de 2013
ISSN 1676-8965

Índice

ARTIGOS

- ✓ Horacio Machado Araújo. “Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones”.
- ✓ Décio Soares Vicente. “O pensamento sustentável”.
- ✓ Ivan Pinhcheira Torres. “La incorporación del concepto de felicidad en el diseño de las ‘políticas públicas’ en el Chile neoliberal”.
- ✓ D’HERS, Victoria. “Entre el amor y el espanto: cuerpos del sufrimiento, la resistencia y el logro en barrios ambientalmente degradados”.
- ✓ Tatiana Sampaio de Souza. “A casa que me faz ser quem sou: o contexto familiar de jovens participantes de uma política pública brasileira”
- ✓ Thais Lemos Duarte. “Sentimentos de cárcere: análise das narrativas de mulheres de presos sobre o amor”.
- ✓ Johana Pardo. “Do amar demais e outros demônios. A psicologização e as gramáticas

emocionais no grupo de mulheres que amam demais anônimas (MADA).

- ✓ BAÍA, Paulo. “Sociabilidades violentas: intolerâncias, individualismo fóbico, machismo e refugos humanos”.
- ✓ KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “No se ver uma imagem não se vê nada. Reflexão sobre discursos e narrativas da e sobre a imagem”.
- ✓ Ana D’Angelo. “Tendiendo puentes: La apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos”.
- ✓ Gilmara Gomes da Silva Sarmiento. “Conformação, desespero e remorso. Sentimentos e significados em funerais de uma pequena comunidade”.
- ✓ César Martins de Souza. “Entre árvores e missas: Namoro e sociabilidade na paróquia de Santa Teresinha, em Belém do Pará”.

RESENHA

Jesus Marmanillo Pereira. “Por uma sociologia histórica do sindicalismo rural em Pernambuco”

SOBRE OS AUTORES

ARTIGOS

ARÁOZ, Horacio Machado. “Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 11-43, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Orden neocolonial, extractivismo y ecología política de las emociones

Horacio Machado Aráoz

Recebido em: 28.11.2012

Aprovado em: 30.12.2012

Resumen: Partindo da explicitação das conexões histórico-geopolíticas que identificamos entre neoliberalismo, extrativismo e neocolonialismo, o presente trabalho busca traçar uma cartografia crítica do atual contexto neodesenvolvimentista predominante na América Latina. Em particular se procura indagar sobre a específica ecologia política das emoções que se configura como base estrutural dos entornos do colonialismo moderno-contemporâneo. Ao basear-se na ecologia política de base marxiana e nos desenvolvimentos da sociologia das emoções na esfera decolonial oferecida por Scribano, o trabalho recorre a uma revisão das principais transformações verificadas nas últimas décadas na região, nos apoiamos metodologicamente, tanto na revisão bibliográfica da problemática, como nas estatísticas macro disponíveis e nos trabalhos etnográficos realizados nos últimos anos nas comunidades afetadas por megaemprendimentos mineiros. A modo de conclusão se busca ressaltar a relevância do conceito de expropriação ecobiopolítica como efeito da específica política dos corpos e as emoções que se ativam nos atuais cenários do extrativismo. En contraste, se oferece uma valorização diferencial dos significados e os horizontes políticos que, como alternativas, se abrem e estão en pleno processo de produção desde os movimientos sociais na resistência ao atual patrão de dominação. **Palabras-chave:** extrativismo, neocolonialismo, política de las emociones

12

*

A modo de introducción. Neodesarrollismo extractivista y orden neocolonial en América Latina

Durante la presentación del Proyecto Potasio Río Colorado, que contempla una inversión de 29.500 millones de pesos, y al que definió como el megaemprendimiento minero más grande del mundo, la presidenta Cristina Kirchner (...) exhortó a "mantener el desarrollo de toda la región para contribuir a una economía global en momentos muy difíciles". "Quiero resaltar -agregó- la necesidad estratégica de unir esfuerzos en América del Sur (...) porque tenemos todo lo que el mundo necesita y necesitamos incorporar al mercado a millones de sudamericanos, no sólo por sensibilidad sino por inteligencia". (Diario Página 12, 19 de julio de 2012)

Desde el último cuarto del siglo XX, las sociedades latinoamericanas se convirtieron en el 'laboratorio global' de las políticas neoliberales. Con el terrorismo de Estado de los '70, se inicia un nuevo ciclo de acumulación por desposesión (Harvey, 2004) que, tras la crisis de la deuda de los '80 y las políticas del Consenso de Washington de los '90, desemboca abruptamente en el nuevo milenio, en la plena instauración del actual ciclo de neodesarrollismo extractivista (Machado Aráoz, 2011a; 2012).

Tras la crisis de gobernabilidad de inicios de siglo, los gobiernos emergentes ensayaron nuevas estrategias de 'recuperación' económica, profundizando las políticas de captación de IED (inversión extranjera directa), apertura comercial y promoción de exportaciones. Así, se aceleró el ingreso de grandes corporaciones ligadas a la exportación de materias primas; se incrementaron abruptamente las tasas de extracción de hidrocarburos, de yacimientos minerales, de recursos forestales y pesqueros; se expandieron las superficies de monocultivos de exportación; la radicación de fases industriales altamente contaminantes y/o intensivas en agua y energía, y los procesos de privatización-patentamiento de la diversidad biológica por parte de grandes laboratorios (CEPAL, 2002; 2010; Schapper, 1999 Gudynas, 2009). Como un aspecto no menor, se

avanzó, además, en el diseño de mega-obras de infraestructura y nuevos corredores transcontinentales (Plan Puebla-Panamá y la Iniciativa para la Infraestructura Regional Sudamericana –IIRSA) para asegurar la ‘conectividad’ de los territorios, la disponibilidad de agua y energía a los inversores y la plena movilidad de los ‘recursos naturales’.

Estas transformaciones implicaron una abrupta expansión territorial de las fronteras del capital sobre la vasta riqueza y diversidad ecológica de la región¹. Bajo el creciente control de grandes núcleos corporativos transnacionalizados, se termina consolidando una profunda reversión de la economía latinoamericana, caracterizada por su *re-primarización, concentración y extranjerización* (Arceo, 2007; Martins, 2005). La exportación de productos primarios pasó a ser la clave de la nueva ecuación macroeconómica de la región².

De tal modo, el nuevo milenio encuentra a América Latina sumergida bajo un nuevo ciclo extractivista. Con la irrupción de los llamados ‘gobiernos progresistas’, la región experimenta el pasaje del *Consenso de Washington* al *Consenso de Pekín*³. En un

¹ En las últimas dos décadas, las grandes plantaciones de monocultivos – principalmente de caña, soja, maíz transgénicos y forestales- llegaron a ocupar 680.000 km² de la Amazonía y 140.000 km² en Argentina, en tanto que en Paraguay pasaron de 8.000 km² en 1995 a 20.000 km² en 2003, y en Bolivia verificaron un incremento de 10.000 km² en el mismo período (CEPAL, 2002; Cifuentes Villarroel, 2006). En lo que respecta a la expansión de la gran minería metálica, el área concesionada a proyectos de exploración y explotación minera llegó a cubrir el 10 % del territorio de la región a fines de 2000 (Cifuentes Villarroel, 2006). En el caso de Chile, la superficie concesionada alcanzaba al 10.6 % en 2003 (80.000 km²); en el Perú, llegó a cubrir más de 105.000 km² en el 2006; en Ecuador al 16,7 % en 2004 (45.513 km²); en Panamá, el 45 % del territorio, mientras que en Argentina, la exploración minera abarcó rápidamente el 25 % de la superficie estimada con potencial minero (Cifuentes Villarroel, 2006; Machado Aróez, 2010).

² Las ventas externas de bienes agropecuarios, forestales e ictícolas pasaron de 2.800 millones de dólares en 1970 a 72.300 millones de dólares en 2008; en tanto que las exportaciones mineras saltaron de 3000 millones de dólares a 140.300 millones de dólares en el mismo lapso. En términos generales, el peso de la exportación de materias primas sobre el total de exportaciones llegó a alrededor del 90 % en países como Venezuela, Ecuador, Chile, Perú y Bolivia, y entre el 70 y el 60 % en países como Colombia, Uruguay, Argentina y Brasil (Cepal, 2010a; 2010b).

³ Parfraseo acá una expresión de Maristella Svampa (2012) que refiere a esta fase como la del ‘Consenso de las commodities’. En nuestro caso, preferimos mencionar la relevancia de las transformaciones geo-económicas mundiales que tiene la ‘irrupción’ de la industrialización de China y su papel en la región.

contexto histórico signado por la *crisis ecológica global* (crisis climática, de la biodiversidad, hídrica, energética y alimentaria) (Machado Araújo, 2011b), la instauración del *extractivismo* opera la apertura y puesta en disponibilidad de los territorios y recursos de la región como objeto preferencial de la reapropiación y reasignación general de flujos y procesos productivos del capital global. Se concreta la integración subordinada del aparato productivo regional como proveedor masivo de bienes primarios y energéticos para los nuevos espacios de ‘desarrollo industrial’ de la economía mundial.

En realidad, no se trata de un proceso nuevo en la historia económica (ecológica y política) de la región, sino todo lo contrario: estamos ante un fenómeno que, como advierte Alimonda (2011), puede ser considerado *la marca de origen de lo latinoamericano*, esto es, “la persistente colonialidad” que *afecta* a su naturaleza. Ésta,

“tanto como realidad biofísica (su flora, su fauna, sus habitantes humanos, la biodiversidad de sus ecosistemas), como su configuración territorial (la dinámica sociocultural que articula significativamente esos ecosistemas y paisajes) aparece ante el pensamiento hegemónico global y ante las élites dominantes de la región como un *espacio subalterno*, que puede ser explotado, arrasado, reconfigurado, según las necesidades de los regímenes de acumulación vigentes” (Alimonda, 2011: 22 *Resultado nuestro*).

La concepción colonial de la naturaleza, profundamente incrustada en la colonialidad del ‘desarrollo’, es una historia recurrente en América Latina. Somos hoy el producto de esa historia de “*cinco siglos igual*”... Las gravosas desventajas geopolíticas, económico-estructurales, las específicamente ecológicas y las propiamente sociales y políticas en el ámbito interno, han sido profusamente investigadas y advertidas a lo largo de la propia historia de las ciencias sociales en la región (Acosta, 2009; AAVV., 2009; AA.VV. 2012). Las conexiones entre extractivismo, oligarquías internas y regímenes coloniales globales han sido el *leit motiv* de la tradición crítica del

pensamiento latinoamericano (Roitmann, 2008; Chibber, 2005). Y sin embargo, en pleno siglo XXI, los gobiernos de la región, apoyados además en sendas mayorías populares, parecen recaer en esta vieja encerrona de la historia.

Pero claro, la encrucijada del presente, parece más compleja que otras épocas; y a no dudar, mucho más crucial que nunca antes. Porque hoy el colonialismo se reviste de ‘progresismo’; se ha puesto sus ropajes de ‘democratización e inclusión social’... Es que, ciertamente, la vorágine extractivista ha permitido a la región *crecer a ‘tasas chinas’*. Una etapa de insólitos de superávits comerciales hizo posible a los gobiernos no sólo cumplir con las obligaciones de la deuda externa, sino también ‘reflotar’ viejos aires keynesianos y hasta ensayar ciertas políticas y programas de intención redistributiva. Así, tras décadas de ‘ajustes’ crónicos y ‘economías de guerra’, el crecimiento-desarrollo irrumpe en este escenario con toda la fuerza de su productividad (bio)política. Los planes sociales alientan el consumo popular; la obra pública tracciona el mercado interno y la ‘recuperación del empleo’ construye sólidas mayorías electorales.

Se ha vuelto un lugar común hablar de ‘postneoliberalismo’. En la superficie (oficialista) de las sensibilidades políticas prima el clima y la *vivencia* de la ‘recuperación’. El ritmo y la continuidad del crecimiento acallan todas las voces críticas. Desde la oficialidad del poder se recalca que “*lo realmente importante es crecer*”; lo que realmente cuenta políticamente es que “se ha dejado atrás” el ciclo perverso de ajustes, desempleo y especulación financiera. “*Sostener el crecimiento*” es la prioridad; es el objetivo excluyente, la condición innegociable, “*no sólo por sensibilidad, sino por inteligencia*” como remarca una connotada Jefa de Estado de la región.

En ese juego, en las encrucijadas del neodesarrollismo extractivista, en sus intensas y profundas contradicciones, que salen a la luz en estallidos y conflictualidades que crecen al ritmo y a la par del ‘modelo’, se desenvuelve la realidad dilemática del neocolonialismo contemporáneo que atraviesa profundamente a la región (Machado Araújo, 2012). Su lectura, análisis e interpretación viene siendo ardua e intensamente tratada en el propio campo de las ciencias sociales (que, por cierto, no es

ajeno, al campo de las batallas políticas, sino uno de sus más estratégicos capítulos) (Scribano, 2010; Alimonda, 2011; AA.VV. 2012; Svampa, 2012).

A nuestro entender, toda lectura que procure ver los contornos neocoloniales del presente debe recurrir, como una de sus herramientas clave, a *una ecología política de las emociones y de los cuerpos*. De lo contrario, resulta bastante difícil no caer bajo los encantos fetichistas, propiamente coloniales, del desarrollismo; más aún el ‘de izquierdas’ (Quijano, 2000). Es que, una ecología política de las emociones y los sentimientos proporciona una mirada especialmente potente para aproximarnos comprensivamente a las complejas astucias del fenómeno colonial; una perspectiva fundamental para auscultar en los misteriosos efectos que hacen a su ‘poder de encantamiento’ y a su larga sobrevivencia histórica.

Esa tarea, de modo muy preliminar, nos proponemos en este trabajo. Apelando al materialismo histórico de la ecología política de Marx (Marx, [1844] (1978); [1857] (1971); [1867] (1977); Foster, 2004; Foladori, 1996) y a los desarrollos de la sociología de las emociones en clave decolonial ofrecidos por Scribano (Scribano, 2007; 2008a; 2008b; 2009; 2010; Scribano et Alt., 2010), intentamos trazar una cartografía crítica del actual ciclo de neodesarrollismo extractivista concibiéndolo como cabal expresión del orden de sujeción colonial que, en nuestros días, constituye a la región como enclave socioterritorial decisivo de extracción de plusvalías energéticas -ya como ‘materias primas’, ya como ‘trabajo excedente’- para el sostenimiento de la acumulación en la actual fase de capitalismo senil.

Para ello, partimos de un somero análisis de la anatomía y la fisiología histórica del colonialismo, para luego, desembocar en la indagación de las políticas de las emociones y los efectos ecobiopolíticos que se articulan en el ‘sostenimiento’ y las condiciones de posibilidad de los entornos extractivistas. Finalmente, desde esa misma mirada, esbozamos una valoración diferencial de las encrucijadas y desafíos que ponen sobre el campo de las batallas políticas, los nuevos sujetos en re(ex)istencia (Porto Goncalves, 2006): los *movimientos del Buen Vivir*, emergentes de los umbrales mismos del extractivismo.

Anatomía y fisiología política del coloniaje. Capas y ciclos históricos de la violencia.

“La Conquista fue, ante todo, una tremenda carnicería. Los conquistadores españoles, por su escaso número, no podían imponer su dominio sino aterrorizando a la población indígena...” (José Carlos Mariátegui, [1929], 2004: 42).

“Los orígenes de la primitiva acumulación pretenden explicarse relatándolos como una anécdota del pasado. En tiempos muy remotos –se nos dice- había, de una parte, una minoría trabajadora, inteligente y, sobre todo, ahorrativa, y de la otra, un tropel de descamisados, haraganes, que derrochaban cuanto tenían y aún más. (...) Sabido es que en la historia real desempeñan un gran papel la conquista, la esclavización, el robo, el asesinato; la violencia en una palabra. (Carlos Marx [1867] 1977: 607)

“La violencia... ha presidido la constitución del mundo colonial,... ha ritmado incansablemente la destrucción de las formas sociales autóctonas,... ha demolido sin restricciones los sistemas de referencia de la economía, los modos de apariencia, la ropa...” (Franz Fanon [1961] 2001: 35)

Más allá de las astucias de la razón, no cabe perder de vista que los orígenes mismos del capitalismo como geocultura imperial, se remontan a las tierras de Nuestra América, justamente concebida *ab initio*, como tierra de saqueo, *espacio abismal* (*sensu* Souza Santos, 2009) de ejercicio de las más brutales formas de explotación, tanto de la naturaleza *exterior*(-territorio), como de la naturaleza *interior*(-cuerpos-de-trabajo). Y no cabe tampoco pasar por alto que los orígenes del colonialismo remiten a la invención práctica de formas históricamente inéditas y descomunales de violencia. A su ejercicio cíclico y sistemático, progresivamente perfeccionado a lo largo de la geografía histórica de la mundialización de *Occidente*.

Pero si los efectos macro-estructurales -epistémicos, ambientales, geopolíticos y geoeconómicos- de la conquista y

colonización de ‘América’ son harto conocidos como el punto de génesis del ‘orden civilizatorio’ del capital, la organización colonial del mundo y la *colonialidad de la razón* (Dussel, 1992), los efectos micro-(bio)políticos (es decir, *los atinentes a la política de la estructuración de los cuerpos, las emociones y los sentimientos*) no han sido, todavía, suficientemente destacados. Aludimos con ello a los efectos que el ejercicio sistemático y brutal de variadas formas históricas de violencia ha tenido y tiene como vector constitutivo de las subjetividades que ‘nacen’ en entornos coloniales. No estamos refiriendo sólo ni principalmente de los ‘factores psicológicos’, sino que hablamos - en términos propiamente eco-biológicos-, de los distintos estados corporales y sociales que la violencia colonial es capaz de producir. De los efectos de *larga duración* de esa violencia sobre los territorios y los cuerpos; de cómo esa violencia impacta en las poblaciones; en los cuerpos de sus individuos, acá considerados como agencialidades con capacidades afectivas, emotivas y sensitivas, y de cómo esas formas de violencia emergen como elemento configurador clave de los *habitus* coloniales.

19

Desde esta perspectiva, es posible vislumbrar hasta qué punto el mundo moderno-contemporáneo está hecho de cuerpos *educados* en la violencia y hasta qué punto también el colonialismo resulta un objeto especialmente esquivo para la Razón. La propia naturaleza colonial de la razón moderna hace parte esencial de su invisibilización /encubrimiento (Dussel, 1992; 2000). Y las dificultades no son sólo estrictamente ‘cognitivas’; sino más bien *afectivas*. Es decir, tienen que ver con las amputaciones radicales a través de las que la Razón definió el ‘conocimiento’: con la escisión abismal que introduce entre *mente* y *cuerpo*, *razón* y *emoción/sentimientos*. De modo que la dificultad principal que el ‘objeto colonial’ presenta para la ‘razón moderna’ tiene que ver con su incapacidad (in-sensibilidad) para buscar ‘razones’ en el ámbito de las emociones, los sentimientos y los cuerpos, justamente el lugar por excelencia donde anidan las raíces del colonialismo/colonialidad.

Frente a esa radical dificultad originaria, sólo una *epistemología del Sur* –es decir, una racionalidad no escindida de su afectividad; una capacidad cognitiva sufriente, doliente y sangrante- (Souza

Santos, 2009; Scribano, 2012) es capaz de remover semejante obstáculo epistémico-político. Desde esa perspectiva, cobijada en las ideas de Bartolomé de las Casas, de Martí, de Mariátegui, del propio Marx, de Rosa Luxemburgo, de Aimé Césaire, Franz Fanon, Paulo Freire, entre tantos y tantas otros, puede verse y *percibirse* el papel central y decisivo que tiene la violencia como epicentro generativo, como *medio de producción y de legitimación*, del orden colonial.

Vista desde esta episteme, la trayectoria histórica de la naturaleza latinoamericana, con sus dolorosas heridas y cicatrices largamente acumuladas en los territorios y los cuerpos, huellas estructurales de los distintos y sucesivos ciclos de explotación, muestra *en carne propia* la anatomía y la fisiología histórica del coloniaje. Esas marcas-cicatrices permiten percibir el colonialismo como el producto histórico-político de un específico modo de producción y ejercicio de la violencia que se institucionaliza en las ‘formas de vida modernas’; se somatiza en los sujetos ‘modernos’, es decir, habitan sus sensibilidades y sus formas de sociabilidad, y crean así, una forma de dominación de larga duración, que, justamente tiene en su específica política de las emociones, el ‘secreto’ misterioso de su extraña longevidad.

En efecto, el suelo de positividad del colonialismo está hecho de una violencia radical, geológica, reproducida a través de distintos *ciclos históricos de violencia* diversificada y luego, harto sedimentada en las sucesivas capas de la memoria social históricamente acumuladas en los territorios y los cuerpos. En sus inicios, el colonialismo apela a las formas más radicales y más extremas de violencia, aquellas, que, como advirtiera Mariátegui ([1929] 2004), es capaz de producir el estado social de *terror*; un escenario en el que el exagerado ejercicio de la crueldad funciona como pedagogía política por excelencia para inculcar la educación social de la dominación; para predicar el *sometimiento* y la *resignación* como estados sociales del alma.

La productividad política del terror es, así, la marca de origen del colonialismo, su rasgo específico y distintivo. Desde las crónicas de las Indias Occidentales a los estudios clásicos sobre el colonialismo, de la investigación de Eric Williams sobre la esclavitud a los capítulos XIII y XXIII de “El Capital”, muestran

cómo el colonialismo recurre al terror para inscribir lo real en lo inasible del *espacio de muerte*. Al respecto, Michael Taussig indica:

“[L]a creación de la realidad colonial acontecida en el Nuevo Mundo seguirá siendo motivo de inmensa curiosidad y estudio —el Nuevo Mundo donde los ‘irracionales’ indios y africanos se inclinan ante la razón de un reducido número de cristianos blancos—. Sean cuales fueren las conclusiones a que lleguemos acerca de cómo esa hegemonía se implantó tan rápidamente, seríamos insensatos si pasáramos por alto el papel del terror (...) *El terror, que además de ser un estado fisiológico lo es también social...; el mediador por excelencia de la hegemonía colonial: el espacio de muerte donde el indio, el africano y el blanco dieron a luz un Nuevo Mundo*” (Taussig, 2004: 26-27).

Efecto del terror, el colonialismo se hace ‘cuerpo’, corporalidades constituidas desde la percepción y experimentación de una forma de violencia extrema. El colonialismo se hace, ante todo, una determinada forma de *sentir* y *experimentar* (vivir) la ‘realidad’. Pero si bien es claro que la violencia del terror opera como partera del mundo colonial, como tal, para perpetuarse, precisa transformarse y complejizarse. En su ‘evolución’ histórico-geográfica, la expansión y normalización del colonialismo nos habla de una nueva fisiología de la dominación, que se expresa en la reproducción cíclica de la violencia. En tales ciclos, se pueden distinguir tres formas básicas, a saber: *la violencia originaria, extrema, del terror; la violencia instituyente, económica, de la expropiación; y finalmente, la violencia legitimante, naturalizada, del fetichismo*.

Conviene explicitar brevemente cómo entendemos la dinámica genérica de los ciclos de violencia colonial. A la ya referida y fundante etapa de la violencia extrema del terror, le sigue la violencia instituyente de la expropiación. El propio ejercicio terrorista de la violencia está directamente enfocado a instaurar la fase de la expropiación. Dicha expropiación es, elementalmente, expropiación de los *medios de vida*, de los medios a través de los cuales emergen y se re-crean las *formas de vida*. De

allí que la expropiación, como forma de violencia productiva, tiene que ver no con el ‘arrebato’ de ‘algo’, sino con la producción colonial de formas de existencia; formas de vida colonizadas, expropiadas y re-apropiadas, destruidas y re-creadas, desde la lógica práctica del extrañamiento y la puesta-en-disponibilidad por y para el poder colonial.

Como violencia expropiatoria de los medios de vida, la economía política del colonialismo se dirige, ante todo, a la *expropiación territorial*, una violencia que se ejerce simétrica y recíprocamente sobre los territorios y los cuerpos. Parte de producir una separación radical entre unos determinados cuerpos de sus respectivos territorios originarios. El territorio da cuenta de las fuentes y medios de vida que hacen materialmente posible la existencia (Santos, 1996). Sin ellas, los cuerpos se ven expropiados de las energías que hacen posible su *hacer*, expropiados de sí en la raíz misma de su ser, que es el obrar. Es decir, la expropiación de los territorios es necesariamente correlativa de la expropiación de los cuerpos: es expropiación de los ‘recursos’ que nos hacen ‘cuerpos’, y es expropiación de la capacidad de obrar de esos cuerpos.

Esa dinámica expropiatoria implica el ejercicio sistemático y de larga duración de una violencia productiva, inseparablemente semiótica, económica, jurídico-política y militar; una violencia a través de la cual tiene lugar la correlativa producción colonial de ‘subjetividades’, ‘naturalezas’ y ‘territorialidades’ adaptadas y sujetas a las reglas coloniales de la acumulación sin fin, de la acumulación como fin-en-sí-mismo. Ya en esta fase, la violencia de la expropiación, lógica práctica del capital, se con-vierte –en su pleno sentido religioso- en ‘normalidad’ /fetichización (Marx, [1857] 1971; [1867] 1977; Dussel, 1993).

El radical dolor social que produce la acción expropiatoria (la experimentación, por la sensibilidad de los cuerpos, del acto expropiatorio), da lugar a la necesaria articulación práctica entre *expropiación* y *regulación de las sensaciones* (Scribano 2007; 2008a; 2008b; 2010). La regulación de las sensaciones tiene que ver con una forma secular de violencia dirigida y aplicada a producir la *expropiación de lo que sentimos*.

Como especifica Scribano, “*el dolor social es un sufrimiento que resquebraja ese centro gravitacional que es la subjetividad y hace cuerpo esa distancia entre el cuerpo social y el cuerpo individuo*” (2007: 129). Para suturar ese dolor, la violencia colonial se transforma en fetichismo/fetichización: lógica práctica de regulación de las sensaciones. *El fetichismo, como economía moral del capital, implica fundamentalmente un proceso de sustitución de los sentimientos, las emociones y los deseos por esa única forma de percibir, ver y sentir propiamente moderna/colonial que es el ‘interés’* (Elías, [1977] 2011). A través del fetichismo de la mercancía, tiene lugar la instalación del ‘interés’ como el medio por excelencia de producción y regulación de las sensaciones y las relaciones.

Así, en sus fases avanzadas, los efectos fetichizadores y fetichizantes de la mercancía están en el meollo de los dispositivos de producción y regulación de las subjetividades y sociabilidades propias del mundo colonial. *Sin esa fascinación sobrenatural que invierte el estatus y condición de los objetos-portadores-de-valor en ‘algo sagrado’* (motivo de veneración y culto, en Marx; sacrificio, en Simmel) *no se podrían entender cómo, desde el interior mismo de las culturas-en-proceso-de-expropiación, se fracturan las resistencias anti-coloniales y se invierte la dirección de las fuerzas sociales para facilitar ahora la penetración del impulso colonizador.*

Es el fetichismo de la mercancía el que, de uno y otro lado del proceso expropiatorio, alimenta esa ansia insaciable de posesión y el que instituye, como acto de veridicción, el *valor de cambio* en tanto medida-de-todas-las-cosas. Ese fetichismo produce la integración de la historia del expropiador y el expropiado en la unidad (dialéctica) de la realidad colonial: realidad-historia que, desde la mirada de la razón imperial, motiva y justifica la violencia extrema de la conquista infinita, bajo los presupuestos de la ‘acción civilizatoria’ y que, desde la perspectiva del colono, reviste el proceso expropiatorio en fantasía colonial, en carrera desenfrenada hacia la meta –por cierto, quimérica- del ‘progreso’.

La colonización del deseo por el ‘interés’ constituye un proceso a través del cual se instala el fetichismo como principal dispositivo de regulación de la vida social desde sus estratos más ‘íntimos y profundos’: las emociones y los sentimientos. Al

operar la expropiación del ‘propio-sentir’, este proceso da lugar a la *inversión* de la violencia destructiva de la expropiación, en fuerza creativa del ‘mundo del progreso’. Bajo el prisma del ‘interés’, la violencia colonial no se presenta ya como ‘imposición’, ‘heteronomía’ o ‘sometimiento’, sino más bien como ‘libertad’; una violencia propiamente productiva que, bajo el imperativo de la ‘autonomía’, produce, *las formas de existencia ajustadas a la vigencia y reproducción de la dominación colonial*.

En este punto se hace evidente cómo la colonización de los territorios se proyecta en la de las subjetividades e identidades colectivas. La dinámica expropiatoria instala, como violencia endémica, de la vida cotidiana, la lógica del extrañamiento, la ‘inversión de las miradas’ que es lo propio de la mirada colonial del mundo. *La lógica de la inversión (del capital) implica así la producción colonial de identidades invertidas; vidas vividas al revés: vividas por otros y para otros.*

De expropiaciones, amputaciones y anestesias.

Política de las emociones en contextos extractivistas

24

“No te podés imaginar lo que fue Santa María cuando llegó la Alumbreira! Nosotros teníamos feriado ‘vuelta a vuelta’, porque se suspendían las actividades para que vayamos a ver cómo llegaban las maquinarias!... Y veíamos cómo los camiones pasaban por la ciudad, camiones enormes, y rompían el pavimento y cortaban los cables, los cables de la luz, del teléfono, pero no importaba, estábamos felices, porque todos creíamos que la minería iba a ser el gran despegue, porque eso es lo que se encargó el gobierno de hacernos creer...” (Liliana, 39, Catamarca, Argentina, Marzo de 2007)

“Yo pertenezco al Pueblo Wichi... Un pueblo que ha sufrido, como otros, el atropello de haber sido considerados inferiores. Esa mentalidad, que vino hace más de 500 años, sigue hoy sin cambio. Nosotros seguimos considerados pueblos inferiores. Por eso será que nos siguen invadiendo, nos siguen desalojando, nos

siguen usurpando. La guerra todavía no ha cesado contra nosotros... y hoy también contra los pueblos criollos. Ya no es con el Winchester, ni con el Máuser, sino con la soja, el hambre, la miseria y el tan temido desmonte...” (Octorina Zamora, dirigente del Pueblo Wichi, Embarcación, Argentina, Diciembre de 2009).

“La responsabilidad social empresaria nos ha convertido en un pueblo de mendigos... Nos quieren acostumbrar a que todo le tengamos que pedir ‘de favor’ a la minera... Nos quieren mantener contentos, calladitos y sumisos con las dádivas que nos dan...” (Marcos Pastrana, dirigente diaguita-calchaquí, Argentina, febrero de 2012)

Como en los orígenes, la reorganización neocolonial del mundo acontecida bajo la voráGINE neoliberal, ha tenido como ámbito destacado de experimentación y realización, al territorio y las poblaciones de NuestrAmérica. También como entonces, el poder colonial ha reaccionado intensificando las tasas y los ritmos de apropiación y explotación desigual de la Naturaleza. En este sentido, el neoliberalismo ha significado algo más que una reasignación conservadora del poder a escala mundial; ha implicado una profunda reorganización de las modalidades y vínculos del colonialismo. Con ello, ha tenido lugar la estructuración de un nuevo régimen ecobiopolítico de producción de la dominación social a escala global, sustentado en nuevas formas de representación, apropiación y disposición, tanto de las energías corporales y sociales (sujetos-trabajo), cuanto de sus propias fuentes materiales (tierra-territorios).

En América Latina, la refundación neoliberal del orden colonial en estuvo trágicamente signada por la activación y desarrollo de un *nuevo ciclo de violencia imperialista*. La cronología de este nuevo ciclo remite, en sus orígenes, a la violencia extrema de los terrorismos de Estado drásticamente impuestos durante los ’70 y prolongada en la economía del terror de los ’80, mediante la violencia disciplinadora-racionalizadora de la expropiación, iniciada con la deuda externa y los ajustes estructurales; prolongada y completada, luego, con la ola de privatizaciones, apertura comercial, desregulación financiera y flexibilización

laboral de los noventa. Tras esa fase, la violencia se torna endémica y se abre la etapa de la naturalización desde los primeros años del 2000 y que rige hasta nuestros días, bajo las formas fetichizadas de la fantasía desarrollista que alienta la voracidad del extractivismo.

Así, usualmente festejado como ‘salida’ del neoliberalismo, *la instauración del extractivismo viene a significar, en realidad, su fase superior; el desarrollo de un nuevo ciclo de re-colonización del continente*. Se completa la imposición de lo que Scribano ha caracterizado como *un nuevo régimen de sujeción colonial* (Scribano, 2010). En un contexto de agotamiento del mundo, cuando el imperialismo ecológico históricamente ejercido no basta ya para suturar la devastación inevitable del metabolismo social del capital, la ley de la acumulación se torna, más cruentamente, ‘acumulación por desposesión’ (Harvey, 2004). Estamos en la fase del capitalismo senil, en el que todas las formas de la violencia colonial convergen y coexisten en un mismo escenario socio-histórico: el terror de la represión y la criminalización de las protestas; la violencia expropiatoria que expulsa a las poblaciones de sus territorios: la *inversión* que las despoja de sus fuentes de nutrientes, de agua, de aire y de energía; en fin, la violencia sutil del fetichismo, ese que amortigua los cuerpos; que usurpa sus emociones y sentimientos y, bajo el influjo de las mercancías de moda, coloniza sus deseos y domina sus almas.

Sólo a través de esta sideral convergencia de formas de violencia, avanza y prospera la economía política del extractivismo; una economía emblemáticamente colonial, como lo fue históricamente toda *economía de enclave*. Los impactos y efectos geopolíticos, ecológicos, macroeconómicos y político-institucionales del extractivismo han sido ya largamente indagados y expuestos en una amplia literatura recientemente producida en NuestrAmérica. A ellos, para auscultar en sus más profundos misterios, es preciso sumar una indagación de la ecología política de las emociones que esta fase neocolonial supone y activa.

Desde esta perspectiva, el extractivismo expresa un nuevo régimen colonial de regulación de las emociones. Como todo orden colonial, su anatomía política reposa en la violencia

expropiatoria que avanza y se ejerce sobre el *mundo de la vida*. El dolor de la expropiación “*se hace carne primero y callo después*” (Scribano, 2007: 131). El extractivismo opera produciendo una radical expropiación *ecobiopolítica*, que alude al efecto de violencia material y simbólica a través de la cual el capital ejerce el dominio sobre los territorios y los cuerpos; disposición de sus fuentes y medios de vida, y disposición sobre su fuerza de trabajo: disposición integral de sus cuerpos, es decir, de sus energías físicas y psíquicas, de sus aptitudes y conocimientos, de sus emociones y sentimientos; de sus ideas, valores y deseos... Como tal, la expropiación *ecobiopolítica* alude a la aniquilación de derechos, correlativa a la devastación territorial-corporal: porque los cuerpos expropiados de sus territorios-alimentos, las poblaciones fumigadas, deshidratadas y desnutridas; intoxicadas por múltiples contaminantes, y recluidas a los espacios sociales de la basura y de los riesgos ambientales, son poblaciones expropiadas de las energías sociales requeridas para re-conocidas como ‘*sujetos*’; *son cuerpos literalmente superfluos, es decir, sobrantes y desafectados ...*

27

Como radical expropiación/extrañamiento de los cuerpos (energías físicas, capacidad de trabajo, emociones, sentimientos y deseos), el extractivismo neocolonial inaugura, así, una forma de dominación que pasa *desapercibida*. Opera creando un entorno de extrañamiento existencial en el que las relaciones, la sociabilidad, las sensibilidades y las subjetividades van a ser completamente re-definidas y reestructuradas bajo la lógica del *interés*, y en el que la dominación se inscribe en la propia piel, marca los cuerpos y crea un modo de sujeción que opera por *epidermización* (Fanon, [1952] 1973: 10).

Así, *los cuerpos, los rostros, las miradas y las formas sociales del sentir, en el actual orden neocolonial, llevan la marca de la subalternidad*; pasan a estar formateados por la lógica del extrañamiento; por el miedo de la violencia extrema del terror; por las huellas de la desnutrición y el hambre como violencia económica; por la aceptación de las posiciones de superioridad/inferioridad que terminan de encarnarse tras años y años de explotación. Son cuerpos expropiados de su propia sensibilidad; incapaces, por tanto, de percibir y sentir la dominación.

El extractivismo condensa y materializa hoy, en Nuestra América, este escenario neocolonial principalmente bajo dos grandes regiones-modalidades, donde predominan variantes de la misma *lógica sacrificial*: las zonas de las *colonias-maquila*, donde la acumulación acontece mediante formas renovadas de esclavitud; y las zonas de las *colonias-commodities*, donde la expropiación política se ejerce sobre los cuerpos mediante la disposición directa de sus territorios.

En ambas, la eficacia práctica de la sujeción colonial extractivista puede verse a partir de una ecología política de las emociones, enfocada a desenmascarar los regímenes de soportabilidad y epidermización de la sujeción colonial. Desde lo expuesto, se nos ocurre expresarla bajo la figura de la metáfora quirúrgica: en términos de amputaciones y anestésias. Cabe dudar hasta qué punto esto es todavía una metáfora y preguntarse si no se trata ya de una estricta caracterización científico-filosófica de lo que realmente está aconteciendo en los territorios de Nuestra América. La voracidad del capital avanza bajo mil formas de la inversión extractivista (forestales y pasteras, mineras, petroleras; las industrias del agronegocio, etc.) y lo hace arrasando los territorios como espacios de vida de las poblaciones que contiene. Dados los existenciales flujos energético-nutricios que ligan las poblaciones a ‘sus’ territorios, la expropiación territorial puede verse como un proceso de amputación, donde una parte del cuerpo inorgánico de la naturaleza es diseccionado y extraído del conjunto del cuerpo-social.

El dolor social de semejante amputación sólo puede tornarse ‘soportable’ a través de dosis adecuadas de ‘anestesia’ administradas por el poder bajo cambiantes ecuaciones de asistencialización y de represión-criminalización. En tiempos de ‘auge’, los gobiernos cuentan con los recursos necesarios para administrar esas dosis requeridas de anestésias: asistencialismo y distribucionismo onírico que produce así poblaciones anestesiadas, esto es pre-dispuestas a la expropiación-amputación. Anestesia: *“Falta o privación general o parcial de la sensibilidad, ya por efecto de un padecimiento, ya artificialmente producida”* (Diccionario de la Real Academia Española). *El efecto de la*

anestesia es crear zonas, momentos, instancias de insensibilidad; el paciente anestesiado deja de sentir las 'señales' que le emite su propio cuerpo; deja de sentir su propio dolor; deja de sentir su cuerpo(-territorio) como propio... Literalmente expropiado...

Sangre, sudor y lágrimas. Sensibilidades rebeldes y movimientos del Buen Vivir en los umbrales del extractivismo

“El agua que ingerimos todos los días se convierte en el plasma de nuestra sangre, en el vapor y líquido que exudamos, en el fluido que liberan nuestros lagrimales. Tarde o temprano, por el daño ambiental causado por un pozo y el daño acumulado de cientos o miles, nos quedaríamos sin el agua que necesitamos para transpirar, para llorar de alegría o de tristeza... Creo que si se hiciera fracking en nuestra provincia, lo pagaríamos literalmente con sangre, sudor y lágrimas.”, (Javier Cabrol, estudiante, Entre Ríos, Argentina⁴).

“Acá estamos los que sufrimos el territorio, los que sentimos las agresiones al territorio, no otra cosa es lo que nos une... Gran parte de esta sociedad ya ha perdido el contacto con el territorio... Esta sociedad vive de la góndola del supermercado, del cajero automático y de la computadora... Está desconectada de su territorio. Por eso no siente las agresiones que se le hacen. En cambio nosotros, sabemos y sentimos que sin territorio no somos nada...” (Marcos Pastrana, dirigente diaguita-calchaquí, Argentina, abril de 2009)

El proceso de colonización-mercantilización de la vida ha ido transformando nuestras sociabilidades, nuestras sensibilidades y nuestras subjetividades: los modos de sentir, percibir, concebir, vivir y valorar la vida. La colonización-mercantilización implica la creación de una sensibilidad-subjetividad educada en la

⁴ Testimonio tomado de Daniel Tirso Fiorotto, “Fracking, una fábrica de bronce y resistencia” publicado en el semanario digital “Análisis”: <http://www.analisisdigital.com.ar/noticias.php?ed=978&di=1&no=174640>

experiencia de ‘vivir’ *con, del, por y para* el dinero-mercancía; una experiencia que ‘curte’ los cueros bajo la consigna fetichista de que “*sin dinero no se puede vivir, pero sin tierra sí*”. La mercantilización de la vida como expresión suprema, acabada, total, del mundo invertido del colonialismo, presenta al dinero –provocador de muerte- como medio y sentido total de la vida. Como advertía Marx,

“Si el dinero es el vínculo que me liga a la vida humana, que liga a la sociedad, que me liga con la naturaleza y con el hombre, ¿no es el dinero el vínculo de todos los vínculos? ¿No puede él atar y desatar todas las ataduras? ¿No es también por esto el medio general de separación? Es la verdadera moneda divisoria, así como el verdadero medio de unión, la fuerza galvanoquímica de la sociedad” (Marx, [1844] 2000).

En los entornos coloniales, en los matorrales subalternizados de la ‘civilización’, drásticamente signados por la ‘falta de dinero’, la gran inversión-cosificación de la vida y de las relaciones adquiere dimensiones brutales. Contra la ‘refinada’ identidad convencional que pretendió Occidente de ‘colonización = civilización’, Césaire ([1950] 2006) plantea su contrario: “*Colonización = cosificación*”.

Así, llegamos al fondo etiológico de la patología colonial de la moderna civilización del capital. Se trata de una civilización profundamente insensible; radicalmente amortiguada, es decir, incapacitada para sentir los dolores que provoca la explotación, explotación de los cuerpos-poblaciones despojadas de su humanidad, inferiorizadas, racializadas; y explotación de la Tierra-Madre, Ser Vivo, fuente de vida, proveedora de los medios de vida, pero despojada de su condición de ser, objetualizada, sometida a las torturas de la experimentación científica, reducida a mera fuente de ‘recursos’ ‘materias primas’ para la fabricación de mercancías...

En su profunda historicidad la violencia colonial produce una determinada forma de insensibilidad que anestesia los cuerpos (los individuales y los sociales); provoca adormecimientos en los músculos de la indignación y la rebeldía... Tanta violencia

estructural bombardea sistemática e ininterrumpidamente los capilares y las terminales sensoriales de cuerpos y almas y los va, de a poco, ‘domesticando’ – ‘civilizando’, es decir, acostumbrándolos a mirar el horror sin verlo de verdad, y sin sentirlo; a tolerarlo más bien; y finalmente, a aceptarlo y hasta a justificarlo: el horror como el precio que hay que pagar para ‘ser civilizados’/‘desarrollados’... Así, la barbarie se impone en nombre de la civilización. Y las miradas miran ya sin ver... Miran el mundo invertido del colonialismo, mundo creado a imagen y semejanza del Capital; mundo pensado por y para el ‘interés’ del inversor... Y cuando los ojos no pueden ver y los cuerpos no pueden sentir (estadio último de las expropiaciones coloniales), no hay reacción social posible; no hay energías de indignación que movilicen las rebeldías y los ánimos de transformación... Las sociedades coloniales son, en definitiva, como las definió Aimé Césaire, sociedades que han perdido, no la cabeza, sino más bien el corazón (Césaire, [1950] 2006).

Y sin embargo, es allí, paradójicamente, en la tierra arrasada del extractivismo, en los territorios “sacrificables”, en las poblaciones sujetas a expropiación, a represión y a criminalización, donde los *movimientos del Buen Vivir* encuentran el suelo fértil y propicio para la germinación de alternativas... Pese a tanta violencia civilizatoria, hay todavía, y de forma creciente, ‘reductos de barbarie’... Son los que habitan los suelos profundos de NuestrAmérica... Los que están re-naciendo y re(ex)sistiendo en lucha contra el hambre, contra la expropiación y contra la contaminación... Son auténticamente *in-civilizados*: poblaciones literalmente inmunes a las anestésias fetichistas del consumismo; han roto con las fantasías desarrollistas y sienten, por tanto, en carne propia las desgarraduras de los territorios... Viven como poblaciones afectadas por la ‘locomotora del progreso’, pues sus sensibilidades están vivencialmente conectadas a la Tierra-Madre... *Ellos saben bien que sus cuerpos son, en el más profundo sentido filosófico y en el más estricto sentido científico, territorio...* Que el agua de los ríos corre también roja por sus venas; se hace llanto de dolor; se hacen lágrimas también de emoción y de alegría...

No es puro y romántico *'pachamamismo'*, como desde la razón colonial se pretende descalificarlos y estigmatizarlos, para una vez más, someterlos a exterminio... Se trata del más severo y serio mensaje político lanzado últimamente desde NuestrAmérica... Es el Grito de la Tierra y de los Pueblos que viene a plantear una tesis política radicalmente 'incorrecta': vienen a *re-cordar* que *el progresismo es colonialismo*. Siempre lo fue. Desde los orígenes; ya de derecha, ya de izquierdas... Nuestras "clases dirigentes" han gobernado históricamente 'persiguiendo' el "desarrollo"; han construido y destruido en nombre del desarrollo; han prosperado (ellos) y han empobrecido (a las mayorías); han dictado leyes y han matado en nombre del "desarrollo"... Casi como una obsesión, cuanto más esfuerzos y recursos se invierten en pos de él, tanto más 'subdesarrollados' nos han hecho...

Los movimientos del Buen Vivir no necesitan recordarlo. Llevan marcadas las "huellas del progreso" en sus cuerpos-territorios... Saben bien que el "desarrollo" es el nombre de la colonialidad, ese estado mental, afectivo y político en el que la dominación y la depredación de nuestras energías vitales, de nuestras riquezas y de nuestros sueños no precisa ya de fuerzas de ocupación extranjeras, ni de 'virreinos'; se administra más 'económicamente' (como planteaba Jeremy Bentham en su "Manual de Economía Política"), con colonos pre-dispuestos a la "obra del progreso".

Y los movimientos del Buen Vivir traen también otra verdad, esta sí, realmente incómoda: vienen a afirmar que no hay salidas a la crisis ecológica dentro de los límites civilizatorios del capital (Altwater, 2011). Si el Buen Vivir está llamado a significar políticamente algo, sólo puede serlo en el sentido de enunciar un horizonte auténticamente, radicalmente post-capitalista... Esto, claro, suena "utópico" en el peor sentido de la expresión; pero – aclarámoslo- suena así para los oídos que han sido educados en una racionalidad para la cual es más "sensato" pensar en el fin mismo de la vida en el mundo, que imaginar posibilidades de otros horizontes civilizatorios...

Bibliografía

AA.VV. 2009. *Extractivismo, Política y Sociedad*, Quito – Montevideo: Centro Andino de Acción Popular y Centro Latinoamericano de Ecología Social.

AA.VV. 2012. Extractivismo, contradicciones y conflictividad - *Revista América Latina en Movimiento* N° 473, Año XXXVI, Quito: ALAI.

ACOSTA, Alberto. 2009. *La maldición de la abundancia*. Quito: Abya Yala.

ALIMONDA, Héctor. 2011. *La Colonialidad de la Naturaleza. Una aproximación a la Ecología Política Latinoamericana*. En Alimonda, H. (Coord.), *La Naturaleza Colonizada. Ecología política y minería en América Latina*, Buenos Aires: CLACSO - CICCUS.

ALTVATER, Elmar. 2011. *Los límites del capitalismo. Acumulación, crecimiento y huella ecológica*. Buenos Aires: Mardulce.

ARCEO, Enrique. 2007. *El Fracaso de la Reestructuración Neoliberal en América Latina. Estrategias de los sectores dominantes y alternativas populares?*. En Basualdo y Arceo (Comp.) *Neoliberalismo y sectores dominantes. Tendencias globales y experiencias nacionales*. Buenos Aires: CLACSO.

CEPAL. 2002. *La sostenibilidad del desarrollo en América Latina y el Caribe: desafíos y oportunidades?*. Santiago de Chile: CEPAL.

CEPAL. 2010a. *Indicadores Ambientales de América Latina y el Caribe 2009*, Santiago de Chile: CEPAL.

CEPAL. 2010b *Anuario estadístico de América Latina y el Caribe*, Santiago de Chile: CEPAL.

CÉSAIRE, Aimé [1950] 2006. *Discurso sobre el colonialismo*. Madrid: Akal.

CHIBBER, Vivek. 2005. *¿Reviviendo el estado desarrollista?: El mito de la 'burguesía nacional'*. En *Socialist Register 2005. El Imperio recargado*, pp. 165-189. Buenos Aires: CLACSO.

CIFUENTES VILLARROEL, Ricardo 2006. Transnacionales, saqueo de recursos y conflicto ambiental en Latinoamérica - En *Globalización, Revista Mensual de Economía, Sociedad y Cultura*. Agosto-Septiembre.

DUSSEL, Enrique. 1992, 1492: *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del mito de la Modernidad*. Madrid: Nueva Utopía.

DUSSEL, Enrique. 1993. *Las metáforas teológicas de Marx*. Navarra: Verbo Divino.

DUSSEL, Enrique. 2000. *Europa, Modernidad y Eurocentrismo*. En Lander (Comp.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas Latinoamericanas*. Buenos Aires: CLACSO.

ELIAS, Norbert [1977] 2011. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

FANON, Franz [1952] 1973. *Piel Negra, Máscaras Blancas*. Buenos Aires: Editorial Abraxas.

FANON, Franz [1961] 2001. *Los condenados de la Tierra*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOLADORI, Guillermo 1996. La cuestión ambiental en Marx. En *Revista Ecología Política* N° 12, Diciembre, pp. 125-138.

FOSTER, John Bellamy. 2004. *La ecología de Marx. Materialismo y naturaleza*. Madrid: El Viejo Topo.

GUDYNAS, Eduardo. 2009. *Diez tesis urgentes sobre el nuevo extractivismo. Contextos y demandas bajo el progresismo sudamericano actual*. En AA.VV. *Extractivismo, política y sociedad*, Quito-Montevideo: CAAP y CLAES.

HARVEY, David. 2004. El 'nuevo' Imperialismo: acumulación por desposesión - *Socialist Register* N° 40, *El Nuevo Desafío Imperial*, pp 99-129. Buenos Aires: CLACSO.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. 2010. *Minería transnacional y neocolonialismo. Cuerpos y Territorios en las disputas coloniales de nuestro tiempo*. En AA.VV. *Resistencias Populares a la Recolonización del continente*, Buenos Aires: Ediciones América Libre.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. 2011a. *El auge de la minería transnacional en América Latina. De la ecología política del neoliberalismo a la anatomía política del colonialismo*. En Alimonda, H. (Coord.) *La naturaleza colonizada. Ecología política y minería en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. 2011b. -Las herencias de Occidente. Crisis ecológica, colonialismo y hambre. - *Revista Arenas* N° 3. Doctorado en Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Catamarca, Octubre-Diciembre.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. 2012. Los dolores de Nuestra América y la condición neocolonial. Extractivismo y biopolítica de la expropiación.- *Revista OSAL Observatorio Social de América Latina* Año XIII, N° 32, Noviembre de 2012, pp.51-66.

MARIÁTEGUI, José Carlos [1929] 2004. *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*. Buenos Aires: Editorial Gorla.

MARTINS, Carlos Eduardo. 2005. *Neoliberalismo e desenvolvimento na América Latina*. En Estay Reyno (Comp.) *La economía mundial y América Latina. Problemas y perspectivas*. Buenos Aires: CLACSO.

MARX, Karl [1867] 1977. *El Capital*. Tomo I. México: Siglo XXI.

MARX, Karl [1857] 1971. *Elementos fundamentales para la crítica de la economía política (Grundrisse)*. Buenos Aires: Siglo XXI.

MARX, Karl, [1844] 1978. *Manuscritos de París*. Barcelona: Crítica.

PORTO GONCALVES, Carlos Walter. 2006^a. *A Reinvenção dos Territórios: a experiência latino-americana e caribenha?*. En Ceceña, Ana (Comp.) *Los desafíos de las emancipaciones en un contexto militarizado*. Buenos Aires: CLACSO.

QUIJANO, Aníbal. 2000. El fantasma del desarrollo en América Latina_ *Revista Venezolana de Economía y Ciencias Sociales*, Vol. 6 N° 2 (mayo-agosto), pp. 73-90

ROITMAN ROSENMANN, Marcos. 2008. *Pensar América Latina. El desarrollo de la sociología latinoamericana*. Buenos Aires: CLACSO.

SANTOS, Milton. 1996. *Metamorfosis del Espacio Habitado*. Barcelona: Oikos-Tau.

SCHAPER, Marianne. 1999. *Impactos ambientales de los cambios en la estructura exportadora en nueve países de América Latina y el Caribe: 1980-1995*. Santiago de Chile: CEPAL.

SCRIBANO, Adrián. 2007. *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*. Córdoba: Sarmiento Ed.

SCRIBANO, Adrián. 2008a. Cuerpo, conflicto y emociones: en Argentina después del 2001 - *Revista Espacio Abierto*, 17 abril-junio, pp. 205-230.

SCRIBANO, Adrián. 2008b. Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina - *Intersticios: Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*. Vol 2 N° 2, pp. 87-97.

SCRIBANO, Adrián. 2008c. Bienes Comunes, Expropiación y Depredación Capitalista - *Estudios de Sociología* Vol 12, No. 1, pp. 13-36.

SCRIBANO, Adrián. 2009. *A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?*. En Scribano, A. y Fígari, C. (Comp.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO – CICCUS.

SCRIBANO, Adrián. 2010. “Un bosquejo conceptual del estado actual de la sujeción colonial”. En *Ontaiken* N° 9, Boletín sobre Prácticas y Estudios de Acción Colectiva. Publicación del Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social, Centro de Estudios Avanzados, Universidad Nacional de Córdoba, Córdoba, Junio de 2010.

SCRIBANO, Adrián. 2012. *Teorías Sociales del Sur: Una mirada post-independentista*. Buenos Aires: Editorial Sociológica.

SCRIBANO, Adrián, HUERGO, Juliana y EYNARD, Martín. 2010. *El hambre como problema colonial: Fantasías sociales y Regulación de las sensaciones en la Argentina después del 2001*. En Scribano y

Boito (Comp.) *“El purgatorio que no fe. Acciones profanas entra la esperanza y la soportabilidad”*. Buenos Aires: CICCUS.

SEOANE, José. 2005. Movimientos sociales y recursos naturales en América Latina: resistencias al neoliberalismo, configuración de alternativas - *OSAL, Observatorio Social de América Latina*, año VI, N° 17, pp. 93-107.

SOUZA SANTOS, Boaventura. 2009. *Una epistemología del Sur*. México: CLACSO, Siglo XXI.

SVAMPA, Maristella. 2012. Consenso de los commodities y megaminería - *Revista América Latina en Movimiento* N° 473, Año XXXVI, pp. 5-8.

TAUSSIG, Michael. 2004. *Chamanismo, colonialismo y el hombre salvaje: un estudio del terror y la curación*. Bogotá: Ed. Norma.

*

37

Abstract: Departing from the historical - geopolitical connections that we identify between neoliberalism, extractivism and neocolonialism, the present work seeks to plan a critical cartography of the current predominant developmentalism in Latin America. Especially, it is tried to investigate in the specific political ecology of the emotions that forms as structural base of the environments of modern - contemporary of colonialism. Based on a political basis Marxian ecology and developments of the sociology of emotions in key decolonial offered by Scribano, labor relies on a review of the main changes verified in recent decades in the region, supporting us methodologically, both in the bibliographical revision of the problematic, and macro statistics available and in the ethnographic work carried out in recent years in communities affected by mining mega-projects. By way of conclusion, it seeks to highlight the relevance of the concept of ecobiopolitical expropriation as effect of specific policy bodies and emotions that is activated in the current scenarios of extractivism. In contrast, offers a differential assessment of meanings and political horizons that as alternatives, open and are in the process of production from social movements in resistance to the current pattern of domination. **Keywords:** extractivismo, neocolonialism, political of the emotions

VICENTE, Décio Soares. “O pensamento sustentável”.
RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12, n.
34, pp. 45-87, Abril de 2013. ISSN 1676-8965

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

O Pensamento Sustentável

Décio Soares Vicente

Recebido: 06.12.2013

Aprovado: 18.02.2013

*

Resumo: As mudanças climáticas têm sido apontadas como resultantes dos efeitos da intervenção humana na natureza. Fato mais intenso nos últimos duzentos anos, justamente o período da revolução industrial, época da afirmação do desenvolvimento econômico como meio para o bem-estar da humanidade. Porém, esse desenvolvimento agora está sendo reavaliado em razão dos processos danosos aos ecossistemas, e que também colocam os seres humanos em perigo. Essa situação problemática tem mobilizado a comunidade global na criação de novos sistemas de valores, novas crenças e significados culturais que tentam orientar novas práticas e relações sociais. Neste sentido, este trabalho visa apresentar as diferentes formas de pensamento que vêm configurando a proposta de “economia verde”, suas representações sociais, delimitações das fronteiras e possíveis intersecções entre natureza e cultura, entre sociedade e economia.

Palavras-chave: sustentabilidade, mercados, modernidade, literatura

38

*

Era uma vez em um lugar *da Mancha*, numa região da Espanha, na época da idade média, vivia um senhor de origem fidalga que acabou perdendo o juízo após ter lido muitos livros de cavalaria. Ele se chamava Alonso Quijana e, como conta a história, a loucura o fez vestir uma antiga armadura e sair pelo mundo afora em busca de aventuras. Era Dom Quixote, personagem de um dos maiores clássicos da literatura castelhana e também um dos maiores romances em todo o mundo. Criado por Miguel de Cervantes, a obra *Dom Quixote de La Mancha*,

escrito em dois volumes (1605 e 1615), é um trabalho que mistura diversos tipos de conteúdos, como guerra, comédia, ficção, realidade, ciência, fé e entre tantos outros temas para contar uma história que reflete sobre a condição humana num determinado momento de transformações que sociedade europeia passou. Isto é, *Dom Quixote de La Mancha* retrata um pouco dos dilemas da transição do fim da Renascença para os tempos modernos. Momento de profundas mudanças, principalmente de mentalidade, em que as crenças e superstições perdem força com o poder das luzes - a razão. O que coloca a obra *Dom Quixote de La Mancha* como mais atual do que nunca, pois ela oferece bons elementos que nos ajudam a compreender as transformações atuais que estamos vivendo, a “modernidade tardia” e o *pensamento sustentável*.

A literatura é considerada um tipo de arte que envolve linguagem, retórica e poesia. O texto literário possui conteúdo que emociona, muitas vezes de sentido conotativo. Mas, a literatura também apresenta história, cultura, filosofia e crítica. A arte tende a “espelhar” de alguma forma a realidade. Segundo Facina (2004), os textos literários podem contribuir na pesquisa e na análise da sociedade. A partir das obras de cunho literário é possível extrair visões de mundo, histórias de vida, opiniões políticas de escritores e padrões estéticos que podem ajudar de forma até epistemológica a pesquisa.

A obra *Dom Quixote de La Mancha* pode ser descrita como uma batalha de ideias dentro de um *labirinto de espelhos*, que combina uma estrutura narrativa binária com uma fenomenológica que busca sentidos. E o jogo de espelhos é sempre um tabuleiro relativo (Calmon, 2003). Neste sentido, a obra *Dom Quixote de La Mancha* é um convite para a análise do pensamento humano.

O pensamento é um objeto de estudo antigo dentro das ciências humanas. E esse objeto tem sido abordado de diferentes formas pela ciência, tanto como um ato ou processo cognitivo, um fenômeno psicológico interno, como a expectativa, a intenção, quanto como um fato social, exterior ao indivíduo, um produto do pensamento, como uma ideia ou noção. Para Geertz (1997), o que existe é uma multiplicidade de maneiras de pensar.

E todas as possíveis maneiras de pensar podem ser apreendidas de forma histórica, sociológica, comparativa, interpretativa, flexível e dentro daquele mundo específico onde eles fazem sentido. A etnografia do *pensamento moderno* é o estudo que trata da vida moderna.

Mas qual é a relação que podemos traçar entre literatura e ciência, ou melhor, entre a obra de Miguel de Cervantes com a abordagem teórica-metodologia de Clifford Geertz? Pois bem, aquilo que iremos definir neste trabalho como *pensamento sustentável* é na verdade um tipo de pensamento moderno. O autor Miguel de Cervantes refletiu sobre o pensamento moderno na sua época e Geertz, mais contemporâneo, dedicou-se ao estudo sobre o pensamento. Portanto, é possível, nas devidas proporções, realizar complementações analíticas entre esses autores para interpretar o *pensamento sustentável*.

O texto de Cervantes questiona as escolhas que a humanidade toma em direção ao progresso, principalmente pela via da razão para construir uma sociedade (Bernardo, 2006). Será a razão é o melhor caminho para se construir uma sociedade justa? E será que a razão pela razão faz sentido? Para refletir de forma sutil estas questões, numa época de profundas mudanças que foi a Renascença, Miguel de Cervantes cria o personagem Dom Quixote, uma figura contraditória, que ora é louco, ora é lúcido, ora é idealista, ora é realista, ora conservador, ora inovador, etc. Miguel de Cervantes usa todas essas ambiguidades para contrapor a herança intelectual advinda do conhecimento produzido pelos pensadores da antiguidade, como a de Platão e a de Aristóteles, e que estão influenciando as novas gerações de pensadores, como René Descartes. Para explicar este contraponto podemos citar como exemplo a alegoria da caverna de Platão (no livro *A República*), em que a arte é desvalorizada porque representa o mundo das aparências (ideias). Somente a razão pode nos tirar das sombras. A imaginação para Platão pertence ao universo da representação, enquanto que o da razão é o mundo real – a verdade. Já Aristóteles defende o ideal de vida feliz através da vida racional. Uma vida racional é aquela que se guia a partir do mundo da experiência concreta e do autocontrole emocional. Miguel de Cervantes vai arriscar usar o

recurso das emoções, para distorcer o raciocínio lógico, e mostrar que nem sempre o caminho para verdade e felicidade é o da razão. Portanto, o autor realiza uma crítica ao iluminismo.

Para Foucault (2000), a grande transformação que ocorre na Renascença acontece na linguagem. As palavras não são mais coisas, porque deixam de representar a nova realidade concreta. Os signos não podem mais ser ligados pela semelhança, pois a palavra se desencaxou do mundo dos seres. A linguagem agora faz parte de um mundo só dela, um mundo de sentidos. Dom Quixote vai à busca de aventura para mostrar que os livros dizem a verdade, ou seja, preencher com realidade os signos sem conteúdo da narrativa. Transformar a realidade em signo.

Para Calmon (2003), Michael Foucault introduz Dom Quixote na discussão sobre o processo de dominação da razão sobre o outro. A modernidade criou o mito de que o maluco é incapaz de pensar. Se conforme René Descartes: “penso logo existo”, logo, se o louco não raciocina então ele não existe. Assim, o resultado desta premissa foi a exclusão do louco da sociedade. A razão pode acabar exercendo o domínio sobre a “loucura”.

Weber (2001) advertiu em suas análises para o perigo do processo contínuo de racionalidade, que poderia levar a sociedade moderna a um tipo de dominação. Dominação que tem como base a adoção de aspectos técnico/tecnológicos, gerenciais/administrativos e legais, do direito jurídico, que progressivamente vão se fundindo numa estrutura que determinaria a vida social. Esta nova estrutura social regida por normas e regras, que priorizariam a eficiência e a eficácia, acabam desvalorizariam o potencial criativo, o que Weber chama de “jaula de ferro”. A sociedade burocrática e científica seria sinônima de “desencantamento do mundo”, onde não haveria mais espaço para magia, fantasia, imaginação e para as crenças dos diferentes grupos humanos, em outras palavras, os desejos seriam reprimidos e as liberdades aprisionadas.

Schilling (s.d) define a obra *Dom Quixote de La Mancha* como a melhor literatura de ficção de todos os tempos. Novela em ritmo de romance que narra às histórias fantasiosas de um herói

melancólico. Schilling aponta para a sofisticação de Miguel de Cervantes em retratar a dupla, o louco e o simplório, nos personagens de Dom Quixote e Sancho Pança, a relação entre emoção e razão, fantasia e realidade, ideal e real. Uma paródia que satiriza o mito dos heróis do povo espanhol e europeus, histórias de cavalaria no estágio do racionalismo científico. A obra é uma crítica à sociedade daquele momento, que avançava com a modernidade e acreditava que poderia solucionar todos os problemas da sua época através do conhecimento produzido pela razão, ou seja, Dom Quixote é o personagem da ideologia/utopia.

No mesmo sentido, o *pensamento sustentável* possui indícios de uma ideologia/utopia. Um novo ideal da sociedade contemporânea que busca o desenvolvimento econômico combinado com o cuidado com a natureza. Segundo Geertz (1989), o pensamento ideológico e o pensamento científico, mesmo considerando os dois como sistemas culturais que têm relações entre si, são de naturezas diferentes, principalmente nas estratégias simbólicas que englobam suas representações.

Enquanto a ciência é a dimensão de diagnóstico, de crítica da cultura, a ideologia é a dimensão justificadora, apologética — refere-se "à parcela da cultura que se preocupa ativamente com o estabelecimento e a defesa dos padrões de crença e valor". Torna-se claro, portanto, que há uma tendência natural para que as duas se confrontem, principalmente quando são dirigidas para a interpretação do mesmo âmbito de situações. Entretanto, são muito duvidosas as suposições de que esse confronto seja inevitável e de que as descobertas da ciência (social) debilitarão, necessariamente, a validade das crenças e valores que a ideologia escolheu defender e propagar. Uma atitude ao mesmo tempo crítica e apologética em relação a uma mesma situação não é uma contradição intrínseca em termos (embora muitas vezes possa tornar-se uma contradição empírica),

mas um indício de certo nível de sofisticação intelectual (Geertz, 1989, p. 203).

Ao escolher interpretar o pensamento moderno de nossa época, *o pensamento sustentável*, estamos dando destaque para as representações e reflexões que fazem parte do universo simbólico do pensamento científico. O “Desenvolvimento Sustentável” é uma discussão que está na pauta do dia e é um assunto que envolve os temas natureza e cultura, sociedade e economia. Em junho do ano 2012, o Brasil foi sede de uns dos principais eventos sobre ecologia e desenvolvimento. A Conferência das Nações Unidas sobre Desenvolvimento Sustentável (CNUDS), ou Rio+20, reuniu líderes de aproximadamente cento e noventa nações com o objetivo de discutir ideias e compromissos políticos em torno da construção de uma “economia verde”.

Semelhante a Rio+20, as COPs (Conferências das Nações Unidas sobre Mudanças Climáticas) foram outros eventos que tinham ocorrido nos anos anteriores e que também vinham tratando dos dilemas contemporâneos relacionados ao desenvolvimento econômico e a preservação da natureza. Um deles foi a COP-15, realizada na cidade de Copenhague, Dinamarca. Nesta conferência reuniram-se lideranças e movimentos ambientais para formular propostas que substituam o Protocolo de Kyoto. As discussões da COP-15 ficaram na tentativa de tomar decisões para tentar estabilizar as emissões de GEE (gases de efeito estufa), partindo de propostas que visavam medidas de adaptação para reverter às mudanças do clima.

Para Ribeiro (2000), a própria definição de desenvolvimento, aquela associada ao rumo em direção ao progresso, industrialismo, crescimento econômico, acumulação, secularização, globalização, urbanização, racionalização e individualismo é problemática porque universaliza um tipo de orientação sobre como viveremos em sociedade. Isto é, a própria noção de desenvolvimento é uma ideologia, e, ao mesmo tempo, uma utopia, porque tem suas bases no projeto Iluminista, que tinha a crença na promessa de um futuro melhor graças ao avanço do conhecimento e da tecnologia. Desenvolvimento é ideologia, um conjunto de ideias selecionadas, muitas em

particular, utilizadas num discurso para legitimar pressupostos que rompem com o passado. Mas também é uma utopia, pois o desenvolvimento visualiza os acontecimentos do futuro como deverão ser.

O personagem Dom Quixote é o herói do passado no presente, lutando para mudar o futuro (a modernidade). Um cavaleiro nobre com ideais aristocráticos, capaz de se sacrificar pela pátria, pela mulher amada, pela família, pela honra, pela dignidade e por Deus. Valores considerados ultrapassados e ingênuos na modernidade. Dom Quixote sonha com um mundo justo, de generosidade e com o amor. Ideais da época de ouro, momento onde todos os homens são nobres de espírito, e o bem sempre vence o mal. A aventura quixotesca busca sentidos para viver num mundo melhor. Desistir dessa loucura é preferir morrer (Bernardo, 2006).

A utopia é um elemento fundamental na obra de Miguel de Cervantes. Segundo o escritor José Saramago, no discurso para o Fórum Social Mundial de 2005, “*Quixote hoje: utopia e política*”⁵, fala que o grande truque do personagem Alonso Quijana é se transformar em “doido” (Dom Quixote), para que toda sua ação possa ser permitida, e assim mostrar algo que a cultura não é capaz de revelar. A suposta insanidade do personagem nada mais é do que um recurso para dizer à sociedade que não sabemos como transformar a utopia em realidade. A utopia é algo que não se sabe onde está, então, se não se sabe qual é o destino, não se sabe qual caminho para chegar lá, e o principal problema, quando chegaremos lá. O discurso sobre a utopia é algo sobre o não existente, como *A Utopia*, de Thomas Morus, a ilha prometida, “o lugar nenhum”. José Saramago ainda afirma que nós vivemos de utopia e que o mundo está cheio delas, por exemplo, as igrejas são formas de utopias para a felicidade. Mas o equívoco não é deixar de ter utopias, mas sim de imaginar que a utopia só se realizará num futuro muito distante, porque nos faltam os meios hoje. Portanto, Miguel de Cervantes revela a verdadeira condição humana, de que a vida autêntica, aquela que realmente merece ser vivida, está em outro lugar, esta no mundo

⁵ Disponível em: <<http://www.youtube.com/watch?v=IBgChh3lQM0>>. Acesso em: 10 mar. de 2012

das emoções (dos sonhos) e não o da razão. Neste sentido Dom Quixote não é um idealista, ele é um pragmático.

O *pensamento sustentável* é um novo ideal ideológico/utópico que se apresenta no momento em que muitos campos do conhecimento começam a se questionar sobre os riscos globais que o pensamento moderno oferece para a humanidade. É a chamada “modernidade tardia” (Giddens, 1991), momento em que ciência pouco assegura quaisquer afirmações sobre os riscos do impacto da tecnociência na natureza. Na interpretação do sociólogo Anthony Giddens (1991; 1995; 1997), o pensamento moderno produziu um tipo de sociabilidade, o industrialismo como extensão dos processos da natureza e a disseminação de contextos de “incerteza fabricada”. A modernidade marca uma época de desorientação, o sentimento de que não compreendemos plenamente os eventos. A separação entre tempo e espaço, desenvolvimento de mecanismos de desencaixe e apropriação reflexiva do conhecimento acabam dando a impressão de que perdemos em certa medida o controle. Vivemos agora numa fase de grandes consequências derivadas dos riscos gerados pela interferência do conhecimento no meio ambiente natural e no social. A modernidade possui essas características obscuras.

Segundo Latour et al (2001), a visão de mundo do pensamento moderno começa a ser questionada em meados da década de 60, do século XX. É neste momento em que os movimentos ambientalistas emergem em prol da natureza, preocupados com as crises ecológicas, resultadas do processo do paradigma moderno. Para os autores, as contestações de manifestações em defesa do meio ambiente contribuíram para novas formas de representações da natureza, agora de sentido totalizante. A natureza não é uma parte separada ou complementar, para se continuar violando a qualquer preço em nome de revoluções científicas e industriais. Na ânsia da separação, nos misturamos mais com a natureza. Geraram-se mais híbridos de natureza e de cultura, fato que sempre existiu na humanidade. Portanto, não há fronteira entre natureza e cultura, então, já podemos afirmar que nunca fomos modernos. A modernidade jamais passou de um projeto. Começou a ficar

evidente que a “Grande Divisão”, natureza e cultura, não é uma separação universal, mas sim, uma representação. Isto é, como iguais às outras sociedades, e nossa exploração no meio ambiente nos faz apenas uma cultura em particular.

Segundo Lascoumes (1994), a história da humanidade apresenta diferentes formas de representação da natureza. Tipos de pensamentos que oferecem interpretações do meio ambiente como uma construção social, histórica, distintas em cada contexto e definida em muitos casos pela política. Representações que são responsáveis por diferentes tipos de sociabilidade entre o homem e a natureza. Neste sentido a antropologia tem muito a contribuir no entendimento dos diferentes processos de participação, negociação, alianças e conflito que estão regendo a construção do chamado “Desenvolvimento Sustentável”. Construção de uma nova economia que visam atenuar os processos de mudanças climáticas. Isto é, a criação de novos mercados pensados como forças capazes de mudar os rumos do próprio desenvolvimento econômico. Esse novo fenômeno econômico que coloca os mercados como quase um tipo de *bálsamo de Ferrabrás* (Bernardo, 2006), o elixir mágico, a substância milagrosa cuja fórmula tem o poder de reparar os males do mundo. E, o mais contraditório, construídos com a participação de alguns movimentos ambientais. Grupos que em outros momentos se afirmaram pelo distanciamento ou pela crítica da economia capitalista. Movimentos ambientalistas que tinham como a principal característica no século XX a contestação ao desenvolvimento econômico. Movimentos sociais que ganharam repercussão internacional e suas reivindicações atingiram o âmbito político, visando promover direitos voltados para temas globais (McCormick, 1992). De fato, a articulação histórica entre ambientalismo e economia não foi tão harmoniosa. Para Vieira (2001), os movimentos ambientalistas afetaram e afetam na resolução de problemas ambientais. Podemos citar exemplos como a expansão de parques nacionais, a expansão de medidas de proteção de animais, do ar, água e florestas, além do emprego rotineiro de avaliações de impactos ambientais. O que nos remete às concepções de Polanyi (2000), autor que identificou

um tipo de contramovimento que mudava a dinâmica da economia no século XIX. A mesma dinâmica é identificada na trajetória histórica dos movimentos ambientalistas em relação à economia. Se de um lado havia expansão da ideia de mercado, de outro, a sociedade tendia criar formas de se proteger e controlar os seus efeitos. Movimento ambientalista e desenvolvimento econômico configuraram aquilo que Zelizer (2005) chamou de “mundos hostis”. A autora mostra em alguns de seus trabalhos que o pensamento moderno criou uma representação de que as relações sociais são separadas do campo econômico. De um lado, a economia seria o espaço da eficiência, da racionalidade, do cálculo e do interesse particular. Do outro lado, estaria a esfera da intimidade, das relações de solidariedade e do carinho pessoal. Pela própria natureza de suas particularidades, qualquer contato entre elas geraria a poluição moral, deteriorização e destruição. Os “mundos hostis” produzem fortes fronteiras morais entre o mercado e as diversas áreas da vida, como a intimidade, a religião e a política.

47

Zelizer (1992) é uma autora importante para se compreender a construção destes novos “mercados verdes”. Ela apresenta uma alternativa analítica ao paradigma neoclássico da teoria econômica, que pressupõe o utilitarismo puro e universalizante, segundo o qual, o mercado é um sistema autorregulado que ordena a produção, distribuição, precificação, comércio e consumo. Sistema que tem como máxima o lucro como o único guia motivacional e a empresa como forma de organização por excelência. Esse modelo de mercado definido pelo paradigma neoclássico da teoria econômica serviria para todos os setores da sociedade. Isto é, a fundamentação teórica baseada na crença no equilíbrio determinado pelo sistema competitivo entre empresas, que resultaria em benefício coletivo, tanto na dimensão macro como micro da economia. Para Zelizer, os mercados não são autônomos, não possuem seu próprio conjunto de normas e valores, mas resultam de interações culturais e sociais. As relações sociais e os valores não se submetem passivamente a um mercado homogeneizador, mas, sim, diferentes formas de relacionamentos definem os *Múltiplos Mercados*.

A partir dos pressupostos acima apresentados, no ano de 2009, eu busquei realizar uma etnografia que registrasse as formas de pensar esta nova construção econômica que alia a valorização ética da natureza e do social. E para realizar a etnografia do pensamento moderno, foi necessário mapear revistas de circulação nacional que vêm tratando da emergência e das possibilidades dos mercados na solução das questões ambientais. As revistas são um tipo de material documental que possibilitavam constituir um universo de análise, já que conforme Hannigan (1997), geralmente os meios de comunicação como os jornais e as revistas estão sempre procurando teses revolucionárias com o objetivo de compartilhar o conhecimento novo. Isto torna o campo jornalístico como um importante espaço de destaque à voz das autoridades científicas.

As revistas selecionadas para o estudo foram:

- ✓ *Revista Brasil Sustentável* - criada pelo Conselho Empresarial Brasileiro para o Desenvolvimento Sustentável (CEBDS);
- ✓ *Revista Idea Socioambiental* - criada pela empresa Ofício Plus Comunicação e Editora Ltda.;
- ✓ *Revista Primeiro Plano* - é uma organização da sociedade civil de interesse público (Oscip) que tem o objetivo de ser uma organização de comunicação nos temas de “sustentabilidade”.

O jornalismo de revista possui muitas vantagens em relação aos jornais. Segundo Vilas Boas (1996), as revistas saem do padrão noticiário pois disponibilizam de maior tempo para produção dos textos, o que resulta em maior exploração das informações, análises e interpretações dos fatos. Os conteúdos seguem o chamado *estilo magazine*, uma forma de construir um tipo de texto com maior liberdade, em que o jornalista pode dispor personagens em histórias com roteiros que podem ser de ficção científica, de drama, de suspense, de comédia, de conto, de aventura e talvez de romance.

Mas para poder analisar o *pensamento sustentável* foi necessária a coleta de informações que ocorreram no segundo semestre do ano de 2009, período escolhido especialmente por ter ocorrido a Conferência da ONU sobre Mudanças Climáticas (COP-15), um

megaevento realizado em dezembro do mesmo ano na cidade de Copenhague, Dinamarca. As preparações para uma conferência, que é nada mais do que um fórum público, servem como forma de propagar resultados científicos a um público mais diversificado (Hannigan, 1997). Os dados daquela época forneceriam melhores conteúdos para compor um esquema de análise.

Em suma, as matérias coletadas em torno da COP-15 especulavam sobre as decisões que poderiam resultar da Conferência que aconteceu na cidade de Copenhague. Foram matérias que apresentam dados como um drama que poderiam ter um desfecho trágico para nosso futuro, à medida que as mudanças climáticas poderão gerar cada vez mais catástrofes. Tratava-se de reportagens que apresentavam um desafio, pois, de acordo com o pensamento analisado, a aceleração na produção de novas tecnologias e o financiamento para ações de adaptações não bastariam, uma vez que já havia alguns resultados que previam nos próximos anos a possibilidade da humanidade conviver com mais enchentes (devido ao aumento do nível dos oceanos), furacões, tornados, secas persistentes, com menos disponibilidade de recursos naturais, com mais conflitos por água e alimentos.

Segundo Hannigan (1997), esses tipos de conclusões sobre os problemas ambientais geralmente começam a ser definidos e apresentados a partir de um diagnóstico e depois passam a ser tratados como temas do discurso e da ação pública. Por outro lado, de acordo com este autor, não basta fornecer descobertas científicas para conseguir legitimação para designar soluções aos problemas ambientais. Os problemas ambientais devem emergir em múltiplas áreas sociais. Neste sentido a conferência da COP-15 pode ser definida como uma arena social, que reuniu os atores na construção de exigências políticas e de tomada de decisões, ou na esperança de que as conclusões com o encontro fossem incorporadas à agenda política internacional. Ao serem definidos dessa forma, os problemas ambientais deveriam despertar a atenção da sociedade e levá-la à ação. Para Giddens (1995), a emergência de novos movimentos ambientais e agenda política representam na verdade algumas posições políticas. De um lado,

alguns defendem a retomada da tradição, de outro, a criação de novas instituições que venham a substituir as organizações modernas. No primeiro caso, Giddens argumenta que não é mais possível defender qualquer mudança se colocando ao lado da tradição. E, no segundo caso, a criação de novas instituições nada mais é do que a configuração da radicalização da própria modernidade. Portanto, para o autor, os movimentos ecológicos engajados em reduzir os impactos contra as fontes de perigo acabam assumindo ideias do conservacionismo filosófico, em que a proteção da natureza está baseada nos saberes de uma herança do passado. Logo, a natureza é tão importante quanto à tradição. Para Giddens, vivemos hoje em uma “natureza” remodelada, destituída de natureza, e isso tem que ser nosso ponto de partida para uma análise da teoria política ecológica. As questões ecológicas devem ser entendidas a partir da modernidade reflexiva, no contexto da globalização. O debate tem que se dar dentro da questão principal: “como viveremos?” Situação em que a ciência e a tecnologia fazem parte dos mecanismos de crescimento econômico, e que o caráter moral tem relevância neste contexto. Segundo Giddens, a moralidade tem papel importante para lidar com os riscos (incerteza fabricada) produzidos pela modernidade. Questões como poluição e degradação ambiental, que são causadas pelo desenvolvimento da indústria, que têm consequências imprevistas, podem ser avaliadas em níveis de perigos controlados. Uma forma de gestão. Esses perigos devem ser monitorados e controlados em níveis “aceitáveis”. Giddens defende o pensamento que não coloca somente a ciência e a tecnologia como os únicos meios para solucionar os danos que elas próprias causam. Ele explica que não se trata de uma avaliação dos modelos de domínio sobre a natureza controlada, mas sim os valores que conduzem o controle, vistas no contexto da indústria moderna. A moral participa nos limites da modernidade, e as descobertas científicas devem ser questionadas, criticadas de forma reflexiva para orientar novos conhecimentos. Contudo, o principal problema na teoria de Giddens é a redução que este autor faz das possibilidades da tradição no mundo contemporâneo, tanto de sobrevivência

quanto de possibilidades de soluções as consequências do modelo industrial.

Pois bem, o desenvolvimento está sendo reavaliado em razão dos processos danosos aos ecossistemas, e que também colocam os seres humanos em perigo. Por conseguinte, esse contexto tem mobilizado a comunidade global na criação de novos sistemas de valores, novas crenças e significados culturais que tentam orientar novas práticas e relações sociais e econômicas. Na análise do *pensamento sustentável* foi possível verificar formulações de exigências que dão possibilidades dos mercados como agentes para preservação/conservação ambiental capazes de reverter o quadro desastroso de poluição causado pela intervenção técnico-científico na natureza. A maioria das reportagens sobre a COP-15 referia-se ao encontro de Copenhague como a reunião que deveria decidir a precificação do carbono em escala global. Isso ficou evidente no momento da análise da matéria de Juliana Lopez, “Quanto vale ou é por quilo? mundo dos negócios se prepara para a realidade cada vez mais próxima de precificação do carbono em escala global” (*Ideia*, ed. 17, 2009a), são mencionadas algumas desvantagens da adoção da padronização do preço do mercado de carbono. A primeira seria o fato de se estipular um valor de forma igualitária, quando na verdade o que há é desigualdade na situação econômica dos países e empresas. A homogeneização prejudicaria a dimensão social da relação, na medida em que a motivação dos empreendedores em investir seria a compensação/substituição que pode gerar lucros, o que torna o mercado guiado pelo interesse particular.

Outra desvantagem na padronização do preço do carbono em escala global foi encontrada no argumento elaborado por Alexandre Kossoy (especialista financeiro sênior da Unidade de Financiamento do Carbono do Banco Mundial), que defende que o valor seja definido pela oferta e demanda, pois, assim, será possível evitar qualquer tipo de favoritismo em relação a projetos menos eficientes na redução de CO₂, um risco que se coloca para os financiadores que devem escolher a quem financiar. Por outro lado, também foi possível encontrar na entrevista de Simom Zadek (presidente da ONG *Accountability*) a possibilidade de se pensar uma maneira equitativa de padronização do valor do

carbono, que se coloque em termos da distribuição de comprometermos e que leve em consideração a gravidade da poluição (*Ideia*, ed. 17, 2009a). A discussão em torno da formação do preço do carbono se daria em termos morais, portanto, tendo como base principalmente a avaliação e a valorização do problema ambiental.

A discussão em torno da precificação do carbono coloca a possibilidade de intersecção entre atividade econômica e ética. Zelizer (2007) identificou várias formas de intersecções entre ética e atividade econômica que as ciências sociais pouco investigaram. Todo dia é possível verificar nas organizações questões morais e códigos delimitando fronteiras nítidas entre o comportamento aceitável e o inaceitável. A questão da precificação do carbono se coloca nestes termos de combinação entre ética e vida econômica. Entretanto, por mais que existam diferentes formas de precificar o carbono, as possibilidades de estabelecimento de um acordo sobre definição do valor esbarram na falta de um parâmetro considerado consistente, de um critério concreto a partir do qual se possa estabelecer uma troca comercial nesse mercado fictício. Neste sentido, o REDD (Redução das Emissões por Degradação e Deflorestamento) entraria na discussão como a alternativa mais viável para a criação do mercado de carbono. Porém, o REDD não é um mecanismo de mercado, ele foi criado para proteger áreas nativas contra possíveis desmatamentos. Na verdade o REDD é um tipo de reconhecimento para as comunidades manterem as florestas preservadas. Seu sentido está mais próximo ao que sustentou a criação dos parques e das reservas para a preservação dos patrimônios naturais. A diferença é que o REDD prioriza a presença humana em áreas que podem ser definidas como reservas florestais, mas exige dos habitantes uma atitude “sustentável” em relação ao patrimônio florestal. A implantação do REDD exige investimentos para garantir que as atividades humanas nas áreas florestais sejam “sustentáveis”, como o manejo. Por isso, muitos apontam para a necessidade do REDD gerar créditos de carbono para captar recursos econômicos, o que seria possível com base no cálculo criado para contabilizar a capacidade que as árvores têm de aprisionar carbono no seu ciclo

de vida. Assim, uma comunidade ou um proprietário de terras poderiam contribuir para impedir que fossem liberados gases com a derrubada da floresta. A combinação poderia ser mais vantajosa do que tentar contabilizar as emissões que as empresas lançam na atmosfera terrestre, segundo as reportagens que analisamos.

Mas o mercado de carbono ou a neutralização de CO₂ não são os únicos meios para uma nova “economia verde”, a inovação tem um peso muito importante no *pensamento sustentável*. Com certeza são as inovações que geram encantamento pelo “desenvolvimento sustentável”. Todavia, não se trata apenas de novos equipamentos, mas sim da substituição do padrão de tecnologia, a promessa de criação de produtos e serviços ecológicos que rompam com uma lógica de desperdício dos bens naturais e que tragam bem-estar social e individual. Mas por traz de toda esta novidade tecnológica existe o conceito de ecoeficiência.

Ecoeficiência foi o termo criado por Stephan Schmidheiny durante o evento ECO 92. Na verdade, o conceito visa a conciliar eficiência econômica e eficiência ecológica. Um processo que agrega valor e, ao mesmo tempo, vai diminuindo a utilização dos recursos, resíduos e poluentes. As tecnologias não são apenas um sonho, porque já fazem parte de nosso cotidiano. Tecnologias com base na ecoeficiência são bem explicadas pela teoria da modernização ecológica, ou seja, “ecologizar a economia e economizar a natureza” (Hannigan, 1997; Olivieri, 2009). Essa teoria surgiu na década de 80 para compreender as novas dinâmicas da modernidade. Teoria que tenta dar conta de novos processos que aliam preservação e mercado. Ela foi desenvolvida pelos sociólogos holandeses Gert Spaargaren e Arthur Mol, e pode se dizer que é uma perspectiva resultante do aperfeiçoamento da teoria da modernidade reflexiva, do autor Anthony Giddens, e aprimorada pelos autores Ulrich Beck e Scott Lash. Segundo Hannigan (1997), os autores Spaargaren e Mol entendem por modernização ecológica uma nova etapa da história da sociedade moderna que deseja mudanças ecológicas no processo de industrialização. A melhor forma para definir esta abordagem teórica é a busca pela manutenção da base de

subsistência existente. Como é uma abordagem reflexiva, a mudança do processo industrial só ocorrerá com mais superindustrialização. A modernização ecológica defende para resolução dos problemas ambientais mais invenções sofisticadas de tecnologias limpas ou substituição de inovações e novos ciclos de produção e consumo. Para Olivieri (2009), os autores da teoria da modernização ecológica elaboraram premissas que refletissem uma maneira de tentar reverter ou restaurar o “equilíbrio” entre natureza e a sociedade moderna, através de mecanismo de “reencaixe”, dentro da lógica de globalização e aceleração da modernidade reflexiva. Para isso, o projeto moderno deve respeitar os limites ecológicos e devolver para as estruturas tradicionais e locais a autonomia econômica, através da institucionalização de práticas de produção e consumo. Neste sentido, a teoria da modernização ecológica é um manifesto de emancipação de uma “racionalidade ecológica”.

Mas é importante chamar atenção para a compreensão que o pensamento faz do uso do mercado como potencializador da produção de tecnologias ecoeficientes. O mercado seria a força motriz responsável por determinar as ações dos agentes econômicos, pois só através da lógica de redução dos custos e da competição para inovação possibilitaria colocar o progresso em serviço da natureza. Dentro da perspectiva de mercado, a teoria da modernização ecológica explica que o desenvolvimento econômico deve ser continuado, mas com adoção de inovações tecnológicas pensadas a partir da preservação do meio ambiente. Essa estratégia de pensamento depende simultaneamente da radicalidade da criação de inovação tecnológica para benefício ambiental e da difusão a partir dos mercados pioneiros e líderes, que contribuem para impor mudanças do padrão tecnológico.

Mas o Estado também é um agente potencializador desta revolução tecnológica. A política pública do governo federal brasileiro já vem investindo no setor da Construção Civil. Na reportagem de Juliana Lopes (*Ideia*, ed. 17, 2009a), que trata do programa *Minha Casa Minha Vida* fala da adoção da ideia da instalação dos painéis de energia solar em residências que serão destinadas à população de baixa renda. Investir em equipamentos que visam à energia *limpa* é uma forma de

estimular e de encorajar a população a usar esta nova tecnologia. Trata-se de uma política e de uma estratégia pedagógica que evidencia uma das formas pela qual a participação do Estado colabora na construção dos mercados, pois conforme Fligstein (2001), a participação do Estado na definição de um tipo de tecnologia acaba influenciando a dinâmica do mercado. Para o autor, o modelo de “livre mercado” é um mito, pois é o Estado que dá as condições necessárias para funcionamento do sistema como um todo.

Já na reportagem “Quem produz ‘verde’ no Brasil?” (Ideia, ed. 18, 2009b) de Cristina Tavelin, a inovação que vem sendo adotada pelas empresas são os chamados *ciclos produtivos fechados*, que têm os objetivos específicos de retirar, transformar e destinar as matérias-primas para outros projetos. Essa matéria se enquadra de acordo com o pensamento shumpeteriano de *Destruição Criativa*. Conforme Schumpeter (1985), a economia seria um sistema cíclico dinâmico, um fluxo circular que pode ser mudado por influências externas ao seu funcionamento. Por exemplo, a inovação pode romper com a antiga dinâmica do ciclo de produção. Assim, o padrão da dinâmica se altera, e um novo comportamento qualitativo começa a fazer parte do sistema. A inovação pode mudar a lógica do fluxo, da reprodução do sistema, não necessariamente alterando todos os meios, mas a ação da cadeia produtiva. A partir destas premissas, o autor tem a convicção de que a *Destruição Criativa* é capaz de transformar o fator de competitividade. Então, a “sustentabilidade” é a constante busca para migrar por um produto, serviço e cadeia produtiva mais ecoeficientes. Esse raciocínio pode ser verificado em projetos que levam em conta toda a lógica do processo produtivo, ou seja, a *cadeia fechada*. Seguindo a lógica da *cadeia fechada*, foi possível verificar na reportagem de Cristina Tavelin que o desafio para as empresas vai além da criação de produtos ecoeficientes, pois após o consumo deles, seus resíduos também devem ser reaproveitados ou reciclados. De acordo com a reportagem, como não há legislação clara sobre o tema, poucas empresas recolhem novamente os produtos após o consumo e a maior parte deixa a responsabilidade na mão do consumidor. A situação não é pior

graças aos catadores. Além disso, há falta de educação ambiental, pois os consumidores têm a dificuldade de identificar um produto ecoeficiente. Mas para este problema o *pensamento sustentável* oferece os princípios de redução, reutilização e reciclagem que reivindicam a volta de objetos descartados, na maioria das vezes como matéria-prima, no mercado. Foi possível identificar nas reportagens que reduzir, reutilizar e reciclar são princípios que vêm dando forma a novos ciclos produtivos. Aquilo que entendíamos que era lixo, agora passa a ganhar outro sentido. O material descartado por todos nós vira riqueza em novos mercados.

Em relação ao tipo de pensamento em torno das tecnologias ecoeficientes, podemos afirmar que o conjunto de equipamentos pode trazer maior autonomia no espaço doméstico. Autonomia em relação à produção da própria energia, em relação à capacidade de estocar a água e de usar um meio de transporte que não depende de uma fonte de energia externa, equipamentos cujo uso traria benefícios e vantagens, tanto econômicas quanto para a natureza e para o social. Eficiência e redução do desperdício de recursos naturais são elementos básicos da razão instrumental, do utilitarismo, aspectos que fazem parte de uma economia do passado, mas estão sendo selecionadas para pensar uma nova economia. O “Desenvolvimento Sustentável” é um sistema ideacional que seleciona elementos do passado e os racionaliza no presente, na busca de controlar o futuro (Ribeiro, 2000). Este novo ideal é capaz de orientar, de menor ou maior grau, interpretações, projetos e iniciativas individuais e coletivas. Isso significa que as propostas de mudança do padrão tecnológico podem se enquadrar no projeto de uma “racionalidade ecológica”, que está presente, em parte, no *pensamento sustentável*. São novos híbridos que misturam a lógica cultural e natural, e que já estão disponíveis em diferentes mercados. São produtos considerados ecoeficientes, que seguem a “linha limpa”, muitos deles utilizando matérias-primas oriundas da reciclagem, mas que só podem ser inseridos no mercado na medida em ganhem sentido e legitimidade no contexto cultural em que estão inseridos.

Mas o que chama atenção nos esforços dos diferentes profissionais no tema da substituição do padrão tecnológico é a esperança no poder da inovação em reverter o quadro de problemas provocado pela modernidade. Anthony Giddens também de certa forma pode ser incluído neste imaginário. O problema disso é quando a dimensão da tecnologia se torna uma proposta homogênea e universal para os problemas contemporâneos. A inovação se torna um tipo de “fundamentalismo tecnocientífico”, a crença na radicalização da modernidade a favor da natureza, o que não deixa de ser utopia.

A mudança do padrão tecnológico é algo fundamental em mercados voltados para a construção civil. Este setor é apontado como o mais insustentável segundo as reportagens analisadas, porque é responsável por consumir a metade dos recursos naturais do planeta e gerar a metade dos resíduos produzidos por uma cidade. A discussão sobre a “sustentabilidade” em mercados voltados para a construção civil levanta importantes questionamentos, principalmente em relação aos problemas enraizados neste setor. A construção civil é um setor chave para melhorar a qualidade das cidades. A substituição do padrão tecnológico nesse setor pode propiciar inclusive algumas soluções para a urbanização. Na verdade as cidades vêm sendo repensadas. Neste sentido o tema da construção civil “sustentável” é muito mais amplo, e de certa forma envolve o problema do crescimento das cidades. Nas reportagens levantadas percebemos os esforços “*de dar a volta por cima*” em relação aos problemas que fazem parte da vida das grandes cidades. Castells (1989) explica que estamos vivendo o momento de crise urbana, que é provocada pelo próprio dinamismo do capitalismo avançado, que não consegue se desenvolver de forma adequada, pois, ao concentrar capital, atividades e força de trabalho faz com que as demandas também cresçam. Além disso, o processo de concentração espacial de trabalhadores em cidades ou em áreas metropolitanas de dimensão cada vez maior determina a concentração e interdependência crescente em relação ao conjunto de meios de consumo coletivo necessários, como serviços públicos, educação, segurança, moradia, transporte, saúde, áreas verdes, saneamento, ruas, avenidas, etc.

Em outras palavras, o sistema capitalista não reproduz de forma adequada no próprio desenvolvimento os bens de consumo coletivo, porque muitas vezes não são rentáveis para os setores privados, que necessitam de grandes investimentos e que oferecem pouco retorno financeiro. Em outros casos, quando ofertados pelo mercado, os bens de consumo coletivo passam a valer um custo muito alto para a grande maioria da população. Há um descompasso entre a produção de bens e serviços, ou seja, quanto mais eficiência na produção de bens de consumo individual, maiores são as demandas de bens de consumo coletivo. Boa parte do problema é provocada pelo aumento da renda da população, que passa a buscar melhor qualidade de vida.

Clemente Ganz Lúcio (*Primeiro*, ed. 14, 2009a) ao falar sobre sustentabilidade no setor da construção civil argumenta em prol dos trabalhadores. Em sua fala, “sustentabilidade” é um modelo que deve se priorizar a inclusão social, a geração de empregos, a erradicação da pobreza, o respeito aos direitos humanos, a estabilização populacional e outros benefícios sociais. Segundo essa proposta, a avaliação das mudanças no padrão tecnológico não pode ser feita somente através do conceito de ecoeficiência, na perspectiva da teoria da modernidade ecológica, vimos algumas limitações ao pensar questões sociais. Na leitura também identificamos um pensamento que percebe as crises econômica e ecológica como oportunidades para a criação de negócios e para a geração de novos empregos. Segundo Luiz Carlos Cabrera (engenheiro em metalurgia pela escola de engenharia Mauá/São Paulo), citado na matéria de Cristina Tavelin, que apresenta o estudo *Prosperidade Verde* (*Ideia*, ed. 17, 2009a), vê na crise financeira global, de 2008, um grande impulso para a difusão da ideia de “empregos verdes”, ocupações que também estão servindo para compensar os postos de empregos.

Assim, mesmo com a força que o conceito de ecoeficiência adquiriu na proposta de “Desenvolvimento Sustentável”, as diferentes matérias analisadas apontam para alternativas que vão além da substituição do padrão tecnológico. Destaque também para o pensamento elaborado em torno do planejamento e conceitos como o de Tecnologia Social e de Design.

José Goldemberg, presidente do Instituto de Eletrotécnica e Energia (IEE/USP), em entrevista cedida a Juliana Lopes e Ricardo Voltolini, o físico analisa os desafios e oportunidades relacionadas à questão energética no Brasil e no mundo. Para o físico, os países não precisam necessariamente continuar assumindo um paradigma tecnológico, na verdade, eles têm que assumir e cumprir metas de redução e emissão, portanto, é uma questão de planejamento e não de inovação (*Ideia*, ed. 17, 2009a). Goldemberg, que é considerado uma autoridade no campo das energias renováveis, e cujo capital científico e político tem um peso considerável na disputa travada em torno das diversas posições e estratégias possíveis no campo da produção de energia, tem sido um personagem polêmico porque defende a implantação das hidrelétricas, uma fonte de produção de energia que vem sendo questionada pelos movimentos ambientalistas. O físico acha que o governo brasileiro deve ter uma postura mais dura para levar adiante os projetos de instalações de hidrelétricas, enfrentando principalmente as ONGs que se colocam contra esses projetos. Esta discussão traz à tona as disputas que conformam o mercado de energia como um campo de lutas sociais, em que diferentes atores usam diferentes tipos de capitais (políticos, acadêmicos, econômicos) no esforço de legitimação de propostas que definirão os contornos desse espaço de oportunidades econômicas (Bourdieu, 1983).

Outro personagem que foi possível analisar nas reportagens foi Ignacy Sachs. Um importante intelectual que teve grande importância no debate em torno do “Desenvolvimento Sustentável”. O que chamou atenção foi a defesa que o economista faz em relação aos pequenos empreendimentos, como a agricultura familiar e as microempresas. Aqui o *pensamento sustentável* se define nas práticas pelo tipo e porte das organizações. O pensamento de Ignacy Sachs se aproxima dos argumentos de Paul Hawken, que não acredita na “sustentabilidade” ambiental promovida pelas grandes multinacionais. Paul Hawken considera as grandes empresas como as principais responsáveis pelos problemas decorrentes ao meio ambiente, por isso ele acha insuficiente a criação de novas entidades de defesa ambiental e os investimentos destinados aos

programas de preservação. No entanto, Paul Hawken defende as pequenas empresas, pois considera as mais éticas, idealistas e inovadoras (Santos, 2003). Assim, parece que as pequenas empresas são, por princípio, mais virtuosas, se comparadas com as grandes multinacionais. Contudo, podemos supor que os argumentos em prol dos pequenos empreendimentos estão baseados na lógica de que essas organizações apresentam menos perigo, pois seu alcance de atuação é local, atendendo às demandas de um raio espacial menor, não interferindo em um ambiente mais amplo nem em outras economias. Este tipo de pensamento pode ser interpretado como uma tentativa de reencaixar tempo-espço ao local e melhor controle sobre essas organizações (Giddens, 1991).

Indo adiante na apresentação do resumo das análises das leituras das revistas, podemos encontrar a proposta de que, independente de seu tamanho, as empresas podem contar com um novo tipo de design voltado para “sustentabilidade”, capaz de garantir melhores produtos e processos produtivos sem necessariamente terem que incorporar novas tecnologias. John Thackara (Brasil, ed. 26, 2009b) aposta no design como melhor método para desacelerar o ritmo do desenvolvimento econômico. O intelectual propõe o uso da observação para mudar a velocidade da vida moderna. Esse objetivo é semelhante ao de certos movimentos e filosofias que propõem uma diminuição no ritmo e mudanças nas formas de consumo, como *slow food*.

Nos dois tipos de proposta analisados acima, tanto o pensamento de Ignacy Sachs quanto de John Thackara, a “sustentabilidade” é vista como uma questão de proporção, de tentativa de controle sobre a dimensão dos custos e danos provocados pelo estilo de vida na sociedade de consumo. Essas representações colocam os mercados limitados pela ética e por processos sócio-históricos.

Selos, relatórios, educação ambiental e “consumo consciente” são propostas que rompem com a ideia de mercado livre. Em algumas matérias analisadas foi possível perceber que a criação dos “mercados verdes” não se dá de forma autônoma. São necessárias diversas instituições, práticas pedagógicas e

movimentos de disseminação de valores para que os mercados possam funcionar. Segundo Zelizer (1992), os mercados podem assumir uma estrutura normativa prescritiva, e este tipo de orientação tem como principal autor Karl Polanyi, com o conceito de “contrato condicional”, então passa a se considerar que o sistema de intercâmbio econômico está sob o comando das construções de relações de confiança e do significado cultural e do curso variável da história. O mercado deve ser uma instância subordinada ao social.

Os selos veem assumindo grande importância na dinâmica de diversos mercados. Um bom exemplo é apresentado na reportagem de Darlene Menconi, “Certificado Pioneiro” (Brasil, ed. 26, 2009b), aborda as possibilidades do primeiro pacto de adesão voluntária que reúne empresas para discutir a construção de um mercado global mais inclusivo e igualitário. O selo surgiu em 2000, quando executivos, ONGs e sindicatos de trabalhadores de diversos países reuniram-se com Kofi Annan, secretário geral da ONU, em Nova Iorque, criaram ações que aliavam os negócios aos dez princípios universais aceitos: direitos humanos, relações de trabalho, meio ambiente e combate à corrupção. A criação deste pacto está relacionada a algumas dificuldades que os mercados globais apresentam. Dificuldades quanto à questão legal, moral e comercial de promover o cumprimento dos direitos humanos. A necessidade da transparência nas parcerias com fornecedores e nas operações em outros países. O trabalho de Carneiro (2007) é um bom exemplo de mercado construído por questões morais. Ele mostra como a criação do selo do *Forest Stewardship Council* (FSC) resultou na desconstrução do antigo mercado madeireiro, em que os padrões de exploração poderiam ser caracterizados como predatórias e ilegais. Na busca para mudanças desta atividade econômica, organizações juntaram-se em cooperação para criar um novo mercado baseado em critérios ambientais, sociais e econômicos, na tentativa de se aproximar da noção de “desenvolvimento sustentável”. As organizações, Greenpeace, WWF (*World Wide Fund for Nature*), Amigos da Terra, Imazon (Instituto do Homem e Meio Ambiente da Amazônia) e Imafloa (Instituto de Manjo Certificação Florestal e Agrícola)

desempenharam o papel de promotoras e articuladoras na configuração de uma rede social de agentes globais preocupados com a preservação ambiental. Esta cooperação possibilitou às organizações buscarem fontes de financiamento e legislação, que foram capazes de intervir positivamente na mudança do padrão de extração de árvores.

Mas há também os relatórios socioambientais, que se transformaram em importantes instrumentos de gestão. Para Marcelo Bertini Aversa, a participação dos *stakeholders* (atores sociais que participam envolvidos na atividade econômica) estrutura a “matriz de materialidade”, isto é, define os assuntos relevantes que serão tratados no relatório GRI (*Global Reporting Initiative*), com a inclusão da visão das partes interessadas e a visão interna da organização. Isto colabora para que o relatório trate de forma objetiva e direta assuntos relevantes para a “sustentabilidade”. Marcelo defende a aproximação dos *stakeholders*, que também deve objetivar a identificação de riscos e oportunidades, o que torna a elaboração do relatório parte do processo de gestão e relacionamento estratégico. Para Magalhães (2010), os relatórios oferecem um novo modo de relacionamento com os diferentes atores sociais, através da publicização de informações sobre as estratégias, os objetivos e os resultados alcançados das atividades empresariais. O pesquisador ainda fala dos ganhos qualitativos das empresas quando elas aderem aos selos socioambientais.

Os padrões de qualidade reconhecidos internacionalmente como AA1000SES, ISSO 14063, GRI e AS8000 conferem legitimidade às empresas aderentes. Selos e relatórios também contribuem para a comunicação com os atores sociais e melhoram o posicionamento das empresas nos mercados, além de produzirem capital simbólico, que pode ser convertido em outros capitais. É possível que os selos e os relatórios futuramente também venham determinar os padrões de qualidade das atividades produtivas.

Por fim, não podemos deixar de destacar que os selos e relatórios estabelecem uma dinâmica pedagógica, que força as empresas a refletirem sobre seu desempenho em termos qualitativos, e não somente financeiros. Foi possível perceber

que os selos e relatórios podem ter seu sentido reforçado através da educação ambiental e da mobilização pelo chamado “consumo consciente”. Como argumentou Fabián Echegaray, cientista político e diretor do *Market Analysis* (Ideia, ed. 18, 2009b), é necessária uma educação que promova reflexões sobre o “consumo consciente” para que as pessoas aprendam como recompensar ou punir as empresas que provocam danos no meio ambiente e meio no social. Educação ambiental e “consumo consciente”, aliados a outros instrumentos, como os selos e os relatórios, podem gerar uma espécie de “ciclo virtuoso”, que influenciaria na concorrência e, portanto, no posicionamento das empresas nos mercados. É o que pensa Ricardo Voltolini, que vê nas diferentes dimensões da comunicação e da educação a possibilidade de produção deste “círculo virtuoso” de direitos e deveres que fortaleceria a economia. Assim sendo é possível supor que educação ambiental deverá ganhar mais espaços no mundo corporativo, combinando-se com o pensamento gerencial. Isso foi identificado nas matérias e nos argumentos dos *experts* da educação analisados na pesquisa. Eles apontam para a demanda, por parte das empresas, desde profissionais que tenham uma formação que, em vez de focar-se no aprendizado de ferramentas de gestão, privilegie os aspectos sociais e ambientais, os qualifique para os relacionamentos interpessoais, no trato com *stakeholders*, funcionários e a família, atores sociais que já fazem parte dos processos de tomada de decisão. Uma formação que supere o treinamento operacional e forme cidadãos conscientes. Para esse tipo de pensamento, “cidadãos mais conscientes” são aqueles capazes de refletir e realizar uma reviravolta sobre as crises ambientais. Esse tipo de pensamento exalta uma moralidade que reforça a própria lógica do utilitarismo, como verificamos na abordagem de Zelizer (1992), a oposição pode criar formas de se complementar com ideal de racionalidade econômica. É o mesmo argumento que tenta separar razão e da emoção, ou seja, ao negar a dimensão emocional do consumo, criam-se algumas fronteiras para manter a dimensão dos valores fora da vida da economia.

Selos, relatórios, educação ambiental e “consumo consciente” são elementos simbólicos que podem reforçar estratégias de

confiança, em relação à publicidade utilizada por algumas empresas. Rogério Ruschel, consultor de marketing e comunicação especializado em valores socioambientais, fala sobre *greenwashing* na entrevista com a jornalista Paula Andregheto, na reportagem “Verde, de imaturo” (*Brasil*, ed. 26, 2009b, p. 12). *Greenwashing*, também é conhecido como “maquiagem verde”, são práticas publicitárias que apresentam de forma inadequada ou falsa os benefícios socioambientais de produtos e serviços. Existem perigos de se adotar um slogan falso da “sustentabilidade”. De acordo com o depoimento de Rogério Ruschel, adotar uma mentira pode ter impactos muito prejudiciais para a empresa, principalmente quando elas são desmentidas. O principal risco é com a reputação e a credibilidade, pois o consumidor passa a desconfiar da organização. Na maioria dos casos, as empresas cometem o *greenwashing* por três motivos, segundo Rogério: ignorância, preguiça ou má-fé. Ele diz que o *greenwashing* é uma política burra, e o consumidor não pode ser enganado. Os consumidores devem ter o direito de opinar e criticar, mas para isso precisam de informações corretas e transparentes. Portanto, a dica para evitar o *greenwashing* é a empresa ser honesta para não se expor no mercado.

A noção de “consumo consciente” também participa da criação de novos estilos de vida. Um bom exemplo é apresentado na reportagem “Nascida Em Berço Verde”, matéria elaborada pela Paula Andregheto, que faz parte da seção Vida Nova da *Revista Brasil Sustentável*, edição 25, que traz a história de uma família comprometida com as questões ambientais. A principal personagem nesta história é Marta, uma profissional da área de mercado, que decidiu reduzir a *pegada ecológica* do parto de sua filha Yara. Para isso, Marta realizou parto normal sem anestesia porque isso segue as recomendações da Organização Mundial da Saúde (OMS), já que há comprovações de que este tipo de parto é mais recomendado e ainda favorece a qualidade de vida da mãe e da criança. Além disso, o parto normal é mais barato, pois não necessita de tantos recursos tecnológicos, o que pode representar em uma boa economia. Marta também reaproveitou a água do primeiro banho de Yara, para ser

utilizada no vaso sanitário e reciclou as embalagens de presentes que sua filha ganhou. Ela ainda presenteou a pequena Yara com uma árvore plantada no jardim de sua casa. Marta não é um personagem de um monólogo solitário, de um conto de fantasias. Ela faz parte de um grupo de mais de 550 mães que se reúnem para discutir a ideia de “sustentabilidade”. A história de Marta e Yara remete ao estilo de vida ecológico-trip, apresentado por Guivant (2003), aquele assumido por consumidores “sustentáveis” ou “socialmente responsáveis” que priorizam uma atitude de “salvar o planeta”. Eles procurariam fortalecer formas alternativas de produção de alimentos em prol de uma postura ética em relação ao meio ambiente, já que estão preocupados com os riscos do impacto do processo de industrialização na natureza. Tanto o sujeito que assume o estilo ecológico-trip quanto o sujeito que assume o estilo ego-trip (aqueles interessados em valorizar a própria saúde, beleza e estética, demandando produtos para prevenção de doenças e para a melhoria do desempenho intelectual, sexual e esportivo), podem ser consumidores dos mercados idealizados pelo *pensamento sustentável*.

Selos, Relatórios, Educação Ambiental e “Consumo Consciente” são sistemas simbólicos interagentes e interconectados que acabam adequando o social para o controle dos mercados. De forma geral, estas instituições, os projetos de economias alternativas e “autônomas”, e as temáticas que conseguimos levantar, que supostamente deveriam se opor à lógica do capitalismo, acabam dando condições, estabilidade, para os mercados acontecerem. Esta oposição é um tipo de sociabilidade que se complementa a economia capitalista, pois as representações que guiam as ações sociais ainda são as de mercado como uma “máquina autônoma” (teoria econômica neoclássica) e as de “*mercado ilimitado*” (“os moinhos de ventos”), que conforme Zelizer (1992), que pressupõe a existência de um tipo de força expansionista que penetraria de forma dominante em todas as áreas da vida, tornando-as vulneráveis e precárias, pois razão e emoção não devem se misturar. Neste sentido, a complementaridade ocorre com o surgimento de propostas alternativas as diferentes crises (ecológica, social e econômica),

que são as diferentes temáticas que levantamos justamente onde o capitalismo não é eficiente ou é responsável, em maior ou menor medida, por gerar problemas.

A oposição entre ambientalismo e economia faz parte da formação desses novos mercados voltados para a questão ambiental, são “mundos hostis” que estão sempre em tensão, o que coloca seus agentes em constante negociação sobre as possibilidades de demarcação de fronteiras e/ou possíveis intersecções. Mesmo havendo arranjos entre as “esferas distintas”, a intersecção entre ambientalismo e economia só será possível pela intensa negociação moral. Isto é, no novo universo de combinações, os elementos simbólicos irão variar desde os pensamentos que acusam o “*mercado ilimitado*” até as propostas de mercado subordinado pelo controle social.

Conclusão

Neste texto buscou-se apresentar de forma sucinta a nova representação que pensa os mercados como agentes capazes de viabilizar a proteção ambiental, nos quais a natureza é reintegrada a partir da sua resignificação.

Os conteúdos elaborados por profissionais que apresentaram as reflexões que neste texto foi chamado de *pensamento sustentável* revelam muitos dos mercados, que se afirmam a partir da variedade de arranjos temáticos e combinações específicas, o que indicam a construção de uma nova “economia verde”.

O *pensamento sustentável* é um tipo de ideologia/utopia, o que revela seu espírito quixotesco. Dom Quixote queria viver a utopia, seus sonhos. O personagem queria ser um herói que busca consertar o mundo. A emoção serve de espelho para razão, simplesmente para significar o reflexo da desracionalização do pensamento moderno.

Referências

BERNARDO, Gustavo. *Verdades Quixotescas*. São Paulo: Annablume, 2006.

BOURDIEU, Pierre. Algumas propriedades dos campos. IN:____*Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Marco Zero Limitada, 1983. p. 89-94.

BRASIL SUSTENTÁVEL. Inovar ou Falir. Edição 25. Revista. Ago./Set. 2009a. Trimestral.

_____. Sinais de Fumaça. Edição 26. Revista. Nov./Dez. 2009b. Trimestral.

CALMON, Jean. O Dom Quixote de Michel Foucault. Rio de Janeiro: epapers. 2003.

CASTELLS, Manuel. Crise urbana, movimentos sociais e via democrática para o socialismo nas cidades capitalistas avançadas. In:____ *Cidade, democracia e socialismo: a experiência das associações de vizinhos de Madrid*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, p. 19-39, 1989.

CARNEIRO, Marcelo S. A construção Social do Mercado de Madeiras Certificadas na Amazônia Brasileira: a atuação das ONGs ambientalistas e das empresas pioneiras. *Sociedade e Estado*, Brasília, v. 22, n. 3, p. 681-713. set./dez. 2007.

FACINA, Adriana. *Literatura e Sociedade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. Coleção Passo a Passo. 2004.

FLIGSTEIN, Neil. *Lé Mythe Du Marche. Actes de La recherche em sciences sociales*, vol. 139, n°1, 2001. Disponível em: <<http://www.persee.fr>>. Acesso em: 2 mar. 2010.

FOUCAULT, Michel. *As palavras e as coisas: uma arqueologia das ciências humanas*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: ZAHAR Editores, 1989.

_____. *O Saber Local: novos ensaios de antropologia interpretativa*. Petrópolis: Vozes, 1997.

GIDDENS, Anthony. A modernidade sob um signo negativo: questões ecológicas e políticas de vida. In:____ *Para além da esquerda e da direita*. São Paulo. Ed. Da Unesp, 1995. Cap. 8, p. 225-258.

_____. *As conseqüências da Modernidade*. São Paulo, Ed. da Unesp, 1991.

_____. A vida em uma sociedade pós-tradicional, In: Beck, Ulrich, Giddens, Anthony, Lash, Scott. (orgs). Modernização reflexiva. São Paulo, Ed. da Unesp, 1997. p. 73-133.

GUIVANT, Julia. Os supermercados na oferta de alimentos orgânicos: apelando ao estilo de vida ego-trip. Revista Ambiente & Sociedade – Vol. VI, n. 2, jul./dez, 2003.

HANNIGAN, John A. *Sociologia ambiental: a formação de uma perspectiva social*. Lisboa, Instituto Piaget, 1997.

IDEIA SOCIOAMBIENTAL. Mais Energia, Menos Carbono. Edição 17. Revista. Set./Out. e Novembro de 2009a. Trimestral.

_____. Ser ou Não Ser Verde. Edição 18. Revista. Dez. 2009b. Trimestral.

LASCOURMES, Pierre. *L'éco-pouvoir: environnements et politiques*. Paris, Éditions La Découverte, 1994. p. 37-96.

LATOUR, Bruno; SCHWARTZ, Cécile, CHARVOLIN, Florian. Crises dos meios ambientes: desafios às ciências humanas. In: Araújo, Hermes R. de (Org.). *Tecnociência e cultura: ensaios sobre o tempo presente*. São Paulo, Estação Liberdade, 1998. p. 91-126.

MAGALHÃES, Reginaldo Sales. *Lucro e reputação: interações entre bancos e organizações sociais na construção das políticas socioambientais*. 2010. 285 f. Tese (Doutorado) Programa de Pós-Graduação em Ciência Ambiental, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

MCCORMICK, John. *Rumo ao Paraíso: a história do movimento ambientalista*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1992.

OLIVIERI, Alejandro G. A teoria da modernização ecológica: uma avaliação crítica dos fundamentos teóricos. Tese de Doutorado. Brasília: UNB, 2009.

POLANYI, Karl. *A grande transformação: As origens de nossa época*. 2 ed. Rio de Janeiro:Campus, 2000.

PRIMEIRO PLANO. Habitação e meio ambiente: a casa dos sonhos. Edição 14. Revista. Jul./Ago./Set. 2009a. Trimestral.

_____. Consumo x infância: sustentável mundo novo. Edição 15. Revista. Out./Nov./Dez. 2009b. Trimestral.

RIBEIRO, Gustavo L. Ambientalismo e desenvolvimento sustentado. Nova ideologia/utopia do desenvolvimento. In: _____ *Cultura e política no mundo contemporâneo*. Editora: UnB, 2000.

SANTOS, Mário A. Empresas, Meio Ambiente e Responsabilidade Social: um olhar sobre o Rio de Janeiro. Monografia do curso de economia. Rio de Janeiro: UFRJ, 2003.

SCHILLING, Voltaire. D. Quixote, o melhor livro do mundo. Cadernos de História. Memorial Rio Grande do Sul. (s.d). Disponível em: <<http://www.memorial.rs.gov.br/cadernos/quixote.pdf>>. Acesso em: 17 set. 2010.

SCHUMPETER, Joseph A. *Teoria do desenvolvimento econômico: uma investigação sobre lucros, capital, crédito, juro e o ciclo econômico*. 2ª. ed. São Paulo: Nova Cultural, 1985.

VIEIRA, Liszt. *Os argonautas da cidadania: a sociedade civil na globalização*. Rio de Janeiro: Record, 2001.

VILAS BOAS, Sérgio. *O estilo magazine: o texto em revista*. São Paulo: Summus, 1996.

WEBER, Max (2001). *Ensayos sobre sociología de la religión*. Madrid, Taurus, vol. 1. 2001.

ZELIZER, Viviana. *Ethics in the Economy*. Zeitschrift für WirtschaftsundUnternehmensethik, Vol. 8/1, 8-23, 2007. Disponível em: <http://www.princeton.edu/~vZelizer/zfww_1_07_Zelizer.pdf>. Acesso em: 10 out. 2010.

_____. *Repenser le marché: la construction sociale du "marché aux bébés" aux Etats-Unis, 1870-1930*. Actes de la Recherche en Sciences Sociales. Paris, n. 94, p.3-26, sept 1992.

_____. *Intimité et économie*. 45. Set. 2005. p. 13-28. L'Argent en famille. Terrain.

*

Abstract: Climate change has been identified as resulting from the effects of human intervention in nature. Fact more intense in the last

two hundred years, precisely, the period of the industrial revolution, then the statement as a means of economic development for the welfare of humanity. However, this development is now being reassessed due processes harmful to ecosystems, and also put humans in danger. This problematic situation has challenged the global community to create new systems of values, new beliefs and cultural meanings that are promoting new practices and social relations. Thus, this paper presents the different ways of thinking that are setting the proposed "green economy", social representations, border demarcation and possible intersections between nature and culture, between society and economy. **Keywords:** sustainability, markets, modernity, literature

TORRES, Ivan Pincheira. “La incorporación del concepto de felicidad en el diseño de las “políticas públicas” en el Chile neoliberal”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 89-120, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

La incorporación del concepto de felicidad en el diseño de las “políticas públicas” en el Chile neoliberal

Ivan Pincheira Torres

Recebido em: 20.11.2012

Aprovado em: 05.01.2013

71

Resumo: A busca da felicidade foi instalada como um objetivo importante na agenda do governo atual. Isso significa que os esforços de vários governos, a fim de ter a informação que lhes permite conhecer os níveis de bem-estar, satisfação ou felicidade das pessoas. Assim, através do desenvolvimento de um conjunto de registros estatísticos terá informações para ajudar a determinar o "estado de espírito da população." Dando a possibilidade de abordar e devidamente política do governo orientar. Os dados fornecidos pelas ferramentas estatísticas que foram sendo implementadas –*Happiness Index* Felicidade ou Índices de Felicidade - são essenciais na concepção e planejamento de prática estado atual. Sob essas condições, a partir das experiências de países como França, Inglaterra e Canadá, bem como aceitar a chamada feita a partir de organismos supranacionais, como a OCDE e a ONU, o governo do Chile em 2012, começará a implementação de medidas de felicidade e satisfação da população. Como o que aconteceu na arena internacional, a partir do governo chileno vai argumentar que os dados fornecidos por essas ferramentas estatísticas oficiais serão essenciais na concepção e planejamento de prática estado atual. Sobre a descrição do processo que levou ao governo chileno de incorporar a felicidade como um objetivo do governo reconhecido, e as medidas aplicadas a este respeito, é que nos concentramos neste artigo. **Palavras-Chave:** emoções, felicidade, políticas públicas, neoliberalismo

Introducción

La búsqueda de la felicidad se presenta como un tema recurrente dentro del imaginario social contemporáneo. Es así como la centralidad asignada a este concepto se verá reflejada, por ejemplo, en la serie de títulos que –desde la industria editorial ligada a los libros de autoayuda (*self-help*)- aludirán directamente a la noción de felicidad (Papalini, 2010; Peredo, 2012). Disponibles tanto en estanterías de librerías como en sitios de Internet, ya sea a través de manuales, consejos o testimonios autobiográficos, nos vamos a encontrar con una variedad de textos que propondrán distintas formulas para permitir alcanzar aquel estado emocional de carácter positivo que es la felicidad.

Junto a la existencia de una industria editorial dedicada a la publicación de libros de autoayuda, será también a través de la publicidad que podemos advertir la relevancia adquirida por la felicidad hoy en día. Asumiendo que –en última instancia- serán los aspectos emotivos los que deben ser movilizados para influir en las opciones de compra de los clientes (Kotler y Armstrong, 2003), desde el marketing se ha venido propiciando la utilización de la felicidad como uno de los recursos más utilizados por la publicidad para promocionar los productos ofertados en el mercado. Siendo conducida por estratégicas acciones de marketing que actuarán en función del posicionamiento de una imagen de marca, también conocido como *branding* (Haley, 2008), las prácticas empresariales buscarán intervenir en las conductas de las personas a través de la gestión de las emociones. En estas condiciones la felicidad será uno de los componentes centrales movilizados por la operaciones de marketing; todo ello con el objetivo de alentar y persuadir a los consumidores en sus opciones de compra.

Más allá de direccionar su conducta a partir de procesos lógico-rationales, los individuos actúan en función de pulsiones emocionales. En diálogo con las conclusiones a las que se ha arribado desde el campo de la psicología, la neurociencia, el

marketing, la economía y la sociología, la relevancia de las emociones es una premisa que también será incorporada en los discursos y prácticas gubernamentales vigentes. Todo lo cual es posible advertir cuando constatamos los esfuerzos desplegados por diversos gobiernos en orden a disponer de información que les permita conocer los niveles de bienestar, satisfacción o felicidad de las personas. De este modo, a través de la elaboración de una serie de registros estadísticos se dispondrá de información que permita conocer el “estado de ánimo de la población”. Dando así la posibilidad de direccionar y orientar de manera adecuada la política gubernamental.

Participando del diseño e implementación de “políticas públicas” específicas, el concepto de felicidad ha sido integrado a los discursos y prácticas desde los cuales se estructuran las actuales prácticas gobierno. Siendo un fenómeno global, atravesando las fronteras nacionales, la felicidad se ha tornado una “cuestión de Estado”. Es así como hoy en día la medición estadística de la felicidad surge como un tema claramente en boga a nivel internacional. Interés que será compartido por autoridades de gobierno, agencias privadas y académicos quienes sostendrán estar “comprometidos con mejorar el bienestar no monetario de las personas”. En esta dirección, buscando hacer perfectibles los instrumentos de medición existentes hasta ahora, veremos desplegada una serie de encuestas que, incorporando diferentes variables, pondrán a disposición de gobiernos de todo el mundo información acerca de los niveles de satisfacción y bienestar de los ciudadanos.

Los datos proporcionados por los instrumentos estadísticos que han venido siendo implementados –*Happiness Index* o Índices de Felicidad- resultan imprescindibles en el diseño y planeamiento de la práctica estatal actual. En estas condiciones, a partir de las experiencias desarrolladas por países como Francia, Inglaterra o Canadá, como así también acogiendo el llamado realizado desde instancias supranacionales como la OCDE y la ONU, el gobierno chileno a partir del 2012 comenzará la implementación de medidas de felicidad y satisfacción de la población. Al igual que lo sucedido en el ámbito internacional, desde el gobierno chileno se sostendrá que

los datos proporcionados por estos instrumentos estadísticos oficiales (CASEN, PNUD) resultarán imprescindibles en el diseño y planeamiento de la práctica estatal actual. Acerca de la descripción del proceso que llevará al gobierno chileno a incorporar a la felicidad como un reconocido objetivo de gobierno, y de las medidas implementadas a dicho respecto, es que nos concentraremos en este artículo. Pero antes debemos detenernos una revisión histórica del concepto de felicidad, esto nos permitirá apreciar las condiciones de posibilidad que explican la relevancia adquirida por dicha emoción dentro del diseño de las políticas públicas en el Chile neoliberal.

La búsqueda de la felicidad como objetivo de los gobiernos modernos

Nos queda por averiguar si la felicidad, respecto del Estado, está constituida por elementos idénticos o diversos que la de los individuos. Evidentemente todos convienen en que estos elementos son idénticos: si se hace consistir la felicidad del individuo en la riqueza, no se vacilará en declarar que el Estado es completamente dichoso, tan pronto como es rico; si para el hombre la felicidad suprema consiste en la virtud, el Estado más virtuoso será igualmente el más afortunado. **Aristóteles. Política. Libro IV, capítulo II.**

Al igual que los fenómenos emotivos se circunscriben a contextos sociales mayores, del mismo modo podemos apreciar que la felicidad es una noción variable que –distante de ser eterna o universal- posee un registro histórico inscrito en un tiempo y espacio determinado. De esta manera nos encontramos con que una primera acepción sobre la felicidad se desprende de la filosofía moral, que la entiende desde el significado de la “buena acción”: la felicidad se entiende así como la virtud individual que se pone en juego al pertenecer y participar en una comunidad. En estos términos, asumiendo que logra integrar elementos que pueden ser considerados como intrínsecamente buenos y que se justifican por sí mismos –por ejemplo, la bondad, la valentía o la justicia-, para Aristóteles la felicidad consistía en poner en

funcionamiento una vida virtuosa. Siendo en la vida comunitaria donde se despliegan las acciones virtuosas, se concluirá que éste es el espacio por definición donde se posibilita el alcance del bienestar individual.

Como reflexionaba Aristóteles, es la comunidad completa la que ofrece que sus miembros realicen todos sus fines, y donde el ser humano puede alcanzar el bien vivir (*eu zeen*) o la felicidad (*audaimonia*). (Ezquerria y Renna, 2011, p. 82)

Una segunda acepción, planteada por la filosofía social de matriz Ilustrada, se refiere a la felicidad desde la idea de “buenas condiciones de vida”: la felicidad como redistribución de los recursos de una sociedad. De este modo, entonces, se considerará que las propias condiciones de vida determinan la suerte del individuo. Así el ser humano depende de su entorno, por lo que para mejorar las condiciones de vida y aspirar a la felicidad, se debe reconstruir el lugar en que vive el ser humano. Ya desde la conformación de las sociedades modernas, este sentido atribuido a la palabra felicidad es el que compartían amplios sectores de la filosofía política. Todo lo cual queda expresado en la sentencia del reformador jurídico y social Jeremy Bentham, según quien: “el fin último de la política debería ser el promover la mayor felicidad para el mayor número de personas” (Layard, 2005, p.16).

En estas coordenadas, pues, el concepto de felicidad equivalía a “bien común”. Esta situación es la que podemos encontrar claramente consignada tanto en la *Declaración de Independencia norteamericana*⁶ como en la *Declaración Francesa de los*

⁶ La *Declaración de Independencia de los Estados Unidos*, fechada el 4 de julio de 1776, y escrita en su mayor parte por Thomas Jefferson, tendrá por objeto validar la guerra de la Independencia contra el imperio británico. En relación a la línea argumental que hemos venido siguiendo, en dicho documento se indicará lo siguiente: “Sostenemos como evidentes por sí mismas, las siguientes verdades: que todos los hombres son creados iguales; que son dotados por su Creador de ciertos derechos inalienables; que entre éstos están la Vida, la Libertad y la búsqueda de la Felicidad”.

*Derechos del Hombre*⁷. Tal cual lo constata el canadiense Jhon R. Saul, desde la instauración de los regímenes de gobierno moderno se comenzará a pensar en la búsqueda de confort material: en donde material se refería al establecimiento práctico de una sociedad bien organizada y próspera. De esta manera, al establecer un bienestar estable y organizado, también se crearían las condiciones para lograr la satisfacción individual. Este es el mismo sentido que se logra apreciar en la expresión inglesa *the public weal*, o la francesa *le bien public*.

Las fuentes donde Jefferson y otros se inspiraban al escribir sobre la felicidad eran claras. Estaba Montesquieu, con sus *Lettres Persanes* de 1721. En estas “Cartas Persas” escribía: “Todo hombre es capaz de ayudar a otro hombre, pero debe asemejarse a los dioses si desea contribuir a la felicidad de toda una sociedad”. Un cuarto de siglo antes de la Revolución Americana, Voltaire en su poema sobre el terremoto de Lisboa de 1755, un punto de inflexión en las creencias occidentales, escribió: “Y a partir de este caos fatal de desastre para cada hombre, crearás una felicidad general”. (Saul, 1998, p. 446)

En esta misma línea argumental, enterado también de los avatares por los cuales ha atravesado la noción de felicidad, el historiador británico Darrin M. McMahon, sostendrá que la felicidad puede abordarse históricamente. Será así que nuestra confianza en la existencia de la felicidad es una conquista relativamente reciente y fruto de la dramática revolución en las

⁷ La felicidad será instituida como uno de los pilares de la declaración de *Derechos del Hombre y el Ciudadano*, aprobada por la Asamblea Nacional Francesa el 26 de agosto de 1789. “Los representantes del pueblo francés, constituidos en Asamblea Nacional, considerando que la ignorancia, el olvido o el desprecio de los derechos del hombre, son las principales causas de las desgracias públicas y de la corrupción de los gobiernos, han resuelto exponer en una declaración solemne los derechos naturales, inalienables y sagrados del hombre, para que esta declaración les recuerde sin cesar sus derechos y sus deberes [...]fundados desde ahora sobre principios simples e incontestables, tiendan siempre al mantenimiento de la Constitución y a la felicidad de todos.”

expectativas humanas que se viene produciendo desde el asentamiento de los preceptos modernos. En su *Historia de la Felicidad* (2006), McMahon sintetizará dos milenios de historia en donde se habría transitado desde una concepción de la felicidad como algo que sucede a los humanos, y sobre lo que éstos no tienen ningún control, hacia una concepción de la felicidad como un derecho natural de los seres humanos, conformada casi como el destino infalible del progreso histórico. De este modo sentenciará que las concepciones de la felicidad no adoptaron su forma moderna hasta la Ilustración, cuando a hombres y mujeres se les presentó la novedosa posibilidad de que podían -y de hecho, debían- ser felices en esta vida sin esperar al más allá celestial.

Finalmente, las gramáticas de la felicidad conocerán una tercera acepción, la cual surge en las últimas décadas del siglo XX. En esta dirección, serán varios los autores que sostendrán que la demanda por mayor bienestar durante largo tiempo se habría limitado solamente a cuestiones socio-económicas. Lo cual estaría denotando sólo una necesidad redistributiva y materialista para la felicidad. De este modo, en respuesta a la definición anterior, y fundamentalmente a partir las investigaciones propiciada desde campos tan diversos como la psicología, fisiología, neurología y las ciencias sociales, la palabra felicidad comenzará a connotar un carácter más bien subjetivo.

En filosofía, prevalecieron dos significados: en la filosofía social el significado de "buenas condiciones de vida" (felicidad como buena sociedad) y en la filosofía moral, el significado de buena acción (felicidad como virtud). En la ciencia social corriente prevalecerá un tercer sentido; la palabra "felicidad" se usa frecuentemente para indicar el disfrute subjetivo de la vida [...] La palabra "autosatisfacción" entraña el mismo significado y se emplea a menudo en lugar de "felicidad". Una ventaja del término "autosatisfacción" sobre la palabra "felicidad", según Veenhoven, es que enfatiza el carácter subjetivo del concepto. Otro sinónimo muy corriente es "bienestar subjetivo". (Ovalle y Martínez, 2006)

La noción de felicidad es una categoría historizable, pudiéndose así reconocer diversas formas de definirlas, asumirlas y de encararlas. Todo lo cual da cuenta de la existencia de diversas gramáticas de la felicidad. De este modo, en tanto noción referida a una manifestación emocional originada siempre en situaciones socio-contextuales concretas, la felicidad se ha conformado en un relevante objeto de gobierno. Al igual que el resto de las emociones, la felicidad efectivamente es un estado de ánimo que tiene su correlato fisiológico, sin embargo, no podemos reducir nuestro estudio solamente a esta dimensión. Un análisis de este tipo nos conduciría a un pensamiento a-histórico, desconocedor del espesor cultural que dicha manifestación emocional comporta⁸. De este modo resulta más sugerente abordar las emociones, en general, y la felicidad, en particular, en relación al escenario social en que se suscita. Ubicados en este terreno es que podemos advertir que la felicidad ha sido considerada como un preeminente objeto a gestionar por parte las modernas prácticas de gobierno.

78

La promesa de la modernidad parece más bien ser una promesa de felicidad. Ahora bien, debemos tener claro que esta meta de felicidad, bienestar, satisfacción –o cualquiera sea la denominación que se le otorgue– será un objetivo compartido por distintos sectores del espectro político. Llegando incluso a ser una prerrogativa de la izquierda latinoamericana.

A este respecto, *Finding Fidel* (Weyman, 2010) es un documental que muestra las declaraciones obtenidas por el periodista canadiense Erik Durschmied en 1958 a Fidel Castro, cuando éste último se encontraba en el campamento guerrillero ubicado en la Sierra Maestra cubana. En dichas declaraciones, las

⁸ Paul Ekman es uno de los principales representantes de aquella línea de investigación que ha intentado ligar los fenómenos emocionales a procesos más bien innatos, ajenos a vicisitudes histórico-contextuales. Este reconocido psicólogo norteamericano ha sido un pionero en el estudio de las emociones y sus relaciones con la expresión facial. Intentado así demostrar que las expresiones faciales de las emociones no son determinadas culturalmente, sino que son más bien universales y tienen, por consiguiente, un origen biológico. Contando con el financiamiento gubernamental otorgado por el Instituto Nacional de Salud Mental de los Estados Unidos (NIMH, por sus siglas en inglés), Ekman lleva más de 40 años estudiando las expresiones faciales de culturas de todo el mundo, intentando demostrar la universalidad de las emociones básicas. (Ekman, 2003)

primeras que serán enviadas a través de las cámaras de televisión al mundo, Fidel Castro ubicará precisamente a la “felicidad del pueblo cubano” como un lugar reiterado de su discurso.

En esta misma dirección, pero casi medio siglo antes, tenemos que Luis Emilio Recabarren, uno de los principales impulsores del movimiento obrero chileno, también apelará constantemente a la felicidad como parte de su ideario político. En una declaración publicada como separatas en el diario *El Despertar de los Trabajadores* de la ciudad de Iquique, el 8 de octubre de 1912, Recabarren sostendrá lo siguiente.

Creemos que toda persona que llegue a comprender completamente el socialismo no podrá rechazarlo y concluirá por ser su abnegado defensor, en la convicción de que esta doctrina es la única que, llevada a la práctica, realizara realmente la felicidad humana[...] Si llamamos revolucionario al socialismo es porque no admiten otra palabra el pensamiento y la acción que se realizan para transformar este mundo, lleno de miserias y desgracias, en un verdadero paraíso de felicidad y goce. (Recabarren, [1912] 2006, p. 9)

Del mismo modo, en un texto titulado *La felicidad y la política en Luis Emilio Recabarren*, el historiador Manuel Loyola (2007) describe a un Recabarren dedicado al desarrollo y divulgación de diversos discursos y prácticas que, por sobre sus variedades en matices y fuentes, coincidieron en hacer de la Felicidad una de las más sobresalientes tematizaciones a partir de las cuales fundó la “política obrera” en Chile.

La preocupación por la felicidad se encuentra presente en gobiernos pertenecientes a los más heterogéneos sectores del espectro político. Así se entiende cómo el presidente boliviano Evo Morales —en el marco de la segunda reunión de la Unión de Naciones Suramericanas (UNASUR), efectuada en Cochabamba en diciembre del 2006— realizará un categórico llamado para que los gobiernos de la región tengan como horizonte el “vivir bien” (Ezquerria y Renna, 2011, p. 81). Dando cuenta de su relevancia para la política pública actual, esta vocación por la felicidad tiempo más tarde se plasmará a través

de la incorporación de nociones tales como *Sumak Kawsay* y, así también, *Suma Qamaña* en las cartas constitucionales de Ecuador y Bolivia respectivamente.

Sumak Kawsay es quichua ecuatoriano y expresa la idea de una vida no mejor, ni mejor que la de otros, ni en continuo desvivir por mejorarla, sino simplemente buena. La segunda acepción *Suma Qamaña* proviene del aymara boliviano e introduce el elemento comunitario, por lo que tal vez se podría traducir como “buen convivir”, la sociedad buena para todos en suficiente armonía interna. (Tortosa, 2009)

Tal como señala el investigador español José María Tortosa (2009), en la Constitución ecuatoriana de 2008 puede leerse que “se reconoce el derecho de la población a vivir en un ambiente sano y ecológicamente equilibrado, que garantice la sostenibilidad y el buen vivir, *Sumak kawsay*”. Por su parte, la Constitución boliviana de 2009 es algo más prolija al respecto pues recoge la pluralidad lingüística del país que dicha constitución reconoce como plurinacional, y dice que “el estado asume y promueve como principios ético-morales de la sociedad plural, tales como: *suma qamaña* (vivir bien), *ñan dereko* (vida armoniosa), *teko kavi* (vida buena), y *qhapaj ñan* (camino o vida noble)”. Según indica Tortosa, se trata de un derecho en un caso y un principio ético-moral en el otro, pero ambos conceptos están referidos a ese Buen Vivir o, mejor dicho, a ese Buen Convivir que ha sido reivindicado por sectores del pensamiento crítico latinoamericano, presentándolo como alternativa a los discursos neoliberales del progreso y desarrollo impulsados desde hace décadas desde Europa y Norteamérica.

Extendida como un objetivo a alcanzar y que será asumido por los más variados posiciones políticas, hemos podido comprobar que la noción de felicidad se conformará en un aspecto central de cualquier sistema de gobierno moderno. Si bien esta constatación no pareciera representar ninguna novedad, lo realmente revelante a este respecto es reconocer que tanto los modos de definir la felicidad como, así mismo, las formas en que se buscará alcanzar dicho estado emotivo, variarán según sean los modelos históricos de gobierno. El logro

de la felicidad tomará vías distintas según se trate ya sea del Estado Liberal, del Estado de Bienestar, un Estado Socialista, un Estado Multiculturalista o, finalmente un gobierno Neoliberal. Acerca de esta última modalidad de gobierno, y sus maneras de gestión de la felicidad, nos concentraremos a continuación.

La preocupación por la felicidad dentro de la agenda gubernamental global

El Producto Interno Bruto no tiene en cuenta la salud de nuestros hijos, la calidad de su educación, o la alegría de su juego, la belleza de nuestra poesía o la fortaleza de nuestros matrimonios, en fin, mide todo, excepto lo que hace que la vida valga la pena. **Robert F. Kennedy**, Universidad de Kansas, 18 de Marzo 1968

“Índice de felicidad para medir el estado de ánimo nacional de Gran Bretaña” (The happiness index to gauge Britain's national mood); así se titulaba un artículo publicado en la edición del 14 de noviembre del 2010 del diario británico The Guardian. En dicho texto se informa sobre las declaraciones del primer ministro británico, David Cameron, quien anunciaba la elaboración de un instrumento estadístico capaz de medir el estado de ánimo de la población. En definitiva, este registro de bienestar buscará dirigir y orientar la política del gobierno. “Cameron dice que desea colocar los resultados finales en el corazón de la futura formulación de políticas de gobierno” (Stratton, 14/11/2010). De esta manera, en coordinación con la Oficina Nacional de Estadísticas de Gran Bretaña, se implementarán una serie de disposiciones tendientes a la aplicación del ambicioso proyecto de medición de la felicidad y su equilibrio con el entorno medioambiental.

El objetivo del gobierno es que los encuestados sean con regularidad consultados sobre su bienestar subjetivo, mediante un instrumento estadístico que incluya un cálculo de felicidad; “[...] y también un sentido más objetivo de lo bien que se están logrando sus objetivos de vida.” (Stratton, 2010). De este modo el gobierno del Reino Unido comenzará a medir el bienestar subjetivo de las personas, aspirando a estar entre los primeros

países que monitorean oficialmente la felicidad. Pero en esta iniciativa los británicos no están solos, ya que tal como se indica en el periódico español El Mundo:

Varios países han lanzado reflexiones para salir del marco estrictamente económico del PIB y medir la calidad de vida, como Canadá y Francia. El presidente francés, Nicolas Sarkozy, anunció en 2009 su intención de utilizar el grado de bienestar de los franceses como indicador de crecimiento. Bután ha ido, incluso, más lejos y ha ideado un 'Índice de la Felicidad Bruta' que pretende que sustituya al PIB (El Mundo, 25/11/2010).

Concientes que desde hace años las sociedades occidentales han visto su PIB aumentar regularmente mientras que los niveles de satisfacción siguen estables o bajan, todos estos gobiernos han sostenido la necesidad de alejarse del concepto puramente económico del Producto Interno Bruto, el cual en la actualidad se presenta como el único criterio desde el cual medir el bienestar de los ciudadanos. En definitiva, se sostendrá que el Producto Interno Bruto (PIB), que mide el crecimiento económico, no puede ser el único índice que valore la calidad de vida. De este modo se asume que las encuestas de felicidad permitirán conocer el bienestar de las personas, dando así la posibilidad de direccionar las políticas gubernamentales de forma correcta.

En este escenario, insatisfecho con el estado de la información estadística disponible, el Presidente francés, Nicolás Sarkozy, encargó a Joseph Stiglitz, Amartya Sen y Jean Paul Fitoussi la creación de la Comisión para la Medición del Desempeño Económico y el Progreso Social. El objetivo de dicha comisión será la realización de un reporte que identifique los límites del PIB como indicador del desarrollo económico y el progreso social. De este modo se considera la utilización de información adicional que incorpore cifras de "bienestar", así como cifras de "sostenibilidad" tanto económica como ambiental.

El reporte distingue entre la evaluación del bienestar actual y una evaluación de la

sostenibilidad, ya que esta última puede perdurar en el tiempo. El bienestar actual tiene que ver con los recursos económicos, como la renta, y con los aspectos no-económicos de la vida de la gente (lo que hacen y lo que pueden hacer, cómo se sienten, y el entorno natural en que viven). Si estos niveles de bienestar pueden ser sostenidos en el tiempo depende de si las reservas de capital que garantizan nuestra sobrevivencia (naturales, físicos, humanos, sociales) se transmiten a las generaciones futuras. (Stiglitz, Sen, Fitoussi, 2009, p. 11).

Demostrando su liderazgo en este emergente campo que persigue la implementación de un registro de felicidad, luego del anuncio realizado por el primer ministro David Cameron –quien incluso sostendría que: “llegó el momento de admitir que hay más cosas que el dinero” (Allendes, 2011)-, el gobierno británico comenzó con una consulta nacional a partir de la cual se busca identificar los principales componentes de lo que se entenderá por bienestar.

John Helliwell, un miembro del Consejo Nacional de Estadísticas de Canadá, quien ha estado en conversaciones con el gobierno de Reino Unido sobre cómo medir el bienestar subjetivo, declaró a *The Guardian*: "Los planes del Reino Unido están poniendo en acción los dos elementos más importantes del informe Stiglitz/Sen: sistemáticamente medir el bienestar subjetivo, como parte de un sistema de contabilidad nacional más amplio, y utilizar estos datos para informar las opciones políticas (Stratton, 14/11/2010).

En esta dirección, la directora del Instituto Nacional de Estadísticas de Gran Bretaña, Jil Matheson, indicará que desde abril del 2011 se incluirán preguntas acerca del bienestar

subjetivo en la *Encuesta Integrada de Hogares*. Esperando así “captar lo que la gente piensa y siente sobre su propio bienestar” (Matheson, 2011). Con todo, sentenciará que las nuevas preguntas de la encuesta serán una poderosa manera de entender el bienestar de las personas en todo el país y comparar el bienestar de diferentes lugares y grupos de personas, dando así la posibilidad de direccionar de manera adecuada la política gubernamental.

Expuestos estos primeros antecedentes, vemos perfilarse un escenario donde la medición de la felicidad surge como un tema claramente en boga a nivel internacional. Interés que será compartido por autoridades de gobierno, académicos y profesionales comprometidos con mejorar el bienestar no monetario de las personas. Es así que, en definitiva, la preocupación por la felicidad de las personas se ha transformado en una cuestión de Estado. De este modo, buscando hacer perfectibles los instrumentos de medición existentes hasta ahora, veremos desplegada una serie de encuestas que, incorporando diferentes variables, pondrán a disposición de gobiernos de todo el mundo información acerca de los niveles de satisfacción y bienestar de los ciudadanos. En todas estas encuestas, siendo una conclusión trasversal, se remarcará que los datos proporcionados por estos instrumentos resultan imprescindibles en el diseño y planeamiento de la práctica estatal actual.

84

La incorporación de la felicidad al “enfoque holístico del desarrollo” de la ONU

La búsqueda de la felicidad es un asunto muy serio y creemos que su debate en Naciones Unidas no debería retrasarse más. **Lhatu Wangchuk, embajador de Bután ante la Asamblea de la ONU, 13 julio 2011**

A partir de un conjunto de elaboraciones, donde ocuparán un lugar destacado los análisis de los premios Nobel de economía Daniel Kahnemann, Joseph Stiglitz y Amartya Sen, como así también a partir de los aportes de investigadores provenientes de áreas tales como la propia economía, la psicología y la sociología, se han venido planteando que la medición de los niveles de

felicidad de las personas se presenta como la manera más adecuada para orientar las políticas públicas de los países. Acogiendo el llamado realizado desde el mundo científico, son varios los países que han venido incorporando medidas de “bienestar subjetivos” con la finalidad de complementar las tradicionales mediciones de crecimiento y desarrollados –por ejemplo: el ingreso per cápita, el Producto Interno Bruto (PIB) y el Índice de Desarrollo Humano- que han venido siendo oficialmente implementadas. De ahora en adelante, entonces, será el nivel relatado de felicidad de las personas el criterio más pertinente al momento de dirigir la política pública. Tan relevante se ha tornado esta temática que incluso organismos internacionales, tales como la ONU y la OCDE, han venido implementando mediciones de globales satisfacción y felicidad. Se persigue de este modo alentar a los gobiernos del mundo a incorporar dichas mediciones como una cuestión de Estado.

La preocupación por aquella manifestación emotiva que es la felicidad se advierte como una de las preocupaciones cardinales al interior de las actuales prácticas de gobierno, esto es lo que podemos constatar a partir de la resolución adoptada el 13 de julio del 2011 por la Organización de Naciones Unidas y que lleva por título: *La Felicidad: hacia un enfoque holístico del desarrollo* (Happiness: towards a holistic approach development). De esta forma, considerando que “la búsqueda de la felicidad es una meta y una aspiración humana universal” y “reconociendo que el PIB es un indicador que no fue diseñado para reflejar la felicidad y el bienestar de la gente”, se invita a los estados miembros de la ONU a “desarrollar nuevos indicadores” y adoptar otras medidas para que “la felicidad y el bienestar” puedan orientar las políticas públicas.

Dentro de este orden de cosas, la resolución de la ONU será acompañada por la reciente aparición del *World Happiness Report*. Publicado en abril del 2012, el Informe de Felicidad Mundial es un estudio encargado por la ONU a la Universidad de Columbia. Elaborado por Jhon Helliwell, Richard Layard y Jeffrey Sachs, a través de este informe se buscará ahondar en el estado de la felicidad en el mundo, en sus causas y consecuencias, y en recomendaciones de políticas públicas.

De esta forma, entonces, la ONU insistirá en el constante llamado que ha venido realizando a los líderes políticos para que reconozcan la existencia de una dimensión más integral del bienestar. Así se espera lograr una mayor prestancia por parte de los gobernantes hacia los resultados obtenidos por los Índices de Felicidad. En definitiva, al captar lo que la gente piensa y siente sobre su propio bienestar, se indicará, sería posible direccionar de manera adecuada la política gubernamental.

Las políticas públicas de la felicidad en el Chile neoliberal

La medición de la felicidad surge como un tema claramente en boga a nivel internacional. La mayor parte de estos instrumentos estadísticos responderán a los criterios de “confiabilidad” y “validez” exigidos desde las ciencias sociales. Tanto es así que incluso se ha llegado a señalar la existencia de una verdadera “ciencia de la felicidad” (Layard, 2005; Diener *et al.*, 1985; Veenhoven, 1991). Demostrando estar en conocimiento de los desarrollos alcanzados en estas materias, el gobierno chileno tomará una posición de liderazgo mundial al incorporar mediciones de felicidad en la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) 2011.

En octubre del 2011 en un comunicado emitido por el Gobierno de Chile se anunciaba oficialmente que la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) incorporaría, “de manera innovadora”, una pregunta referida al “grado de felicidad de las personas”. La encuesta CASEN, realizada por el Ministerio de Desarrollo Social, es el principal instrumento para medir la situación socioeconómica de los chilenos. Dicho instrumento estadístico fue creado en 1985 para medir el nivel socioeconómico de los chilenos, sin embargo, desde el 2011 se incluirán varios componentes que apuntan a conocer factores subjetivos, como el grado de felicidad de los chilenos. Con ello, el gobierno apunta a identificar los niveles de satisfacción de las personas, que servirían para elaborar políticas públicas. En este sentido, el recientemente asumido ministro de Desarrollo Social, Joaquín Lavín, explicaba que:

Normalmente, las encuestas de política económica y social miden el bienestar objetivo, cuánto gana la persona, si tiene acceso a los servicios sociales, pero cada vez más países están comenzando a medir el bienestar subjetivo, la percepción, si es feliz o no con su vida, lo que hace la felicidad, si la salud, el dinero o el amor (Gobierno de Chile, 18/10/2011).

Tras esta decisión de incorporar mediciones de felicidad en la Encuesta de Caracterización Socioeconómica Nacional (CASEN) 2011, se espera –tal como ha sido planteado desde las esferas gubernamentales- dar un paso trascendental para orientar las políticas públicas en las más diversas áreas del quehacer nacional. Todo lo cual, en última instancia, redundaría en el mejoramiento del bienestar subjetivo de los chilenos.

En el mes de Julio del 2012 se harían públicos los resultados de esta medición oficial de felicidad. Es así que a partir de la pregunta “Considerando todas las cosas, ¿Cuán satisfecho está usted con su vida en este momento?”, se determinó –en una escala que va del 1 al 10- que el promedio de satisfacción de los chilenos corresponde a un 7,2. Asumiendo que esta pregunta no tiene que ver con indicadores “objetivos”, sino que con el “bienestar subjetivo” de las personas, y haciendo mención a las repercusiones que tendrán los resultados de esta medición de felicidad sobre las políticas públicas, el ministro Lavín indicará que:

Lo que haremos ahora es aislar cuáles son las variables que tienen mayor impacto con la satisfacción de las personas, la educación, acceso a la salud, niveles de ingreso, el tipo de familia, para que a través de las políticas públicas, podamos influir indirectamente en la vida de cada uno de ellos. (Ministerio de Desarrollo Social, 29/07/2012)

En otra de las alusiones gubernamentales respecto a esta temática, en el marco de la presentación del Informe de Desarrollo Humano 2012 elaborado por el Programa de Naciones Unidas (PNUD), titulado “Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo”⁹, será el propio presidente de

⁹ El Informe sobre Desarrollo Humano en Chile 2012, titulado “Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo”, plantea que hoy Chile está llamado a rediscutir los

la república, Sebastian Piñera, quien se referirá al lugar que ocupará el concepto de felicidad dentro de la política públicas chilenas.

Una de las líneas que estamos siguiendo en nuestro Gobierno es tratar de ver cómo las políticas públicas pueden potenciar, ampliar y fortalecer esas capacidades para entregarles instrumentos a las personas, para que ellos vean los caminos hacia esos niveles superiores de satisfacción personal. O como lo menciona el informe de bienestar subjetivo, a lo cual estamos apuntando, de alguna forma, es a la calidad de vida o a la felicidad. (Piñera, 2012)

Pese a que recién se está comenzando a escrudiñar en las nociones de bienestar subjetivo, satisfacción y felicidad como un ámbito a partir del cual estructurar la política pública, no obstante, tal como menciona el presidente, “es importante que las políticas públicas y, por tanto, los gobiernos, que son los que tienen que administrar el Estado, se hagan cargo de este nuevo desafío.” En estos términos serán varias las medidas propuestas por el mandatario chileno. Así se planteará el mejoramiento de la calidad, la cobertura y el financiamiento del sistema educacional, generar nuevos empleos, fortalecimiento de la familia como núcleo de la sociedad; y así también se planteará el “fortalecimiento de valores” tales como la honestidad, la confianza, la solidaridad, la tolerancia, el respeto por los demás, la confianza en las instituciones. En definitiva, tal como concluirá el presidente Piñera, “a través de estas acciones el gobierno chileno está tratando de acercarse a ese concepto de

88

fines del desarrollo desde la subjetividad de las personas, es decir, desde la manera en que estas piensan, sienten y desde la evaluación que ellas hacen de sus vidas y de la sociedad en que viven. Las diversas estadísticas analizadas en este Informe muestran que, en general, los chilenos y chilenas están satisfechos con sus vidas. El promedio de satisfacción con la vida, en una escala de 1 a 10, es de 7,3. En contraste, la percepción acerca de la sociedad es más bien negativa, y en el largo plazo ha venido empeorando. La ciudadanía evalúa con una nota promedio de 4,1 a las oportunidades que el país entrega a las personas. La confianza en las instituciones se ha ido deteriorando. Mientras en 1995 un 30% confiaba en las instituciones, hoy solo lo hace un 20%. En síntesis, “satisfechos consigo mismos pero críticos con la sociedad”, esa parece ser la realidad de la subjetividad en Chile según los datos que arroja este informe (PNUD, 2012).

cómo hacer que nuestros compatriotas puedan tener una vida más plena y más feliz.”

A modo de conclusión: Las políticas públicas de la felicidad como reproducción del programa neoliberal

Alcanzar un estado de felicidad se conformará en uno de los objetivos estructurantes de los horizontes de expectativas compartidos en nuestras actuales sociedades. Es por ello que, entendida como un objetivo a alcanzar y que será asumido por los más variados sectores del espectro político, la felicidad se conformará en un aspecto central de cualquier sistema de gobierno moderno. En este sentido, si en los antiguos gobiernos monárquicos el soberano afirmaba su legitimidad a partir de un poder heredado, que en última instancia se validaba en trascendentes prerrogativas teológicas (el rey como el representante de Dios en la tierra), posteriormente, a partir del arribo de las seculares sociedades modernas, dicha base de apoyo tendrá que ser constantemente alentada desde las esferas de gobierno. Atendiendo a este requerimiento, el logro del bienestar se convertirá en un objeto de atención permanente por parte de las modalidades modernas de gobierno. Es así como frente a la pérdida de la legitimidad fundada en la tradición, en una medida importante, será a través de la apelación al recurso de la prosperidad, bienestar y felicidad que dichas adhesiones a las modernas programaciones de gobierno serán suscitadas (McMahon, 2006; Saul, 1998).

En este marco, en el Chile del presente el concepto de felicidad ha sido integrado como uno aspecto central al momento de direccionar la política pública estatal. Eso es lo que hemos descrito en el presente trabajo. Ahora bien, luego que el gobierno chileno se planteara el objetivo de medir los niveles de bienestar subjetivo, satisfacción y felicidad de la población, y principalmente en relación a los datos arrojados por la medición de la CASEN, se suscitaron variadas reacciones provenientes del ámbito académico. En este sentido, de lo registrado por la prensa nacional, podemos advertir algunas críticas referidas a la necesidad de elaborar instrumentos que puedan incorporar

también variables relacionadas al estado de malestar de los chilenos. En este sentido cabe destacar los planteamientos del investigador Wenceslao Unanue quien sostendrá que, al igual que en lo realizado por otras mediciones internacionales, para saber el promedio de felicidad en Chile también se necesita medir emociones negativas; “y esto no lo ha hecho la CASEN” (Unanue, 15/08/2012).

En esta misma dirección nos encontramos con una iniciativa impulsada por investigadores pertenecientes a la Universidad de Chile. Se trata de un proyecto de investigación sobre “malestar en la cultura, salud mental y vida cotidiana en Chile”. Poniendo en duda los datos de felicidad entregados por la encuesta CASEN 2011, los investigadores pertenecientes a las Facultades de Ciencias Sociales (Psicología y Sociología), de Artes (Artes Visuales y Teoría del Arte), de Economía y de Medicina de la Universidad de Chile, sostendrán que existen indicadores que señalan absolutamente lo contrario de los datos arrojados por dicho instrumento estadístico. “Algunos de ellos son las altas tasas de trastornos de salud mental, de consumos de psicofármacos y de suicidios. Esa contradicción requiere un análisis” (La Nación, 15/08/2012).

Tal como hemos indicado, la relevancia adquirida por el concepto de felicidad dice relación con su inclusión como una dimensión orientadora de las políticas públicas contemporáneas. Es por esto que, por nuestra parte, más allá de los reparos metodológicos que se pudieran hacer a los instrumentos estadísticos a través de los cuales se busca entregar mediciones de felicidad, lo que nos interesa destacar es la discusión suscitada en torno a cual debería ser el tipo de política pública necesaria para garantizar la felicidad, la satisfacción o el bienestar subjetivo de la población. Es acá donde se dirime la profundidad de las críticas proferidas por los movimientos sociales chilenos.

Al analizar las palabras tanto del ministro Lavín como del presidente Piñera podemos advertir que, al momento de hacer mención de las variables que tienen mayor impacto en la satisfacción de la personas, se hará alusión a una serie de áreas a intervenir. Estas son: educación, salud, vivienda, empleo y niveles de ingreso. Pues bien, entendidas como variables de

satisfacción y felicidad, serán precisamente en estas mismas áreas sobre las que se han concentrado las acciones emprendidas por los actuales movimientos sociales chilenos. Ya sea que se encuentren referidos a los temas de educación, salud o nivel de ingreso, desde los movimientos sociales se tenderá a plantear el agotamiento de las políticas públicas de tipo neoliberal implementadas en cada uno de estos ámbitos. Es así como el campo disputa que se ha abierto en Chile en el último tiempo ha involucrado el cuestionamiento de los principios neoliberales sobre los que se sustenta la políticas públicas ejecutadas por los conglomerados políticos que han gobernado durante la Postdictadura.

Tal como sostiene el ministro de Desarrollo Social, Joaquín Lavín, “es a través de las políticas públicas que el gobierno puede influir indirectamente en la vida de las personas”. Siendo de esta forma que se espera proporcionar estados de satisfacción y felicidad a la población chilena. Ahora bien, si sobre este aspecto no hay mayor discusión, sin embargo, sobre lo cual no existe consenso es respecto a cuales serán las políticas públicas más adecuadas para cumplir con el objetivo de generar estados de satisfacción y felicidad en las personas. De manera tal que esta discusión deja nuevamente en evidencia la existencia de distintas concepciones sobre las que se sustentarán particulares modelos de política, economía y sociedad.

Si de la descripción de las actuales prácticas de gobierno se trata, debemos advertir que el despliegue de dichas acciones se inscribe siempre al interior de contextos definidos por la presencia de diferentes actores sociales. En estos términos, en lo específicamente a la noción felicidad respecta –en la determinación de los sentidos atribuidos a dicho estado emotivo– son varios los sectores comprometidos. Es así como podemos reconocer que las demandas ciudadanas que se han venido suscitando en el último tiempo han venido a cuestionar fuertemente las premisas sobre las que se han venido sustentando las «políticas de la felicidad» propuestas por los neoliberales chilenos.

Sin lugar a dudas las encuestas son un instrumento indispensable para la gestión de toda política pública. No

obstante, intentar dar cuenta de la complejidad de lo social resulta insuficiente si este acercamiento se realiza solamente desde el idioma de la cifras. Es por esto que, junto a los diferentes índices y mediciones que han venido y seguirán siendo elaborados, una caracterización más precisa del estado emotivo de los chilenos debería considerar también la diversidad de expresiones de protesta, tales como: el movimiento estudiantil, el conflicto mapuche, manifestaciones ecologistas, movimientos ciudadanos regionalistas, y otra serie de movilizaciones que se han venido desarrollando durante los últimos años en Chile. Las que tendrán su momento de mayor visibilidad durante el año 2011. Contrariando así a los discursos de la felicidad desplegados ya sea a través de diversas campañas publicitarias o en anuncios presidenciales, concentrando sus reparos sobre aspectos específicos del proyecto neoliberal vigente, vistas en conjunto – tal como ha sido referido desde el mundo académico (Garcés, 2012; Mayol, 2012; Guzmán y Oppliger, 2012; Rojas, 2012; Salazar, 2012)-, cada una de estas manifestaciones se constituyen en expresión del “descontento social” existente hoy en día en Chile.

92

En estas circunstancias, dada su reconocida presencia en lo más variados ámbitos del quehacer nacional, podemos advertir cómo los movimientos sociales –pese a la serie de restricciones de nuestro vigente sistema de participación política- vienen incidiendo de manera cada vez más evidente en los procesos de definición de las políticas públicas nacionales. Así podemos sostener que las demandas y propuestas planteadas por las actuales experiencias de acción colectiva no solo han cuestionado el programa neoliberal chileno, sino que vienen anticipando nuevas modalidades de políticas públicas posibles de ser implementadas. De este modo, nos parece, se hace necesaria la implementación de un espacio institucional adecuado que permita la incorporación de las propuestas elaboradas desde los movimientos sociales al momento de diseñar las políticas públicas chilenas.

Bibliografía

“ACADÉMICOS cuestionan resultados de Casen sobre felicidad y anuncian estudio”. 2012, 15 de agosto. *La Nación* (Chile). Disponible en www.lanacion.cl/academicos-cuestionan-resultados-de-casen-sobre-felicidad-y-anuncian-estudio/noticias/2012-08-15/101950.html Fecha último acceso 25/11/2012

ALLENDES, Catalina. 2011. “Felicidad: todos quieren medirla”. *Capital*, N° 312. Disponible en <http://www.capital.cl/poder/felicidad-todos-quieren-medirla/> Fecha último acceso 25/11/2012

CAMERON pregunta a los británicos: ¿qué le hace feliz?”. 2010, 25 de noviembre. *El Mundo*. Disponible en: <http://www.elmundo.es/elmundo/2010/11/25/internacional/1290709384.html> Fecha último acceso 25/11/2012

DECLARACIÓN de Independencia de los Estados Unidos de América. 4 julio 1776. Disponible en <http://www.bibliojuridica.org/libros/6/2698/22.pdf> Fecha último acceso 25/11/2012

DECLARACIÓN de los Derechos del Hombre y el Ciudadano. 26 agosto 1789. Disponible en <http://juridicas.unam.mx/publica/librev/rev/derhum/cont/30/pr/pr23.pdf> Fecha último acceso 25/11/2012

DIENER, Ed, Robert EMMONS, Randy LARSEN y Sharon GRIFFIN. 1985. “The satisfaction with life scale”. *Journal of Personality Assessment*, Vol. 49, 71-75.

EKMAN, Paul. 2003. “Sixteen Enjoyable Emotions”. *Emotion Researcher*, N° 18, pp. 6-7.

EZQUERRA, Patricia y Henry RENNA. 2011. “Notas sobre la felicidad ¿Un horizonte para las políticas públicas?” En: SUGRANYES, A. y MATHIVET, Ch. *Ciudades para tod@s Por el derecho a la ciudad, propuestas y experiencias* (pp. 81-90). Santiago de Chile: Habitat International Coalition.

GARCÉS, Mario. 2012. *El despertar de la sociedad. Los movimientos sociales de América Latina y Chile*. Santiago de Chile: Lom.

GOBIERNO de Chile. 2011, 18 de octubre. *Encuesta CASEN 2011 medirá por primera vez el grado de felicidad de los chilenos*. Disponible en <http://informa.gob.cl/comunicados-archivo/encuesta-casen-2011-medira-por-primera-vez-el-grado-de-felicidad-de-los-chilenos/>

Fecha último acceso 25/11/2012

GUZMÁN, Eugenio y OPPLIGER, Marcel. 2012. *El malestar de Chile. ¿Teoría o diagnóstico?* Santiago de Chile: RIL.

HEALEY, Matthew. 2008. *What is Branding?* Singapur: RotoVision.

KOTLER, Philip y Gary ARMSTRONG. 2003. *Marketing*. México: Pearson Educación.

LAYARD, Richard. 2005. *La Felicidad, Lecciones de una Nueva Ciencia*. México: Taurus.

LOYOLA, M. 2007. *La felicidad y la política en Luis Emilio Recabarren*. Santiago de Chile: Ariadna.

MATHESON, Jil. 2011. *Measuring well-being in the UK*. Disponible en <http://www.neweconomics.org/blog/2011/03/09/measuring-well-being-in-the-uk> Fecha último acceso 25/ 11/2012

MAYOL, Alberto. 2012. *El derrumbe del modelo. La crisis de la economía de mercado en el Chile contemporáneo*. Santiago de Chile: Lom.

McMAHON, Darrin. 2006. *Una historia de la felicidad*. Madrid: Taurus.

MINISTERIO de Desarrollo Social. 2012, 29 de julio. *Ministro Lavín revela qué tan felices son los chilenos según la Encuesta Casen 2011*. Disponible en <http://www.ministeriodesarrollosocial.gob.cl/noticias/2012/07/29/ministro-lavin-revela-que-tan-felices-son-los-chilenos-segun-la-encuesta-casen-2011> Fecha último acceso 25/11/2012

ONU. 2011. *Happiness: towards a holistic approach development*. Disponible en <http://daccess-dds-ny.un.org/doc/UNDOC/GEN/N11/420/70/PDF/N1142070.pdf?OpenElement> Fecha último acceso 25/11/2012

ONU. 2012. *World Happiness Report*. Disponible en <http://www.earth.columbia.edu/sitefiles/file/Sachs%20Writing/2012/World%20Happiness%20Report.pdf> Fecha último acceso 25/11/2012

OVALLE, Omar y Javier MARTÍNEZ. 2006. "La calidad de vida y la felicidad ". *Contribuciones a la Economía*. Disponible en http://www.eumed.net/ce/2006/oojm.htm#_ftnref2 Fecha último acceso 25/11/2012

PAPALINI, Vanina. 2010. "Libros de autoayuda: Biblioterapia para la felicidad", *Athenea Digital*, n° 19, 147-169.

PEREDO, Mª Alicia. 2012. "En busca de la felicidad. Los libros de autoayuda", *Intersticios sociales*, Colegio de Jalisco, n° 4, pp.1-31.

PIÑERA, Sebastian. 2012. *Palabras de S.E. el presidente de la república, Sebastián Piñera, al recibir Informe sobre Desarrollo Humano de Chile 2012*. PNUD.

www.desarrollohumano.cl/informe2012/Discurso%20Pdte_Sebasti%20C3%A1n%20Pi%C3%B1era_lanzamiento.pdf Fecha último acceso 25/11/2012

PNUD. 2012. *Bienestar subjetivo: el desafío de repensar el desarrollo. Informe de Desarrollo Humano 2012*. Santiago de Chile: PNUD.

RECABARREN, Luis Emilio. [1912]2006. "El socialismo ¿Qué es y cómo se realizará?". *El Despertar de los Trabajadores* [En línea] Disponible en <http://www.salvadorallende.cl/Partido%20Socialista/Recabarren/El%20Socialismo%20Recabarren.pdf> Fecha último acceso 25/11/2012

ROJAS, J. 2012. *Sociedad Bloqueada. Movimiento Estudiantil, Desigualdad Y Despertar De La Sociedad Chilena*. Santiago de Chile: RIL.

SALAZAR, G. 2012. *Movimientos sociales en Chile: Trayectoria histórica y proyección política*. Santiago de Chile: Uqbar.

SAUL, Jhon. 1998. *Los bastardos de Voltaire: la dictadura de la razón en Occidente*. Santiago de Chile: Andrés Bello.

STIGLITZ, Joseph, Amartya SEN y Jean-Paul FITOUSSI. 2009. *Report by the Commission on the Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Disponible en http://www.stiglitz-sen-fitoussi.fr/documents/rapport_anglais.pdf Fecha último acceso 30/11/2012

STRATTON, Allegra. 2010, 14 de noviembre. "Happiness index to gauge Britain's national mood". *The Guardian*. Disponible en

<http://www.guardian.co.uk/lifeandstyle/2010/nov/14/happiness-index-britain-national-mood> Fecha último acceso 25/11/2012

TORTOSA, José María. 2009. *Sumak Kawsay, Suma Qamaña, Buen vivir*. Alicante: Fundación Carolina.

UNANUE, W. 2012, 15 de agosto. “¿Cómo se debería medir la felicidad?”. *La Tercera*.
<http://www.latercera.com/noticia/opinion/ideas-y-debates/2012/08/895-478129-9-como-se-deberia-medir-la-felicidad.shtml> Fecha último acceso 25/11/2012

VEENHOVEN, Ruut, 1991. “Is happiness relative?” *Social Indicators Research*, Vol 24, pp. 1-34.

WEYMAN, Bay. 2010. *Finding Fidel: The journey of Erik Durschmied* [Film-documental]. Canadá: Close Up Films.

*

96

Abstract: The pursuit of happiness has been installed as an important objective in the current government agendas. That means the efforts of various governments in order to have information that allows them to know the levels of well-being, satisfaction or happiness of the people. Thus, through the development of a set of statistical records will have information to help determine the "mood of the population." Giving the possibility to address and properly orient government policy. The data provided by the statistical tools that have been being implemented-Happiness Index or Indices of Happiness-are essential in the design and planning of current state practice. Under these conditions, from the experiences of countries like France, England and Canada, as well as accepting the call made from supranational bodies such as the OECD and the UN, the Chilean government in 2012 will begin the implementation of measures of happiness and satisfaction of the population. Like what happened in the international arena, from the Chilean government will argue that the data provided by these instruments will be essential official statisticians in the design and planning of current state practice. About the description of the process leading to the Chilean government to incorporate happiness as a goal of government recognized, and measures implemented in that regard, is that we focus on this article. **Keywords:** emotions, happiness, public policy, neoliberalism

D'HERS, Victoria. "Entre el amor y el espanto: Cuerpos del sufrimiento, la resistencia y el logro en barrios ambientalmente degradados". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 122-155, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Entre el amor y el espanto Cuerpos del sufrimiento, la resistencia y el logro en barrios ambientalmente degradados

Victoria D'bers

97

Recebido em: 10.11.2012

Aprovado em: 22.12.2012

Resumo: No presente artigo se analisa o modo como funcionam as dinâmicas que conformam a experiência cotidiana em lugares degradados não preparados inicialmente para a moradia. Em base ao trabalho de investigação mais amplo onde se estudaram dois bairros conformados sobre terrenos que fossem basurales a céu aberto (aterros sem control sanitario) no conurbano da Cidade de Buenos Aires, Argentina, articulam-se as análises relativas ao sofrimento e a resistência como parte do *acostumbramiento*, em cruze com o conceito de *habitus*. A partir do *habitus* de classe, pode-se identificar o agenciamento cotidiano de um saber prático em tanto adecuación das expectativas às probabilidades objetivas. Estudar as formas que adopta o *acostumbramiento* implica analisar de que maneira chega a se constituir a percepção de habitar um lugar nomeado como uma "queima" ou uma lagoa recheada com lixo, como um "mejoramiento". Assim, se reconstruye a maneira em que se fazem corpo e se incorporam certos modos de acceder à moradia, constituídos como um "saber prático" implicado em sustentar uma ocupação e construir ali a própria casa. Neste marco, dada a superposición e iteratividade do sofrimento, numa trajetória habitacional marcada desde o ter nada para ter algo, o medo, a dor passados, e o cansaço de hoje, fazem ver uma possibilidade ali onde só tinha lixo. Ao nível analítico se propõe a conformação do corpo em seus três níveis indivíduo, subjetivo e social.

Neste trabalho, se reconstruye o corpo indivíduo a partir de entrevistas em profundidade. **Palavras-chave:** corpos, sofrimento, habitat

*

Introducción

En el presente escrito se analiza el modo como funcionan las dinámicas que conforman la experiencia cotidiana en sitios degradados no preparados para la vivienda. En base al trabajo de investigación enmarcado en la tesis doctoral,¹⁰ donde se estudiaron dos barrios conformados sobre terrenos que fueran basurales a cielo abierto,¹¹ en el conurbano de la Ciudad de Buenos Aires, Argentina, se articulan los análisis relativos al sufrimiento y la resistencia como parte del *acostumbramiento*.

Es decir, se reconstruye la manera en que *se hacen cuerpo* y se incorporan ciertos modos de acceder a la vivienda, constituidos como un “saber práctico” implicado en sostener una ocupación y construir allí la propia casa. En este marco, dada la superposición e *iteratividad* del sufrimiento, en una trayectoria habitacional marcada desde el *tener nada* hacia tener algo¹² (en un marco del tener parar ser), el miedo, el dolor pasados, y el cansancio de hoy, hacen ver una posibilidad allí donde solo había basura (ver D’hers 2011).

Partiendo entonces de la noción de cuerpo como *esquema corporal* (Merleau-Ponty, 2002), se problematizan los modos en los que se articula su construcción, necesariamente social. A nivel analítico, se propone la conformación del cuerpo en sus tres niveles *individuo*, *subjetivo* y *social* (Scribano 2007, 2010), para explicitar cómo los sujetos significan y experimentan esta decisión de hacer su casa más allá

98

¹⁰ *Configuraciones de las sensibilidades y Soportabilidad social en hábitats precarios. Lomas de Zamora, provincia de Buenos Aires, Argentina (2007-2011)*, dirigida por Adrián Scribano, por la que se obtuvo el título de Doctor en Ciencias Sociales, UBA.

¹¹ Traducido como *aterros sem control sanitario*. No nos referimos aquí a los rellenos sanitarios, que son los utilizados oficialmente para el enterramiento de basura, y que implicarían otra discusión.

¹² Para un análisis de la noción de necesidad en contextos de segregación socio-espacial véase Cervio y D’hers 2012.

de toda emoción ligada a la inestabilidad, el sufrimiento y el riesgo efectivamente percibido, y así reconstituir las dinámicas del *acostumbramiento*, concepto sensibilizador en estrecha relación con la noción de *habitus* (Bourdieu 1986, p. 86). A partir del *habitus* de clase, se puede identificar el agenciamiento cotidiano de un *saber práctico* en tanto adecuación de las expectativas a las probabilidades objetivas. Estudiar las formas que adopta el *acostumbramiento* implica analizar de qué manera llega a constituirse la percepción de habitar un lugar nombrado como una “quemada” o una laguna rellena con basura, como un “mejoramiento”, a la luz de la experiencia previa, y de los sufrimientos pasados para estar allí. Sufrimiento que se constituye a la par con la resistencia, entendida en sentido emocional/físico de poder resistir la repetición de una experiencia de violencia y, más aún, que este factor se transforme en una reafirmación de la propiedad de ese lugar.

Este análisis se apoya en la importancia de poner en relación los diferentes niveles analíticos de la problemática de la construcción social de los cuerpos (y) las emociones y las sensibilidades sociales, como parte de una política de los cuerpos más amplia que el “caso” estudiado. Así, según se propone en las páginas que siguen, el *acostumbramiento* forma parte de los definidos como *mecanismos de soportabilidad social*: “...Es posible intuir que la expansión imperial puede ser caracterizada como: un aparato extractivo de aire, agua, tierra y energía; la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y los mecanismos de soportabilidad social y; una máquina militar represiva.” (Scribano 2007, p. 119). Se da entonces una forma de dominación particular del contexto neocolonial dependiente, apoyada en la operación de *mecanismos de soportabilidad social* por los que se acentúa la naturalización de la realidad deshistorizando las circunstancias y teniendo como consecuencia que la sociedad funcione como un “siempre-así”. Dichos mecanismos se estructuran alrededor de prácticas hechas cuerpo, prácticas que orientan a evitar el conflicto social. Se dan dos tipos de desplazamiento: uno, de las consecuencias de los antagonismos; a la vez que se produce otro referente a los posibles efectos de ciertas prácticas a nivel subjetivo, en la forma de un desanclaje espacio-tiempo. En términos generales, los mecanismos de soportabilidad social operan en la “porosidad de la costumbre”, en construcciones de

las sensaciones que *aparecen como lo más íntimo* y único que todo individuo posee en tanto agente social.

Sobre estas afirmaciones es que se reconstruyó básicamente a partir de entrevistas en profundidad, la manera en la que los sujetos que viven en barrios asentados sobre terrenos degradados ambientalmente, reconstruyen su llegada y permanencia allí. Será a la luz de “lo que sufrimos” para estar allí, que se rearticulen procesos de apropiación del espacio, sin presentar explícitamente una preocupación por el pasado reciente de los terrenos utilizados como basurales. Dichos procesos de apropiación se conforman con relación a varios factores, principalmente la marca del desalojo como condición para estar allí, y de una experiencia de vivienda narrada como peor y que explica el deseo de permanecer en ese lugar. No obstante, esto no implica un desconocimiento de ese pasado reciente del espacio. Por el contrario, el hecho de haber limpiado el terreno, haber convivido con el basural, constituyen una razón —si no la principal— para *merecer vivir allí*, haciéndolo su lugar. De hecho, dada la precariedad de la tenencia de la tierra, la narración resalta el sufrimiento (sea por los desalojos, sea por las condiciones ambientales) como el principal motivo para estar legitimados en el reclamo por *su* barrio. Dichos sufrimientos legitiman y avalan la ocupación.

El trabajo se realizó entre los años 2007 y 2011, utilizando primero mapas y sistemas de información geográfica (SIG) para rastrear la historia de la ocupación de los terrenos (véase D’hers, Majul et al 2012, 2011, 2010; D’hers, Shammah, Verrastro, Carré 2011). En segundo lugar, se llevaron adelante repetidas visitas exploratorias como acercamiento a la realidad de los barrios. Finalmente, una vez reconocidos quienes habían comenzado las ocupaciones y la conformación de los barrios (en ambos casos analizados el inicio se produjo entre los años 2000 y 2005, años de la crisis socio- económica y política en Argentina), y establecida la relación de confianza necesaria, se realizaron entrevistas en profundidad a lo largo de aproximadamente dos años. Además, esta selección fue completada por un muestro por bola de nieve, siguiendo las sugerencias de los primeros entrevistados, totalizando 27 entrevistas.

Partiendo de estos puntos, en el presente trabajo se resumen los hallazgos referentes a la presencia de los procesos de “habitualidad”, “acostumbramiento”, como mecanismos de soportabilidad social desarrollados por las personas que viven allí, ahondando en la configuración del cuerpo individuo, y específicamente en la configuración de emociones como sufrimiento y resistencia.

Primero, se realiza un recuento conceptual, explicitando ciertas decisiones teóricas sin dejar de contemplar la complejidad implicada en el estudio del cuerpo (y) las emociones. Luego, se retorna a las entrevistas para dar cuerpo/subjetividad a las maneras específicas en que las configuraciones son encarnadas cotidianamente. En tercer lugar, se proponen ciertas líneas de análisis para conformar la dinámica del acostumbramiento en tanto mecanismo de soportabilidad social, para finalmente plantear las reflexiones finales.

Indagando el cuerpo: dividir para unir

Según se explicitó será por medio de la división (analítica) entre cuerpo subjetivo – cuerpo individuo – cuerpo social (Scribano 2007, p. 125),¹³ en conjunción con la búsqueda de los mecanismos de conformación del habitus, que se buscará analizar esta red emocional propia de la corporalidad configurada en torno a la experiencia de haber *encontrado el modo* de hacer el terreno, la vivienda, la casa y así poder definir tanto el presente como las expectativas a futuro. Concretamente se ve cómo ese “encontrar” es parte de una construcción subjetiva que, a la vez que constituye a los sujetos que la performan siempre da pistas de los atravesamientos y condicionamientos propios de la incorporación de los *habitus de clase*. Entonces, en la trayectoria de los entrevistados, se explicitará cómo, habiendo llegado a la casa *propia*, siempre construida en cierto contexto, y gracias a ciertas posibilidades, luego sigue el camino para comprender la experiencia social (indivisible) como resultado y a la vez lo que hace posibles, cada vez de nuevo, estas construcciones —siendo ella misma una construcción histórica y social.

101

¹³ Para una aproximación a la relación del cuerpo y las emociones en su aspecto analítico, ver D’hers, 2009.

A modo de resumen, dentro de esta división tripartita del cuerpo,¹⁴ realizada a los fines de poder analizar la construcción social de los cuerpos y la sensibilidades asociadas que lo componen y a la vez resultan de él, en una elaboración propia, se entiende por *cuerpo subjetivo* al sentido dado al “yo”, entendido no ya como una forma de ser sustancial sino compuesta por una multiplicidad de subjetividades presentes en una misma persona, que son configuradas dialécticamente por/en/desde la experiencia, en un movimiento no lineal, perpetuo. Entonces, se entiende como parte de este cuerpo a lo relativo a la autopercepción y autodefinition, la sensibilidad relacionada con la propia subjetividad, las ideas de “ser”.

En segundo lugar, se encuentra el *cuerpo social*, “lo social hecho cuerpo” según Scribano retomando a Bourdieu (1986). Se entiende este factor como el peso que tiene en la conformación de los sujetos la mirada del otro, que termina por construir en el sí mismo ciertas expectativas, regulando las posibilidades y sus limitaciones, es decir, configurando la idea de que “esto no es para mí”. Así, para construir este cuerpo social, se toman las referencias a las expectativas y las

¹⁴ Dentro de los estudios sociales de los cuerpos y las emociones, claramente hay varias maneras de comprender a la corporalidad, y de realizar su análisis. A los intereses de este escrito, realizamos un cruce entre la perspectiva referida de Scribano y Bourdieu, con lo planteado por Thomas Csordas (1994). Si bien el autor identifica un viraje hacia el cuerpo en la teoría social en los 1990's, cuestión a discutir, sí podemos considerar su planteo sobre cómo la concepción de cuerpo desde la representación impide llegar realmente al momento constitutivo en la acción de la subjetivación, utilizando la noción de *embodiment* entendido como el proceso activo de cada sujeto, como punto de partida para repensar la cultura y nuestra existencia, siempre intercultural e intersubjetiva. Este concepto, frente a la idea de representación nominal, entiende el condicional de la experiencia vivida: el estar-en-el-mundo como existencial, y a partir de lo cual todo lo demás cobra sentido. Lo que enriquece aún más este planteo son los debates suscitados por ejemplo, por Tim Ingold (2000), quien discute los alcances de dicha teorización y replantea las preguntas en torno a los supuestos límites entre naturaleza y cultura (D'hers 2011b, p. 68). Finalmente, pero solo para citar ciertos referentes, Elizabeth Grosz (1994) lleva el cuestionamiento hacia la pregunta por el cuerpo sexuado, argumentando que los autores presuponen un cuerpo masculino para sus definiciones y los límites que ello implica.

posibilidades que se dan a sí mismos; ahondando en cómo esta limitación se relaciona con *el otro* en sus múltiples formas. Esto abre la pregunta por si el hecho de identificar y ver al otro como peor, hace soportable lo propio, y cuándo el otro se constituye en amenaza; cómo afecta la mirada del otro en tanto sentir vergüenza; la importancia de ser visible e invisible, según las circunstancias; los modos de muerte social; etcétera. Se busca ver la relación que tiene esta identificación con la presencia y cercanía de ese otro, a saber, con el factor espacial.

Finalmente, se despliega esta dinámica desde una mirada del *cuerpo individuo*, que se relaciona en cambio, con la lógica filogenética (frente a la ontogenética); es decir, a la articulación entre lo orgánico del sujeto (de ese sujeto que moldea y configura su subjetividad, no libremente pero si dentro de un margen dado, estructurado y a la vez estructurador de su accionar), su cuerpo en tanto realidad orgánica, con el medio ambiente —condición y resultado también de las *acciones* del cuerpo individuo, de las posibilidades de agencia efectivamente presentes. Será a partir de los tres niveles citados que se configure el acostumbramiento, como modo socialmente encorporeizado de ser/hacer/sentir.

Desde esta perspectiva es necesario distinguir y conectar las relaciones posibles entre sociabilidad, vivencialidad y sensibilidades sociales: “la *sociabilidad* es una manera de explicar los modos que al inter-actuar los agentes viven y con-viven. La *vivencialidad* es una manera de expresar los sentidos que adquiere el estar-en-cuerpo con otros como resultado del ‘experienciar’ la dialéctica entre cuerpo individuo, social y subjetivo, por un lado; y las lógicas de apropiación de las energías corporales y sociales.” (Scribano, 2010, p. 174). En este sentido, para reproducirse el cuerpo requiere que “la energía corporal sea objeto de producción y consumo, dicha energía puede ser entendida como la fuerza necesaria para conservar el estado de cosas ‘naturales’ en funcionamiento sistémico [...] A la vez, la energía social que se presenta a través del cuerpo social se basa en la *energía corporal* y refiere a los procesos de distribución de la misma como sustrato de las condiciones de movimiento y acción (Scribano, 2010, p. 174, destacado propio).

De este modo, las sensaciones están distribuidas de acuerdo a las formas específicas de capital corporal, a la vez que el impacto del

cuerpo en la sociabilidad y vivencialidad, nos remite a una distinción analítica entre cuerpo imagen, cuerpo piel y cuerpo movimiento, donde “El *cuerpo imagen* es un indicador del proceso de cómo ‘veo que me ven’. Por su parte, el *cuerpo piel* señala el proceso de cómo ‘siento-naturalmente’ el mundo; y el *cuerpo movimiento* es la inscripción corporal de las posibilidades de acción” (Scribano, 2007). Retomando los tres cuerpos explicitados más arriba, analíticamente se puede pensar en el grado de correspondencia entre cuerpo imagen y cuerpo subjetivo, cuerpo piel y cuerpo individuo, y cuerpo movimiento vinculado a la acción y lógica del cuerpo social.

Analizando el cuerpo individuo particularmente, se enfatiza en el modo como se configuran los muros visibles y sobretodo los invisibles que reproducen las diferencias sociales de clase, resultando en la adecuación de las expectativas a las posibilidades objetivas, factor central del funcionamiento del habitus. La pregunta global se centra en los hábitats que generan particulares habitus, sin limitarse a las representaciones sino buscando las ligazones con el *embodiment* como procesos, y sus modos específicos, que resultan en acostumbramientos a condiciones de existencia.

En consecuencia, la división analítica planteada se presenta como una forma posible de completar la comprensión de cómo funciona el habitus, partiendo de la premisa de que cada campo genera disposiciones en los agentes sociales, que son a su vez quienes las mantienen vigentes. El habitus responde a esas disposiciones en sus propios términos, generando un particular “sentido práctico”, conocimiento práctico que permite elaborar la realidad social que contiene a los agentes, y que estos activan, reproduciendo el campo; primera manera en que la sociedad configura al cuerpo, las percepciones y las emociones.

A la luz de estas reflexiones, se analiza cómo se articula la configuración del sentido práctico asociado a la experiencia de vivir en los barrios estudiados, analizando el cuerpo y la sensibilidad en el nivel del cuerpo individuo/cuerpo piel. Se profundiza el análisis sobre la manera en la que la vivencia particular de la ocupación y del modo como se configura el paso de asentamiento al “barrio”, conforman un saber práctico, y marcan un hito en la trayectoria de los entrevistados, abriendo camino a la significación de su realidad como un mejoramiento. Este esquema de significación resulta ser marca de un

acostumbramiento —en tanto política de los cuerpos—. En lo que sigue, se delinean las maneras en las que se relata el propio lugar, el peso de haber construido la casa, resistido el desalojo, *sufrido* y esperado, para poder tener algo.

Experiencias en primera persona

Así, se analizan las expresiones relativas al *cuerpo individuo*, las sensaciones y la sensorialidad, lo más “corporal” del cuerpo. A partir de la noción de *cuerpo piel* (Scribano 2007), se puede rastrear el modo como los sujetos expresan sus sensaciones referentes al ámbito que los rodea, cómo lo perciben, en un juego dialéctico que se ajusta con el paso del tiempo según las experiencias pasadas. El referido “ámbito” es entendido como espacio — físico y social (Bourdieu 1993) —; es decir, una construcción dinámica que configura y es configurada por los sujetos en sus percepciones y acciones, ambos siendo realizaciones de la historia personal, parte de la historia social más amplia. En tanto tal, se ve como la narrativa referente al espacio físico se articula temporalmente: en el momento de la presentificación, de revivir en el presente lo vivido, y construir la narración —siempre teniendo en cuenta al interlocutor—, se hace hincapié en la importancia de haber ya pasado lo peor, de haber *resistido* circunstancias narradas como lo ya superado. Se empieza por tener claro que hay que estar. *Poner el cuerpo*, en sentido literal:

Hombre, 47 años, B2:¹⁵ Viste, y yo siempre solo, la peleé, la peleé. Hasta que vino ella. Cuando llegó, me decía no, yo me voy de acá, yo me voy de acá. Encima era todo campo, no había nadie, ni un alma. No teníamos agua, no teníamos luz, no teníamos nada. Era un desastre Y bueno, de a poquito vino la luz, empecé a traer agua de otro lado, empecé a armar la casita. Ella se iba a la casa de la madre siempre, porque viste agua no teníamos. [...] Te robaban las chapas si no estás. Veías un terreno que estaba armadito y de repente

¹⁵ En adelante, se refiere al género, edad y barrio (1 o 2) de los entrevistados.

estaba desarmado, porque se llevaban y bueno también, si vos no estás, no cuidás tu terreno, así era. Por ahí venías al otro día, ya tenía otro dueño. Éste era mi terreno; no, ya te lo vendieron. Andate porque acá te mataban de una. Acá no era joda.

Este acto poner el cuerpo para ocupar el espacio (acción ligada al cuerpo movimiento, que implica disponibilidad de energías corporales, según se verá), resulta en que las funciones vitales como el dormir sean trastocadas,

Mujer, 52 años, B1: Y entonces yo no me dormía, las 24 no me dormía porque tenía que conseguir madera que me tenía que servir para mi casilla. Madera, chapa que cuando se echaba yo recogía para mi casilla. [...] Si, son de plantas que me había cortado yo con mis propias manos porque no tenía ni machete. Entonces lo sujetaba con cualquier ladrillo y piedra y así me levantaba mi casita para que se me pueda respetar ese lugar. Porque al no haber ninguna cosa así la gente se te entraba entonces yo así tenía que estar presente porque esa es mi casa.

V: ¿Y te podías ir y dejarlo solo?

E: No te podías ir. Vos te vas y entra otro.

Según se dijo, los relatos reiteran situaciones extremas, ya pasadas y que ponen en perspectiva la situación actual:

Mujer, 36 años, B1: y yo vine un día de mucho frío, y estábamos, más allá de que no era un palacio lo que alquilábamos, era dejar todas las comodidades y traerla a ella, que ella realmente era muy enferma, ya antes estaba muy mal del corazón. Y el primer día casi me muero de frío. Te juro que en mi vida no dormí de frío, cuidando de ella y hacia tanto frío que todas las colchas que teníamos tiramos encima y, y por encima de nosotros pusimos así cortinas porque sentías que la respiración se te, se te paralizaba, no es acá, era acá, yo sentía que toda mi vía respiratoria estaba helada. (...) Todo esto podía

sentir frío que te penetraba, sentías que el frío te llegaba al alma. No dormí las primeras dos o las primeras tres noches no dormí de frío...

Las sensaciones se superponen, se intensifican a medida que el relato avanza. El cuerpo piel se encarna como una respiración paralizada, literalmente hielo en los espacios por donde debe entrar aire. Nuevamente, estar dispuesto y poner el cuerpo se van constituyendo como condiciones básicas para poder ocupar un terreno en este contexto. Así, la disponibilidad de ciertos cuerpos para ciertos hábitats se va haciendo carne en la experiencia vivida desde las narrativas de quienes al momento presente, se explican y explican al otro todo lo que –pasado, ya atravesado-, resignifica lo presente. En consecuencia, aunque se siga habitando sobre las capas que recubren lo que era la laguna que congelaba las chapas, esas capas van quedando cubiertas por la repetición de una certeza: no hay otro modo de acceder a una vivienda propia¹⁶ en los (codiciados) bordes de la ciudad.

En relación con este poner el cuerpo, y vinculándolo con la lucha para poder tener “mi casa” y sus implicancias en dichas funciones vitales, un modo de comprender este fenómeno de *invisibilización de ciertas circunstancias* es el de poner en juego la pregunta por ese sufrimiento¹⁷ reiterado, que vuelve una y otra vez como recuerdo, que remite nuevamente al cuerpo individuo,

Hombre, 49 años, B2: Acá un ejemplo, esto era todo pasto y de hormiga era impresionante la cantidad de hormiga colorada que había. Vos te sentaba y te picaban todo las hormigas. Entonce a veces cuesta.

¹⁶ Según se despliega en la Tesis referida, los terrenos donde se emplazan los barrios analizados son conflictivos a nivel de la propiedad. Uno en litigio con el gobierno local, otro un baldío de propiedad de un militar en funciones en la dictadura militar de los años 1970, que nunca pudo probar la legalidad de su propiedad. Además, la tenencia de la tierra es irregular en muchos partidos del conurbano bonaerense, por lo que el cuerpo funciona, nuevamente, como *título de propiedad* legitimado socialmente.

¹⁷ Desde un análisis de las emociones, para un estudio de las relaciones entre sufrimiento, pérdida y muerte véase Koury 2011, y para un trabajo sobre los sentidos del miedo, Koury 2009.

Ya te digo, yo si me tuviera que ir, me voy a vivir afuera, pero no...Acá a Buenos Aire...me quedo acá.

P: Claro. ¿Y qué es lo que más te acordás que sufriste en esos momentos, aparte de las hormigas, digo?

E: Hambre.

P: Hambre?

E: Sí, jajajaj. Hambre porque como te decía en el sentido de que llega un tiempo que no trabajá; el arquitecto ese en ese entonces me debía 1000 dólares que no lo pude cobrar... No, estuve alquilando y después me vine a la casa de mamá.

Aquí se ve el modo como en el marco de la experiencia del hambre, el cuerpo piel, concretamente en el sentido del tacto desde el sufrir las hormigas y otro tipo de experiencias por el tipo de espacio físico ocupado, es puesto en cuestión desde el *cuerpo movimiento* y las posibilidades de autonomía corporal. No hay espacio para la experiencia de ese cuerpo piel en ese momento: *se sufre para no alquilar, para tener otra cosa, para tener algo.*

El cuerpo (individuo) se constituye como valor de cambio único disponible, en un sentido, lo único que puede ponerse en juego para sostener el terreno. Tanto en aquél presente, “aguantando el desalojo” durante la toma de los terrenos, como en la incertidumbre de los efectos de vivir allí, donde “podés encontrar de todo”, a futuro.

Pero concretamente, la posibilidad de poner el cuerpo también tiene un límite. Partiendo del límite extremo de la muerte,¹⁸

¹⁸ Desde un clásico de los estudios de la dinámica colonial, “Encontramos primero que nada el hecho de que para la persona colonizada, quien en este respecto se asemeja a los hombres en países subdesarrollados o a los desheredados en todas partes de la tierra, percibe la vida, no como un florecimiento o desarrollo de su productividad esencial, sino como una lucha permanente contra una muerte omnipresente (*mort atmosphérique*). Esta muerte siempre amenazante es materializada en la hambruna generalizada, el desempleo, un nivel alto de muerte, un complejo de inferioridad y la ausencia de esperanza por el futuro. Todas estas formas de corroer la existencia del colonizado hacen que su vida se asemeje a una muerte incompleta.” (Fanon, 1963). ¿Se puede pensar que en este contexto, la

Mujer, 45 años, B2: murió el bebé también. En esa época fueron tres... Y por eso le pusieron Soledad, El Soledad. (silencio). Pero bueno.

P: eso fue cuando recién habían llegado al lugar...

E: Claro, porque nosotros llegamos una semana después. Y ya estaba todo acá... por eso. Pero después nosotros nos tuvimos que agarrar con ¿? que era peor. Pero bueno, gracias a Dios hasta ahora todo calmado.

Hombre, 19 años, B2: Encontrar un muerto por acá es normal. Entendé, vos por ahí decí, bueno...en Fiorito encontraron un muerto y bueno es normal, no es lo mismo que decir en Belgrano encontraron un sentado y no muerto, viste. Acá, no hace falta que haiga tiros para haga muertos.

P- ...Claro.

E- Acá es normal.

En estas palabras se ve el ritmo en la conversación, de llegar al tema más problemático, la muerte, y la clausura inmediata... “pero bueno”. Luego de la tragedia, *necesariamente* llega la calma. Y antes que la muerte, otros límites aparecen con la capacidad de aguantar; en palabras de una entrevistada,¹⁹

109

muerte se naturaliza, incorporando su cercanía como un dato más donde el temor se va haciendo cada vez menos presente?

¹⁹ La referencia a la edad cobra importancia para introducir un aspecto que reclama mayor análisis, pero que es central a nivel de los tres cuerpos: en el cuerpo individuo, la condición material de existencia de los entrevistados denotan un “cansancio” al promediar los treinta años, una vida adulta que llega antes que en las clases medias y altas. A nivel del cuerpo subjetivo esto se ve claramente en el relato en cuanto a las expectativas a futuro para la propia vida, y de la manera cómo los sueños (como se verá en las páginas que siguen) se relacionan más con las posibilidades de los hijos que las propias. A nivel del cuerpo social, mientras varios estudios refieren a la infantilización de la sociedad y a la prolongación de la adolescencia en las clases medias y medias-altas, donde treinta años aún son sinónimo de decidir qué *hacer hacia el futuro*, y en un marco de extrema planificación familiar, aquí se ve una resignación en cuanto a las posibilidades para la propia vida.

Mujer, 45 años, B2. Y bueno. Pero no, o sea, yo estoy bien acá. Hace poquito habían agarrado del lado de Lanús, cerca de Larrazábal, los terrenos, y a mí me dijeron “por qué no agarra?”. Pero ya es como que te cansás. Yo ya me cansé. Ya mis hijos ya están grandes, yo ya soy abuela. Tengo un nietito de tres meses así que digo, de vuelta para acarrear todo no... (pausa)

P: Acá estás bien.

E: Sí, acá estoy bien, ya está. Llega un momento que ya no das más para...(pausa)

P: Bastante...

E: Sí! Sabés lo que eran ellos, el último desalojo que le tiraron la casa, sabés cómo lloraban ellos? Y ahí ya dije, “por qué tengo que estar aguantando tanto? Yo me quedo. Ya aguanté. Me quedo. Me quedo o me sacan viva, o me sacan muerta de acá. Pero ya me quedo.” Es como que decís basta, viste. (pausa). Y bueno, bastante bien, gracias a Dios. (pausa).

110

El cansancio de aguantar los desalojos, las ratas, las hormigas, resulta en permanecer y que esta permanencia sea el *logro* y lo que hace que *valga la pena*. Así, según se planteara anteriormente, se invisibilizan las condiciones ambientales que hoy en día conforman un relato de logro, se naturaliza el hecho del desalojo forzado, de tener que ver como tiran la casa abajo; ser testigo de esa violencia como modo de acceder a una vivienda. Esto se conforma como el modo de permanecer, no irse nunca. Incluso vivir en el aire. Entonces, frente a vivir en el aire, se vive con los pies en la tierra; no importa qué tierra, ni qué implique esa permanencia. Se comienza a ver cómo se articula aquella resignación, con la presencia o no de energía corporal que determina la posibilidad efectiva de poner el cuerpo en el presente (sabiendo por experiencia qué significa esto), invisibilizando las consecuencias a futuro de vivir sobre un terreno en el que había de todo, que era una laguna.

Con una fuerte dosis de resignación, y paciencia, se afronta el hecho de que no hay otro modo más que cruzar la calle y ver cómo la topadora tira la casa, o “cobrar”, es decir, recibir golpes. Según

expresa Luna Zamora, el sufrimiento puede ser concebido como “condición natural a la vida misma, un tipo de dolor inevitable y pasivo; un tipo de dolor que llega, donde “como mucho el sufrimiento puede ser sufrido... Nunca podemos hacer otra cosa más que soportar el sufrimiento (Heller, 1993, p- 312)” (2008, p. 277). De allí lo significativo del uso de la palabra “sufrimos” por parte de los entrevistados, ligado a resignar-se, pero subjetivamente sostenido por ya haber aguantado, y en definitiva haber “ganado” citando el extracto de la entrevista que se analiza a continuación.

Entonces, otra forma de poner el cuerpo fue claramente el hecho de estar y pasar el desalojo. Parte de estar allí es que “cobrabas”: poner el cuerpo se conforma en *la* herramienta para sostener lo que se pudo construir, o aguantar para volver al espacio desalojado una vez se hayan ido quienes los desalojaban. Se ve una reafirmación en este hecho de que “sufrimos acá”, pero cada vez que se vuelve a la posibilidad de haberse ido, se repite y refuerza la decisión,

Hombre, 49 años, B2: Te digo, era...cada desalojo que había era película porque yo veía acá toda la infantería, todo la montada y después allá... el total venían 1000 policías más o menos. Y después allá venían todos los cascos azules esos con los escudo y la topadora.

P: Claro. Y vos solo acá?

E: Ah, no, no. Yo cuando venían llegaba ahí agarraba el termo y el mate y me sentaba a tomar mate y dejaba que tiren. No, no, no, yo no le voy a decir che loco no tiren, no dejé tirar lo que querés. Estaba allá, lo tiraba yo, si total me iban a tirar el rancho, yo sabía que lo iban a tirar... Una vez que se iban, volvía, armaba mi rancho y listo... Eso era...en resumida cuenta le ganamos por cansancio, ja, ja. No, pero por suerte valió la pena.

P: ¿Sí?

E: Sí. Para mí valió la pena.

P: ¿vos estás contento, ahora?

E: Sí, sí. Sí tengo mi casa.

P: Ustedes se iban a la vereda de enfrente, miraban cómo le tiraban la casa...

Mujer, 45 años, B2: Porque era Lanús. ¿Entendés? Porque no podíamos... ¿Qué podías hacer? No te podías poner al frente de ellos porque cobrabas.

P: ¿y después porque se quedaron?

Mujer, 45 años, B2: Por cansancio.

Hombre, 47 años, B2: ... ¿Nosotros? Cada vez que nos tiraron, teníamos más fuerza de entrada. (hablan todos al mismo tiempo) Yo nunca me fui de acá. Nosotros vivimos en el aire... Un colchón y encima venía el cagón, el paraguayo, venían a preguntarme si estaba todo bien.

En este “mundo del no”, se va instalando el hecho de que las cosas sean “así-y-no-de-otra-manera” (Scribano, 2010, p. 173), entonces se vuelve a intentar, una y otra vez, hasta que ellos se cansen. Y el haberse esforzado resulta central para que se combine el cansancio, la resignación y la sensación de paciencia por un lado, y mejoría relacionada a vivir allí hoy, por otro:

Hombre, 47 años, B2: te acordás, tu primo, que lo mataron acá? Por este humo que nos está matando, se movieron. Gracias a eso cerró la quema.

Hombre, 19 años, B2: ... Dificultad en la respiración que te quita todo.

P: ¿A vos te pasó de hacer pozos y que saliera ese gas?

E: Sí

P: ¿Sí? ¿Y qué salía ese olor fuerte?

E: Claro porque vos una vez que te metes en ese barro un metro más o menos podés llegar un metro, después ya empieza a brotar agua y sale ese barro podrido está mezclado entre grasa, brea y todas esas cosas y de ahí sale ese olor que, que no se soporta. Adentro del pozo yo creo que 15 minutos no podés aguantar tenés que salir un rato afuera.

P: Ah, mirá.

E: Te lagrimean los ojos, te falta el aire... una especie de amoníaco.

Con la frase “te falta el aire”, y el hecho de saber qué es lo que puede llegar a encontrarse cuando “te metés”, se evidencia la construcción por experiencia de cómo poder soportarlo, gracias a no verlo. Llegar al límite de la soportabilidad, a “este humo que nos está matando” (habla en presente cuando refiere a una situación pasada), y recién ahí generar un movimiento, “se movieron” en el sentido de actuar colectivamente para el cierre de “la quema”. Entonces, en esta construcción, lo que aparece como lo más importante es el olor, que deviene lo más notorio y que afecta la vida cotidiana.

Repetidamente, se leen expresiones relativas a la imposibilidad de movimiento (Scribano refiere a este fenómeno como *ataxia social*, véase Scribano y Boito, 2010) que indican como “se te paralizaba”, cuando “no das más”, marcado por un pasado aún peor donde para tener la propia casa, hubo que dejar de sentir, estrictamente. Y finalmente, en cruce con esto se da la idea repetida por los entrevistados, ligada al cansancio y la resignación, donde preguntan, en una expresión sensata a la luz de lo experimentado, “qué podías hacer”...

113

Retomando el sentido del olfato es uno de los indicadores del mal o buen estado del medio ambiente, (por momentos, más importante que la vista, factor central en cuanto a los efectos del acostumbamiento, en un juego entre lo visible y lo invisible),

Hombre, 49 años, B2: Se levanta el olor, se levanta no sé un olor como cuero podrido, como a gasoil, grasa algo de eso, viste? se levanta el olor...

P – Claro, Y todo eso nunca te hizo pensar en irte para otro lado.

Hombre, 49 años, B2. No.

Hombre, 19 años, B2: ...te acordás cuando recién tomaron los terrenos del otro lado del paredón...

Hombre, 49 años, B2. – Ah, sí.

Hombre, 19 años, B2– De este lado era un clima, pasabas ese paredón y era otro clima, calor, y se levantaba ese **olor a cuero podrido**,²⁰ a todo...

²⁰ Recuérdese la importante presencia de curtiembres a lo largo de la ribera, especialmente en el límite de Lomas de Zamora con Lanús, y hacia el lado de Lanús. Este tema reviste central importancia en cuanto a los avances

Se recuerda la sensación de calor, que acompaña al olor, y a su vez se genera en el mismo relato la distinción con ese terreno origen del olor a “cuero podrido”, y estar “de este lado”. El olor es central en la percepción inmediata, y a la vez como problema pasado que pierde fuerza en su evidencia y efectos, sintiéndolos cada vez más lejos. Se puede referir especialmente al relato de una entrevistada que en el año 2008 tenía poco tiempo en el Barrio 1, y fue entrevistada nuevamente en el año 2009 y 2010, notando el viraje en su discurso respecto de su permanencia en el barrio. Frente a la insistencia en que su estancia sería temporaria, sobretodo por los olores “como a jabón” que se levantaban a la noche, en el año 2010 contaba cómo había avanzado en la construcción de su casa:

Mujer, 32 años, B1: Yo me imagino. Esta gente está acostumbrada a vivir así. Yo conozco una persona que vive al costado del riachuelo hace 50 años. Y **en 50 años te acostumbras a respirar así.** Yo no quiero 50 años para mis hijos que vivan así. (2009, al 2011 continuaba en el barrio).

114

En este marco explicativo, la forma de comprender ciertos fenómenos es sentirlos más alejados, subjetiva y físicamente. En este sentido, un modo de alejarlos es invisibilizarlos, según se vio más arriba. Claramente se sabe que las condiciones no son buenas, pero por un lado se justifica en el efecto de acostumbrarse; por otro, se aleja de esa fuente de problemas, que siempre afecta a otro. Nuevamente, como ya se dijo, otro tipo de sufrimientos constituyen las mayores preocupaciones, como la droga o la falta de servicios y facilidades propias de lo urbano, pero nunca se hace referencia a cuestiones del ambiente relativas a la basura como factores influyentes a la hora de definir una situación habitacional, *se han hecho cuerpo*.

En perspectiva, y de manera dialéctica, las condiciones de los espacios físicos, de los terrenos, y la necesidad de limpiarlos, se

y retrocesos de la causa judicial Mendoza, que ordena la limpieza del Riachuelo. Véase nota “Curtiembres para sacar el cuero”, en diario Página 12, del lunes 8 de agosto del 2011, <http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-174004-2011-08-08.html>

configuran como razón primordial para que los asentamientos sean barrios. A la vez, eso que hoy constituye el principal argumento para apropiarse y sentirlo su lugar, claramente identificable en el pasado, en la actualidad *ya no se ve*, literal – material y simbólicamente, ya no tiene efectos. De hecho, antes que ser un problema es un mejoramiento, y al día de hoy esto es una situación que genera orgullo y una satisfacción a nivel subjetivo,

En definitiva y en pocas palabras, según un entrevistado, “acá la gente sabe sufrir”. Dadas las circunstancias y las experiencias, “uno no siente nada”. Se siente hoy en día el cansancio de la lucha, el valor de haber aguantado, la necesidad de poner el cuerpo, todos hechos que en definitiva, partiendo de nada, valió la pena.

Logros que se sufren, sufrimientos que se logran. Y el tiempo todo lo cura

Teniendo en cuenta la miseria como una forma estructural, donde el sufrimiento ambiental no es ya una nueva forma sino que constituye “un sufrimiento más”²¹ que se superpone a muchos otros, se desplegaron las dinámicas que hacen a su invisibilización.

Según se evidenció, se eslabona un relato referente a la *decisión* de estar en los barrios, donde la preocupación se construye en torno a “no ser una villa”, a mejorar las condiciones de vivienda, a ser parte de la ciudad formal con los servicios que esta implica. Se va hilvanando una narrativa referente a ser sus legítimos habitantes, dado que son quienes lo limpiaron, ocuparon, recuperaron muchas veces evitando de hecho que continuara el crecimiento del basural.

En esta configuración, *la casa* (en términos de Ágnes Heller, 1998) se constituye como eje y referencia de lo que ya se ha superado (“estar en alquiler”, sufrir accidentes, no tener vivienda —percibida como— propia), a la vez que articula los sueños y posibles expectativas,

²¹ Scribano refiere a este fenómeno como una “iteratividad de sufrimientos”: “...esperar es una actividad que los sujetos hacen hueso en prácticas cotidianas y que tiene su antesala en la iteratividad del sufrimiento. En otros lugares (Scribano, 2007a, 2007b) se han expuesto las lógicas de la impotencia y el dolor social como dispositivos de regulación de las sensaciones.” (2010, p. 174).

ligadas a la afirmación de “yo me quedo, yo ya aguanté”. Luego, las demandas se centran en mejorar el barrio en términos de necesidades inmediatas: tener agua, asfalto y luz.

En esta dinámica, el tiempo y el espacio son *desanclados* uno de otro. Así, se produce un aplazamiento temporal donde se instala la espera en relación con ciertas mejoras de la propia vida, no ya en el sentido de expectativas. En la construcción espacial, se delimita el espacio vital a la propia casa, donde el barrio tuvo que ser construido y es fruto del propio esfuerzo pero es constituido a partir de esa escisión con el modo de su construcción.

En este mapa, *el amor filial*, los hijos serán el modo de vivir hacia el futuro (igualmente cercano);

Mujer, 36 años, B2: Si vos te ponés en la cabeza que querés ser algo en la vida, que tus hijos no pasen por lo que vos pasaste es una meta que vos te ponés en la cabeza y el que busca encuentra. Porque vos buscas, buscas, buscas y luchas y sabés que vas a l luchar y como te digo después de un tiempo vas a ver.

V: ¿Y qué es lo que vos no querías que pasen tus hijos que pasaste vos?

E: Como yo estoy ahora ¿ves? Lo principal (¿) es ir a cartonear y que se yo, que no pasen a veces lo que uno pasa cuando uno tiene y no tiene.

El tiempo propio se ve reducido a la idea de haber *ya* sufrido definido por la marca del pasado peor, sintiendo este espacio como “el paraíso” (y donde paulatinamente la espacialidad, territorialidad y geo-referencialidad se dislocan).

A través de la experiencia del tener nada, y ser excluido de la circulación de bienes, perdiendo entidad social, se instala la sensación de que “nosotros estamos bien”, “¿Qué más podés pedir?”. Precisamente, *no pueden* pedir más; no esperan otra cosa. El tiempo de aguantar es huella y pasado. Hoy, el *acto de esperar*, y sufrir instala el cansancio, por lo que a pesar de que la lucha es condición *sine qua non*, ya no se pide más. Sabiendo que hay que estar, hay que poner el cuerpo, y la muerte es vivida en una relación cercana, por lo que se sabe certeramente que el cuerpo tiene un límite.

Este hecho, junto con el mandato social de que cada uno es artífice de su propio destino como queda claro en el último extracto de entrevista referido, con una fuerte responsabilización individual, configura la sensación de que donde se está, es el mejor lugar donde se podría estar, reafirmando así las fronteras sociales donde el habitus de clase se reproduce en los propios términos del campo. Hay que “ganarse el terreno”, de algún modo: trabajarlo, aguantar, pagarlo. Su forma de pago es con su cuerpo, en sentido pasado, por haber pasado los desalojos; sentido presente, de trabajo manual para recomponer el terreno; y en sentido futuro, por la incertidumbre instalada (hecha cuerpo) con respecto a los efectos de estar asentados allí, con las características del terreno y sin servicios de saneamiento. Entonces, se relaciona la propiedad con la presencia física, ya no con una noción de marco legal-institucional que los resguarde, aunque se sabe de su importancia. “las tierras son así, si no hay nadie, lo agarrás” (Mujer, 32 años, B1), pero esto implica poner el cuerpo, ir todos los días, y aguantar lo que sea, “padecerla”. De esta manera, opera un *dispositivo de regulación a nivel del cuerpo individuo*: la sensibilidad se constituye desde esta práctica de estar ahí, *sostener el espacio ocupado, ocupándolo*.

117

Y a su vez, vivirlo desde la acción de elegirlo. De hecho, en esta dinámica, se oscila entre la culpabilización de sí mismos (que por “capricho” desean permanecer, y hacen su casa antes de que haya pasado el tiempo suficiente como para no ser desalojados), y la necesidad de permanecer:

Mujer, 45 años, B2: ... si... Sufrió... Sufrió esto [refiere a que la casa que está al lado de la de ella era para esa vecina que no podía estar para el encuentro hoy -Mujer, 36 años, B2, pero finalmente como no pudo estar en el lugar para ocuparla porque tenía un hijo enfermo y tenía que estar en el hospital, finalmente, cuando volvió le dieron otra, más al fondo]. Y bueno, antes de esto eran los desalojos [...]. No, si nosotros pasamos acá... Ya de última mi marido ya había dejado todo, ya, ya no quería saber más nada. Y yo le dije, “no, ahora me encapriché yo. Nos quedamos y nos quedamos. **Tanto te van a correr por un terreno?** (...) Aunque también era **el capricho de uno**, porque digo, si vos sabías que...

Para pensar no... Para qué metiste plata tan, tan, pasando tan poco tiempo. Porque por lo menos tenías que haber dejado pasar uno o dos años para hacer tu casa (énfasis) de material. No, viste, nosotros capricho, encaprichados.

En consecuencia, se va redefiniendo el *propio límite de resistencia*, sin saber cuándo hay que “dejar de correr”. Así, quién necesita está determinado también por quien puede *sostener* la toma, la ocupación. Se recuerda el día en que se llegó, y se reitera que la condición para permanecer era hacerse el ranchito. Se presenta muchas veces la encrucijada entre la casa o el trabajo, todo no se puede... pero no hay opción, hay que estar, “padecerla”, para poder pensar más allá del día a día:

P: Ah, mirá. Y después cuando viniste acá, ¿Cómo fue este tiempo?

Hombre, 49 años, B2: Y bueno al es...cuando como a todos acá en un asentamiento tenés que dejar una de las dos cosa o perdés el laburo o te quedás con el terreno.

P- Claro. Pero ¿por qué decís?

E: Porque tenés que estar. Yo al ser solo no tenía quien me cuide el terreno, entonces tenía que...

P: Mm. Pero por qué decís, si no estabas...

E: Y lo perdía, venía y se metía otro...

En esta *trama de sufrimientos*, la contaminación queda ocluida. En estos barrios asentados sobre la basura, ésta se invisibiliza en sus consecuencias a futuro. A pesar de que se sabe que en esos terrenos había “de todo”, que eran basurales, que eran “la quema”, poder ocuparlos es una gran oportunidad. Entonces, frente a la idea de que no saben dónde están asentados, hay un nivel de decisión y reordenamiento de las prioridades a la luz de sus experiencias pasadas. Los asentamientos constituyen un logro, en una realidad compuesta por una red de problemas donde la palabra contaminación se pierde entre la preocupación por la violencia, por la droga, por el imposible acceso a la vivienda propia por vías formales.

Reflexiones finales

En la actualidad, a nivel mundial estamos transitando un momento de grandes crisis y cambios estructurales, que nos demandan formas creativas y nuevas relaciones entre aquello que creíamos comprender para actuar en nuestra sociedad. Estamos en un particular momento de *sensibilización*, donde es indispensable comprender el grado de participación y responsabilidad que tenemos en tanto investigadores en la realidad que co-construimos e interpretamos (ambos siendo un mismo movimiento, con dos caras). Sensibilizarse en el sentido de asumir las limitaciones, miedos y alegrías que construyen la investigación. Sin perder rigurosidad, saber que en toda construcción teórica estamos involucrados también a nivel personal, desde los momentos particulares que cada persona transita, que resultan en cierta construcción y comprensión de la “realidad”, hasta las aspiraciones tanto a nivel de la trayectoria de cada uno, como dentro del campo académico en tanto camino profesional.

Dicho esto, en el trabajo presentado se reconstruyó cuáles son las torsiones del *acostumbramiento* como una política de los cuerpos, dentro de la configuración de las sensibilidades en el neoliberalismo colonial dependiente, recorriendo entonces los mojones y marcas en el camino atravesado.

El cuerpo en tanto esquema corporal es un eje transversal: en su movimiento configura a la vez a cada uno de los otros niveles de la realidad social. Entonces, lo que se conformó como capas (de basura), son formas de *hacerse cuerpo* de la contaminación, que no está enterrado sino que volverá como horroroso... sea en hundimientos y rajaduras a nivel de la casa, sea como efectos de la contaminación en los cuerpos. Claramente, donde el cuerpo es el título de propiedad válido, primero se habita, luego se construye; habitando es que se logrará hacerse espacio para la construcción de lo posible. Y con el tiempo, lo posible se alza como lo mejor posible. Esto resulta fundamental para comprender el *acostumbramiento*, dado que el cuerpo es la mejoría, la existencia de su cuerpo propiamente “asentado”. Por otro lado, habiendo reconstruido la experiencia cotidiana y la construcción de la propia trayectoria habitacional por parte de los entrevistados, vemos como se producen y reproducen en el espacio social las divisiones y distancias del espacio físico.

Retomando entonces la conformación de los barrios, y con un trasfondo del *siempre-así*, la dialéctica que se da entre las impresiones repetidas y repetibles, los esquemas perceptivos construidos y las sensaciones de *lo natural* del sufrimiento y la espera, y de la lucha como el modo naturalizado; adviene una “metamorfosis de lo horroroso en posibilidad” en la forma de *esto es lo que tengo*.

Es decir, la percepción ve una oportunidad, no problemas: a pesar de que sí son fuente de preocupación, a partir de la certeza producto de haber sido testigos de las condiciones previas del terreno, se da importancia a la oportunidad de vivir allí, y se ven los problemas actuales en la trama del esperar, saber esperar, poder resistir, luchando, aguantando.

Bibliografía

BOURDIEU, Pierre, 1991. *El Sentido Práctico*. Madrid: Taurus [1980].

_____ 1993. *Miseria del mundo*. Buenos Aires: FCE.

_____ 1986. “Notas preliminares sobre la percepción social del cuerpo.” En *Materiales de sociología crítica*. Madrid: La Piqueta.

CERVIO, Ana L, y D’HERS, Victoria, 2012. Cuerpos y sensibilidades en falta. Una aproximación a la noción de necesidad en contextos de segregación socio-espacial. En *Las tramas del Sentir. Ensayos desde una sociología de los cuerpos y las emociones*. Ana Lucía Cervio (comp.). Buenos Aires: ESE Ediciones, ISBN 978-987-26922-5-4. Pp 115-150.

CSORDAS, Thomas, 1994. *Embodiment and experience. The existential ground of culture and self*. Reino Unido: Cambridge.

D’HERS, Victoria, 2011. Basurales a cielo abierto. Dinámicas de ocupación y sentidos de vivienda. En Achilli, E y otros, *VIVIR EN LA CIUDAD. Tendencias estructurales y procesos emergentes*. Co-Edición: CeACU (Centro de Estudios Antropológicos en Contextos Urbanos; Facultad de Humanidades y Artes; UNR) y LABORDE Editor. Tomo II. ISBN 978-987-1315-90-1.

_____ 2011b. La materialidad de la sombra. Abyección y cuerpo en la definición de la basura. En *Revista Latinoamericana de Estudios*

sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES. N°5. Año 3. Abril - Julio de 2011. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 62 - 74. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/92/76>

_____ 2009. "En cuerpo (y) alma." En *Revista Intersticios* - <http://www.intersticios.es/> Revista sociológica de pensamiento crítico. ISSN 1887-3898. Univ Complutense de Madrid. Volumen 3, Número 2, "Estrategias de subversión", 2009. Disponible *on-line* <http://www.intersticios.es/issue/view/307>

D'HERS, V; SHAMMAH, C; VERRASTRO, E; CARRÉ, MN, 2011. *Dinámicas de uso de territorios-basura. Hacia una sistematización de sitios que acumula(ro)n basura en la Región Metropolitana de Buenos Aires*. En La Cuestión Urbana Interrogada Transformaciones urbanas, ambientales y políticas públicas en Argentina. Di Virgilio, Herzer, Merlinsky., Rodriguez (comp). . Buenos Aires: El café de las ciudades. ISBN 978-987-25706-1-3. <http://halshs.archives-ouvertes.fr/halshs-00684268>

D'HERS, V; MAJUL, MV; ZAMORANO, J; OCELLO, N; CITTADINO, A; IGARZÁBAL DE NISTAL, MA; AJHUACHO R; 2012. *Atlas de la Basura*. Buenos Aires: Wolkowicz Editores. ISBN 978-987-25646-8-1.

D'HERS, V; MAJUL, MV; ZAMORANO, J; OCELLO, N; CITTADINO, A; IGARZÁBAL DE NISTAL, MA, 2011. Integrando técnicas de investigación en la confección de SIG. En *Revista Mapping Interactivo*. Revista Internacional de Ciencias de la Tierra. Centroamérica y El Caribe, edición Marzo-Abril, pp 5-12. ISSN 2172-6892. Vease en

http://issuu.com/mappinglatino/docs/mapping_ca_2011-no2?mode=embed&layout=http%3A%2F%2Fskin.issuu.com%2Fv%2Fcolor%2Flayout.xml&backgroundColor=2A5083&showFlipBtn=true

D'HERS, V; MAJUL, MV; ZAMORANO, J; OCELLO, N; CITTADINO, A; IGARZÁBAL DE NISTAL, MA; BONINI, P; 2010. Estimación preliminar de Riesgo a la Salud por ingestión de suelo de poblaciones asentadas en basurales a cielo abierto. I CONGRESO LATINOAMERICANO SRA-LA Latinoamerican Society for Risk Analysis, Santiago de Chile. 17 al 20 de Agosto.

ESPOZ DALMASSO M.B. y BOITO M.E., 2009. "Subjetividades y contextos de pobreza: indagación sobre los sentires vivenciados por los

actores involucrados en las políticas habitacionales de la ciudad de Córdoba”. En Levstein y Boito (comp.) *De insomnios y vigílias en el espacio urbano cordobés. Lectura sobre Ciudad de de mis Sueños*. Córdoba: CEA-CONICET, UNC- Jorge Sarmiento Editor.

FANON, Frantz, 1963. *Los condenados de la tierra*. México DF: FCE.

GROSZ, Elizabeth, 1994. *Volatile bodies. Toward a corporeal feminism*. Indiana: Indiana University Press.

HELLER, Agnes, 1998. *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península [1977].

ILLOUZ, Eva, 2007. *Intimididades congeladas. Las emociones en el capitalismo*. Buenos Aires: Katz.

INGOLD, Tim, 2000. *The perception of the environment. Essays in livelihood, dwelling and skill*. London/NewYork: Routledge. [Cap.21: ‘People like us’: the concept of the anatomically modern human].

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, (2011). Luto e Sociedade no Brasil do final do século XX. O imaginário sobre a morte, o morrer, a dor e a perda na cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil. En *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad - RELACES*. Nº5. Año 3. Abril - Julio de 2011. Córdoba. ISSN: 1852.8759. pp. 6 - 14. Disponible en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/view/119/71>

_____ 2009. O que é medo? Um adentrar no imaginário dos habitantes da cidade de João Pessoa, Paraíba. En *Psicologia & Sociedade*; 21 (3): 402-410. Disponible en <http://www.scielo.br/pdf/psoc/v21n3/a14v21n3.pdf>

LUNA ZAMORA, Rogelio, 2008. Cambio social y cultura de la resignación y el sufrimiento. En *Espacio Abierto – Cuaderno Venezolano de Sociología*, Vol. 7 N° 2: 267-284, Dossier Sociología del Cuerpo y de las Emociones, Universidad del Zulia, Maracaibo.

MERLEAU-PONTY, Maurice, 2002. *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Editorial Nacional [c. 1962, 1°ed 1945].

SCRIBANO, Adrián y BOITO María Eugenia, 2010. *El purgatorio que no fue. Acciones Profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. Buenos Aires: CICCUS. ISBN 978-987-1599-30-1.

SCRIBANO, Adrián, 2007. -comp. Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor.

_____ 2010. Primero hay que saber sufrir! Hacia una sociología de la espera como mecanismo de soportabilidad social. En Scribano A. y P. Lisdero (2010). *Sensibilidades en juego. Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET [e-book].

*

Abstract: In the following pages we analyze how certain dynamics of the everyday life experience work in degraded urban areas that are not prepared to live in. Based on a previous wider research on two settlements on former garbage uncontrolled dumps in the Buenos Aires outskirts area, a study on suffering and resistance as part of a “getting used to” dynamic is hereby presented. Then, in the crossings with the *habitus* concept, we identify the ways of “being/making oneself body” and the incorporation of certain ways of getting a household, in the form of a “practical knowledge” implicated in occupying a place and build a house of one’s own. Given a suffering overlapping and suffering iterativity, from having nothing towards something, fear, past pains and the feeling of being worn out, living where there was only garbage becomes a possibility. We analyse the practices related to the garbage dumps as housing, reconstructing the social determination in the understanding of their experience there, and in the construction of their corporality along time. In their trajectories, previous housing precariousness, together with “what we suffer”, mark this step towards their “own” land as a landmark, a success. In the analytical level, body is understood as composed by body individual, body subjective and social body. In this paper we reconstruct de body individual through in-depth interviews.
Keywords: body, suffering, habitat

123

SOUZA, Tatiana Sampaio de. “A casa que me faz ser quem sou: o contexto familiar de jovens participantes de uma política pública brasileira”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 157-189, abril de 2013. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

A casa que me faz ser quem sou
**O contexto familiar de jovens participantes de
uma política pública brasileira**

Tatiana Sampaio de Souza

Recebido em: 29.01.2013

Aprovado em: 15.02.2013

124

Resumo: O presente artigo realiza uma abordagem sobre o contexto familiar dos usuários do Projeto de Proteção à Jovens em Território Vulnerável – PROTEJO, ação integrante do Programa Nacional de Segurança Pública com cidadania. Como referencial teórico foi utilizada a teoria dos quatro vínculos desenvolvida por David Zimmerman e a teoria do reconhecimento elaborada por Axel Honneth. A metodologia empregada foi a realização de entrevistas através de um roteiro semiestruturado. Em conclusão verificou-se que o contexto familiar dos jovens tidos como em situação de risco social atendidos pelo PROTEJO não difere em grande medida do contexto da maioria das famílias brasileiras, sendo que a projeção de vínculos e esferas de reconhecimento no seio familiar se revela como de fundamental importância para o relacionamento externo dos jovens. **Palavras Chave:** família, juventude, vínculos, reconhecimento

*

Introdução

O presente artigo foi elaborado a partir de pesquisa de dissertação de mestrado defendida em 2012. A pesquisa empírica ocorreu no período de abril de 2011 a março de 2012, no Projeto

de Proteção a Jovens em Território Vulnerável – PROTEJO, implantado no território de paz do bairro Santo Afonso, localizado na cidade de Novo Hamburgo, no estado do Rio Grande do Sul.

O público alvo do Projeto de Proteção de Jovens em Território Vulnerável – PROTEJO são jovens em situação de risco social, na faixa etária de 15 a 24 anos, e seu objetivo principal é a promoção da proteção dos jovens através de ações pedagógicas. Este projeto está inserido dentro do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania – PRONASCI, que é um programa de articulação entre políticas sociais e políticas de segurança que segundo o Ministério da Justiça, prioriza a prevenção, incluindo ações de ordenamento social e segurança pública, tendo como público alvo a mesma população atendida pelo PROTEJO, além de profissionais da segurança pública, presos ou egressos do sistema prisional, e reservistas (Ministério da Justiça, 2008).

O objetivo principal deste artigo é a realização de uma abordagem quanto o desdobramento de vínculos e esferas de reconhecimento no contexto familiar dos jovens participantes do PROTEJO, que reflete diretamente em seu comportamento em sociedade.

O texto está estruturado em cinco subitens. O primeiro contém a introdução, com a apresentação do tema; o segundo apresenta o referencial teórico empregado na análise proposta; o terceiro apresenta a metodologia utilizada para a realização da pesquisa; o quarto apresenta a análise da projeção de vínculos e esferas de reconhecimento no contexto familiar dos jovens; e o quinto apresenta as considerações finais chegadas ao término deste artigo.

É importante salientar que não se pretende esgotar o tema, e que os resultados ora apresentados são parciais, sendo que a finalidade principal deste artigo consiste na ampliação do espaço de problematização e discussão sobre os aspectos subjetivos presentes na vida dos jovens usuários das políticas públicas brasileiras.

A teoria do reconhecimento de Axel Honneth e a investigação dos quatro vínculos de David Zimmerman

A investigação da trajetória de vida dos jovens atendidos por programas de políticas públicas como o PROTEJO nos diz muito quando estamos interessados nas causas e motivos de evasão. Além das causas “visíveis” e já conhecidas por todos, tais como as dificuldades socioeconômicas, a vulnerabilidade social, a violência intra e extrafamiliar, e principalmente a glamourização do tráfico de drogas, constantemente presentes na vida de grande parte dos adolescentes, e responsáveis na maior parte das vezes pelo próprio ingresso destes na criminalidade, existem outros fatores que nem sempre recebem a devida atenção dos programas destinados aos jovens em situação de vulnerabilidade e risco social, que estão ligados a aspectos psicossociais, relacionados à revolta, à depressão, à baixa autoestima, e a própria carência de amor por parte de muitos.

O relacionamento familiar do jovem é de suma importância para a compreensão destes aspectos, muitas vezes não tão facilmente identificáveis como os demais, mas que se analisados revelam respostas significativas para questionamentos que se referem ao comportamento destes jovens em sociedade.

Axel Honneth, em sua teoria do reconhecimento, afirma que existem padrões de reconhecimento subjetivos que influenciam diretamente na vida das pessoas. As três esferas de reconhecimento com as quais o autor trabalha são o Amor, o Direito e a Solidariedade. No Amor, os princípios de reconhecimento seriam as necessidades e os sentimentos, no Direito a igualdade legal, e na Solidariedade, as contribuições formais. Já a auto relação prática destes padrões de reconhecimento seria, no caso do Amor, a autoconfiança, no Direito, o auto-respeito e na Solidariedade, a autoestima. Quando quaisquer destes padrões de reconhecimento encontra-se violado, acarretando em formas de desrespeito, surgem consequências como: os maus tratos e a violação para o Amor; a

privação de direitos e a exclusão para o Direito; e as degradações e ofensas para a Solidariedade (HONNETH, 2003). Na pesquisa de mestrado realizada investigou-se a projeção destas formas de reconhecimento na vida dos jovens atendidos pelo PROTEJO na cidade de Novo Hamburgo, e a presença ou não de desrespeito a estes padrões, considerando os períodos anteriores a seu ingresso no PROTEJO e o período de execução do mesmo. Este artigo, no entanto, se limita a apontar alguns dos resultados obtidos a partir da investigação da projeção destes vínculos e esferas de reconhecimento no seio familiar, que consequentemente refletem no comportamento dos jovens dentro e fora do PROTEJO.

No desenvolvimento da esfera do Amor, Honneth recorre ao trabalho de Winnicott, “um pediatra com postura psicanalítica que procura obter, no quadro do tratamento de distúrbios comportamentais psíquicos, esclarecimentos acerca das condições ‘suficientemente boas’ da socialização de crianças pequenas” (HONNETH, 2003, p. 164).

127

A grande questão que ocupou os estudos de Winnicott durante quase toda sua vida foi esclarecer como se constituiria o processo de interação através do qual mãe e filho podem se separar do estado de diferenciação “ser-um” aprendendo a se aceitar e amar, como pessoas independentes (HONNETH, 2003, p. 165). E na busca pela resposta a essa questão Winnicott explora todo um universo de desenvolvimento da criança até a fase adulta, explorando as relações de amizade e amor desenvolvidas pelo ser humano durante sua existência.

Honneth, por sua vez, apoiado na filosofia do direito hegeliana, e levando em conta os estudos de socialização de Winnicott, bem como as contribuições de Jessica Benjamin, acerca das deformações patológicas da relação amorosa, elabora um conceito de amor específico da teoria do reconhecimento. O autor explica que o Amor precede toda a forma de reconhecimento recíproco, e afirma que:

[...]visto que esta relação de reconhecimento prepara o caminho para uma espécie de auto relação em que os sujeitos alcançam mutuamente uma confiança elementar em si mesmos, ela precede, tanto

lógica como geneticamente, toda outra forma de reconhecimento recíproco: aquela camada fundamental de uma segurança emotiva não apenas na experiência, mas também na manifestação das próprias carências e sentimentos, propiciada pela experiência intersubjetiva do amor, constitui o pressuposto psíquico do desenvolvimento de todas as outras atitudes de auto respeito (HONNETH, 2003, p. 177).

Portanto, a esfera de reconhecimento do Amor está diretamente relacionada ao desenvolvimento da autoconfiança dos sujeitos, e por isso uma atenção a essa esfera de reconhecimento é tão importante por parte dos programas sociais destinados a atenção dos jovens em situação de risco social ou em conflito não apenas com a lei, mas muitas vezes com o próprio rumo de suas vidas.

Assim, também são igualmente importantes as demais esferas de reconhecimento da teoria de Honneth, pois o autorrespeito no caso do direito e a autoestima no caso da solidariedade são fundamentais para o desenvolvimento do jovem e influenciam diretamente nos sentimentos de acolhimento e pertencimento ao grupo dentro dos programas de apoio.

Enquanto Honneth trabalha com as esferas de reconhecimento, Zimerman, psicanalista brasileiro com particular interesse por distintas áreas de conhecimento, dentre elas as ciências sociais, trabalha com a formação dos quatro vínculos na personalidade dos indivíduos. Segundo o autor, “a noção de ‘vínculo’ é de fundamental importância no desenvolvimento da personalidade da criança, sendo que essa afirmativa está baseada na inquestionável sentença de que ‘o ser humano constitui-se sempre a partir de um outro’ (ZIMERMAN, 2010, p.21).

Considerando vários enfoques teóricos, o autor fundamenta seu trabalho baseado na teoria de Wilfred Bion, psicanalista britânico, que enfatiza uma tensão entre emoção e não emoção, com a formação dos vínculos do amor, do ódio, e do conhecimento. Sobre o porquê da escolha de Bion como principal enfoque teórico, Zimerman explica que:

Durante muitas décadas, todos os psicanalistas basearam os seus esquemas referenciais virtualmente em torno de dois vínculos, o do *Amor* (principalmente com base nos ensinamentos de Freud), e o do *Ódio* (fortemente apoiado nas concepções kleinianas), sendo que coube a Bion, sabidamente um analista com profundas raízes na escola de M. Klein e com um sólido embasamento freudiano, propor uma terceira natureza de vínculo: o do *Conhecimento*, o qual está diretamente ligado à aceitação, ou não, das verdades penosas, tanto as externas como também as internas, e que dizem respeito mais diretamente aos problemas da autoestima dos indivíduos (Zimerman, 2010, p. 29).

Aos vínculos do amor, do ódio, e do conhecimento, formatados por Bion, Zimerman acrescenta um quarto vínculo, o do reconhecimento, cuja principal acepção “alude à ânsia que todo o ser humano possui de ser reconhecido pelos demais, como sendo uma pessoa querida, aceita, desejada e admirada pelos seus pares e circunstantes” (ZIMERMAN, 2010, p. 31).

Considerando esses sentimentos sempre presentes na vida de todo e qualquer ser humano, escolheu-se utilizar na pesquisa realizada, como principal referencial as teorias do reconhecimento de Axel Honneth e a dos quatro vínculos de David Zimerman, para alicerçar a investigação e análise dos dados obtidos.

A investigação das formas de reconhecimento e formação dos vínculos presentes na vida desses jovens, que se ampliam dentro de programas como o PROTEJO, é fundamental para a boa execução de projetos que visam dar apoio aos mesmos, uma vez que promover a inserção social destes jovens não é tarefa fácil, e só é possível através de um trabalho que busque despertar neles um sentimento de pertencimento e bem estar dentro dos programas onde são atendidos. Para isso, essencial se torna também a investigação da projeção daquelas formas de reconhecimento e vínculos dentro das famílias dos jovens, uma vez que essa influencia decisivamente em seu comportamento externo.

Método de pesquisa

Os resultados apresentados neste artigo advêm de um estudo qualitativo realizado com jovens participantes do PROTEJO implantado no território de paz do bairro Santo Afonso, no município de Novo Hamburgo, no Rio Grande do Sul.

Para a realização da pesquisa de dissertação foram realizadas entrevistas semiestruturadas, tendo sido entrevistados 10 jovens, além de 02 técnicos e da coordenadora pedagógica do projeto. No entanto, como alguns dos adolescentes entrevistados eram menores de idade, não foi possível utilizar todas as entrevistas, uma vez que os pais de 04 adolescentes não puderam e/ou quiseram assinar os termos de consentimento. Na elaboração deste artigo foram utilizadas apenas as entrevistas dos jovens, uma vez que a dos profissionais não versou sobre o contexto familiar dos usuários do projeto. Dos jovens entrevistados cuja análise das entrevistas pôde ser utilizada, 02 são do sexo masculino, e 04 são do sexo feminino, com idades de 15 a 24 anos. A fim de se preservar o anonimato dos jovens, os mesmos não foram identificados em seus relatos, utilizando-se assim de códigos para referir suas falas.

A intenção da pesquisa foi a de buscar a aproximação da realidade e das percepções pessoais dos jovens participantes do projeto investigado, e por isso, o método ideal teria sido a história de vida, pois conforme explica Becker, neste método, o sociólogo:

Dá sequência ao trabalho a partir de sua própria perspectiva, a qual enfatiza o valor da “história própria” da pessoa. Esta perspectiva difere daquela de alguns outros cientistas sociais por atribuir uma importância maior às interpretações que as pessoas fazem de sua própria experiência como explicação para o comportamento. Para entender porque alguém tem o comportamento que tem, é preciso compreender como lhe parecia tal comportamento, com o que pensava que tinha que confrontar, que alternativas via se abrirem para si [...] (BECKER, 1994, p. 103).

No entanto, em razão do exíguo tempo para a realização da pesquisa, este método não pôde ser empregado em sua totalidade, pois que para a realização satisfatória do mesmo seria necessário um maior tempo. Por isso, optou-se por utilizar a técnica de entrevistas não diretivas, que consistem em “uma forma de colher informações baseadas no discurso livre do entrevistado” (CHIZOTTI, 1998, p. 92). Conforme explica o autor, esta técnica:

[...] pressupõe que o informante é competente para exprimir-se com clareza sobre questões da sua experiência e comunicar representações e análises suas, prestar informações fidedignas, manifestar em seus atos, o significado que têm no contexto em que eles se realizam, revelando tanto a singularidade quanto a historicidade dos atos, concepções e ideias (CHIZOTTI, 1998, p. 92-93).

Para as entrevistas foi empregado um roteiro semiestruturado. No entanto, a forma de abordagem variou de acordo com as peculiaridades de cada caso e de cada entrevistado.

No decorrer da pesquisa, foi utilizado o método da análise de conteúdo, que segundo Chizzotti (1998, p. 98), consiste no “tratamento e análise de informações, colhidas por meio de técnicas de coleta de dados, consubstanciadas em um documento. A técnica se aplica a análise de textos escritos ou de qualquer comunicação (oral, visual, gestual) reduzida a um texto ou documento”.

Apesar de a pesquisa com jovens em situação de risco social tender a ser uma tarefa complexa, uma vez que envolve diversos fatores advindos de um mundo no qual nem sempre se tem familiaridade, principalmente quando se está interessado nas percepções e sentimentos pessoais destes jovens, a pesquisa com os mesmos se apresenta como possível e gratificante, pois conforme explica Becker (1994, p. 155), os mesmos “podem cooperar de tal forma que a “verdadeira história”, que eles sentem que podem confiar em você para contar, possa chegar ao público através de seu relatório de pesquisa”.

Com a realização da pesquisa referida buscou-se a máxima aproximação da realidade dos jovens, procurando revelar além dos aspectos de vulnerabilidade que comumente são trazidos a baila nas investigações com esta população, aspectos subjetivos, em termos de vínculos e reconhecimento, que nem sempre são revelados nas pesquisas.

Análise da projeção de vínculos e esferas de reconhecimento no contexto familiar dos jovens participantes do PROTEJO

A investigação do contexto familiar dos jovens, que inclui sua estruturação e relacionamento se tornou importante para que se obtivesse uma real compreensão dos vínculos e esferas de reconhecimento estabelecidos dentro do Protejo. A seguir, apresenta-se parte dos resultados obtidos a partir da investigação daquele contexto.

Os relatos dos jovens revelaram estruturas familiares distintas, o que corrobora com os estudos de Zimerman (2010, p.85) quando afirma que “da mesma forma como se passa com qualquer indivíduo, também o grupo familiar adquire uma determinada caracterologia típica, a qual varia bastante de um familiar para outro”.

No caso empírico investigado, todos os jovens entrevistados informaram que moravam com membros de suas famílias de origem, senão com os pais, com algum familiar, como seus irmãos, tios, etc. Uma jovem referiu morar no mesmo terreno de seus pais, porém devido a brigas familiares, decidiu se mudar para uma casa nos fundos do pátio. Além disso, fato bastante interessante é que todas as jovens que possuíam filhos moravam com os mesmos.

Quanto à estruturação familiar, dois dos jovens referiram não conviver com seus pais, e se relacionar com eles. Uma das jovens entrevistadas informou que de vez em quando o mesmo até ligava para ela, mas isso ocorria muito raramente, em razão dele ter outra família, e morar em outra cidade.

Outros quatro jovens referiram conviver e visitar os pais, porém, no que tange ao relacionamento com eles as

respostas foram as mais variadas possíveis, e o mesmo se observou nas respostas dos jovens quanto ao relacionamento com suas mães; no entanto, todos os entrevistados relataram que conviviam ou ao menos se relacionavam com estas.

A principal esfera de reconhecimento e vínculo observados nas relações familiares foi o “amor”, que aqui deve ser entendido em sua dimensão mais ampla, que nesta pesquisa empírica não envolve simplesmente relações íntimas sexuais, mas sim também relações familiares, de amizade, e outras, em distintas dimensões.

Segundo Honneth (2003, p. 159), para se falar em “amor” deve-se empregar um conceito neutro o máximo possível do termo, sendo que as relações amorosas devem ser compreendidas “como todas as relações primárias, na medida em que consistam em ligações emotivas fortes entre poucas pessoas, segundo o padrão de relações eróticas entre dois parceiros, de amizade e de relações pais/filhos”, coincidindo esta proposta com o emprego do conceito utilizado por Hegel, para o qual o amor representa a primeira esfera de reconhecimento recíproco, uma vez que nela os sujeitos confirmam mutuamente suas carências.

Segundo o entendimento de Zimerman (2010, p. 85-88), quanto ao perfil amoroso das famílias, estas podem ser classificadas em diversos tipos, tanto em nível formal, quanto em certo grau, com maior ou menor intensidade, de patologia. O autor classifica as famílias como:

Aglutinadas: onde predomina por parte dos pais uma atitude tendente a simbiose generalizada, reforçando a dependência dos indivíduos, de forma exagerada. Neste caso, o autor explica que os anseios de dependência podem se manifestar em planos: o afetivo, o econômico, o sexual, o social, e o de uma reafirmação de identidade, “principalmente quando o sujeito se constitui através de um ‘espelhamento’ de outros sujeitos significativos”;

Dispersadas: onde prevalece a falta de coesão entre os membros da família, de modo que impera a lei do “cada um por si e Deus por todos”.

Aquarteladas; famílias caracterizadas por um chefe rígido, autoritário, possivelmente tirânico, conduta que pode gerar nos demais uma alta submissão, ou o posto disso, certa forma de rebeldia;

Narcisistas: famílias que se veem como modelos exemplares, e não toleram outros valores além dos seus, desencadeando em casos mais extremos prepotência, arrogância, onipotência, etc. Porém, em razão da sua mínima tolerância às frustrações é possível que diante de um insucesso de seus membros, este entre em crise depressiva e a família em angústia;

Com algum tipo de psicopatologia: onde a família pode funcionar de forma *psicótica*, com condutas bizarras, transtornos de linguagem, da percepção, predomínio de pulsões de morte, transtornos de condutas, acidentes, etc. ou em forma de *psicopatia*, onde os padrões vigentes (tanto sexuais, morais, sociais, éticos e estéticos, etc.) são transgredidos;

E ainda, famílias estruturadas em bases *fóbicas* (que evitam aquilo que lhes foi significado ou representado como sendo perigoso); ou *obsessivas* (traços típicos de uma neurose obsessivo-compulsiva); ou *adictas* (que podem envolver tabagismo, a alimentação, o consumismo, uso de drogas, etc.); *somatizadoras* (no caso em que uma hipocondria, por exemplo, pode acometer todos os membros da família); Ou ainda podem ocorrer famílias que se caracterizam por uma estruturação *paranoide* (cujos membros são desconfiados, querelantes, etc.); ou *depressivas* (às vezes fazem eterno “culto” a algum morto, outras vezes “se proíbem de serem felizes”, etc.); *ansiosas* (membros propensos a crises de angústia diante de algum “sinal de alarme”); ou famílias portadoras de um *falso self* (onde mais vale a aparência do que a essência), etc.

Nos relatos dos jovens sobre suas famílias foram analisadas características dos diferentes tipos de famílias citadas. Para chegar-se a uma análise concreta sobre o tipo de família de cada jovem, seria necessário um estudo com o foco específico em suas famílias, o que não era o alvo desta pesquisa, mas sim apontamentos quanto à estruturação familiar dos jovens, de modo que fosse possível demonstrar o reflexo desta estruturação em seu relacionamento, dentro e fora do PROTEJO.

A partir de suas respostas, foi possível evidenciar que as famílias de muitos jovens possuíam características de alguns dos tipos de família citados, sendo que, em muitos casos, observa-se traços comuns de mais de um tipo em cada família. Conforme refere Zimerman (2010, p.88) ao explicar acerca dos *tipos misto* de família, em grande parte das vezes, os tipos descritos nem sempre são rigidamente estanques, sendo que o mais frequente é que coexistam numa mesma família os distintos traços característicos de todas aquelas, com uma predominância maior, de uma ou de outra. Reflexão esta corroborada pelos relatos dos jovens em suas entrevistas.

Alguns dos entrevistados referem que possuem um melhor entendimento com suas mães, outros com seus pais, devido a diversos e variados fatores. Um dos jovens relata que seu relacionamento com a mãe é melhor do que com pai, por ela ser mais acessível, e seu pai mais “fechado”.

O meu pai ele não gosta que fale de namoro e “coisa”, enquanto que a minha mãe daí já é mais aberta, ela já deixa namorar e “coisa”. Daí o meu pai, assim, se nós tirar nota baixa e “coisa”, meu pai reclama, e a minha mãe não, ela só ensina a gente. O meu pai já não, ele só briga com a gente, a minha mãe não, por exemplo, se vier nota baixa de matemática, ela ensina matemática, e se foi em português ela já ensina português. O meu pai não sei, ele é muito “fechado” “pra” nós, se ele tiver algum problema ele fica pra ele, ele não fala “pra” nós, e daí nós temos que falar pra ele. (J5)

Esse relato é comum em famílias do tipo *aquarteladas*, onde o comando se dá por um chefe, que pode ser o pai ou a mãe,

rígido, autoritário, por vezes tirânico, que não escuta os subordinados, e onde o ‘diálogo’ fica na base de cobranças, perguntas e respostas. (ZIMERMAN, 2010, p. 86).

Ao mesmo tempo, também é comum em famílias com estruturação em bases *fóbicas*, que “evitam tudo aquilo que lhes foi significado, e representado, como sendo perigoso” (ZIMERMAN, 2010, p. 87). Ou seja, o pai pode se negar a discutir alguns assuntos com os filhos, por medo de que eventual assunto fuja ao seu domínio, ou se traduza em algum perigo para os filhos e para a família.

Mas entre outros tipos de família, este pode traduzir o relato de uma família *normal*, dentro daqueles critérios atualmente vigentes, pois os conflitos fazem parte da estruturação familiar; porém, o que vai definir se os desentendimentos fogem dos padrões normais é o tamanho e a intensidade dos conflitos, o que no relato do jovem não há elementos suficientes para mensurar. Afinal, conforme refere Zimerman:

É evidente que entre o casal, ou dos pais com um ou mais filhos, ou entre os irmãos, nem tudo corre sempre às mil maravilhas; o comum é que sempre existam alguns atritos maiores ou menores, em que a causa desencadeante mais corriqueira se deve a um transtorno na forma de comunicação entre as pessoas, com o resultado de “mal-entendidos” e, daí segue um cortejo de acusações, contra-ataques, ameaças, desaforos, etc. Porém, se não for demasiado o tamanho dos atritos, nem predominante no dia a dia e, sobretudo, se o sentimento de amor é o que predomina, esta família continua sendo enquadrada como sendo normal (ZIMERMAN, 2010, p. 88).

Percebe-se, assim, a importância tanto dos vínculos, como da esfera do amor nas famílias. Quanto à segunda, os sentimentos e necessidades se traduzem como princípios de reconhecimento, necessários ao desenvolvimento das crianças e adolescentes. Uma família que supre as necessidades de suas crianças garante a estas em maior medida o desenvolvimento de sua autoconfiança.

Seguindo a análise dos relatos dos jovens sobre suas famílias, uma das jovens relata que hoje convive apenas com sua mãe, pois seu pai mora em outra cidade e possui outra família, porém seu relacionamento com a mãe é complicado, uma vez que segundo a jovem, aquela não tem muita paciência com ela e com seu filho.

[...] ela chega cansada, né?! Chega cinco “hora” da tarde. Aí ela começa a brigar comigo para mim cuidar do guri, né. Mas não tem como eu cuidar ou não cuidar dele pra ela descansar, só que como ele sente falta dela, ele quer abraçar ela, beijar ela, daí ela não consegue descansar por causa dele. Daí ela começa a brigar comigo, discutir comigo (J6).

De acordo com o relato da jovem sobre sua mãe, percebe-se uma queixa daquela quanto à indiferença desta. A jovem tanto em sua fala, quanto em sua postura durante as entrevistas demonstrou certo desânimo e carência afetiva. Este pode ser o caso de família *dispersada*, onde prevalece a falta de coesão entre os membros, imperando nas palavras de Zimerman (2010, p. 86) “a lei do cada um por si e Deus por todos”, o autor explica que nestes casos o mecanismo predominante “é o uso excessivo de dissociações, seguidas de identificações projetivas de uns nos outros, com queixas recíprocas e formação de subgrupos, ou, pior, com um afastamento, matizado por uma indiferença de um pelo outro”.

O relato da jovem se traduz em sentimentos e necessidades que são princípios de reconhecimento, e que se refletem diretamente na autoconfiança dos sujeitos (HONNETH, 2003), e também a necessidade da jovem de ser reconhecida pela mãe.

Uma das jovens refere que já morou 3 meses fora de casa devido a brigas com seu pai:

Já morou fora de casa?

Já.

Por qual motivo?

Eu tinha brigado com meu pai.

Por que vocês brigaram?

Porque ele quer me mandar.

Querida te mandar? Sobre o que?

Não, é que depende assim oh. Eu gosto de pegar... (gaguejou)... eu faço alguma coisa, daí eu me esqueço e saio pra rua. Ele fica brabo. Eu e meu pai a gente não se dá muito bem mesmo. [...]. A minha mãe é mais com as “guria” e meu pai com os “guri”. Daí a gente briga bastante com ele. Por bobagem. Depois a gente se entende.

E dessa vez o que aconteceu, quando tu saiu de casa?

Ele começou a brigar. Eu voltei por causa da minha mãe. Minha mãe “tava” doente. Minha mãe ficou doente, né. Daí eu voltei por causa dela.

Mas você saiu porque teve alguma briga entre vocês?

Porque eu quis. “Não”, a gente brigou feio. Daí pra não... (pausa). Eu “tava” cansada de...(pausa). Porque eu não aceito meu pai. Não tenho medo dele. Meu pai é um baita dum “negão”, né. Meus “irmão” tudo tem medo dele. Eu não tenho medo dele. Por causa da minha mãe. Ela tem depressão, né, então qualquer coisinha ela “tá” nervosa, né. Daí pra ele não brigar, que ele brigou muito feio mesmo, daí sai assim...Ele me bate, eu bato nele, a gente vai tocando né... Daí eu fui embora. Deixei lá.

E porque vocês brigaram dessa vez? Tu lembra?

Não sei o que ele mandou fazer que eu não quis fazer. É por bobagem, a gente briga. Por coisa nada a ver. (J3)

Em famílias *aglutinadas*, onde há a predominância por parte dos pais de uma simbiose generalizada, são comuns estes relatos. Nestes casos Zimerman (2010, p. 85-86) aponta que pode ocorrer uma “crise familiar”, pois “quando algum dos filhos destoa da aglutinação que tem uma aparência de união e, por meio de “transgressões”, busca a sua emancipação, acontece

que a aludida crise eclode sob forma de acessos agudos, disseminando um caos generalizado”. Pode este ter sido o caso da família da jovem, como pode também ser o caso de uma família *aquartelada*, já mencionada anteriormente, onde a conduta do chefe da família pode gerar nos seus demais membros uma alta submissão, ou o oposto disso, desencadeando em rebeldia (ZIMERMAN, 2010, p. 86).

Quanto ao fato de terem ou não morado fora de casa, esta também é uma questão que chama bastante atenção, pois dos 6 jovens entrevistados, apenas um relatou que nunca morou fora de casa. Os demais relataram que moravam apenas com um dos pais, alternando para o outro, que moraram com tios, avós, vizinhos, em razão principalmente de brigas na família, com os pais, com padrastos e madrastas, e mesmo com os irmãos. Tal fenômeno incide no termo que Fonseca (1993, p. 115) classifica como “circulação de crianças”, em que um grande número destas passa alguma parte de sua infância em casas que não são a de seus genitores.

Uma das jovens relatou ainda que saiu de casa com 14 anos, para casar, outra relatou que teve que sair quando estava grávida, pois o padrasto não a aceitava. Esta última jovem relatou inclusive, que seu padrasto já a agrediu, e que uma vez o mesmo chegou a atear fogo em sua casa.

[...] meu padrasto botou fogo na casa, aí eu tive que sair de lá.

[...]

Por que ele colocou fogo na casa?

Não sei, ele sempre foi assim louco.

Que idade tu tinha quando tua mãe o conheceu?

Acho que uns 09, uns 10 anos por aí eu tinha.

E ela ficou com ele por quanto tempo?

Ela ficou 05 anos com ele.

Até você engravidar?

É. Daí eu fugi.

Fugiu de casa e foi morar com a tua vizinha?

Fugiu pra ficar com o pai dele. Porque ele não deixava eu namorar, né. Daí eu fugi.

Por que ele não deixava você namorar?

Não sei, não deixava. E minha mãe, por ela, ela deixa. Deixou, mas ele não deixava. Daí eu peguei e fugi.

E por que ele botou fogo na casa?

Não sei. Só por causa de que era a casa dele eu acho. Daí ele, ele fica louco, ele bebe e fica maluco. Daí ele ...

Ele agredia tua mãe?

Olha. Uma vez ele chegou a pegar os cabelos da minha mãe já acho. Uma vez isso.

Fora isso ele só discutia? Quando ele botou fogo na casa, ele já fez outras coisas assim?

Ele, ele ... (gaguejou) ... Quando eu tinha fugido, eu tinha fugido de casa, ele.... Eu tinha ido embora lá “pro” pai dele e ameaçou fazer isso aí de novo. Ele fez isso aí de novo, né. Botou fogo no sofá e coisa e coberta e minha mãe apagando ia botando e apagando. Foi assim a mesma coisa quando a casa queimou. Tinha muita tábua velha assim, muito colchão e forro assim sabe, tinha bastante, daí pegou fogo ligeiro. Em 02 minutos queimou tudo.

Pra você voltar pra casa? Ele queria que você voltasse?

Não. Por... por louco. Ele botou fogo na casa dele e foi se entregar na polícia daí.

Daí tua mãe se separou dele?

Separou dele. Daí ele vendeu o terreno né, um bem grandão lá, casa que ele tinha feito, sonhou fazer a casa. Daí ele vendeu a casa e deu um pouco do dinheiro pra minha mãe, por causa de que ele queimou tudo “as coisa” da minha mãe e as minhas coisas. Daí teve que dar dinheiro pra minha mãe comprar as coisas, tudo de novo (J6).

Este pode ser um caso mais grave, com algum tipo de psicopatologia na família, desencadeando em violência, pulsões por morte, acidentes, sucessões de crises, transtornos de conduta, etc., também agravados por problemas de alcoolismo,

pois a jovem revela que ao beber seu padrasto ficava ainda mais agressivo vindo a agredir e a ameaçar a ela, sua mãe e seus irmãos. Neste caso também pode-se vislumbrar um desdobramento do vínculo do ódio, a *violência*. Afinal, conforme demonstra Zimerman:

[...] o sentimento de ódio se manifesta de múltiplas e diferentes formas, relativas às suas origens, seus propósitos e tipos de manifestações, desde as mais brandas e, algumas, até construtivas, até outras formas que atingem um extremo de crueldade e destruição.[...] Dentre essas distintas modalidades de ódio, uma delas é a *violência*, que, por sua vez, também engloba uma larga variedade de apresentações, tanto as urbanas, as familiares, as sociais, as econômicas, as políticas, as religiosas, as disputadas pelo poder, as guerras e revoluções, entre tantas outras mais (ZIMERMAN, 2010, p. 127).

Ressalta-se novamente que esta pesquisa em si, não teve como objetivo a classificação das famílias, afinal, como foi dito, com base apenas nas entrevistas realizadas seria impossível realizar uma classificação exata destas, e, além disso, como já referido anteriormente, muitas famílias possuem características comuns a mais de um tipo de classificação. O importante para esta pesquisa foi avaliar os reflexos destas estruturações familiares, incluindo seus conflitos, na maneira de agir dos jovens, na formação de seus vínculos, e padrões de reconhecimento dentro e fora do PROTEJO, pois as relações primárias dos jovens se refletem diretamente em seu comportamento e modo de agir, influenciando em sua dimensão coletiva.

O “amor”, tanto nas famílias quanto fora dela, é consideravelmente importante ao ser analisado como esfera de reconhecimento, pois conforme observa Honneth:

Com a guinada da psicanálise em direção ao curso interativo da primeira infância, a ligação afetiva com outras pessoas passa a ser investigada como um processo cujo êxito depende da preservação recíproca de uma tensão entre o autoabandono simbiótico e a

autoafirmação individual; daí a tradição de pesquisa da teoria das relações de objeto ser apropriada, em especial medida, para tornar compreensível o amor como uma relação interativa à qual subjaz um padrão particular de reconhecimento recíproco (HONNETH, 2003, p. 160).

Ou seja, o relacionamento bem sucedido ou não, dos jovens desde a infância com suas famílias, reflete em sua relação com os demais membros da sociedade. E por isso, a esfera do amor é importante para a compreensão do reconhecimento dos sujeitos porque este, conforme Honneth (2003, p.160), “designa aqui o duplo processo de uma liberação e ligação emotiva simultâneas da outra pessoa; [...] uma afirmação da autonomia, acompanhada ou mesmo apoiada pela dedicação, é ao que se visa quando se fala do reconhecimento como um elemento construtivo do amor”.

No relato dos jovens, observou-se em algumas falas, certos conflitos nas famílias, mas isso não quer dizer que estes sejam necessariamente ruins, afinal conforme demonstra Zimmerman (2010, p. 88) em seus estudos, mesmo nas famílias *normalmente integradas*, ocorrem conflitos, a diferença é que nestas há uma melhor aceitação dos direitos e deveres de cada um, e também um “reconhecimento” dos limites, diferenças, etc. de cada membro.

[...] nestas famílias, “normais” dentro dos critérios atualmente vigentes, predomina uma aceitação e preservação dos direitos e deveres de cada um, dentro de uma necessária hierarquia familiar; existe o “reconhecimento” dos limites, das diferenças, dos alcances e das limitações que particularizam individualmente os distintos membros da família. As crises também se formam, porém adquirem uma função estruturante; as vivências, as boas e as más, são compartilhadas com uma capacidade para suportar diversos tipos de perdas, especialmente de pessoas queridas, e de absorver a entrada de outras pessoas no seio familiar (ZIMMERMAN, 2010, p. 88).

Sabe-se que a adolescência e a juventude são fases complicadas no desenvolvimento do ser humano, pois é quando ele descobre um universo de opções quanto a seus caminhos possíveis para o futuro, e, ao mesmo tempo, se vê na difícil tarefa de escolher entre todas estas possibilidades. Por isso, a base familiar se torna tão importante para este indivíduo que está a descobrir o mundo, afinal, “o bom relacionamento dos pais com seus filhos pode ser considerado fator de proteção para o cumprimento das tarefas de desenvolvimento dos adolescentes” (SAPIENZA e PEDROMÔNICO, 2005, p.212). Conforme refere Zimerman:

Além desses cuidados maternos que visam a satisfação das necessidades *orgânicas* vitais, a noção de vínculo também abrange a tarefa de promover a satisfação das necessidades *afetivas* da criança por parte da mãe, sobretudo no que tange a que ela lhe dispense um calor humano, com um autêntico e espontâneo amor, carinho, proteção, compreensão da linguagem corporal do bebê (através do seu tipo de choro, olhar, eventuais esperneios, cólicas, vômitos ou diarreia, etc.). À medida que a pequena criança vai se desenvolvendo, os cuidados da mãe vão se modificando, conforme as novas necessidades e desejos do seu filho, porém, o que sempre deve permanecer em um sadio vínculo mãe-bebê é a presença constante na mãe de uma boa capacidade de “continente” (isto é, a capacidade de “conter” as eventuais angústias do bebê que ele projeta nela), junto com uma capacidade de “empatia” (ou seja, a capacidade de a mãe de se colocar no lugar de um eventual sofrimento por parte de seus filhos menores.) Um outro aspecto da importância vincular consiste no fato, cada vez mais habitual, de que o pai tem uma participação muito ativa na formação dos vínculos que englobam a um só tempo a união bebê-mãe-pai, com as mútuas inter-relações entre o tri, especialmente a do tipo de comunicação que se forma entre os três principais personagens.

[...]

À medida que a criança vai crescendo, os tipos de vínculos vão se expandindo e se modificando, já então com a criança – futuro adulto – convivendo com muitos grupos, alguns de formação espontânea, ou nas primeiras escolas e, mais a diante na evolução, com amigos e jogos, esportes, ou namoros, grupos de estudos nas faculdades, no trabalho com equipes, na construção de uma nova família, etc. (ZIMERMAN, 2010, p. 22).

Ou seja, o que apreende em casa se reveste como um possível modelo de comportamento para suas relações externas, com os diversos grupos de pessoas que ele se relacionará fora de casa, uma vez que a formação vincular do sujeito se realiza a partir de diversas etapas de desenvolvimento presentes em sua vida. Podemos dizer que não existe um padrão único e ideal de família a ser seguido, o que deve existir é a busca por meios de acalantar a angustia inerente a condição humana, acentuada na fase juvenil, por esta envolver a condição peculiar de ser humano em intenso processo de desenvolvimento.

144

Considerações finais

O Projeto de Proteção a Jovens em Território Vulnerável – PROTEJO compõe as ações do Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania – PROTEJO. Os jovens atendidos prioritariamente pelo PROTEJO são jovens considerados em situação de risco social. Para a manutenção destes dentro de projetos como o PROTEJO é fundamental que a sua formulação abranja a atenção aos aspectos objetivos de vulnerabilidade social dos jovens, tais como violência, uso e tráfico de drogas, etc. Porém, além dos aspectos mencionados, se torna importante também uma atenção aos fatores subjetivos que envolvem a permanência dos jovens nestes projetos.

Para a compreensão dos aspectos que nomeamos neste trabalho de “subjetivos” é necessária a abordagem da história de vida dos jovens, o que inclui a investigação de seu contexto familiar e dos impactos que este causa em seu comportamento.

O presente artigo pretendeu demonstrar através da narrativa dos jovens a projeção e o desdobramento de vínculos e esferas de reconhecimento dentro do ambiente familiar dos jovens.

Com a referida análise verificou-se a presença das diversas esferas e vínculos no seio familiar dos entrevistados, constando-se que estas por sua vez possuem impacto direto sobre o comportamento externo dos jovens e a maneira como estes encaram o mundo, suas perdas e desafios.

Muitos dos jovens relataram em suas entrevistas aspectos que nos remetem aos diferentes tipos de família, aglutinadas, dispersadas, quarteladas, etc. Observou-se em diversas falas diversos tipos de conflitos, o que no entanto, não nos faz constatar que estes sejam todos negativos, uma vez que o que faz ou não a família ser integrada não é a ausência completa de conflitos, mas sim a forma como os membros do grupo familiar lida com estes, e o reconhecimento dos direitos e deveres de cada um.

Em conclusão, obteve-se a verificação de que as famílias dos jovens atendidos pelo Projeto de Proteção a Jovens em Território Vulnerável, o PROTEJO implantado no território de paz do bairro Santo Afonso, e seus conflitos, não difere da realidade da maioria das famílias brasileiras, sendo que a constatação fundamental é de que o modo de relacionar-se no grupo familiar a sedimentação e o amparo para sua integração no meio social.

145

Referencias

ABRAMOVAY, Miriam. *Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas*. Miriam Abramovayet alii. Brasília: UNESCO, BID, 2002.

ABREU, Waldir de. *A corrupção penal infanto-juvenil*. Rio de Janeiro: Forense, 1995.

BRASIL. Ministério da Justiça. Programa Nacional de Segurança Pública com Cidadania. *Manual de Convênios*. Brasília, 2008.

BECKER, Howard. *Métodos de pesquisa em ciências sociais*. 2. ed. Tradução de Marco Estevão e Renato Aguiar. São Paulo: Hucitec, 1994.

BORDIN, Isabel A.S.; OFFORD, David R. Transtorno de conduta e comportamento anti-social. *Revista Brasileira de Psiquiatria*. Vol. 22 s.2 São Paulo. Dec. 2000. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1516-44462000000600004. Acesso em: 20 ago. 2008

CENTURIÃO, Luiz Ricardo Michaelsen. Alguns aspectos do menor de rua e seu contexto. In: GAUER, Gabriel José Chittó; GAUER, Ruth Maria Chittó (ORG.). *A femelogia da violência*. Curitiba: Juruá, 1999. pp. 65-91.

_____. *Identidade, indivíduo e grupos sociais*. Curitiba: Juruá, 2002.

CHIZZOTTI, Antônio. *Pesquisas em ciências humanas e sociais*. São Paulo: Cortez, 1998.

FONSECA, Claudia. Criança, família e desigualdade social no Brasil. In: RIZZINI, Irene. *A criança no Brasil hoje: desafios para o terceiro milênio*. Rio de Janeiro: Universitária Santa Úrsula, 1993. pp. 113-132.

HONNETH, Axel. *Luta por reconhecimento: a gramática moral dos conflitos sociais*. São Paulo: Ed. 34, 2003.

SAPIENZA, Graziela; PEDRÔMINICO, Márcia Regina Marcondes. Risco, proteção e resiliência no desenvolvimento da criança e do adolescente. *Revista Psicologia em estudo*. Maringá, v. 10, n. 2, pp. 209-216. 2005.

SOUZA, Edinilsa Ramos de; JORGE, Maria Helena Prado de Mello. Impacto da violência na infância e adolescência brasileiras: magnitude da morbimortalidade. In: *Violência faz mal à saúde*. Cláudia Araújo de Lima (Coord.) et al. Brasília: Ministério da Saúde, 2006. pp. 23 a 28.

TRINDADE, Jorge; SILVA, Milena Leite. Crianças e adolescentes vítimas de violência: envolvimento legal e fatores psicológicos estressores. In: *Revista do Ministério Público do Rio Grande do Sul* – N° 54, outubro/2004 a abril/2005. Porto Alegre: Livraria do Advogado. pp. 243 a 264

ZIMERMAN, David. *Os quatro vínculos: amor, ódio, conhecimento reconhecimento na psicanálise e em nossas vidas*. Porto Alegre: Artmed, 2010.

*

Abstract: This article provides an approach on the familiar context of the users of the Project for the Protection of Vulnerable Youth in the Territory - protect integral action of the National Public Security and Citizenship. As a theoretical framework we used the theory of the four ties developed by David Zimmerman and the theory of recognition developed by Axel Honneth. The methodology employed was conducting interviews through a semi-structured. In conclusion it was found that the family context of young people thought to be at risk for social attended protect not differ greatly on the context of most Brazilian families, and the projection of bonds and spheres of recognition within the family is revealed as of fundamental importance for the foreign relations of the young.

Keywords: family, youth, ties, recognition

DUARTE, Thais Lemos. “Sentimentos de cárcere: análise das narrativas de mulheres de presos sobre o amor”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 191-218, Abril de 2013. ISSN 1676-8965

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Sentimentos no cárcere

Análise das narrativas de mulheres de presos sobre o amor

Thais Lemos Duarte

148

Recebido em: 20.08.2012

Aprovado em: 16.02.2013

*

Resumo: O objetivo desse trabalho é analisar as narrativas de mulheres sobre o amor por seus companheiros cumprindo pena de restrição de liberdade. Utilizo fragmentos de páginas da internet criadas por tais atores, com o intuito de compreender como elas definem o amor por seus parceiros. Antes da análise do material empírico, utilizo o ensaio de Simmel sobre o amor com vistas a definir conceitualmente essa emoção. Pelas narrativas analisadas, percebe-se que o amor não é o motivo único das mulheres de presos, se constituindo também como uma das justificativas para que elas mantenham uma relação afetiva em um contexto estigmatizante como o prisional. O amor não motiva de forma absoluta o ato, mas também o explica. **Palavras-chave:** mulheres de preso, sistema penitenciário, amor, motivação

*

Introdução

Tenho como foco nesse trabalho as narrativas de mulheres de presos sobre os sentimentos que possuem em relação ao companheiro que cumpre pena de prisão. Defino como mulher de preso cônjuges ou companheiras em união estável com os detentos. Pouco se discute ou se aborda esse grupo de pessoas. Até mesmo porque, como as condições prisionais brasileiras são muito precárias (ver Paixão, 1987; Magalhães, 2006; Thompson, 1993, 2004; Lemgruber, 1999), os estudos e as políticas que envolvem o cárcere se voltam quase sempre para o preso e para a administração penitenciária, sendo dada pouca ou nenhuma atenção a essas visitantes do sistema prisional.

Contudo, torna-se importante estudá-las, entre outras razões, pelo fato de as mulheres de presos estabelecerem articulações significativas entre o cárcere e a vida “do lado de fora” dos muros da prisão. Elas assumem um *status* de quase condenados, visto que experimentam, no contato com a instituição prisional, constrangimentos pessoais e impactos estigmatizantes. O simples ato de entrar como visitante em um estabelecimento prisional sujeita a mulher de preso a “prisionização secundária” (Comfort, 2003). Esse processo é resultado de uma versão mais fraca, mas ainda assim persuasiva, da vigilância centralizada e da limitação corporal que atinge os internos das unidades carcerárias sobre as mulheres de presos. Então, passar muitas horas da semana dentro da prisão, sujeitos à fiscalização e ao controle das autoridades penais, gera impactos às mulheres de presos. Com o tempo, essas pessoas mudam suas rotinas para adequá-las aos dias de visita, transformam suas formas de vestir para se conformar às regras do cárcere e adotam o jargão penitenciário em suas vidas.

Com esta tendência a “cumprir pena junto”, as companheiras de presos e os internos criam sentimentos de proximidade e pertencimento dentro de um contexto segregado e controlado. Assim, para Comfort (2005: 1055), essa “dualização voluntária do corpo condenado”, que sofre os castigos da prisão, reforça a “prisionização secundária” das pessoas que não estão

encarceradas, submetendo-as ao intenso escrutínio e domínio penais²².

O texto se estrutura em quatro seções: a primeira diz respeito aos aspectos metodológicos que envolvem o trabalho; a segunda diz respeito a uma discussão mais teórica sobre o tema; a terceira expõe as narrativas das mulheres de presos; por fim, a última parte trata das considerações finais em relação aos principais resultados encontrados nesse estudo.

Considerações metodológicas

Ao realizar uma pesquisa na internet, pude encontrar algumas “comunidades” de redes sociais e páginas produzidas por mulheres de presos brasileiras que discutem e expõem seus sentimentos relacionados ao parceiro encarcerado. Acessei treze comunidades da rede social “Orkut”²³, formadas por mulheres de presos e dois blogs também desenvolvidos e voltados a esse grupo de pessoas. Os nomes das comunidades visitadas no Orkut são: “liberdade pro meu amor”; “eu amo um vida loka e daí”; “eu amo um presidiário”; “guerreiras de fé”; “ninguém fica preso pra sempre”; “presas pelo coração”; “meu marido/namorado está preso”; “amor que ultrapassa as grades”; “tamo junto até o fim”; “perigoso ou não é meu marido”; “as grades vão se abrir”; “cheega logo liberdade”; “saudade machuca”.

Já introduzo aqui que as falas analisadas dizem respeito, sobretudo, ao amor que as mulheres sentem por seus parceiros.

150

²² Cumpre ressaltar, que, em geral, existem dois tipos de visitação nas unidades prisionais brasileiras realizados pelos familiares aos presos, sendo que a regulamentação desse tipo de visitação varia de estado para estado: as visitas comuns, feitas nos pátios das unidades prisionais; e as visitas íntimas, efetuadas em ambientes reservados da prisão, destinados à prática sexual entre os presos e seus cônjuges ou companheiros em união estável.

²³ O Orkut é uma rede social virtual criada em 2004 e se caracteriza como uma comunidade *on-line*, cuja principal característica é promover a interação entre pessoas e um “ponto de encontro” de amigos (Bezerra & Araujo, 2011).

A partir desse material, estudo as narrativas formuladas por tais atores sobre o amor por seus companheiros presos²⁴.

Vale ressaltar que o material estudado não é representativo ao universo de mulheres de presos do Brasil. Ele é relativo a um grupo de pessoas que têm acesso à internet, participam de redes sociais e grupos de discussão e, ainda, emitem opiniões, bem como expõem suas relações afetivas com os companheiros presos na rede. O meu intuito, portanto, não é generalizar os dados e as análises realizadas nesse trabalho para todas as mulheres de presos do país, mas estudar esse grupo de pessoas de acordo com o recorte proposto.

Conceituação do amor

Simmel (1983) propõe uma distinção entre forma e conteúdo da sociedade, sendo isso uma espécie de metáfora para designar aproximadamente a oposição de elementos que se deseja separar. Guiados por seus interesses, os indivíduos foram levados a se agregarem entre si, convertendo-se em uma unidade, ou seja, ‘sociando-se’²⁵. Nesse sentido, Simmel (1983) designa como conteúdo tudo que constitui os indivíduos, isto é, o instinto, o fim, a inclinação, o estado ou o movimento psíquico. Em outras palavras, tudo que seja capaz de originar ação sobre os outros indivíduos ou a recepção de suas influências. Já a forma é o modo, um formato por meio do qual aquele conteúdo passa a existir. Há incontáveis formas através das quais as motivações se realizam, como a guerra, a competição, o jogo, o casamento etc.

Por si só, os conteúdos não são sociais, de modo que a socialização só passa a ocorrer quando os indivíduos adotam formas

²⁴ Pela perspectiva do senso comum das sociedades modernas, a emoção é analisada como constituinte da singularidade psicológica do sujeito, sendo, portanto, refratária a elementos da natureza sociocultural. Nesse sentido, a emoção é pensada como fruto do íntimo de cada indivíduo e tem raízes particulares, de maneira que a sociedade e cultura não agem sobre ela. Contudo, um dos exercícios propostos nesse trabalho é desconstruir tal visão da emoção e analisá-la segundo uma abordagem socioantropológica (Rezende e Coelho, 2010).

²⁵ Compreende-se por socialização a forma realizada de diversas maneiras, na qual os indivíduos constituem uma unidade dentro da qual realizam seus interesses (Simmel, 1983: 60).

de cooperação e colaboração, gerando a interação. Nem a fome, nem o amor, nem o trabalho, nem a religiosidade etc. são sociais, já que tudo isso se constitui como matéria de sociação. Esses conteúdos se tornam fatores de sociação apenas quando transformam o mero agregado de indivíduos isolados em formas específicas de ser com e para o outro. De acordo com seus propósitos, os indivíduos dão a esses conteúdos determinadas formas e apenas sob essas formas eles os acionam e os usam como elementos da vida (Simmel, 1983).

Nesse sentido, a separação entre forma e conteúdo é uma mera abstração, já que uma não se dá sem o outro. “Nenhuma forma de sociação é imotivada, nenhuma motivação é amorfa” (Rezende & Coelho, 2010). Em qualquer fenômeno social, a forma social e o conteúdo constituem uma realidade unitária. Adicionalmente, os mesmos conteúdos podem gerar diferentes formas e vice versa. Não existe um conteúdo específico que produza uma forma particular, nem o contrário. Isso se torna claro quando se analisa que, apesar de possuírem fins e significações mais diversos possíveis, os grupos sociais podem estabelecer as mesmas relações formais dos indivíduos entre si.

A fim de aprofundar a análise sobre os conteúdos e formas sociais, torna-se necessário compreender o que vem a ser a “sociedade”. De um lado, a sociedade é um complexo de indivíduos em interação, sociados, ou seja, é um material humano socialmente conformado. Por outro, a sociedade também se constitui como a soma das formas de relação estabelecidas pelos indivíduos. Somente quando são estabelecidas relações mútuas entre os indivíduos é possível falar em sociedade.

Nessa direção, em uma definição mais ampla, sociedade significa a interação psíquica entre indivíduos (Simmel, 2006a). Ela existe onde os indivíduos estão em interação uns com os outros. Os laços de associação entre os homens são constantemente feitos, desfeitos e, por fim, refeitos, formando uma espécie de fluidez e de pulsação que atam os indivíduos entre si (Simmel, 2006a). A sociedade se constitui, portanto, como um curso incessante, sendo formada pela influência mútua e pela determinação recíproca que os indivíduos realizam uns

sobre os outros. Assim, a sociedade não é algo concreto por si mesma, mas, ao contrário, um eterno acontecimento. Não existe, por conseguinte, uma sociedade absoluta. Logo, não há uma condição prévia para que surjam os diversos fenômenos da união entre indivíduos. A cada criação de novas formas de interação, ou seja, a cada união, a cada formação de partidos, a cada refeição comum etc., os grupos vão se tornando cada vez “mais sociedade” que antes (Simmel, 1983: 65).

Ao passo que flui continuamente, a sociedade, a vida, apresenta certa aspiração à construção de permanências ou mesmo tende à intemporalidades (Simmel, 2011). O dinamismo pulsante da vida entra em contradição com a ininterrupta inclinação à conservação da forma. Há uma espécie de disputa entre formas, de maneira que no momento em que uma forma se estabelece, já existe alguma outra que tenta emergir e busca tomar posição em relação à forma anterior. A vida se perfaz na contínua transformação de suas formas e, assim, se move “entre os polos de morte e renascimento, de renascimento e morte” (Simmel, 2011: 84). Portanto, a vida se rebela contra um processo de produção de formas o qual ela mesma cria, em uma tentativa de ultrapassar os limites circunscritos por formas rígidas. A contenção da vida em forma é insatisfatória, já que a vida transborda as formas. Isto é, a vida nunca poderá tomar o lugar da forma enquanto tal, porque a vida transcende a forma. A contradição aqui se situa justamente no fato de a vida ser a antítese da forma, mas, por outro lado, ela só pode ser descrita quando ganha alguma forma.

De que maneira as emoções, especificamente o sentimento como o amor, podem ser caracterizadas: como formas ou conteúdos? De acordo com Simmel, as emoções são conteúdos, isto é, podem ser compreendidas como matérias de sociação, e assumem formas através da cooperação e colaboração, geradas pela interação entre os indivíduos. O amor, portanto, é uma das grandes categorias que dá forma ao existente (Simmel, 2006).

De maneira cronológica, o ser amado precisa, antes de tudo, existir e ser conhecido. Para Simmel (2006), a partir de então, não há uma mudança específica no indivíduo que será amado, mas sim, o ser que o ama passa a vê-lo de maneira distinta. O

indivíduo amado é um produto original e unitário que não existia antes de haver o amor. A expressão “meu amor” faz jus a essa ideia, já que representa a produção desenvolvida pelo ser que ama em relação ao ser amado. As pessoas amadas são inseridas em uma categoria totalmente nova e diferente de uma situação em que há ausência de amor. “O objeto do amor não existe antes do amor, mas apenas por intermédio dele” (Simmel, 2006: 125). Quando fala “eu te amo”, o indivíduo simplesmente afirma amar um objeto de amor por ele mesmo criado.

A pessoa amada é diferente daquela que seria se não fosse amada. Para Simmel (2006), ainda que o indivíduo fosse amado por determinadas “razões” provindas de características pessoais, esses “motivos” situam-se em um nível bem diferente do local onde está o amor. “O específico do amor é excluir do amor existente a qualidade mediadora do seu objeto” (Simmel, 2006: 129). Quando o amor aparece realmente, as razões são trazidas afetivamente com a totalidade do ser em uma categoria totalmente nova em relação a que teriam se o amor estivesse ausente. Nesse sentido, o amor se torna uma categoria primordial, não possuindo nenhum outro fundamento que ultrapassa a si mesmo. Na realidade, ao invés de o amor ser trazido pelo objeto, o amor vai em direção a ele.

O amor é o movimento que transporta um sujeito ao encontro do outro. E, o puro conceito do amor, o movimento que traz um sujeito ao outro, destacado da vida da espécie e que permanece como um sentimento essencialmente individual, situado inteiramente dentro do sujeito, é raro de ser visto. Simmel (2006) o chama de amor absoluto, cujo fundamento é duas bases de ação que se tornam expressões de um mesmo comportamento como a desconexão em relação a tudo que depende da espécie e a exclusão *a priori* de toda a substitutibilidade individual. É *a priori*, porque o amor absoluto não pode ser tratado como outro tipo de sentimento após a escolha ter sido realizada e a relação se ter reduzido a um único indivíduo.

O ser que ama se torna totalmente dependente do seu objeto de amor e fica exposto ao sentimento máximo de sofrimento quando ocorrem situações que põem fim a relação, como o

desprezo e a traição. Nesse sentido, os indivíduos ficam demasiadamente induzidos ao sofrimento quando amam e se tornam muito infelizes quando perdem o seu amor. Por outro lado, apesar de ser um sentimento incerto, muitos orientam a vida com o amor como centro, sempre se debruçando na satisfação de amar e ser amado. Um amante é diferente do que era antes de ser amado, já que não é uma característica ou algo que emana dele que o faz ser objeto de amor, mas sim seu ser inteiro.

Fazer algum bem por amor apresenta um significado totalmente distinto de fazer algum bem por puro altruísmo. Segundo Simmel (2006), se um indivíduo satisfaz os desejos de uma pessoa, porque assim considera legítimo e conveniente, o exercício dessa legitimidade se constitui como objetivo final e a sua realização a única motivação. Por outro lado, se um indivíduo age da mesma maneira porque ama a outra pessoa, o estado a realizar se constitui como a meta final e, nesses casos, a motivação é o amor em si. O processo se inverte. Quando se age por amor, a tensão entre o “eu” e o “tu” diminui, pois há uma aproximação afetiva entre eles e o próprio querer-viver do ser que ama flui, rompendo com o hiato que o distancia do ser amado (Simmel, 2006). Já o caminho percorrido para realizar algo para uma pessoa que não se ama é muito maior, porque não há entre os dois essa ponte permeada pela afeição.

Simmel (2006) afirma que o amor está em um nível demasiadamente elevado para ser comparado a atividades fisiológicas, como a respiração, a alimentação ou ainda ao instinto sexual. Parece inútil, portanto, a tentativa de considerar o amor como um produto secundário, no sentido de que seria gerado por fatores psíquicos primários. De fato, o amor pode ser classificado como um sentimento de primeira ordem, ou seja, uma emoção que abre espaço para o estabelecimento de outras emoções diferentes. Outros sentimentos, como a fidelidade, por exemplo, se tornam importantes como uma forma sociológica de segunda ordem, ou seja, como um instrumento de relações já estabelecidas por outros sentimentos, como o amor (Simmel, 2004). Esses sentimentos de segunda ordem, portanto, podem ser concebidos como elementos que asseguram a manutenção de

uma primeira relação, de um sentimento inicial, amor, ainda que existam outras forças em atuação.

Em geral, ao analisar o amor torna-se comum pensar diretamente em relações amorosas que envolvem a prática sexual, ou seja, as que, ao menos sob uma perspectiva mais tradicional, fundam uma família²⁶. Não se deve confundir amor com pulsão sexual. Simmel (2006) deixa claro que no seio do que se chama de “atração entre os sexos” surge a prefiguração do amor. Mas, o que está por trás do arrebatamento, do desejo sexual e do prazer dos sentidos é a reprodução da espécie. E, certamente para Simmel (2006), o amor ignora totalmente isso. Quando a mera atração sexual vira amor, este sentimento se eleva ao reino do que é indiferente à vida, ignorando toda a procriação e mediação. Qualquer relação finalista a serviço do perpetuamento da espécie é estranha ao ser que ama. O amor não é um ponto de passagem, de maneira que o amante e seu sentimento estão muito aquém de ser um meio ou um caminho para algo. Ambos são um “ponto final” (Simmel, 2006: 136).

156

Para além desse amor vivenciado entre um casal apaixonado, há sentimentos amorosos entre pais e filhos, entre irmãos, entre amigos. Simmel (2006) afirma que o amor em si é um ato psíquico impossível de fragmentar ou de se explicar pela cooperação dos outros elementos. As inúmeras maneiras que a língua define o amor não contrariam a unidade fundamental de tal sentimento, mas, ao contrário, as reforça. Então, apesar da redundância, amor é sempre amor, no entanto as formas, as relações, criadas a partir de amor podem ser distintas.

Não se pode comparar, portanto, a relação estabelecida por uma mãe com seu filho com o tipo de relação existente entre um homem e uma mulher envolvidos em uma relação amorosa, por exemplo. Ambas se baseiam em formas diferentes. A relação da mãe com o filho se pauta especialmente no parentesco, ou seja, em critérios externos à relação propriamente dita. Já a relação amorosa romântica, a princípio, se baseia na confiança e no compromisso²⁷. O casamento, a união, é uma relação cuja base é

²⁶ Freud (2011) descreve esse tipo de amor como sendo amor genital, amor sensual.

²⁷ Giddens (2002) cria a noção de “relações puras”, as quais se baseiam em critérios internos à relação, já que existem somente pela retribuição que a ela própria pode dar.

a satisfação emocional, o amor, derivada do contato próximo um com o outro. Há, nesse sentido, um elemento importante que permeia as relações amorosas românticas. Simmel (2006) menciona que quando a monogamia se tornou uma forma permanente de casamento, gerada por processos sociais e econômicos, certos sentimentos subjetivos somaram-se a ela. A entrada em vigor do casamento monogâmico levou em geral a sentimentos específicos como o amor por toda a vida. O nascimento de tal sentimento se tornou motivo para contrair o matrimônio. Assim, o amor foi consequência do casamento até o casamento se tornar fruto do amor.

Na próxima seção, analiso narrativas de mulheres acerca do amor que sentem por seus companheiros cumprindo pena de restrição de liberdade, tomando como base as ideias de Simmel (2006) em relação a tal sentimento.

Amor no cárcere

157

São diversas as páginas de internet, as comunidades de redes sociais e os *sites* de discussão criados por familiares de presos, especificamente por companheiras dos internos. De fato, há uma infinidade de assuntos discutida nessas redes sociais, todos com diferentes teores envolvendo distintos grupos. As pessoas encontram nesses canais um meio de comunicação em que podem expressar gostos, opiniões, identidades e interesses, manifestando seus pensamentos e, ao mesmo tempo, sendo ouvidas (lidas) por outros.

Não tenho a intenção de discutir nesse trabalho a questão da formação de redes sociais e a internet. Por outro lado, torna-se importante tentar compreender por qual motivo essas mulheres expõem suas relações afetivas na rede para outras pessoas. Penso que a discussão sobre sistema prisional, principalmente a que se relaciona com familiares de presos, ganha um teor bastante específico nesse contexto virtual, justamente porque é um assunto pouco debatido nos diferentes grupos sociais, na mídia e

Nas relações puras, a confiança de não pode estar mais ancorada no parentesco, no dever social ou na obrigação tradicional, por exemplo. Ela deve se basear no compromisso que um indivíduo terá com o outro.

no próprio âmbito de políticas públicas voltadas ao sistema penal. São trazidos à rede espaços de discussão criados e voltados aos familiares de presos, sendo que, em outros contextos, esses atores são basicamente ignorados pela sociedade e apresentam pouco espaço para debaterem os problemas relacionados ao sistema prisional.

Comunidade criada especialmente para nós guerreiras fiéis e originais que estamos na caminhada pelos nossos maridos e namorados... Pra todas aquelas que sofrem todo final de semana na fila de visita, na revista, viajando com ou sem filhos para visitar seus amores... Pra quem batalha e sustenta sozinha a sua casa, seus filhos e que se priva de muito pra dar um pouco do que tem pro ente querido que se encontra privado da sua liberdade (...). Quero desejar de coração a todas as guerreiras, muita força, fé e amor no coração pra conseguir superar as dificuldades, pois sei como essa vida é difícil²⁸.

158

Ao criarem redes sociais na internet, as mulheres entram em contato com outras pessoas em situação parecida com a que se encontram e, com isso, conseguem trocar suas experiências relacionadas ao sistema prisional. Ainda que não estabeleçam necessariamente um contato físico entre si, face a face, as mulheres desenvolvem uma espécie de solidariedade de grupo e, nesses locais da rede, dividem algumas das questões geradas a partir do contato que estabeleceram com o sistema prisional. O interessante é que as mulheres poderiam resguardar o fato de que possuem o parceiro preso e participar dos fóruns da internet sem expor essa questão delicada, conforme será descrito mais adiante. No entanto, tais mulheres escancaram essa informação publicamente, inclusive com a divulgação de fotos pessoais nesses sites. Ademais, fazem menção às unidades prisionais onde costumam visitar seus companheiros presos, expondo suas vidas privadas sem qualquer receio.

²⁸ Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=115613762>. Acessado em 23 de julho de 2012.

Mulheres com o marido privado de liberdade por favor me add no Orkut e vamos trocar ideias... bjs²⁹

Pelas informações contidas nessas páginas da internet, não se torna possível definir o perfil socioeconômico das pessoas que acessam esses locais. A única característica analisável é o sexo dos participantes desses grupos. Quase a totalidade dos locais na rede que visitei para elaborar esse texto foi construída por mulheres que esperam a liberdade do parceiro cumprindo pena de prisão. Esse dado corrobora com a percepção que venho desenvolvendo desde o início da minha pesquisa sobre o tema que diz respeito ao fato de serem as mulheres as responsáveis pela manutenção do vínculo afetivo com o encarcerado e não o homem. As mulheres, especialmente as companheiras dos presos, assumem para si a tarefa de cuidar e de fornecer apoio emocional abundante ao parceiro encarcerado. Mas, em uma situação contrária, a mulher é basicamente esquecida por seu companheiro se for penalizada à restrição de liberdade (ver Duarte, 2010). Por isso, há tantas comunidades de redes sociais formuladas por mulheres e não por homens sobre seus parceiros presos.

159

Em uma página da internet elaborada por uma mulher de preso, há a seguinte mensagem³⁰:

A todos que sofrem por ter um amor preso (...)
sei o quanto é dura essa caminhada e só quem realmente ama segue nela. No dia 27 de maio de 2009 a minha chegou ao fim com a liberdade do meu esposo mais, em 09/03/2011 Deus preferiu que ele ficasse longe de mim. Para os que ainda estão nela que tenham muita força e fé, pois nada é para sempre.

Abaixo desse trecho, foi montada uma pequena enquete com as perguntas: “Se você soubesse que seu amor ficaria 20 anos preso, até onde iria o seu amor? Até onde vai o limite do seu

²⁹

Disponível

em:

<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=28398147&tid=2594488960116170720>. Acessado em 30 de julho de 2012.

³⁰ Disponível em: <http://www.orkut.com/Main#Community?cmm=67543101&hl=pt-BR>. Acessado em 17 de julho de 2012.

amor ou ele não tem limite?” Para esse questionamento, há quatro possibilidades de respostas: “caminharia com ele (o preso) até o fim”; “iria até onde dá”; “ficaria um tempo”; “desistiria, pois 20 anos é muita coisa”. Das trinta pessoas que participaram dessa enquete, 27 afirmaram que “caminhariam com o preso até o fim” e três mencionaram que “iriam até onde dá”. As demais opções não receberam votos.

Em outro grupo de discussão na internet elaborado por uma companheira de preso, há o seguinte trecho no qual uma mulher expõe os problemas que encontra por manter uma relação com um interno do sistema prisional³¹:

O que fazer quando alguém que vc gosta foi preso? me ajudem vcs ia visita-lo?

Analyze (sic) bem a situação em que vc. se encontra, O tempo que ele vai passar na cadeia e a gravidade do delito Vc. se garante sozinha ou precisa de um companheiro ao seu lado ? Como vc lida com a solidão, com a privação sexual ,com a perspectiva constante de humilhações de todo tipo que vc terá que enfrentar, ate para visita-lo. Com o estigma social de ser mulher de preso? Tudo isso e muito +++ sera parte da sua vida. Se vc. Apenas "gosta", salte fora, a barra e muito pesada... Se vc. AMA, enfrenta tudo e segue em frente. Bjs Ti !

(...) Claro q toda luta tem batalhas a ser vencidas, bate a solidão, carência, pensamentos negativos, mais (sic) o amor fala mais alto, e quando vc menos esperar tudo isso passa (...)

Essas falas são bastante reveladoras em relação às consequências que o sistema penitenciário pode trazer às mulheres de presos. Apenas o questionamento mostrado acima já explicita a tensão causada pelo cárcere em suas vidas. Caso não tivesse dúvidas em visitar seu companheiro encarcerado, a pessoa não precisaria expor seu problema aos participantes de um grupo de discussão. Ou estaria certa de ir visitá-lo, ou

³¹ Disponível em: <http://br.answers.yahoo.com/question/index?qid=20061022144432AAiBCKM>. Acessado em 17 de julho de 2012.

descartaria essa possibilidade. No entanto, a mulher busca avaliar a partir de outros pontos de vista, se compensa abrir espaço em sua rotina para os dias de visitação na penitenciária. Será que vale a pena visitar o companheiro na cadeia?

As respostas acima não foram às únicas fornecidas a esse questionamento. Busquei selecionar, dentre todas as opiniões dos participantes do grupo de discussão, aquelas mais relevantes a esse trabalho. Vários sentimentos estão em jogo nesse processo, sendo que o “amor” se torna crucial para avaliar a ida ou não ao cárcere. Há, nesse contexto, dois níveis de sentimentos: o “gostar”, relativamente depreciado, já que estabelece uma relação mais fraca e, portanto, pouco estável entre o casal; e o “amar” o qual baseia uma relação duradoura, forte e, por conseguinte, essencial para a manutenção do vínculo familiar durante o cumprimento da prisão. O mero “gostar” não é suficiente, “não compensa” frente aos problemas enfrentados pelos visitantes do sistema penal. Contudo, o “amar” ata os laços e fortifica as relações.

161

O meu (marido) está preso duas vezes, uma na modulada de Montenegro e outra no meu coração. Te amo, amor³².

Os tipos de relações que as mulheres estabelecem com seus companheiros presos podem ser definidos como “puras”, já que, a princípio, não se encontram ancorados em critérios externos como o parentesco, a obrigação tradicional e o dever social (Giddens, 2002). Essas relações pressupõem um compromisso, mas não um compromisso externo a elas e sim, um comprometimento entre as pessoas envolvidas na relação. A relação é considerada “pura” justamente por ser movida pela motivação das pessoas que a formam e não por algum critério exterior a ela.

Segundo Giddens (2002), a confiança e a intimidade entre os indivíduos envolvidos em uma relação pura se tornam substitutivas das âncoras externas, características de outros tipos de relações. Para ganhar confiança é necessário ter intimidade e,

32

Disponível

em:

<http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=114787727&tid=5711880911753385990>. Acessado em 24 de julho de 2012.

ambas são gradativamente construídas, não sendo, portanto, constitutivas à relação. Apesar de o amor alimentar o compromisso, a decisão de cada membro da relação em se comprometer um com o outro se torna o ponto principal da questão.

Junto com as relações puras surge um questionamento reflexivo e contínuo sobre se o relacionamento está realmente bem e se as partes envolvidas nele estão satisfeitas. Essa dúvida passa a ser central, pois visa o equilíbrio e a reciprocidade entre os membros da relação (Giddens, 2002). No âmbito do sistema penitenciário, pode ser difícil dar uma resposta positiva a essa pergunta, porque, em uma situação de encarceramento, torna-se complicado atar laços contínuos de intimidade e, conseqüentemente, a confiança entre o casal pode ficar prejudicada. As mulheres têm contatos raros com seus parceiros presos, visto que os encontros entre os dois se resumem a poucas horas dispersas em duas visitas semanais, conforme já mencionado. Além disso, em geral, somente uma dessas visitas semanais é dedicada ao contato íntimo entre os parceiros. A outra ocorre no pátio da unidade prisional em conjunto com as demais famílias de outros presos. Então, a privacidade do casal é drasticamente afetada com o encarceramento.

Eu sei que um dia a liberdade dele vai chegar, chega liberdade, chega; (...) eu não consigo tirar da cabeça a incerteza³³.

São constantes as falas das mulheres se referindo à saudade que sentem por seu companheiro e a necessidade de encontrá-lo³⁴:

Eu amo alguém que está impossibilitado de sua liberdade... Mais (sic) meu amor é eterno nem o tempo nem a distância vai mudar meu amor por você. Te amo eternamente... Sempre vou esperar por você.

³³ Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=32137014>. Acessado em 23 de julho de 2012.

³⁴ Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=24714387>. Acessado em 17 de julho de 2012.

To com tanta saudade, uma preocupação que esta me enlouquecendo. Faz uns dias que eu num tenho um contato com meu amor, sem notícias, sem saber como tá.. tá mow veneno... Chorei o dia todo, moooooooooooooorção queria você aqui como. :(

Meu coração está gritando de felicidade. Meu amor saiu de saidinha pela primeira vez, depois de 8 anos fechado ficamos 6 dias como fosse um sonho.

Contudo, de acordo com as narrativas analisadas, graças ao amor as mulheres se tornam “guerreiras”. Tal sentimento as empodera. Fornece uma espécie de autoestima, pois o amor gera uma espécie de “força”, impulsionando-as a seguir em frente na “caminhada” pela espera da liberdade do parceiro, bem como as encoraja frente aos problemas relacionados ao sistema prisional.

(...) com certeza o sofrimento é grande mais por amor a ele sou capaz de ir às alturas mais sou guerreira e determinada e tenho certeza que vou vencer esse sofrimento (...) ³⁵

No entanto, esse sentimento está claramente envolto por emoções quase purgatórias, como a dor, o sofrimento e a solidão. Uma das funções do isolamento imposta pela prisão é retirar os detentos de circulação de seus mundos socialmente significativos (Paixão, 1987). No entanto, isso não fica circunscrito aos internos na vida prisional, de maneira que as mulheres acatam os sentimentos de “privação” e “isolamento” vivenciados no cárcere por seus companheiros e trazem isso para suas vidas. Elas tomam para si os efeitos da sanção sofrida pelos companheiros, não porque efetivamente têm culpa de algo, mas por ambos “estarem juntos nessa”.

Eu nem acreditei quando fiquei sabendo: “caminhada o seu marido foi preso”. Fiquei sem reação porque ele tinha só semanas de liberdade e durante esse tempo passei momentos com ele de amor e carinho. (...) Meu ano de 2010 não será bom vou ter que ir em delegacia pra ver o amor da minha vida. (...) Estou pele e osso fumo cigarro compulsivamente peso 45 kilos (sic) com 21 anos pareço ter 12 porque não sou feliz sem ele. Acorda

35

(sic) com ele sinto um vazio que causa arrepio procuro e está longe³⁶.

Casada, com o coração atrás das grades³⁷.

Pelas falas estudadas, esperar pelo companheiro, ainda que por 20 anos, não se constitui como um problema central para essas mulheres, porque elas amam. O amor parece sublimar tudo, inclusive o largo tempo de encarceramento do preso, “não havendo dias, nem meses, nem anos para quem ama”³⁸. De fato, em todos os locais da rede que visitei, as mulheres mencionam as durações das penas, mas não o fazem com o intuito de mensurar ou caracterizar o crime cometido por seus companheiros. Elas apenas “contam nos dedos” o momento em que será decretada a liberdade deles e, com isso o tempo se torna um assunto de grande importância nesses sites da internet³⁹.

Meu marido pegou 26 anos. Tem só um ano que ele tá na tranca... mais (sic) ae vou com ele até o final... Já puxou uma vez 8 anos e eu estive sempre do lado dele... Quem ama de verdade não abandona nunca!!!! Pro amor não tem limites.... Abraço pra todas as guerreiras que estão ai na caminhada.

A gente que já está nesta vida não somos mulheres de desistir do amor.

As mulheres expõem o sentimento pelo companheiro preso como se fosse um “amor maior”, ilimitado, porque é forte, denso, verdadeiro. É um amor que “ultrapassa as grades”⁴⁰. As mulheres legitimam o que sentem dando um peso e magnitude maior a essa emoção. Esse sentimento se torna uma variável simbólica utilizada para determinar as ações realizadas por esses

164

³⁶ Disponível em: <http://bodedasfrutas.loveblog.com.br/>. Acessado em 18 de julho de 2012.

³⁷ Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#Profile?uid=16575268197189036650>. Acessado em 18 de julho de 2012.

³⁸ Disponível em: <http://www.orkut.com/Main#Community?cmm=67543101&hl=pt-BR>. Acessado em 17 de julho de 2012.

³⁹ Disponível em: <http://www.orkut.com/Main#Community?cmm=67543101&hl=pt-BR>. Acessado em 17 de julho de 2012.

⁴⁰ Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#Community?cmm=114421616>. Acessado em 17 de julho de 2012.

atores, porque, quando se ama, tudo decorrente desse sentimento parece ser válido. O amor não é mesmo “lindo”? Em geral, esse sentimento não é questionável, sendo socialmente aceito sem grandes discussões acerca dele. Quem ama, ama, e, em vista disso, não cabe qualquer dúvida a respeito de as mulheres continuarem uma relação afetiva com seu parceiro preso.

Não busco questionar o amor que as mulheres sentem em relação aos seus parceiros presos. De fato, em nenhum depoimento encontrado na internet, bem como em toda a minha pesquisa de campo, não conheci nenhuma mulher que não dissesse que ama seu companheiro. Todas elas traduzem esse sentimento como a motivação maior de todos os seus atos, assim como Simmel (2006) descreve que seja uma atitude natural ao ser enamorado. Mas, também se torna possível pensar que as mulheres acionam a todo o momento esse sentimento como uma forma de explicarem a si mesmas e aos grupos sociais a relação que estabelecem com seus companheiros presos. O amor não apenas motiva o ato, mas também o justifica. E as mulheres crêem que devem esse tipo de esclarecimento, porque o papel delas, isto é, ser “mulher de preso”, é muito complicado de ser desempenhado socialmente. As mulheres precisam lidar com o estigma produzido pela vivência com o ambiente prisional e, tal como já descrito, estão sujeitas ao processo de prisionização secundária (Comfort, 2003). Há uma espécie de contágio do rótulo do interno aos seus familiares e, em vista disso, é desempenhado um maior controle social e dos órgãos do sistema de justiça criminal sobre eles (Duarte, 2010a).

E o preconceito?? afss, uma porcaria, faço faculdade e ainda nem contei pra ngm q meu love está privado...sei lá, vai saber a reação do povo!⁴¹

Em minha dissertação de mestrado analisei que muitas das mulheres são dependentes em vários aspectos de seus maridos (Duarte, 2010). Não que essa dependência seja substitutiva da confiança e da intimidade, necessárias à manutenção de uma

⁴¹ Disponível em: http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=28398147&tid=2529277354828456239&na=3&npr=2&nid=28398147-2529277354828456239-537900731_3550469808. Acessado em 30 de julho de 2012.

relação pura, mas ela ancora a relação entre a mulher e o preso de uma maneira específica. Essa dependência se dá em diferentes esferas: no nível econômico, pois os homens, através da realização certas atividades ilegais dentro da prisão, como venda de drogas e comercialização de produtos proibidos entre os presos, como celular, ajudam no sustento da mulher; no nível social, pois alguns homens, pela posição que apresentam na atividade criminosa que exercem, podem apresentar certo prestígio no local onde circulavam e viviam em liberdade; no nível afetivo, pois, na maioria dos casos, os homens constituem família com a mulher, tendo filhos com elas. Só que, em nenhum grupo da internet analisado essas questões são dimensionadas nas narrativas das mulheres. Tudo se apresenta pautado pelo amor e ele parece preponderar sobre todas as coisas.

Adicionalmente, elas não discutem nas “comunidades” e nos *blogs* da internet o fato de os seus parceiros terem cometido um crime e, conseqüentemente, estarem cumprindo pena de prisão. Elas só expõem que os parceiros estão encarcerados, mas não dizem o motivo para tanto. A princípio, isso pode ser uma maneira de preservar o companheiro e a elas mesmas que talvez não queiram divulgar o crime cometido por seu parceiro. Mas, por outro lado, o discurso sobre o amor faz com que as mulheres abafem esse tipo de discussão, porque a consagração do amor prevalece sobre todas as narrativas encontradas na internet relacionadas a um companheiro preso. O amor se torna, portanto, uma das fontes de motivação e justificação das atitudes femininas em relação ao cárcere.

Qual o pior momento (da visita) ?

Quando eu vou embora e deixo meu amor lá (na prisão) com aquela carinha de quem quero mais :S

Quando vou embora (da prisão) e deixo pra traz o grande e único amor da minha vida⁴²

⁴²Disponível em: <http://www.orkut.com.br/Main#CommMsgs?cmm=114909650&tid=56994286328891> .
Acessado em 24 de julho de 2012.

Considerações finais

O objetivo desse trabalho foi analisar as narrativas de mulheres sobre o amor por seus companheiros cumprindo pena de restrição de liberdade. Utilizei fragmentos de páginas da internet criadas por tais atores, com o intuito de compreender como elas definem o amor por seus parceiros. Porém, antes da seção mais analítica, utilizei o ensaio de Simmel (2006) sobre o amor com vistas a definir conceitualmente essa emoção. Esse autor define o amor como conteúdo, como matérias de socialização, e tal sentimento ganha formas através da cooperação e colaboração geradas pela interação entre os indivíduos.

As relações estabelecidas entre as mulheres e seus companheiros presos podem ser consideradas “puras”, pois dependem de fatores internos a ela para vigorar, como a confiança e a intimidade. Entretanto, o cárcere impossibilita um contato íntimo prolongado, afetando o estabelecimento da confiança entre os parceiros. Nesse sentido, o amor aparece como um dos principais protagonistas da relação, pois esse sentimento ajuda a deixar as mulheres mais próximas de seus companheiros presos, apesar da distância impetrada pelo cárcere. O amor, então, se constitui como o movimento que transporta um sujeito em direção a outro.

Ao criarem redes sociais na internet, as mulheres entram em contato com outras pessoas na mesma situação em que se encontram e, com isso, conseguem trocar suas experiências relacionadas ao sistema prisional. Nesse contexto, o amor se apresenta nas narrativas das mulheres como fonte de empoderamento, força, garantindo a vivacidade e a persistência delas sobre a relação amorosa. Não que o sentimento que as mulheres de presos possuem seja de fato um “novo tipo de amor”, o que contrariaria as ideias de Simmel (2006). Mas, as mulheres legitimam o que sentem dando o maior peso e magnitude ao sentimento.

Pelas narrativas analisadas, percebe-se que o amor não é o motivo único das mulheres de presos, se constituindo também como uma das justificativas para que elas mantenham uma relação afetiva em um contexto estigmatizante como o prisional.

O amor não motiva de forma absoluta o ato, mas também o explica. Então, ao mesmo tempo em que as mulheres mostram em suas narrativas que são rotuladas socialmente por causa do contato com a prisão, elas divulgam e expõem publicamente o envolvimento afetivo com um homem preso. O amor se torna, portanto, uma das fontes de motivação e justificação das atitudes femininas em relação ao cárcere.

Bibliografia

BEZERRA, Marcos Antonio Alexandre; ARAUJO, Eliany Alvarenga. 2011. *Reflexões epistemológicas no contexto do Orkut: ética da informação, sociabilidade, liberdade e identidade*. Perspectivas em Ciência da Informação. Volume 16. no.2 Belo Horizonte,.

COMFORT, Megan. 2003. *In the Tube at San Quentin. The 'Secondary Prisonization' of women visiting inmates. Journal of Contemporary Ethnography, Vol 32 (1): 77-107.*

_____, Megan. 2005. *“Partilhamos tudo o que podemos”: A dualização do corpo recluso nos romances através das grades. Análise social. Vol. XLII (185): 1055-1079.*

DUARTE, Thais Lemos. 2010. *Além das grades: análise das narrativas dos familiares de presos sobre o sistema penitenciário do estado do Rio de Janeiro*. Dissertação (Mestrado em Sociologia com concentração em Antropologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.

_____, Thais Lemos. 2010a. *Análise dos procedimentos de revistas íntimas realizados no sistema penitenciário do estado do Rio de Janeiro*. Revista Sociologia Jurídica, v. 1, p. 10.

FREUD, Sigmund. 2011. *O mal-estar na civilização*. São Paulo: Penguin Classics Companhia das Letras.

GIDDENS, Anthony. 2002. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

LEMGRUBER, Julita. 1999. *Cemitério dos vivos: análise sociológica de uma prisão de mulheres*. 2.ª ed., Rio de Janeiro: Forense.

MAGALHÃES, Carlos Augusto Teixeira. 2006. *O crime segundo o criminoso: um estudo de relatos sobre a experiência da sujeição criminal*. Tese (Doutorado em Sociologia). Universidade Federal do Rio de Janeiro: Rio de Janeiro.

PAIXÃO, Antonio Luiz. 1987. *Recuperar ou punir? Como o Estado trata o criminoso*. São Paulo: Cortez: Autores associados.

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. 2010. *Antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: FGV Editora.

SIMMEL, Georg. 2006. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes.

_____, Georg. 2006a. *Questões fundamentais da sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____, Georg. 2004. *Fidelidade e gratidão e outros textos*. Lisboa: Relógio D'água Editores.

_____, Georg. 2011. *Religião - ensaios*. Volume 2. São Paulo: Olho d'água.

_____. Georg. 1983. *Sociabilidade - um exemplo de sociologia pura e formal*. In: MORAES FILHO, Evaristo de (orgs.). Sociologia: Simmel. São Paulo: Ática.

_____. Georg. 1983. *O problema da sociologia*. In: MORAES FILHO, Evaristo de (orgs.). Sociologia: Simmel. São Paulo: Ática.

THOMPSON, Augusto. 1993. *A questão penitenciária*. 4º ed. Rio de Janeiro: Forense.

_____, Augusto. 2004. *Sistema prisional*. In: **Discursos sediciosos**. Rio de Janeiro. **Crime direito e sociedade**. n° 13.

*

Abstract: The aim of this study is analyze the woman narratives about love for this arrested husband. I use internet page fragments created by these actors, with the objective of understanding how they define the love for their partner. Before I analyze the empirical material, I use the Simmel study about love to define conceptually this emotion. By the analyzed narratives, the love is not the only reason for these women to act, being also a justification for them to keep an affective relationship in a stigmatizing context as the prison. The love doesn't motivate in the absolute way the act, but also explains. **Keyword:** woman arrested, penitentiary system, love, motivation.

PARDO, Johana. “Do amar demais e outros demônios. A psicologização e as gramáticas emocionais no grupo de mulheres que amam demais anônimas (MADA). *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp: 220-267, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Do amar demais e outros demônios
**A psicologização e as gramáticas emocionais no
grupo mulheres que amam demais anônimas
(MADA)**

Johana Pardo

Recebido em: 06.01.2013

Aprovado em: 07.02.2013

170

Resumo: Esta pesquisa traçou como objetivo a análise das gramáticas emocionais elaboradas nas experiências das participantes do grupo Mulheres que Amam Demais Anônimas (MADA). A metodologia usada foi a etnografia. MADA é um grupo de ajuda mútua para “mulheres viciadas em relacionamentos destrutivos”, sendo sua “droga” o amor excessivo. Observaremos as condições que possibilitaram considerar este sentimento como doentio, tais como a quebra no ideal estético do amor, aspecto relacionado com a ruptura da dádiva. Como forma de solução deste impasse o grupo propõe então uma série de práticas que interpretamos como uma “economia dos vínculos sociais”, em que há uma racionalização do sentimento amoroso. **Palavras-chave:** amor, gramáticas emocionais, grupos de ajuda mutua, racionalização das emoções

*

Introdução

O Amor, como as outras emoções, é resultado de construções sociais e históricas. A partir do século XVIII e com a influência da literatura de romance, passa a ser um tema central na vida das pessoas, sobretudo das mulheres, que construíram o amor romântico para logo desconstruí-lo, através do

deslocamento da esfera doméstica para a pública e a transformação da sexualidade feminina. Este aspecto influenciou as mudanças nos relacionamentos, especialmente os sexual-afetivos, tornando-os ambivalentes, instáveis e complexos.

O amor começa a ser alvo do olhar de experts como psicólogos e sexólogos, assim como motivo para a difusão de manuais, livros, vídeos, filmes, programas de televisão, sites na internet que começam a aconselhar sobre como conduzir os relacionamentos, processo denominado por Bauman (2007) de “*boom do counseling*”. Neste contexto, os grupos de ajuda mútua, antes voltados para o alcoolismo e as dependências químicas, começam a se orientar pelos relacionamentos. Hoje, no Brasil, existem vários grupos que tratam os problemas afetivos, como é o caso do grupo que será objeto de estudo deste artigo: Mulheres Que Amam Demais Anônimas - MADA.

MADA - inspirado no livro da autora estadunidense Robin Norwood (1985), que leva o mesmo nome - teve início no Brasil⁴³ na cidade de São Paulo em 1994. Atualmente realizam-se mais de 45 reuniões semanais distribuídas em 14 Estados e no Distrito Federal. Sabe-se da existência do grupo na Espanha, em Portugal e na Venezuela. O grupo baseia sua recuperação no programa dos doze passos dos alcoólicos anônimos, que foi adaptado para o MADA. Compara-se com outros grupos de dependentes, sendo sua “droga” o amor excessivo, o qual define como uma doença.

A partir do desenvolvimento dos meios de comunicação, no século XX, nasce a cultura de massas, que constitui um corpo complexo de símbolos e imagens, orientadora e modeladora das emoções como toda cultura, tornando-se assim a fornecedora dos mitos condutores do lazer, da felicidade e do amor. Nesta cultura tem-se como aspiração um mundo onde a aventura, o

⁴³É difícil estabelecer o país de origem do grupo, devido à própria estrutura dessas irmandades anônimas, como a auto-organização. Não há um comitê central que regule as atividades dos outros grupos, tanto assim que no Brasil, parece não se saber da existência do grupo da Espanha. Nos Estados Unidos existem outros grupos parecidos, como *Love Addicts Anonymous*, *Co-Dependents Anonymous*, *Sex & Love Addicts Anonymous*, *Emotions Anonymous*, também presentes no Brasil e que praticam os doze passos e as doze tradições do AA, porém não existe o grupo com o nome específico Mulheres que Amam Demais Anônimas

movimento, a ação sem freio, a liberdade de realização das necessidades ou instintos proibidos (que devem ser atingidos por meio da intensificação das emoções) são valores imperantes. (MORIN, 1977, p.15-90). Nesta explosão discursiva dos sentimentos a felicidade aparece para modelar as expectativas da sociedade moderna e passa de uma aspiração a ser direito garantido, o que parece entrar em contradição com a sensação de mal-estar e a incapacidade do homem moderno em experimentar a plena felicidade. Esta tensão é resolvida através da imprensa conselheira que determina a maneira de obter e conservar a felicidade mediante a criação de programas de ação, tornando-a previsível e controlada. (CONDE, 2010, p.9-10).

O amor é o grande arquétipo dominante da cultura de massa. A partir do *happyend* torna-se triunfal e o tema central da felicidade moderna. No cinema ocidental, por exemplo, o amor parece desembocar no mar livre da realização pessoal (MORIN, 1977, p. 131-138), para não falar das telenovelas que geralmente pregam um amor transbordante e excessivo, sendo quase sempre esta a temática central do argumento.

Neste contexto aparece o MADA com um discurso que parece contradizer estes discursos, afirmando que o amor em excesso é um sentimento negativo que se torna uma doença, sendo a completa negação da felicidade. A proposta deste trabalho é entender essa forma de amar que é patologizada, e, desta maneira, ampliar o conhecimento que se tem sobre o amor contemporâneo.

Hoje, no mundo, aproximadamente três milhões de pessoas participam de grupos de ajuda mútua. Segundo Giddens (1996), mais pessoas pertencem a grupos de ajuda mútua do que a partidos políticos; esta seria uma das formas através das quais o projeto reflexivo do eu tem sido levado adiante. Ou seja, tanto a autoajuda como a ajuda mútua, nas últimas décadas, têm ocupado um lugar cada vez maior como um recurso terapêutico. Entretanto, estes fenômenos não têm recebido a atenção que merecem pela teoria social, pois, como afirma o mesmo autor, muitos têm desprezado o tema.

Este trabalho tem como objetivo principal analisar as gramáticas emocionais elaboradas nas experiências das

participantes do grupo MADA. A metodologia usada foi a etnografia, sendo o trabalho de campo feito entre setembro de 2010 e janeiro de 2012, tempo no qual se fizeram entrevistas semiestruturadas com dez participantes do grupo, assim como participação observante em diferentes salas de reunião nas zonas norte e sul da cidade do Rio de Janeiro.

O que é o Mada?

MADA é um grupo de ajuda mútua, segundo seu próprio site, para “mulheres viciadas em relacionamentos destrutivos”, sendo sua “droga” o amor excessivo. O objetivo do grupo é fazer com que as participantes “se relacionem bem consigo mesmas e com os demais”⁴⁴. A maioria das integrantes se apresenta como tendo problemas para relacionar-se de maneira sexo-afetiva, centrando-se a maior parte dos depoimentos nesta temática, embora outros temas também sejam comentados, tais como problemas com os filhos, os colegas de trabalhos, os pais e os amigos.

Como base para sua recuperação o MADA usa o programa dos doze passos dos alcoólicos anônimos, adaptando-os ao feminino, trocando a palavra álcool por relacionamento. Além disso, utilizam os livros de Robin Norwood “Mulheres que Amam Demais” e “Meditações para Mulheres que Amam Demais” e uma apostila que contém diferentes escritos. A nível organizativo cada sala possui uma ou duas coordenadoras que se revezam semanalmente, que são MADAs em recuperação e participam da mesma forma, uma tesoureira, uma secretária e uma delegada de intergrupos, (organismo encarregado de organizar as apostilas e folhetos usados nas reuniões, assim como o site e o encontro anual do grupo).

As reuniões se fazem em salas pertencentes a igrejas católicas ou, às vezes, protestantes, onde também funcionam outros grupos de ajuda. A maioria das participantes do MADA tem transitado por outros grupos de ajuda, especificamente por: Al-Anon (familiares e amigos de AA), Coda (Co-dependentes

⁴⁴ http://www.madapara.com.br/como_funciona.html#instrumentos, consultado em 20 de agosto de 2010.

Anônimos), Dasa (Dependentes de Amor e Sexo Anônimos), CCA (Comedores Compulsivos ,Anônimos), Nar-Anon (parentes e amigos de Narcóticos Anônimos)⁴⁵

Neste artigo a análise foca nas gramáticas emocionais que se tecem na configuração do “amar demais” como doença. Vamos encontrar, em primeira medida, uma explicação da gramática da dádiva presente nas experiências das participantes do grupo, depois se analisará a participação do dinheiro nesta gramática. Na última parte, observaremos como se produz o contágio emocional, sua relação com a gramática da compaixão com a categoria de vítimas que, como veremos, têm características próprias no MADA. A técnica metodológica utilizada é um dia ideal que servirá como fio condutor do texto. Na realidade este dia não existiu: foi construído a partir das muitas experiências vivenciadas durante o campo que aparecem de forma condensada e trechos de entrevistas. Esta estratégia foi utilizada com o objetivo de condensar a informação coletada e de preservar o anonimato do grupo.

174

Um dia de sala

Hoje o tempo parece estar perfeito, próprio do outono, não está fazendo frio nem calor, razão pela qual a sala está cheia, pois quando chove ela sempre fica vazia. Chego muito cedo, pois tenho o encargo de secretária e devo arrumar a sala e fazer o café. Logo chegam duas participantes que se dispõem a me ajudar na arrumação, uma colocando três cartazes, um que lembrava o lema do anonimato, outro que dizia “evite os relacionamentos destrutivos” e, por último, a oração da serenidade, enquanto a outra coloca as cadeiras em círculo. Arrumo a mesa

⁴⁵ No Brasil existem vários grupos de ajuda mútua que praticam os doze passos de AA como: EA (Emocionais Anônimos), (membros jovens do Al-Anon), FA (Fumantes Anônimos), JA (Jogadores Anônimos), NA (Narcóticos Anônimos), VIA (Vítimas de Incesto Anônimos), NA (Neuróticos Anônimos), Psicóticos Anônimos, FAA (Filhos Adultos de Alcoólicos), Aidéticos Anônimos, Gastadores Anônimos, Devedores Anônimos, Adictos de Açúcar Anônimos, Introvertidos Anônimos.

principal, colocando uma toalha e sobre ela as fitas brancas para dar boas-vindas às recém-chegadas junto com os folhetos com os endereços de todas as salas, as apostilas que estavam à venda, os livros “Mulheres que Amam Demais” e “Meditações para Mulheres que Amam Demais”, as caixas de lenços e, por último, os folhetos.

As participantes chegam aos poucos, todas me cumprimentam de uma forma muito íntima, falamos sobre o clima, o gostoso que estava o dia e das preferências de cada uma sobre o tempo. Nesse momento, uma das mulheres troca de tema abruptamente, parecendo um pouco conturbada, começa a chorar e diz que não aguenta mais a situação, que “o cara” não para de ligar e ela não consegue não atender, que “o cara” é psicopata, um bipolar, que algumas vezes diz que ela é a mulher de sua vida e outras “bota ela lá no chão”, humilhando, falando que ela é gorda e feia. Eu pego uma caixa de lenços e passo para ela ao mesmo tempo em que lhe dou um abraço, outra companheira que tem muito tempo de irmandade pergunta o que ela responde a esse cara indisponível e ela diz que fala que agora as coisas não iam seguir igual, que ela está tentando mudar e que já não interessa o que ele pensa, sempre pede para ele não ligar mais para ela e que muitas vezes desliga o telefone. A outra tenta explicar que essa atitude do cara se deve ao fato de ela estar tentando impor limites e que por isso ele está achando estranho, pois está acostumado a que ela esteja sempre disponível para ele, mas que é assim mesmo, que tem que ter muita serenidade e que um dia ela irá conseguir tirar esse homem de sua vida e não atender mais o telefone. E explica que também tinha passado pela mesma situação.

As mulheres que chegam hoje são de diferentes idades e eu percebo uma diferença com as salas que frequentei aos sábados, porque na maioria das vezes

havia pessoas de mais de 40 anos. As que estão há mais tempo no grupo parecem estar mais arrumadas do que as que estão há menos tempo. Finalmente, chega a pessoa que tem o encargo de coordenar e me pergunta pela tesoureira, ao que lhe respondo que esta sala não tem. Então, ela olha para uma jovem que tem vindo assiduamente às reuniões e pergunta-lhe se quer ser a tesoureira, ela responde que não, pois não se sente preparada por ter pouco tempo no grupo. Eu lhe pergunto então se quer ser representante de intergrupo e ela responde que não sabe o que é isso. Então informo que é o encontro mensal no qual se organiza a literatura das diferentes salas, assim como os folhetos, as fitas e os eventos, cujo principal objetivo é levar a mensagem às mulheres que ainda sofrem e que a função da representante é levar as informações sobre o funcionamento da nossa sala e ao mesmo tempo trazer as novidades e que, como todos os encargos, seria por um período de três meses. Ela diz que está interessada e a coordenadora responde que na metade da reunião, na consciência coletiva, colocará em votação se ela pode assumir esse encargo.

Às sete horas em ponto começa a reunião. A coordenadora inicia a leitura de uma apostila na qual dá as boas-vindas ao grupo, em especial a uma mulher que assiste pela primeira vez e parece um pouco tímida, dizendo: - Você é a pessoa mais importante desta reunião! A mulher agradece com um movimento de cabeça. Em seguida a coordenadora explica-lhe que na primeira parte da reunião ela deve ficar em silêncio, observando qual é a dinâmica do grupo e que após o intervalo haverá um espaço de tempo para ela falar. Continua, explicando em que consiste o programa dos doze passos para MADA. Pede que sejam desligados os celulares ou quaisquer aparelhos que emitam som, em seguida solicita que façamos um instante de silêncio e

reflexão nos propósitos que cada uma tem para estar aqui. Após esse momento, rezamos a oração da serenidade:

“Concedei-me Senhor a serenidade necessária para aceitar as coisas que não posso modificar; coragem para modificar aquelas que posso e sabedoria para distinguir umas das outras.”⁴⁶

A coordenadora continua a leitura da apostila, explicando que os únicos requisitos para estar na sala são o desejo de deixar de ter relacionamentos destrutivos e conservar o anonimato das demais colegas presentes, pois o silêncio também faz parte da recuperação. Neste momento ela explica que é chegada a hora do estudo da literatura do MADA, que corresponde à leitura dos doze passos e que vai ler o quarto passo: “Fizemos minucioso e destemido inventário moral de nós mesmas”. Cada uma das participantes lê um pedaço do texto, o que demora aproximadamente cinco minutos.

Em seguida se abre o espaço para fazer os depoimentos que falem sobre este passo, lembrando que não se podem usar palavras de baixo nível, nem palavrão. Só se pode usar o pronome “eu”, nunca “nós” ou “a gente”, visto que o objetivo do grupo é ajudar as pessoas com a experiência de cada uma, mas não se devem dar conselhos para as companheiras. Isto, contudo, é relativo, pois no momento do intervalo e ao final da reunião todas dão conselhos. Depois se pergunta quem quer falar sobre este passo. Também se explica que se poderá falar por cinco minutos.

Mercedes levanta pede a palavra e começa dizendo: – Boa noite! Sou Mercedes. Sou uma mada em recuperação. E todas respondem em uníssono:–

⁴⁶ http://www.madapara.com.br/como_funciona.html#instrumentos, consultado 4 de novembro de 2010

Oi Mercedes! Ela continua o seu depoimento dizendo:

- O quarto passo é talvez um dos mais importantes.

Várias das colegas assentem com a cabeça, o que parece indicar que concordam com a ideia expressa pela companheira.

- Estou neste momento tentando fazer meu inventário, realmente é muito doloroso ver toda uma vida de sofrimento, ver que eu vim de uma família totalmente disfuncional, eu cheguei aqui foi porque eu estava num relacionamento muito destrutivo, porque eu sofria, melhor, permitia uma série de humilhações e, inclusive, um mês antes de entrar no grupo tinha feito um aborto com três meses e meio de gravidez, pois a pessoa com que me relacionava se negava a me dar esse apoio. Sofri muitas humilhações, agressão física, verbal, perdi toda minha personalidade, percebi que eu não existia mais, que eu praticamente não existia mais!

Tenho um filho de quatro anos que há três anos eu estava negligenciando. Eu trabalhava em frente à pessoa com que me relacionava e sofria uma série de degradações, não tinha mais amigos, sofri um isolamento total, no qual vivia 24 horas por dia pensando no que ele estava pensando, fazendo, sentindo e aceitando qualquer tipo de coisa. Eu cheguei a ponto de apanhar, sendo empurrada no chão e pedindo: “Pelo amor de Deus, não vá embora!”, mesmo depois de ter apanhado dessa pessoa.

No dia em que vim para a reunião pela primeira vez, ele tentou terminar novamente, mas eu pedi que não o fizesse, que eu entendia que a gente não poderia ficar junto. Fiquei muito mal e pedi que esperasse, que eu conseguiria, que iria nesse grupo e conseguiria me desvincular emocionalmente. Falei: - Eu sou dependente de você emocionalmente! Eu respirava completamente o ar dessa pessoa. Tudo o que eu fazia, todos os meus sentimentos, eram

relacionados a atitudes dele, os lugares que eu gostava, as coisas que eu queria fazer, tudo o que eu queria fazer era em codependência dessa pessoa, relacionado a ele, ou para puni-lo, ou para agredi-lo, enfim.

Nesse momento chega outra colega e faz um pouco de barulho quando abre e fecha a porta. É uma pessoa que me conhece e dá uma piscadela enquanto eu devolvo o cumprimento balançando a cabeça e sorrindo pra ela. Ela senta num lugar vago ao meu lado e perco a concentração no depoimento da companheira. Tento voltar a me concentrar, quando vejo que várias colegas também tinham perdido a concentração. Mercedes fica em silêncio por uns segundos, toma um pouco de ar e continua com seu depoimento.

- Eu realmente sofri traição no início do relacionamento, foi muito sofrimento na verdade. Sofri humilhação por parte da família dele. Eu tenho uma condição socioeconômica que não é ruim, é relativamente boa, quer dizer, eu não tenho, mas a minha mãe tem. Eu sou dependente financeiramente dela, moro num bom condomínio, num bairro nobre da zona norte, não precisava passar por humilhação. Quando eu estava grávida um cara falou pra mim que eu queria depender economicamente da mãe dele. Eu não preciso. Fui expulsa várias vezes da casa dessa pessoa, fui empurrada e não queria ir embora. Eu não tinha nenhuma noção de quem eu era, do que queria, eu tinha um buraco muito grande... Então a coordenadora mostra um cartaz que sinaliza que faltam dois minutos para acabar o depoimento. Ela agradece.

- Eu tinha um buraco muito grande que tinha que suprir de alguma forma e cada vez mais me enfiava no fundo de poço, não sabendo por onde sair e a gravidez foi o pior de tudo. Depois tive que tirar com três meses de gravidez, que já é uma criança

realmente formada, porque sabia que seria uma loucura e mais por causa do cara, porque ele não queria. Mais uma vez eu fiz o que essa pessoa queria. Realmente vi que eu tinha perdido o domínio da minha vida a ponto de ficar bêbada e essa pessoa sair correndo e eu correndo, correndo mesmo, atrás dessa pessoa na rua, pedindo: “Pelo amor de Deus, não vá embora!” Eu chorava, fazia escândalo em vários lugares, dormia com medo e acordava com pavor, sempre com medo da reação do outro. Era realmente muita dor que eu sentia, não foi uma etapa muito fácil, passei um ano e dois meses com essa pessoa, já tenho um mês e pouco de separação e durante esse relacionamento acho que na verdade eu não existia, acho que tinha uma carência muito grande, muito forte. Fazendo o inventário, descobri que tinha problemas de família disfuncional. Minha mãe é uma pessoa muito agressiva, meu pai uma pessoa indisponível, minha mãe é controladora, ela nunca se importou com meus sentimentos, nunca se importou se eu estava bem, ela sempre quis controlar o que eu ia fazer.

Mercedes começa a chorar, levanto-me, pego a caixa de lenços e dirijo-me a ela, passo minha mão nas suas costas enquanto entrego a caixa. Ela agradece, faz um suspiro largo e continua com o depoimento, enquanto a coordenadora mostra outro cartaz que sinaliza que o tempo dela acabou. Ela agradece e diz que vai concluir.

- Aprendi a me relacionar assim com as pessoas, exatamente por eu ter personalidade de controle, eu sempre queria controlar com medo de perdê-las, com medo do abandono e isso me fez atrair esse tipo de pessoas que poderiam me abandonar, a solidão a dois é a pior que existe, do tipo que você está com uma pessoa, mas ela te faz mal, você sente medos, que são sentimentos provenientes dessa família, aquele pai que não estava disponível emocionalmente

e aquela mãe que só sabia me acusar, xingar, enfim. E foi o tipo de pessoa que arrumei para mim: esse cara, que também reproduziu os mesmos sentimentos que eu tinha com aquela mãe.

Novamente a coordenadora mostra o cartaz do tempo e ela pede mais um minuto para concluir.

- Quando entrei, vivia 'adrenalizada' o tempo todo, preocupada com o que o outro estava fazendo, controlando sua vida, tecendo o ego de outra pessoa em vez de cuidar de mim, esquecendo-me das coisas importantes da minha vida, porque minha família é disfuncional sim. Mas meu filho não faz parte disso, ele acabou de nascer, enfim, foi por isso que eu entrei nesse grupo, pra salvar minha vida, porque realmente eu já estava morta, hoje estou viva, obrigada por vocês me ouvirem, desculpa por passar do tempo!

- Obrigada Mercedes! Diz a coordenadora, acrescentando em tom de advertência, com uma frase rotineira no grupo: - Lembrando que sou impotente perante o tempo e que só são cinco minutos pra cada depoimento.

Quando Mercedes termina, a coordenadora explica que agora vai abrir para depoimentos que dêem força, fé e esperança e que ajudem as colegas no processo de recuperação. Pergunta quem quer falar e duas pessoas levantam a mão, ela dá a palavra a Libertad, enquanto inscreve as outras num papel:

- Boa noite! Sou Libertad, sou uma mada em busca da recuperação. Hoje quero começar agradecendo a presença de todas vocês, pois realmente não tem melhor terapia que esta. Nenhuma terapia de 200 reais poderia substituir o que as colegas revelam para mim nesta sala, ou melhor, o que o poder superior revela falando através das colegas. Neste mundo, encontrar um lugar onde as pessoas te escutam vale ouro. Também ouvir vocês é muito importante para poder linkar a minha vida na

história do outro e assim driblar esses barulhos que tenho dentro de mim. Numa outra reunião, escutei de uma companheira uma coisa que me fez cair a ficha. Ela falou que era tolerante à dor e eu nunca tinha percebido que pra mim a dor partia disso também, só escutando essa pessoa que eu percebi isso, eu acho que o poder superior me bota para escutar o que eu preciso ouvir, para poder linkar em minha recuperação. O escutar é perceber que não estou mais sozinha, que não estou mais sozinha naquilo que sinto. Por exemplo, aquele problemão que era só seu, você pode ver que pode dividir com outro, você acaba entendendo mais o outro, o que o outro sente. Antigamente, eu percebia que minha vida era uma roda, sempre acabava voltando no mesmo ponto. Depois, percebi que eu precisava passar de novo pelo mesmo processo para aprender, enquanto eu não conseguisse me desvencilhar daquele ponto, não conseguiria ir para frente. Então, só escutando o outro vou linkar em minha recuperação. Gente! Como é importante para mim falar nesta sala! É começar a exorcizar aquilo que você precisa desabafar. Muitas vezes, falando, eu comecei a ter o link do despertar espiritual, entender momentos de minha infância e o momento que eu vivo hoje, o porquê do meu comportamento, tudo isto eu linkei falando, escrevendo também. Por exemplo, quando descobri que foi minha mãe que me impediu de ter contato com o primeiro homem, senti muita raiva dela. Então, só escrevendo, fazendo inventário, falando para logo linkar com meu comportamento é que estou começando a me recuperar.

De repente, outra participante começa a chorar e eu levanto, pego a caixa de lenços e passo para ela, enquanto a companheira que tinha a palavra faz uma pausa e continua dizendo:

- Por isso é importante manter este lugar, manter a sala aberta e agradeço muito ao serviço da

junta que está hoje mantendo a sala aberta e às companheiras que estão vindo pela primeira vez. Sejam muito bem-vindas! Continuem voltando, o segredo está na próxima reunião, realmente vocês vão ver que a programação funciona. Acho que ainda tenho mais uns minutos, gostaria de deixar uma coisa que esta semana me esteve atormentando muito: estou perto de fazer aniversário, vou fazer 35 anos e acho que meu tempo está acabando pra conseguir a pessoa certa. Minha mãe já falou isso pra mim e eu acho que ela tem razão. Eu já tive muitos homens em minha vida, inclusive três filhos de diferentes pais, mas sempre dá errado, parece que o problema realmente sou eu e começo a ficar com muito medo da solidão, quero pedir nesta sala muito ao poder superior que dê a serenidade para enfrentar estes medos. Obrigada mais uma vez por vocês me ouvirem e pelo serviço!

183

A coordenadora continua dando a palavra a Paloma:

- Boa Noite! Sou Paloma, sou uma mada em recuperação. Realmente quero agradecer o depoimento de Libertad, pois me senti muito identificada quando falou que sente que já perdeu a hora de encontrar a pessoa certa. Esta semana eu também fiquei pensando no mesmo e às vezes, acho que é essa a razão pela qual eu não posso tirar esse homem de minha vida, meu namorado é dependente químico e eu sou dependente dele, essa é minha verdade.

Nesse momento, Paloma começa a chorar e uma companheira que está mais perto dos lenços passa um para ela. Ela não consegue parar de chorar e a coordenadora pergunta se ela quer parar e depois volta a dar-lhe a palavra. Ela diz que não, respira fundo e continua:

- Esta semana chorei o tempo todo, mas pelo menos consegui dar aula, embora ficasse deprimida a semana toda. Num momento de fragilidade, voltei a

ligar para ele e o esperei na saída do trabalho, então parece que estamos voltando, mas também estou querendo controlar tudo o que ele faz. Por exemplo, encontrei um terapeuta muito bom, em Belo Horizonte, especialista em dependência química. Embora tivesse que pegar uma vez por mês um avião pra ir até lá, ele me deu um limite e me disse que não, que ele não ia fazer isso só porque eu queria. Realmente, eu acho que perdi o controle de minha vida por estar querendo controlar a vida do outro.

Obrigada por vocês me ouvirem! Mais 24 horas de recuperação.

A dádiva e a troca justa

A partir deste dia ideal observamos que nas experiências das participantes há aspectos que poderíamos relacionar com o amor romântico. O excesso é um deles, porém estes aspectos se apresentam de maneira paradoxal, pois produzem uma quebra grosseira na estética que pressupõe este tipo de amor, dada pela percepção de que haveria uma “ruptura” na dádiva intrínseca ao ideal do amor romântico. Esta ruptura derivaria da assimetria na quantidade de amor que oferecem em seus relacionamentos, assim como na quantidade de dinheiro, tempo e interesse. Então, esse conjunto de práticas de si supõe um trabalho que poderíamos chamar de “economia dos vínculos sociais”, ou seja, neste ideário o amor se deve ter e oferecer numa medida certa com o propósito de encontrar um estado de equilíbrio, encontrando assim as emoções quantificadas e até racionalizadas, ao menos no ideal a ser atingido.

A dádiva foi estudada por Marcel Mauss (1979) em seu célebre “Ensaio sobre a Dádiva” onde analisa o sistema de transações humanas de trocas de presentes teoricamente voluntários, mas na realidade obrigatórios, e que se encontra inserido em todos os aspectos da vida das sociedades (direito, economia, moral, religião). Ao revelar o caráter obrigatório e coercitivo da dádiva, também mostra o que se poderia chamar a

“gramática da dádiva”, que possui três momentos básicos: dar, receber e retribuir, explicando que não só se está obrigado a dar, mas também a receber e a retribuir outro presente, sob pena de provocar guerra pública e privada, ou de desprestígio. Este sistema de prestações e contraprestações é definido por Mauss como prestações sociais totais, pois, conforme dito linhas atrás, a dádiva perpassa todos os aspectos da vida e envolve todos os membros das tribos. Em outras palavras, a dádiva é um fato social total, pois todos determinamos e estamos determinados por ela.

A hipótese que gostaria de explorar aqui é a existência de uma versão particular da dádiva no universo da ajuda mútua: *aqui, dar-receber-retribuir se tornaria falar-escutar-retornar*. Contudo, esta “gramática da dádiva” possuiria algumas particularidades, pois o dar parece se confundir com o receber. Quando uma pessoa fala está ajudando a si mesma; já como um fato secundário e resultado deste ato, o ouvinte poderia se identificar e também receber ajuda. Por outro lado, o escutar também tem as duas faces, pois a pessoa pode se ajudar escutando o depoimento da outra, mas também faz o favor de dedicar tempo a essa pessoa falante. Ou seja, nos dois casos parece que tanto se recebe quanto se dá.

Nessa mesma linha de reflexão inspirada nas teorias da dádiva, o desequilíbrio no balanço emocional é atribuído pelo discurso prescritivo à falta de autoestima, pois ao não se valorizar e não amar a si mesmas as participantes passariam a gostar mais dos outros, o que é um aspecto central na configuração do amor como doentio. A terapia base da ajuda mútua se denomina terapia do espelho, que consiste em olhar, se ver, escutar e aprender das experiências das outras companheiras. É assim que a dádiva também se situa como o aspecto central. Aqui existe um equilíbrio ideal da dádiva, mas às vezes este também se quebra quando uma companheira começa a ligar exageradamente ou a fazer algum tipo de ato considerado abusivo, ou melhor, excessivo⁴⁷.

⁴⁷ Vemos nesta forma particular de dádiva que parece existir um aspecto paradoxal, por um lado vemos que o grupo pratica uma série de terapêuticas com o objetivo de conseguir um sujeito que olhe para dentro de si, um sujeito narcisista, visto que s são

A gramática da dádiva falar-escutar-retornar presente no grupo MADA apresenta aspectos que merecem ser observados com maior profundidade:

- Falar

Eu me sinto muito à vontade de compartilhar as minhas experiências, me sinto muito acolhida lá. Tudo o que eu falo as companheiras, elas parecem estar interessadas no que eu falo. Existe uma troca muito de experiências, quer dizer, aquilo que eu passei algumas vão passar ou já passaram, então é o lugar que eu me sinto mais à vontade pra falar sobre essas questões, e eu não costumo falar dessas questões, de questões de relação a dois, de relacionamento, a dor de viver, a dor de não ser compreendida. Lá fora ...eu costumo não falar fora do MADA, porque eu acho que as pessoas não estão preparadas, não vão me dar a devida... atenção, a devida... respeito, que eu tenho no MADA. Então, compartilhar no MADA é tudo, é a melhor coisa que se existe nesse momento de aflição, de dor, e saber que tem alguém que vai te escutar, que vai te acolher, que vai te atender, que vai falar pra você: vai passar, é isso. Compartilhar pra mim é uma... é um... não é só tomar um remédio, é poder expurgar aquele mal, é poder colocar aquele mal pra fora, é desabafar o mal, é... colocar pra fora, de você uma coisa que

186

peças que desejam criar vínculos sociais transbordantes: Amam demais, aspecto que é chamado de doença, por outro lado é através dos mesmos vínculos que se tenta conseguir a cura. Esta contradição parece se solucionar se pensamos estas práticas como parte do resultado do processo de individualização. Norbert Elias (1994) afirma que, a partir da formação da autoconsciência correspondente à estrutura psicológica estabelecida em certos estágios do processo civilizador, criou-se uma autoimagem que nos faz pensar na existência de um eu “puro” que estaria isolado da sociedade. Esta sensação foi produzida historicamente através da autorregulação e autocontrole, gerado no inter-relacionamento com os outros, o que pode ser uma chave para pensar que as práticas de inter-relacionar-se e assim observar os outros funcionam como parte do processo de observar para dentro de si desde fora. Por meio dos “espelhos” se dá a possibilidade de se alterar, criando uma sensação mais forte de um sujeito que se sente autônomo e individualizado.

me aflige, me causando conflito, botar o medo pra fora, botar confusão pra fora, de poder respirar coisas boas de volta. (Paquita, 36 anos)

Pra mim significa, falar na sala é falar de mim, porque o remédio entra pela boca e sai pelo ouvido. Então, é tão importante você falar quanto você escutar, porque você falar é importante, porque você está falando aí, se libertando, colocando, se libertando através de sua verdade, colocando ali, se mostrando, se despindo. Então, aquela maneira de sair daquele pedestal do orgulho e falar: eu sou assim. Mas quando a pessoa consegue ser honesta, pra mim eu procuro falar de mim e com honestidade, falar coisas boas ou coisas ruins, falar a verdade: eu fui assim, assim, assado. Me denunciar. Pra mim, falar é importante quando você fala no sentido de se denunciar, ou então, falar no sentido de conseguir agradecimento de vitória, sabe? É importante falar, como é importante escutar também. (Alicia, 48 anos)

187

Na gramática da dádiva, falar é a primeira regra, mas também é um dos aspectos que fazem uma quebra da estética do amor romântico ao comunicar o incomunicável. Contudo, no ato de falar a pessoa ajuda os outros com sua experiência, o que é uma consequência indireta do objetivo principal: ajudar a si própria. Porque falar, como as entrevistadas apontaram, é colocar a dor e o sofrimento “para fora”, é uma parte do trabalho de cura - “o remédio entra pelo ouvido e sai pela boca” -, consistindo em expurgar aquele mal que leva dentro. No discurso do grupo, circula a ideia de que o uso de linguagem médica não tem caráter metafórico, no MADA se acredita que amar demais é realmente uma doença de tipo crônica, progressiva, que não tem cura e que pode causar a morte, se não for tratada.

Contudo, no grupo MADA existe um caráter metafórico do amor, que pode ser explicado a partir do trabalho de Susan Sontag, *A doença como metáfora* (1984), que mostra como as metáforas que cercam a tuberculose, como por exemplo, que sua causa é dada por uma paixão desbordante, fazem com que exista

uma romantização desta doença. De igual forma, no primeiro capítulo realizamos um percurso pelas associações realizadas em diferentes momentos históricos entre o amor e as doenças. Poderíamos dizer então que fizemos o caminho inverso ao de Sontag: uma patologização do amor.

Não obstante, nos dois caminhos, tanto na romantização da doença quanto na patologização do amor, a metáfora é o veículo que permite o passo de um campo para outro, no caso das emoções para o da saúde e vice-versa. Desta maneira, poderíamos entender que essa metaforização do amor como doença pode ser uma condição necessária para considerar este sentimento desbordante como doença.

Nos dois caminhos, de metaforização, o corpo tem uma participação ativa. No primeiro caminho, exposto por Sontag, vemos que a tuberculose foi relacionada com as “qualidades atribuídas aos pulmões, que pertencem à parte superior e espiritualizada do corpo” (SONTAG, 1984, p.12) que fica perto do coração, próximo à alma. Durante o trabalho de campo, observou-se que as metáforas corporais eram muito comuns, por exemplo, uma delas era a chamada “síndrome da abstinência”, que ocorre nos momentos mais altos das crises da doença, em que o corpo treme e sua, o coração bate forte e há insônia, entre outros sintomas.

Nessa metáfora do corpo utilizada pela entrevistada (“o remédio entra pelo ouvido e sai pela boca”), na qual através da fala se pode exteriorizar a dor que estava “dentro”, parece circular a ideia de que as emoções têm um lugar dentro do corpo da pessoa. Mas a fala parece situar-se como um veículo para colocá-las para fora. Neste mesmo sentido, observamos outra metáfora circulando no grupo, a de que a cura por meio da fala só ocorre quando as palavras atingem os sentimentos.

Expurgar, pôr a dor para fora, é também uma forma de libertar-se daquele segredo que estava “preso” na pessoa, em um lugar que vai continuar guardando o segredo devido a um pacto de confiança estabelecido no grupo. Também não se pode falar em qualquer lugar, porque nem todo mundo vai entender. No ideário do grupo, só quem passa pela mesma situação pode fazê-lo, surgindo assim outro aspecto importante: a identificação. Esta

é importante devido à banalização que tem sido sofrida pelos temas do amor. No momento em que falam de seus dramas, podem correr o risco de ser ridicularizadas. Por isso, falar também pode ser interpretado como um ato de humildade, à medida em que a pessoa reconhece seus erros e se dispõe a tentar repará-los.

Falar com pessoas que têm passado pelas mesmas experiências de sofrimento, ou seja, a cura pela identificação parece, à primeira vista, ser o avesso da terapia com um profissional que pode ajudar precisamente por seu olhar distanciado, visto que o paciente não é capaz de perceber sozinho o que está acontecendo consigo. Não obstante, de acordo com o ideário de o grupo ver-se nas experiências dos outros pode ter efeito terapêutico, considerando que esta alteração permite ao sujeito fazer um trabalho simbólico, no qual sai de dentro de si mesmo para conseguir se enxergar de fora.

- Escutar

Na segunda parte da gramática da dádiva, equivalente a “receber”, vemos que o processo de identificação pode se apresentar de várias formas, por exemplo, quando as pessoas que chegam pela primeira vez depõem, há outras que se identificam por estar vivendo o mesmo drama e as mais antigas, porque já passaram por isso, podem se ver em retrospectiva, como mostra o seguinte trecho de entrevista:

Pra falar a verdade, eu gosto muito de escutar o depoimento das novas. Mais do que os das antigas. Porque as novas, elas sempre me trazem a minha história, me fazem eu lembrar de onde eu vim, eu acho isso e o grande barato do programa. Eu jamais posso me esquecer do primeiro dia que eu coloquei os pés na sala, porque eu acho... eu não posso me comparar a ninguém, a não ser como eu cheguei e como estou hoje, toda vez que eu escuto o depoimento de uma pessoa nova eu me identifico, vejo como eu cheguei e como eu caminhei. Não que eu dei valor aos depoimentos das pessoas mais antigas, claro que eu dou! Mas o que eu mais gosto

realmente de ouvir é a história das pessoas novas, porque as pessoas novas me fazem me manter no programa né, pra ser um exemplo de que o programa funciona. Essa é a meta do programa. (Clarita,43)

É muito interessante porque por mais que eu hoje tenha conhecimento, né de mim e da doença em si, e da recuperação, quando chega uma pessoa com uma história, assim, numa situação no fundo do poço, uma coisa muito trágica, meu sentimento, eu sinto a mesma dor que aquela pessoa sente, porque eu sei, se eu bobear, se não ter a programação, como não tem cura eu tenho que ficar nessa autoanálise a vida toda para não cair na esparrela de voltar a recair na doença, né? Porque a doença é emocional, então quanto mais eu me conheço, mais eu me descubro, mais eu trabalho em mim, mais eu estou não indo para a doença. Em relação às pessoas que chegam e às partilhas, o sentimento é o mesmo, porque eu sinto que aquilo ali já está dentro de mim, aquela mulher sofrida, ela pode vir em qualquer momento, é só eu dar uma cochilada, porque eu já tou em um espaço, assim eu já sei como me defender. (Aura, 53 anos)

A identificação de Clarita com os depoimentos das pessoas que vão pela primeira vez se dá não porque ela no momento esteja se sentindo assim, mas sim porque no passado já o sentiu e agora ela é um exemplo da possibilidade de superação do problema. Por sua parte, Aura sente que ao ouvir o depoimento de uma pessoa nova, faz lembrar que ela também passou pelo mesmo, mas que em qualquer momento pode reincidir no problema. Nos dois depoimentos, podemos observar que o fato de escutar uma pessoa que está começando no grupo sinaliza para as antigas que têm feito uma espécie de “carreira moral⁴⁸”

⁴⁸ Carreira Moral: conceito usado por Goffman (2006) em relação às pessoas estigmatizadas para referir-se ao conjunto de experiências de aprendizado de sua condição, assim como das modificações na concepção do seu eu. Em alguns momentos deste processo é possível para o indivíduo estigmatizado revisar sua

(GOFFMAN,2006) , um trabalho de transformação que está determinado pelo antes e depois de estar no grupo, aspecto muito recorrente nos discursos das participantes.

O tempo parece ser uma categoria moralizante nas experiências das participantes do grupo, o que está relacionado também com o conceito de carreira moral. O tempo de participação no grupo parece ser um lugar a partir do qual se fala, que está marcado simbolicamente por uma fita que se recebe anualmente, produzindo certa legitimação a seu discurso. Embora nos grupos de ajuda mútua se fale que todos só têm vinte e quatro horas de recuperação, no MADA normalmente todos sabem quanto tempo de participação têm suas colegas; não obstante, o que poderia ser legitimador pode se converter em motivo de julgamento, pois, por exemplo, quando uma pessoa tem uma recaída, sempre é avaliada pelo grupo em termos do tempo de participação, ainda que de maneira sutil, o tempo então se situa como uma categoria moralizante.

Nessa carreira moral existe uma lógica de aperfeiçoamento de si. Um discurso frequente é que o “programa de recuperação” não busca fazer pessoas perfeitas, mas sim promover um aperfeiçoamento que se dá através do controle afetivo, buscando uma transformação que opera principalmente por via emocional (REZENDE, 2011) e que tem como ideal encontrar o equilíbrio, o que pressupõe fazer uma autoavaliação constante de cada uma das atitudes e sentimentos dos sujeitos.

191

• Retornar

O que eu vejo do retorno... eu nunca tive problemas com o retorno, meu problema mais era com uma pessoa que vinha me julgar. Por que você não termina o relacionamento? Isso é ruim, esse tipo de retorno é ruim né? Eu aprendi que se pode dar um retorno, eu posso falar pra você com tranquilidade, isso tranquiliza muito, você pode me dar, eu posso falar de sua história, eu me identifiquei com sua história, a gente pode falar, isso é um

própria carreira moral, o que possibilita escolher e elaborar retrospectivamente as experiências que permitem explicar a origem das crenças e das práticas que agora têm a respeito de seus iguais e dos normais.

retorno sadio. Mas retorno de julgamento, eu não vou lá pra fazer julgamento, isso acontece com o marido, quando faço ele de companheiro eu vou contar a história pra ele, ele me julga, eu fico brava, eu quero que você me ouça, julgar já basta meu julgamento. A pessoa que mais me julga sou eu mesmo, então assim, o retorno é mais um julgamento. Quando você vê a pessoa que dá o retorno também... é absurdo ela usar o tempo pra falar da vida do outro.” (Matilde, 30 anos)

O retorno no grupo, supõe-se, não pode ser um ato direto nem programado pelas falantes para uma ouvinte específica; neste sentido, a contraprestação deve ser só proferida sem pensar num receptor específico. É trabalho das ouvintes escolher o que se recebe e o que não se recebe, por isso no começo da reunião se fala que não se deve dar conselhos. Também não se deve utilizar o pronome “nós” (ou “a gente”), só se deve usar “eu”, em primeira medida para que a pessoa reconheça que tem um problema, mas também para evitar o julgamento. A esse respeito, é comum escutar a frase “eu só posso falar por mim”.

Contudo, durante o trabalho de campo pude observar que no intervalo e no final da reunião parecia existir uma explosão de conselhos mútuos que contradiziam esta regra do grupo. Além disso, pareciam circular interminavelmente as mesmas ideias uma e outra vez. Conceitos como “família disfuncional”, “homem indisponível”, “autoestima”, “autoconhecimento”, “autocontrole”, “equilíbrio”, entre outros, se repetiam constantemente nas falas das participantes. Este fato se esclareceu ainda mais numa semana em que tive que fazer duas entrevistas: a primeira pessoa estava há mais de sete anos no grupo e a segunda estava há poucos meses, porém as duas usavam as mesmas expressões e tinham as mesmas clarezas e domínio para explicar a literatura prescritiva.

Quando acabei de entrevistar a pessoa que tinha menos tempo no grupo, desliguei o gravador, agradei por sua ajuda e a parabenei pelo domínio que tinha da literatura, ela me respondeu numa frase que guardei no diário, algo como “pelo

menos a parte do discurso eu já entendi, já ficou claro pra mim, agora só falta pôr em prática”. Este fato pode nos fazer pensar não só que existe uma dissociação entre a prática e o discurso, mas também que o discurso é o mais relevante nas experiências das participantes. Este discurso, porém, possui uma característica: a *repetição*.

Este fenômeno pode ser entendido seguindo a sugestão de Coelho (2009), que a partir de uma etnografia de um encontro de segurança pública de mulheres mostrou que, no segundo dia do evento, quando se pediu às mulheres que fizessem propostas para solucionar os problemas de segurança, os diferentes grupos, ao fazer suas reivindicações, pareciam redundar nas ideias, sem ter a mínima discórdia entre umas e outras. A autora observou que o enunciado sempre era o mesmo, mudando apenas o enunciador, que tomava como suas as convicções dos especialistas no tema da segurança pública, não como um mero eco, mas sim como uma apropriação na qual o enunciado perde sua autoria original. Em suas palavras:

O sentido último deste aparente discurso da redundância emerge aqui: ao *decidir repetir*, o sujeito faz *algo de novo*, em seu duplo sentido: ao fazer algo ‘de novo’ (no sentido de fazer ‘outra vez’), ele faz algo ‘de novo’ (no sentido de ‘inédito’). E este algo inédito é a instauração de si como sujeito desta verdade (p.131).

Embora no caso do MADA não houvesse uma perda da autoria, porque na verdade a maior parte das participantes, ou pelo menos as mais ativas, tinham uma referência clara da autora do livro *Mulheres que Amam Demais* e dos doze passos, o que nos mostra o caso da entrevistada mais nova no grupo é que o importante não é que ela pudesse praticar as orientações da literatura, mas sim enunciá-las: “Ela se torna minha verdade, porque agora sou eu que a enuncia”. (COELHO, 2009, p.131)

O dinheiro e a dádiva

Depois do depoimento de Paloma, a coordenadora olha o relógio e diz que é a hora da sétima

tradição. Pede para Isaura, uma participante antiga no grupo, explicar em que consiste esta tradição.

Ela diz: - Boa Noite eu sou Isaura, sou uma mada em recuperação! A sétima tradição é tudo, sabemos que os passos são a base para relacionar-me comigo mesma e as tradições para relacionar-me no grupo. Eu sou do time que fala que é pra botar as tradições em primeira pessoa, então a sétima tradição me ensina que eu devo ser economicamente autossuficiente e, além disso, ensina-me a me relacionar com o dinheiro, porque faz parte de nossa doença não fazer um bom uso dele. Eu fui daquele perfil que dava todo meu dinheiro para o cara, eu paguei o aluguel dele, sempre que saíamos eu pagava a conta, pagava conta de motel, eu fazia o papel do homem, até cueca comprei pra ele, contas de celular altíssimas, não imaginam quanto dinheiro eu perdi! Hoje eu não quero mais isso pra minha vida.

Nesse momento as outras participantes começam a rir. Isaura ri também, e continua falando: - Estão rindo? É verdade! Nunca mais esqueço uma Páscoa em que saí enviando uma cesta de chocolates pra ele e naquele mês não consegui pagar meu aluguel. E pior ainda, ele nem me ligou esse dia! Esta doença atinge o nível espiritual e também o material, então a sétima tradição diz que o dinheiro que se recolhe na sacola hoje é um investimento em mim, pois com ele posso, podemos pagar o aluguel da sala, comprar o lanche, mantendo a sala aberta. Também é sétima tradição prestar serviço na sala, porque não adianta ter a sacola cheia e não ter uma coordenadora. Então, o dinheiro que antes eu dava para homens “indisponíveis” agora uso para contribuir com o funcionamento do grupo que faz parte de minha recuperação. Obrigada por vocês me ouvirem!

A coordenadora continua diz: - Todos os grupos de MADA devem ser economicamente autossuficientes. Porém, as pessoas que assistem pela primeira vez

podem se abster. Vamos passar a sacola em silêncio porque estamos lidando com o material e o espiritual. Nesse momento a sacola começa a ser passada de mão em mão, escutando-se um movimento coletivo de moedas e bolsas. A seguir, tocam a campainha para avisar que têm dez minutos de intervalo.

O excesso econômico mantido durante os relacionamentos é uma constante na maioria das partilhas das participantes do MADA, sendo considerado por elas um dos aspectos que constituem um “comportamento doentio”. Isto é explicado, com base na literatura prescritiva, como parte da falta de autoestima, pois ao não gostar de si mesmas, precisavam “pagar por amor”. Durante a permanência nas salas era comum escutar frases como “esperava que os outros me dessem valor” e “agora eu me dou o autovalor”. Sobre isto faremos algumas considerações. Em primeiro lugar, embora elas considerem que o encontram em si mesmas, parece que esse “valor” só é encontrado a partir dos vínculos com os outros, que oferecem a legitimação e aprovação. Isso que se encontra na inter-relação com os outros possui as características próprias do universo da dádiva, denominado por Jacques Godbout (1992) como o *valor do vínculo* e se apresenta como uma alternativa à dicotomia marxista entre “valor de uso” e “valor de troca”. (COELHO,2006). Em suas palavras:

... para esse fim, não deveríamos acrescentar um terceiro tipo de valor, que seria “o valor de laço” (valor do vínculo): o que vale um objeto, um serviço, um gesto qualquer no universo dos laços, no reforço dos laços. Esta realidade opõe-se ao valor quantificável, e é totalmente ocultada pelo discurso econômico para o qual o laço é a própria troca, e nada mais. O valor de troca, como o do dom, tende a ser unicamente relacional. Mas ele exprime a relação entre as coisas trocadas, tal como ela é representada pelo dinheiro... Este valor (o do vínculo) não é, contudo, estabelecido por comparação com as outras coisas, mas em primeiro lugar em relação para com as pessoas. O mesmo objeto terá

um valor de laço muito diferente, segundo o circuito em que ele se situa. (GODBOUT,1992, p.245)

Contudo, na gramática do amor que se analisa do grupo MADA observamos que existe sim uma quantificação, só que inexata. Ao mesmo tempo parece existir uma sensação de que o mundo monetário corrompe as relações de intimidade que estão sustentadas na gramática da dádiva. No entanto, o exemplo que nos oferece a pesquisa sobre o grupo MADA mostra que as transações econômicas e sentimentais parecem se misturar e o dinheiro se situa como parte do mundo da dádiva, já não só como meio de troca de bens materiais, como no valor de troca, mas também seguindo assim as lógicas do valor do vínculo, visto que sua devolução pode ser dada em tempo, dedicação ou afeto, que foge de uma lógica de cálculo exato, porém continua expressando os vínculos sociais. Por exemplo, não posso dar ou pedir cem reais de amor, mas posso investir cem reais numa cena romântica e esperar de volta afeto sem que os cem reais investidos na cena corrompam a sinceridade deste ato amoroso.

196

Nessa economia dos vínculos sociais podemos ver então que existe um papel do dinheiro. Como explica Viviana Zelizer (2009) todos utilizamos as atividades econômicas para sustentar e renegociar vínculos sociais importantes com outras pessoas, especialmente os relacionados com a intimidade. As relações então não só incorporam atividades econômicas, como também se vêem organizadas e dependentes delas; desta forma, podemos observar que no mundo cotidiano as pessoas continuamente estão criando estratégias para incrementar seu proveito pessoal, não como atores estratégicos que atuam um contra o outro⁴⁹, mas sim organizando e renegociando seus lugares por vias econômicas.

Ao tentar explicar as gramáticas produzidas no grupo MADA desde estas perspectivas teóricas, surgem dois questionamentos:

⁴⁹ Isto pode soar um pouco idílico se temos em conta que algumas relações que têm como objetivo o lucro econômico danificam a integridade de pessoas. A esse respeito, a autora explica que esta afirmação não nega que algumas negociações entre relações, meios, transações e limites se dão mediante a incorporação da injustiça, crueldade, danos ou confusão, não porque misturem atividades econômicas com relações pessoais, mas sim porque são o resultado de um exercício inapropriado do poder. (ZELIZER, 2009, p. 328)

Se em geral as pessoas renegociam e sustentam os vínculos sociais a partir de atividades econômicas, porque no caso do MADA estes aparecem como ato doentio? Se o dinheiro não funciona como única matriz quantificadora das relações, quais são as outras formas que produzem o cálculo?

A primeira pergunta poderia ser respondida a partir de dois aspectos: por um lado, pelo fato de serem mulheres, pois parece não concordar com as regras normativas de gênero o papel de provedoras, “eu era o homem da relação”, como afirma Isaura na sua partilha. O ideário do grupo aceita os padrões normativos de gênero e tenta reproduzi-los, o que está legitimado no discurso prescritivo: por exemplo, faz parte do “programa de recuperação” tornar-se mais “feminina”, aspecto que se pratica através do uso de acessórios de cor rosa ou lilás para a arrumação da sala e na fabricação da propaganda do grupo. Por outro lado, e talvez seja esta a principal razão (novamente voltando à ideia inicial com a qual começamos esta parte), o fato de dar em excesso e não ter reciprocidade, ou seja, quebrar a gramática da dádiva, é o que torna doentio o fato de dar, como explica o depoimento de Isaura quando ela envia a cesta de chocolates na Páscoa, tendo deixado de pagar o aluguel e o parceiro não devolveu nada para ela: “Nem me ligue!”. Ligar, no sentido de telefonar, parece ser também uma metáfora de vinculação.

Na segunda pergunta sobre as outras formas de quantificação, vemos que no “programa de recuperação” de uma série de exercícios que se fazem para cessar o vício de amar demais o mais importante é o que elas denominam como “*dar limites*”. Durante a reunião, na parte do estudo da literatura prescritiva, é muito frequente a leitura de um texto que fala sobre este tema, de fato um tema comum nas conversas das participantes. Aprender a dar limites é visto como uma “conquista na recuperação”; no entanto, não se podem estabelecer regras precisas sobre seu uso, pois isto depende de cada situação e poderíamos afirmar que isto é renegociado continuamente no cotidiano. Contudo, podemos dizer que na maioria das vezes os limites se estabelecem em termos de regulação do tempo. Por exemplo, se era uma pessoa que

investia muito tempo em ligar demais agora já não o faz ou o faz menos, se essa pessoa que sempre estava disponível ou para pensar na pessoa objeto de amor, ou para olhar as redes sociais na internet e assim investigar a vida dessa pessoa, ou tinha tempo sempre que o parceiro desejava, agora já tem outros compromissos como participar das reuniões do MADA. Estas práticas requerem um constante autocontrole e autovigilância de cada um dos movimentos feitos.

Novamente observamos que o tempo agora conjuntamente com o dinheiro são uma categoria moralizante que permite proferir juízos de valor a respeito de quais relacionamentos merecem ou não atenção e investimento emocional.

De lágrimas, contágios e vítimas

Depois de soar a campainha, o silêncio que se encontrava na sala é quebrado e se escutam rapidamente várias conversas alternadas, todas se cumprimentam uma a outra, Mercedes e Alicia se aproximam para me abraçar, perguntam por meu companheiro, eu respondo que está bem, que as coisas estão indo e Mercedes fala “que bom!”, fazendo um sorriso de satisfação, enquanto Alicia nos convida a tomar café. Todas se encontram aglutinadas em volta da mesa do café e consigo manter várias conversas paralelamente, sem poder concentrar-me em nenhuma delas. Tento me concentrar em alguma e então vejo que Rocio pergunta para Paloma porque ela acha que não pode deixar esse homem? Ela responde que não sabe: “Eu acho que estou ficando velha.” Rocio ri e diz que se ela continuar falando que é velha, seguramente vai ficar. “A gente expressa o que sente afirmando”, diz, “Você é muito bonita e vale muito, você tem que deixar de pensar assim, você vale muito, vai chegar o homem que mereça estar com você!”

- Em seguida eu pego o dinheiro da sacola e peço para Isaura contar. Ela conta e

registra o valor no quadro branco: “Hoje deram 12,35 reais.” Entrego o dinheiro à coordenadora que reclama por ter que guardá-lo e me diz que temos que resolver o problema da tesouraria. O intervalo está acabando, a campanha soa novamente e pouco a pouco as pessoas começam a voltar a seus lugares. A coordenadora pergunta se alguém tem algum aviso a dar a respeito da irmandade, então Libertad levanta a mão, faz o ritual de apresentação e diz que é só para lembrar que no próximo domingo tem reunião de intergrupo e que esta sala não tem representante. Imediatamente eu levanto a mão e digo que Paloma estava interessada em participar, Paloma concorda, mas diz que não sabe muito bem como fazer e a coordenadora diz para ficar tranquila, pois lá iriam ensinar-lhe e que Mercedes lhe daria umas instruções. Em seguida, a coordenadora avisa que vai colocar em votação na consciência coletiva do grupo para escolher Paloma como representante de grupo (RG), ela pergunta quem é favorável e seis pessoas levantam a mão, seguidamente pergunta quem é contra e ninguém se manifesta, quando pergunta quem se abstém, duas pessoas levantam a mão, então ela declara: “Paloma é a nova RG do grupo”, todas aplaudem e em seguida eu me levanto, pego os cartazes com “as dez características de uma mulher que se recuperou de amar demais” e dou pra cada uma ler (ver anexo 2). Depois a coordenadora pega o livro “Meditações para mulheres que

amam demais” no qual há uma reflexão para cada dia do ano, procura a correspondente àquela data, lê e pede para outra colega ler novamente. Em seguida ela pergunta se há alguma pessoa que está participando pela primeira vez, para que seja feito o ritual de boas-vindas. Alicia aponta para uma moça que está até este momento totalmente em silêncio, pergunta se quer dizer o nome e ela diz “Meu nome Julieta”. Todas respondem “Oi Julieta!” e ela faz um sorriso que me parece de incômodo ou assombro. A coordenadora pede para Rocio dar as boas-vindas, ela pega alguns folhetos que contêm indicações do programa de recuperação, endereços e horários de outras reuniões, uma lembrancinha do grupo e uma fita branca, que será sua primeira, entrega e diz: “Esta fita é dada pelo grupo e as outras você deverá conquistar”, repete novamente que ela é a pessoa mais importante da reunião e que “continue voltando, o segredo está na próxima reunião”, afirmando que para ela foi muito bom escutar isso na primeira vez que assistiu, porque nunca antes tinha escutado isso. A coordenadora pergunta à recém-chegada se quer dizer suas razões para estar lá, mas caso não queira poderá ficar em silêncio. Julieta, com a voz embargada e olhos úmidos, diz: “Estou vindo porque toda minha vida tem sido uma vida de sofrimento por causa de relacionamentos que não têm dado certo, hoje em particular estou vindo porque não aguento mais, tenho um

relacionamento com uma pessoa viciada em cocaína e álcool e isto está destruindo minha vida. Antes dele conheci outro cara que roubou todas as economias que eu tinha feito para comprar uma casa para mim e foi embora, e agora, este novo cara também me faz sentir-me muito desgraçada.” Dito isso, ela cai em prantos e a sala parece que se enche de muita tristeza, na realidade, eu também me sinto um pouco triste e as lágrimas dela parecem muito dolorosas. Duas mulheres levantam a mão e é dada a palavra a Alejandra, que começa sua partilha com o ritual de costume, dizendo:

- - Esta semana refleti sobre qual era o meu objetivo no grupo e realmente acho que hoje estou fazendo algumas coisas que tinha colocado como meta, que é prestar serviço, pois eu realmente posso ajudar os outros com minha experiência. Mas meu objetivo, realmente é ser uma pessoa saudável e aprender a me relacionar com as pessoas, porque eu entrei no grupo por causa de homem, mas depois aprendi que o grupo não é só para isso, é para qualquer tipo de relacionamento. Às vezes eu me relaciono destrutivamente até com um objeto material, entendeu? Assim, meu objetivo é tornar-me uma pessoa mais saudável, mais leve, mais plena, mais verdadeira comigo mesma, uma pessoa que tenha uma autoestima maior, porque, na verdade, meu objetivo no grupo nunca vai acabar, eu pretendo nunca sair dele. Então, realmente, eu não acredito que

sem ele eu consiga caminhar sozinha. Meu objetivo é esse: aprender a me relacionar comigo mesma, a cuidar de mim mesma, a organizar minha vida, a ser uma pessoa melhor, a ter um relacionamento saudável com uma pessoa que me faça bem. Eu também quero não permitir mais os abusos das outras pessoas, acho que meu grande objetivo é aprender a ter relacionamentos mais saudáveis, de uma forma geral, tenho que ter relacionamentos de verdade, um relacionamento de laço, não de nome, porque eu tinha um relacionamento de nome não de laço. Eu quero aprender a ter um laço com as pessoas, a ter um laço na amizade, um laço sexo-afetivo, um laço familiar, enfim, aprender a ser uma pessoa melhor, a ser uma pessoa mais consciente, mais livre. Acho que a grande palavra é liberdade, porque quando eu me liberto, eu liberto todos para serem livres. Meu objetivo é me aprimorar, mas não só me aprimorar, como também prestar serviço pra as pessoas que precisam e ainda sofrem, pegar, de repente, um serviço em intergrupo porque realmente é importante e gratificante saber que você não só salvou sua vida, como pode ajudar a salvar outras vidas. Precisamente por isso é que o grupo é de ajuda mútua, exercendo um trabalho muito importante, realmente está salvando minha vida, então meu objetivo no grupo é ser uma pessoa melhor, uma pessoa que se relaciona. Quero ter um relacionamento saudável sim! Todo mundo quer, isso não tem

nada de mais, é saudável se relacionar, é normal, o que não é saudável é relacionar-se destrutivamente. Realmente eu quero me conhecer, me descobrir, aprimorar meu autoconhecimento, meu nível de amor próprio, me entender, me aceitar e também aceitar quem eu sou, minha historia, minhas escolhas e ser uma pessoa bacana. É isso. Obrigada por vocês me ouvirem!

A coordenadora avisa que esta será a última partilha, que será dada a uma pessoa que chegou atrasada e um pouco agitada. Seu nome é Pilar. Ela faz a saudação tradicional e inicia o seu depoimento:

- Hoje realmente sinto um vazio ao ver com que classe de pessoa me relacionei. Ele tinha um problema que era querer se isolar, querer ficar sozinho. Hoje eu sei que ele na verdade era emocionalmente casado com a mãe dele. Por isso ele era indisponível emocionalmente, em alguns momentos era como se eu tivesse me relacionado com um bipolar, porque ora eu era a melhor mulher do mundo e ora ele queria se distanciar. Ele me deixou muito maluca, porque não tinha previsão do que queria, de como queria, era muito louco. Embora ele não tivesse nenhum diagnóstico, eu mesma estou falando assim, com as minhas palavras, o diagnóstico. Ele era meio bipolar nesse sentido, às vezes ele era muito disponível, eu era a mulher da vida dele, era extremamente romântico e fazia programas maravilhosos para nós dois e em outro momento não queria estar comigo, queria estar com os amigos, ele queria sair. E aí dava um “gatilho” danado! Conviver com isso foi terrível, por isso que eu entrei no MADA. Na verdade, eu cheguei aqui porque esse jeito dele me fazia ficar agressiva, eu batia nele, eu bati várias vezes nele, porque eu não o aceitava, eu o agredi em diferentes ocasiões, até que um dia ele

revidou. Quando ele revidou, eu achei um absurdo: “Como assim, um homem vai me bater?” Então, como ele nunca tinha revidado, eu achava que a culpa era toda minha, pois eu era a agressiva. Eu entrei aqui achando que tinha que melhorar esse meu jeito, sabendo que eu estava meio maluca. Na verdade, ao rever tudo, esse monte de insanidades, vi que quando cheguei eu fazia o papel da vítima, hoje eu não sou mais a vítima, assumi os cinquenta por cento de minha responsabilidade, pelo menos hoje eu já consigo enxergar isso. Obrigada!

Faltando cerca de cinco minutos para completar as duas horas, a coordenadora faz o encerramento da reunião, informando o valor em dinheiro arrecadado, pedindo que escolhêssemos alguns dos sete lemas a serem utilizados como meta da semana. Rocio sugere “Só por hoje” e Alicia propõe “Viver e deixar viver”. Os dois são lidos (ver anexo 3) e em seguida todas repetimos a oração do anonimato: “O que você vir aqui, o que você ouvir aqui, quando sair daqui, deixe que fique aqui”. Depois ficamos de pé, fazemos um círculo de mãos dadas e rezamos a oração da unidade:

Eu seguro minha mão na sua
e uno meu coração ao seu
para que juntas possamos fazer
tudo aquilo que não posso
e não consigo fazer sozinha.

Por último, novamente rezamos a oração da serenidade, com a diferença que no final todas juntas gritam: Só por hoje! Funciona! Novamente todas se abraçam umas às outras, enquanto começo a guardar todas as coisas no armário do grupo enquanto muitas delas se dispõem a me ajudar.

Um modelo teórico que serve para entendermos as gramáticas emocionais produzidas no grupo MADA é o exposto por Anne Vincent-Buffault em seu livro *História das Lágrimas* onde faz um mapeamento histórico da mudança da sensibilidade

ocorrida entre os séculos XVIII e XIX no qual as lágrimas tiveram uma participação ativa. No século XVIII havia um tipo de sensibilidade diferente da atual, um gosto pelas manifestações espetaculares de lágrimas, que são vistas pela autora como “signos que circulam” e que fazem parte de uma economia que mobiliza certos tipos de expressões. “Na emoção mais forte chora-se junto, divide-se lágrimas e ainda mais, confunde-se as próprias lágrimas com as do outro.” Esta economia lacrimal de troca parece estar permeada pelo sentimento da compaixão “Face às lágrimas de um ser humano é preciso participar ou compadecer-se”, que por sua vez, gera um fenômeno de contágio, nas suas palavras:

As pessoas deixam-se comover em conjunto pelo sofrimento alheio, mostrando prazer na manifestação de sua emoção. Esta propaga-se num grupo de desconhecidos, provocando um belo efeito de contágio pelas lágrimas (VICENT-BUFFAULT, 1988, p. 51)

O contágio emocional é uma constante na dinâmica do grupo, a compaixão, assim como no modelo exposto por Anne Vicent-Bufferault, parece ser o veículo emocional pelo qual se contagia o sofrimento, que não é tão alheio, pois a pessoa é compassiva porque já vivenciou os mesmos sentimentos, ou seja, pela identificação. Contudo, a pena pelo sofrimento alheio parece se amplificar e reduzir dependendo do contexto e do foco de atenção compartilhada, onde as lágrimas pareciam ser um símbolo usado pelas participantes para mostrar às outras que estavam experimentando determinada emoção, no caso tristeza, que se transmutava em compaixão, energia emocional que produzia solidariedade grupal, assim como um sentido de pertença. (COLLINS, 2001)

Como vimos nos trechos das entrevistas e na parte do relato de um dia na sala, a chegada de uma nova participante parece aumentar o grau de compaixão. Mas, por exemplo, tive a oportunidade de continuar observando a história da pessoa que chamei Julieta e vi que ela conseguiu acabar o relacionamento com a pessoa que “fazia mal para ela”, o que lembro ter me deixado muito feliz. Só que algumas reuniões depois ela teve uma “recaída” e voltou com ele. Eu me senti um pouco

decepcionada e vi que isso era um sentimento que parecia ser comum a outras colegas, visto que ao final fizeram um comentário a respeito, ação que foi repreendida por outra colega, que advertiu que estávamos dando retorno e que esta doença era muito grave. “As pessoas precisam cair muitas vezes para aprender, todas um dia podemos passar por isso novamente”.

Esse primeiro sentimento de compaixão amplificada que produzem “as recém- chegadas” pode ser explicado a partir do modelo exposto por Candace Clark (1997), que explica que para gerar compaixão é necessário não ser representado como o responsável pelo próprio infortúnio, mas sim como a vítima da desgraça. Desta forma, esta pessoa que está vindo pela primeira vez não sabe que padece da “doença de amar demais”, a qual não tem cura e é maior que a própria pessoa. Uma vez que ela se informa deste aspecto e de seu tratamento, passa a ser responsável pelo seu infortúnio e assim o grau de compaixão diminui como acontece na maioria das vezes; contudo, em algumas escassas ocasiões chega até a se transformar em decepção. Ao considerar o “amar demais” como uma doença crônica que pode sempre sair do controle, conforme afirmou linhas atrás uma participante, “todas podemos passar por isso novamente”. Isto permite que não exista um julgamento severo e que de alguma forma sempre haja uma circulação de compaixão, pois esta pode ser devolvida ao compassivo num outro momento. De alguma maneira deixa-se a porta aberta para recair e também para não ser julgado, pois a compaixão neste sentido pode ser vista como um investimento emocional a longo prazo em si mesma.

Então, ser vítima é visto pelo grupo como uma fase inicial que deve ser uma das primeiras etapas a ser superadas. Desta forma, deixar de sê-lo é um “avanço na recuperação”, designado por elas como “assumir os 50% da responsabilidade”. No segundo capítulo, levantou-se uma questão sobre a não produção de compaixão exterior ao grupo, onde se argumentou que nas poucas vezes que o grupo suscitou pena, foram quando as pessoas pensavam se tratar de um grupo de mulheres que padeciam de violência doméstica. De fato, esta imagem também me veio à cabeça quando comecei a me interessar pelo grupo.

Foi só quando comecei a escutar os relatos nos quais as pessoas conseguiam “sair do papel de vítima” que observei que muitas delas, além de não serem vítima de violência doméstica, pelo contrário, tinham agredido seus parceiros, tal como relata Pilar em sua partilha “Esse jeito dele me fazia ficar agressiva, eu batia nele, eu bati várias vezes nele”. Este tipo de depoimento começou a ser comum, tendo eu escutado dois relatos de mulheres que tentaram colidir seus carros contra os de seus parceiros e de outra que o atingiu com uma facada. Por outro lado, os relatos de agressões físicas sofridas eram mínimos e não passavam de empurrões, fatos estes que me fizeram questionar-me se elas saíram do papel de vítima ou se talvez algumas delas nunca o tenham sido.

Três fatos mais complementaram essa minha hipótese inicial. Em primeiro lugar, quando participei do intergrupo, fui a um encontro organizado por um fórum que convidou o MADA para ajudar numa estratégia pedagógica para combater a violência doméstica. Desta forma, os homens agressores eram levados a grupos com psicólogas e assistentes sociais que faziam oficinas, e as mulheres deveriam ir ao MADA. Só que no caso das mulheres havia uma diferença: o grupo era dividido entre as agressoras, que eram obrigadas a participar desta reunião, assim como de outras diretamente nas salas do grupo, e as agredidas, que só podiam ser aconselhadas. A pessoa que tinha este encargo no MADA comentou-me que estas reuniões já vinham acontecendo há alguns anos e o que sempre ocorria era que as vítimas quase nunca iam ao encontro, e que só participavam as agressoras.

Vemos que, por um lado, no fórum se criou um espaço para combater a violência doméstica na qual os homens só ocupam um papel, o de agressores; por outro, observamos que o espaço das mulheres já se divide em dois: agressoras e agredidas. Mas será que o grupo das agressoras só batia em outras mulheres? Para saber mais detalhes seria necessário fazer uma análise do fenômenos acontecidos no fórum, visto que naquela ocasião não consegui obter mais dados sobre o tema.

Outro fato relativo ao tema da vítima foi quando novamente o MADA foi contatado por parte de um veículo de comunicação impresso para ver se alguma das participantes poderia dar

testemunho sobre violência doméstica. Nessa oportunidade, ouvi comentar que elas não encontraram uma pessoa que pudesse fazê-lo, argumentando com uma frase que guardei em meu diário “*A mada não é batida, a mada bate*”. De igual forma, numa oportunidade soube do caso de uma moça que havia sido espancada pelo seu namorado; um amigo falou-me deste caso, pois sabia do tema que eu estava pesquisando e pensou que talvez eu pudesse ajudar. Comentei o fato com uma pessoa antiga no grupo e ela aconselhou-me tentar convencer a moça a ir a uma reunião, mas que esse perfil no grupo era difícil de se encontrar e que talvez não fosse encontrar muitos espelhos. Eu perguntei por que ela achava isso, ao que me respondeu que talvez fosse porque as mulheres tinham vergonha de falar que tinham sido espancadas.

Todos estes fatos vivenciados durante o trabalho de campo demonstram que uma das imagens externas que existem do grupo é que o MADA pode ser conformado por mulheres que sofrem violência doméstica. Essa é a imagem observada no fórum, que combina com a imagem que eu mesma tinha antes de iniciar esta pesquisa e com a de algumas poucas pessoas que sentiram compaixão pelo grupo. Embora elas tentem encaixar com ideia de mulheres sofredoras de violência doméstica, visto que por exemplo, os lugares onde mais fazem difusão do grupo são as delegacias das mulheres, parece que a maioria das experiências das participantes não combina com as expectativas esperadas, visto que, além de não serem vítimas, eram as agressoras, mas que não são consideradas como tal. Será que este fenômeno se dá porque agredem pessoas que não podem ser consideradas vítimas: os homens?

Como explicam Eliacheff e Lariviere (2007), existe uma categoria de ser humano que serão para sempre vítimas: estas são as mulheres. Há também um causador de sua vitimização: os homens. Nesta mesma linha de pensamento, Cynthia Sarti (2009) explica que, graças à cristalização dos lugares de vítima e de agressor perdeu-se a dimensão relacional da categoria de gênero e do fenômeno da violência, o que parece ser o resultado da ênfase na vitimização feminina, armadilha na qual caiu o feminismo, que tanto lutou por desnaturalizar os papéis de

gênero culturalmente designados às categorias “homem” e “mulher”. A violência, então, pode ser vista como um atributo imposto à masculinidade, mas visto o acontecido no MADA, podemos observar que a violência doméstica não é um fenômeno plano, ao contrário, tem múltiplos matizes que merecem ser estudados em profundidade. Para concluir, consideramos que o exemplo que nos oferece o caso do MADA mostra ideias preconcebidas que circulam na sociedade e que permitem que as mulheres que chegam ao grupo, embora sejam agressoras, continuem se considerando vítimas e os homens, muitos deles agredidos, sejam considerados vitimizadores.

Conclusão

A análise das gramáticas emocionais do grupo MADA apontou algumas questões principais. A primeira diz respeito à construção histórica do amor no Ocidente, aspecto visto através do rastreio de algumas pistas que mostraram a circulação de ideias em torno do amor, o que facilitou o seu encaixe no formato dos doze passos, podendo assim ser catalogado como vício e/ou doença.

O amor que chamamos de contemporâneo teve como característica central a ambivalência, pois se apresentou de forma oscilante. Por um lado, o amor é o tema central da felicidade veiculado na cultura de massa; por outro lado, graças à medicalização do cotidiano, situa-se no extremo oposto, sendo patologizado por seu excesso como no caso do MADA, aspecto este que ficou plasmado na imagem do doce sonho e o eterno pesadelo. Poderíamos afirmar então que a ambivalência é a forma contemporânea de vivenciar a experiência amorosa.

O segundo aspecto que desejaríamos pontuar, relacionado à patologização do amor, é a participação dos grupos de ajuda mútua, e por extensão da autoajuda, na psicologização do cotidiano. Esta pesquisa sobre o MADA e especificamente sobre a literatura do grupo mostrou que existe um discurso que constrói categorias tais como “família disfuncional”, “autoconhecimento”, “diálogo” e “autoestima” que atuam como prescrição de maneiras de atuar e de agir, nas quais os sujeitos

recriam suas experiências. Estas categorias prescrevem maneiras “corretas” de amar e tudo o que não coincida com aqueles parâmetros é visto como “doentio”.

Na análise das gramáticas emocionais, observamos que o “amar demais” pode ser considerado como doentio devido ao fato de que o excesso quebraria com o ideal estético do amor, o que, por sua vez, também está relacionado com a ruptura da dádiva, ou seja, elas amam demais e não são correspondidas na mesma medida. Como forma de solução deste impasse o grupo propõe então uma série de práticas que interpretamos como uma “economia dos vínculos sociais”, nas quais há uma racionalização do sentimento amoroso na medida em que se pensa quanto se deve “investir” num relacionamento, o que na maioria das vezes está determinado pelo tempo e pelo dinheiro. Tempo e dinheiro são vistos aqui como categorias moralizantes que permitem fazer juízos de valor sobre situações e pessoas, o que se poderia resumir no seguinte questionamento: quem merece ou não o meu tempo e o meu dinheiro?

210

Essa racionalização perpassa o amor e os relacionamentos sexual-afetivos e é utilizada na experiência de outras emoções, inclusive as interações vivenciadas no interior do grupo. Vemos assim que a dádiva parece ser a linguagem que configura a maneira como se sente o amor e outras emoções. Neste sentido, por exemplo, observamos que a compaixão também aparece como um investimento a longo prazo para a pessoa compassiva, que espera receber uma retribuição quando necessário.

Para finalizar, desejaríamos apontar que esta análise do grupo MADA contribuiu para observar duas questões que falam de aspectos sociais a nível macro: em primeiro lugar, a crítica ao amor excessivo que prega o MADA é contrária aos ideais como os da cultura de massa, que colocam a paixão desbordante como o objeto de prazer e tema central da felicidade, mostrando assim a variabilidade histórica e cultural da experiência amorosa. Esta ideia espera ser uma contribuição ao campo de estudo da antropologia das emoções.

A segunda questão mostrada por esta pesquisa foi que no processo de patologização da vida, no qual a psicologização tem uma participação ativa, vemos que a autoajuda e ajuda mútua

parecem surgir como “antídotos” que resolveriam quase todos as situações que no mundo moderno são vistas como “males”. Neste sentido, o trabalho pretende dialogar com a linha da antropologia da saúde e a doença.

Bibliografia

- BAUMAN, Zygmunt. *Amor líquido*. 2007, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- COELHO, Maria Cláudia. 2009. Lágrimas com farinha: percepções femininas da violência em Belém do Para. In: SENTO-SÉ, João Trajano (Org.). *Segurança pública outros olhares, novas possibilidades*. Brasília: Secretaria especial de políticas para as mulheres.
- CLARK, Candace. 1992. *Misery and company: sympathy everyday life*. London: University of Chicago Press.
- COLLINS, Randall. 1992. Social Movements and the Focus of Emotional Attention. In:
- GOODWIN Jeff; JASPER James; POLLETA Francesca. *Passionate politics - emotions and social movements*. London: University of Chicago Press.
- CONDÉ, Geraldo. 2010. *A Felicidade Mediada: Um estudo do imaginário da felicidade na mídia*. 2010 Programa De Pós-Graduação Em Ciências Sociais, Instituto De Filosofia e Ciências Humanas, Universidade Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro.
- ELIACHEFF, Caroline; LARIVIERE, Daniel. 2007. *Les temps des victimes*. Paris: Editions Albin Michel.
- GIDDENS, Anthony. 1993. *A transformação da intimidade*. São Paulo: UNESP.
- GIDDENS, Anthony. 1996. *Para além da esquerda e da direita*. O futuro da política radical. São Paulo: UNESP.
- GOFFMAN, Erving. 2006. *Estigma: la identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- REZENDE, Cláudia . 2011. *Grupos de apoio: subjetividade e gramáticas emocionais*. In: RAM. Anais, 10, Curitiba.
- GODBOUT, Jacques. 1997. *El espíritu del Don*. México D.F.: Siglo XXI.
- MAUSS, Marcel. 1979. El ensayo sobre el Don. In: *Sociología y antropología de Marcel Mauss*. Madrid: editorial Tecnos.
- SARTI, Cynthia. Corpo, violência e saúde: a produção da vítima. Sexualidad, Salud y Sociedad. *Revista latinoamericana*, Rio de Janeiro,

n.1 ,p.p. 89 a 103. Disponível em:
<www.sexualidadsaludysociedad.org.

SONTAG, Susan. 1984. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

VINCENT-BUFFAULT , Anne. 1988. *História das lágrimas*. Rio de Janeiro: paz e terra.

ZELIZER, Viviana. 2009. *La negociación de la intimidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura económica.

*

Abstract: The objective of this study is to analyze the elaborated emotional grammar through the experiences of the participants of the Women who Love Too Much (MADA in Portuguese). The method used was the ethnography. MADA is a mutual support group for “women hooked-up in destructive relationships and their drug is love”. We'll see the conditions that let consider this feeling as a disease, such as the break-up of the beautiful ideal about love because they love too much and they are not loved back in the same way. As a solution of the problem, the support group proposes a number of practices that we can explain as an “economy of the social binding”, which there's a rationalization of the love as a feeling.
Keywords: love, emotional grammar, support group, rationalization of the emotions

212

BAÍA, Paulo. “Sociabilidades violentas: intolerâncias, individualismo fóbico, machismo e refugos humanos”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp: 269-301, abril de 2013. ISSN 1676-8965.

Sociabilidades Violentas
Intolerâncias, individualismo fóbico, machismo,
hedonismo e refugos humanos.

Paulo Baía

Recebido em: 10.02.2013
Aprovado em: 15.02.2013

205

Resumo: Este artigo discute as questões da violência, do individualismo, da solidão, da perversidade, e como estas ideias, no mundo contemporâneo, produzem práticas políticas e sociais conflituosas e desestruturadoras das sociabilidades tradicionais fundadas na ética do trabalho e do Estado clássico liberal ou socialdemocrata. **Palavras-chave:** Violência, individualismo, perversidade, sociabilidade.

*

Formular uma teoria geral para a humanidade é um projeto intelectual constituinte da própria sociologia. Entre nossos exercícios mais consistentes podemos incluir a ousadia de se pronunciar sobre o porvir, pensando com a história (Schorske, 2000), ouvindo a voz do passado a partir do presente.

Como sociólogo, tenho na história uma fonte inesgotável de riquezas, um tesouro político, cultural e educacional. E é da experiência concreta da história, que se podem extrair lições para enfrentar o futuro envelhecido precocemente do século XXI.

De fato, valemo-nos de premissas culturais e ideológicas para elaborar quase que uma metateoria sobre o que virá, e normalmente traçamos roteiros de possibilidades presumidas. E é nas perspectivas teóricas e políticas dos erros cometidos no passado recente que observo apreensivo a euforia das análises prospectivas que apontam, com garantia e certa petulância, a formulação de que o século XXI alcançará uma plataforma política de compreensão, de civilidade e uma multidiversidade salutar e includente. Estas análises tendem a nos fazer acreditar que os avanços científicos e tecnológicos mundializados serão o fundamento de uma sociabilidade na qual o respeito às diferenças será a principal evidência, produzindo assim um cenário social onde as diferenças serão simétricas, ou seja, haverá igualdade na diversidade. Este é um sonho acalentado pelo humanismo desde o século XVII.

O futuro, o século XXI, consolida-se com muita rapidez, em um campo minado de múltiplas possibilidades tecnológicas, científicas, políticas e culturais, todas fundamentadas na intolerância ao “outro”. Na crença unicista de que é o indivíduo o agente central e único de sua própria transformação. E não falo aqui de um indivíduo Weberiano, que é coletivo e solidário.

A tradição das práticas políticas brasileiras, baseadas na clientela (Faoro, 1979), é geradora de dispersões e alicerça a edificação de um imaginário social mistificado, um espetáculo bufo, nebuloso e de enredo indefinido para os atores sociais (Goffman, 1985) que o vivem nas duas pontas da relação.

Diante de um cotidiano dominado pelo ócio, uma nova hierarquia de valores societais começa a ser produzida; e a violência é a principal delas. Chegando a tal nível, que parece estabelecer-se como um novo centro ético de comportamento; assim já o é em vários territórios das cidades do Rio de Janeiro e de São Paulo.

Falar sobre o futuro tornou-se um hábito anacrônico, cuja racionalidade a médio prazo é o medo, diante do poder crescente da *lumpen-elite* sobre o Estado e sobre a sociedade e do monopólio dos *especialistas* do MERCADO financeiro mundializado, que com seus Phds em Harvard e Yale e suas agências de análises de riscos, pitonizam os indicadores de riscos para cada sociedade e nação, com critérios duvidosos e especulativos (Silveira, 1998).

Há um esgotamento no estoque de idéias criativas e construtivas, tanto do Estado como da sociedade (Cerqueira Filho, 1982). No momento, vence e se impõe um individualismo narcísico e solitário, que acarreta a dissolução das redes tradicionais de sociabilidade, abrindo possibilidades políticas e históricas para um rearranjo das redes sociais e civilidade, hoje coagidas e/ou seduzidas pelas violências e corrupções como valores éticos de convivência cotidiana (Hirschman, 1992).

A crise da segurança pública reflete a crise da cultura política brasileira, revelando o desespero que se generalizou e se difundiu na população, pela falta de esperança, que era produzida pela ética do trabalho. As pessoas foram dominadas pelo ceticismo das largas diferenças, consolidadas pelas exclusões históricas, e pela ausência de perspectivas de melhora para o futuro.

A idéia de trabalho, ao deixar de ser o fundamento da sociedade, e, portanto, valor ético e eixo de organização dos desejos, vontades e esperanças, desaparecem (Habermas, 1987), favorecendo que a violência, os ilícitos

e as corrupções se transformem em uma via política de ascensão social.

O trabalho, ao deixar de ser o fator ético catalisador da organização social, promove um desarranjo nas *subjetividades coletivas*. Promove a emergência em escala crescente da violência e da religiosidade fundamentalista como formas de reagrupamento simbólico e concreto de indivíduos desesperançados (Alvito, 2001).

O individualismo que configurou a política de formação do Estado moderno tinha nas idéias da posse, da propriedade e do trabalho seus centros de tensão e organização. O individualismo clássico produziu os sentidos, os significados, de duas concepções tradicionais de Estado: o Estado liberal, que regula a ação entre o privado e o público; e um Estado que, sem romper com a tradição liberal, aponta para uma socialização simbólica da propriedade, através de mecanismos mitigadores para os despossuídos e não proprietários.

De qualquer forma, seja qual for a vereda que se percorra, tem-se que os princípios da sociabilidade, do contrato de cidadania, estavam intimamente vinculados à própria formação da idéia do Estado-nação (Bendix, 1996), e reforçaram-se nos pressupostos da revolução americana e da revolução francesa, conferindo legitimidade à propriedade a todo aquele que, de alguma forma, estabelecesse um laço de “pertencimento” a um estatuto jurídico e simbólico com uma comunidade política, com um Estado.

Portanto, aquilo que a princípio parecia separado e distinto configura-se como uma equação de variáveis interdependentes. O Estado, ao estabelecer-se centrado no indivíduo, no individualismo, na posse particularizada, engendrou formas políticas de administrar uma coletividade despossuída, consolidou uma maneira de regular e controlar conflitos daí decorrentes, produzindo

uma concepção de Estado mediador e provedor (Bobbio, 2000). O Estado-nação moderno assegurou a propriedade material e simbólica, manipulando e gerindo os conflitos através de mecanismos públicos de distribuição de bens de natureza simbólica e material.

A questão do individualismo do Estado-nação está diretamente ligada a questão da organização política e, portanto, da organização das sociedades, formadas historicamente cada uma de maneira diferente das outras, com suas peculiaridades e características próprias.

O contrato de cidadania estava centrado nessa lógica, o individualismo gerando um Estado que organiza o conflito via distribuição de bens simbólicos e o estímulo à mobilidade social e à esperança de um futuro melhor via trabalho e poupança.

Essa estratégia, bem sucedida do século XIX ao século XX, fortaleceu uma matriz do indivíduo como ator social, portador de um direito natural a toda forma de posse, tradição política liberal herdada de Locke.

Entretanto, a expressão ‘posse’ introduz a questão da propriedade e do conflito daí decorrente, das formas de legitimar socialmente, em cada Estado-nação, a obtenção e manutenção da propriedade (Bendix, 1996). O Estado e as sociedades engendraram as formas políticas de controle social e legitimação política e ideológica para as exclusões e os despossuídos, mantendo a ordem pública e o espírito de pertencimento a uma nacionalidade.

O individualismo coletivizou-se através do Estado de direito, mantenedor das formas particularizadas de propriedade material, simbólica e afetiva, sendo ele, o Estado, tanto liberal como social-democrata, uma materialização de um “EU COLETIVO”, onde havia uma subordinação do privado ao público. Experiência sociopolítica rara na trajetória do Estado-nação brasileira,

onde o público e o privado são indistintos historicamente e no tempo presente.

Associo ainda a idéia de que o Estado administra o individualismo coletivizado pela comunidade política, fazendo com que os despossuídos sintam-se confortáveis dentro de suas esferas de atuação no trabalho. E, ainda, a idéia de que o despossuído legitima o exercício da posse através dos mecanismos públicos eficientes de um Estado distributivista, que opera a ética do trabalho como fundamento das esperanças de se ter posse e ser proprietário.

Para os individualismos clássicos, o Estado é o ente fundamental para solucionar e administrar crises sociais, conflitos, gerir os ambientes de mudança, de antagonismos. E ainda, enxergar nos antagonismos a oportunidade criativa de se implantar políticas afirmativas, um Estado mitigador (Boudon, 1979). Um “Estado do equilíbrio instável”, um Estado centrado no desenvolvimento dos bens materiais e coletivos, capaz de identificar e controlar os efeitos perversos de uma ordem social capitalista e excludente, ao menos em tese e na doutrina jurídica.

Como exemplo, o desenvolvimento da indústria do petróleo no Rio de Janeiro gera poluição e má qualidade de vida nos territórios da Baía de Guanabara, encarados com naturalidade como um efeito perverso de um desenvolvimento bom para a humanidade, para o ser humano, e, particularmente, para o Rio de Janeiro, lógica explicitada nas análises de custo-benefício que os governos e a indústria do petróleo produzem.

Portanto, o Estado, como lógica política de intervenção, justifica estas mazelas ao promover ações para mitigar esses efeitos perversos através de uma política pública de controle ambiental e industrial. O Estado é um contraponto administrativo e político para aqueles que

têm posse e as utilizam em um contexto de legitimidade social e jurídica.

O Estado que se consolidou ao longo dos séculos XVIII até o século XX materializou um sentimento de responsabilidade coletiva dos que têm posse, procurando mitigar os efeitos perversos de uma ordem social contraditória. Estes eram e são os pressupostos políticos e doutrinários que orientaram a formação dos diversos Estados-nações na modernidade (Bobbio, 2000).

A história do Estado-nação no Brasil parece caminhar na contramão destes pressupostos. Entender o confronto do Estado de direito no Brasil com o individualismo narcísico e solitário passa necessariamente por conhecer como, nos séculos passados, as elites brasileiras apostaram na idéia de que seria melhor construir um Estado gerador de privilégios do que um Estado promotor e defensor da cidadania clássica (Carvalho, 2001), passa necessariamente por desvendar a trama de hostilidades e perversidades que foram cometidas contra a população pobre, particularmente com os escravos africanos e seus descendentes, e por entender como o arcaísmo foi o projeto de futuro para as elites em formação no século XVIII no Brasil (Fragoso & Florentino, 1993).

No Brasil, o individualismo patrimonialista consolidou o desejo e o sentido da posse, arraigado na idéia de controle estatal, marca da tradição histórica do Estado-nação brasileiro, cuja racionalidade e normatização garantem a posse ao indivíduo através de mecanismos institucionais de um Estado excludente (Faoro, 1994). A posse está, hipoteticamente, pela doutrina jurídica, à disposição de qualquer ator social, disponibilidade que se consolida através das esperanças produzidas pela ética do trabalho.

A ordem social contemporânea, do século XXI, configura um mundo que nos parece não ter espessura,

em movimento quase que incessante, como que se vivêssemos dentro do rodopiar de um tornado, em que uma força centrífuga nos fragmenta e nos joga de um lado para o outro, e que provoca nos indivíduos, nas sociedades e nos Estados a sensação de possibilidades inúmeras, de estarem dentro de um *CONJUNTO EM DISPERSÃO*, que, entretanto, tem uma lógica centralizada, apesar das rupturas das representações sociais, da dissolução dos *absolutos*, da transmutação das redes de pertencimento e suas reconstruções fragmentadas.

O sutil mecanismo centralizador da dispersão configura a principal estratégia política do tempo presente, um experimento em que a fragmentação e a descontinuidade não representam descontinuidades e fragmentações, mas indícios de um projeto unitário e de uma lógica única, comandado por um oligopólio transnacional e privado que tem no G-8 e G20 suas melhores expressões.

Recorro ao modelo estatístico de Paul Lazarfeld de *intercambialidade de índices*, na lógica algébrica da análise fatorial, para pontuar que as descontinuidades funcionam como *VARLÁVEIS DE DISTORÇÃO* e as fragmentações como *VARLÁVEIS SUPRESSORAS* (Babbie, 1999).

Portanto, identificar a tensão dessa lógica, como ela é constituída, é o desafio para que não nos percamos na idéia de um mundo fragmentado, multicultural e atomizado, como alguns teóricos da sociologia, da antropologia, da ciência política, da história e da psicologia contemporânea vêm afirmando. O cenário social contemporâneo se inspira nas pinturas abstratas, surrealistas, são como cenas de um filme, que, embora partidas, têm uma lógica. Esta lógica tem como estratégia de legitimação política o *NOVO* como imperativo, é a era

da permanente atualização, é a configuração de espaços e tempos que volatilizam-se, tempos esses que provocam uma dispersão das redes de sociabilidade e afeto. Uma sucessão coercitiva, quase que “natural” de fragmentos e extinções, a vida como um jogo de pôquer, a vida como uma entropia, a vida como um *bungee jumping*, em que se joga para um abismo o cotidiano de milhões de pessoas, para tentar construí-lo durante a queda.

A vida social e as identidades opacas foram substituídas em suas tragédias pelo individualismo fóbico de um consumismo lúdico e hedonista.

A ideia e o conceito de cidadania transitam do direito a ter direitos ao de ter capacidade e oportunidade para consumir com rapidez os NOVOS, e sociabilidades sempre reinventadas e/ou transmutadas para serem novas.

Ao iniciar esta reflexão, busquei na idéia do Estado moderno as noções de indivíduo e de individualismo, tendo Max Weber (1982) e Raymond Boudon (1996) como minhas referências para analisar as contradições entre o indivíduo e o coletivo, entre o individual e o social, tendo igualmente o fundamento analítico que a tradição da filosofia política confere ao ser humano e às ações humanas, como sendo dotadas de uma razão prática, que procura viver uma sociabilidade fundada na palavra, na persuasão e no diálogo; portanto, estabelecadora de contratos de convivência. Daí centrar o olhar na história dos contratos de cidadania, valendo-me das teses de Max Weber (1982) e Louis Dumont (1985) sobre os individualismos, a ação social e a liturgia dramática das sociedades (Goffman, 1985). E como parâmetro de comparação, a história da cidadania no Estado-nação brasileiro, a partir da leitura dos livros *O arcásmo como projeto*, de João Fragoso e Manolo Florentino (1993), e *A cidadania no Brasil: um longo caminho*, de José Murilo de Carvalho (2001).

No Brasil do século XXI as classes dominantes capitalistas e burguesas, a cada dia, cedem seus lugares a uma *lumpen-elite* endinheirada. Esta nova casta de mandatários foi um produto inesperado do patrimonialismo estatal, sendo gestado cuidadosamente pelos privilégios concentracionistas e racistas das elites tradicionais brasileiras.

A *lumpen-elite*, devagar, ocupa a máquina do Estado por suas beiradas e estabelece áreas de controle territorial e de serviços no dia-a-dia da sociedade. Em certos territórios, ela substituiu na “marra” a pequena burguesia comercial e de serviços e o próprio Estado, difundindo com suas práticas ilícitas, violentas, machistas, corruptas e corruptoras uma incerteza social como clima de convivência; é arbitrária, coercitiva e geradora de medo e mortes, produz, com suas práticas, um sentido social anticivilizador, no qual as regras do Estado, já anacrônicas historicamente, nada valem e as relações interpessoais são atomizadas pelo silêncio necessário à sobrevivência.

O caminho da humanidade no século XXI se assemelha ao percorrido por Dante Alighieri, tendo Virgílio como cicerone, em sua ida ao inferno.

A história do tempo presente está engenheirando uma ação humana que faz um contraponto à razão, à estruturação e ao “regramento”, constatação feita pelo estudo de Denis Rosenfield (1988), ao introduzir o MAL como uma categoria ético-política. De maneira muito criativa, Rosenfield inverte a lógica do contrato de cidadania possível, centrado na idéia das boas intenções do bem comum, do Estado mediador e provedor e da mitigação dos efeitos perversos da ordem social capitalista.

Quero enfatizar que as intolerâncias e machismos obedecem a uma lógica, um processo bem articulado de

sociabilidade perversa (Silva, 2004) geradora de pertencimentos e identidades para homens e mulheres.

A ideia de violência e masculinidade articula-se em uma correlação formatadora de redes de relacionamentos, do micro ou macro no tempo presente.

A violência, o consumismo hedonista e o individualismo fóbico masculinizado são relações sociais de poder que estruturam e fundamentam múltiplos grupos de pertencimento e ação social coletiva, constituindo-se em uma subjetivação que legitima comportamentos de indivíduos submetidos a esses grupos. Portanto, a violência e a masculinidade estão presentes como lugares simbólicos e práticas de sentido estruturante nas relações sociais no tempo presente.

A violência, a masculinidade e os individualismos fóbicos não são relações de poder unilateral. São eventos sociais complexos e plurais, imersos em múltiplas interações, com representações coletivas interligadas em redes de sociabilidades nos contextos vividos pelos diversos grupos, em que a violência e a masculinidade são representações polissêmicas de organização social.

Essa reflexão discute a relação entre as violências, solidões, individualismos fóbicos, consumismos hedonistas e as masculinidades a partir das práticas sociais de indivíduos em múltiplos grupos de pertencimento. Através destes eventos, analiso as relações entre estes fenômenos sociais e demonstro como funciona esta rede de construção de intolerâncias e assédios múltiplos, com um ponto de vista ancorado na ideia de Ethos guerreiro de Norbert Elias (1994).

Nesse trabalho, o fenômeno da violência é entendido como uma expressão de subjetividade negada, passível de verificação quando os indivíduos compreendem alguns valores como coletivos e indispensáveis para um grupo ser um grupo. A subjetividade negada é sempre estabelecida

na interação com outros indivíduos portadores de ideias coletivas. A violência, por ser construída por uma subjetividade negada, estabelece uma negação da alteridade do outro (Silva, 2004). Nesse sentido, a sociabilidade violenta é um modo de vida.

A negação existente passa a se constituir em uma identidade coletiva construtora de múltiplos grupos de indivíduos como comunidades de pertencimento (Anderson, 2008), que compartilham valores grupais através das violências e solidões dos individualismos fóbicos com outros grupos, que se rivalizam rotineiramente. Nos eventos acima citados nega-se a existência de outros indivíduos e/ou outros grupos. Negam-se os direitos às existências diferenciadas. As identidades são estabelecidas articulando-se através das solidões e violências e de um ethos guerreiro (Elias, 1994) etnocentrado.

As violências e solidões são binômios relacionais complexos que exigem precisões, objetividades e reconhecimentos das subjetividades de cada um dos múltiplos agrupamentos de indivíduos, como se formatam suas categorizações, como classificam o que é violência, individualismo e solidão, pois essas categorias são variáveis dependentes da aceitação tanto dos autores como das coletividades grupais nas quais os indivíduos estão inseridos e os eventos contextualizados.

A intencionalidade subjetiva relaciona-se com os valores que orientam o sentido de conduta do indivíduo. A subjetividade é relacionada à representação coletiva que há dentro de um contexto. Um ato de violência é sempre uma mediação desses binômios em ação, assim como é uma interpretação que quem sofreu a ação violenta dá ao fato.

A interpretação que quem sofreu a ação realiza em torno da agressão se faz de acordo com princípios morais

construídos dentro do contexto social em que vive. É desta maneira que um mesmo ato pode ser, em um contexto específico, violento, mas, em outro, compreendido como uma relação social que não afete o cotidiano do indivíduo (Oliveira, 2008).

As intencionalidades do indivíduo e dos grupos podem variar, de acordo com o contexto no qual eles se inserem. Dependem da apreensão coletiva dos indivíduos e/ou grupos sobre o que sejam violência, individualismo e consumo. Atores aprendem essas ideias e valores de acordo com as dinâmicas dos grupos em que estão inseridos. Conclui-se que não há violência e solidão no singular, mas há violências e solidões que precisam considerar os indivíduos em suas ações além do contexto dos grupos nos quais estão inseridos.

As violências, os consumismos e as fobias são compreendidos de maneira ampla, visto que todos esses eventos e atos participam das negações de alteridades de outros grupos como sujeitos constituintes de determinadas e específicas sociabilidades. As violências, os consumismos e as fobias são atos violentos e fóbicos na medida em que negam a um ou mais indivíduos ou grupos as normas estabelecidas pela representação coletiva no contexto de um determinado grupo, que são compartilhadas por todos.

Quando falo em normas, não me refiro às normas legais estatutárias de uma instituição ou do Estado. Estas normas são as dos contextos informais dos múltiplos grupos com o qual os indivíduos interagem. Considero nessa reflexão violências, individualismos fóbicos e consumismos hedonistas e lúdico-narcísicos como alteridade desconsiderada, que não reconhece outros indivíduos ou grupos, a não ser como objetos de consumo descartáveis que serão refugados pelos extermínios e abandonos, como se não fossem sujeitos sociais e

humanos. São objetos de consumo e satisfação de desejos voláteis e imediatos, que negam as interações sociais, pois os outros são sempre descartáveis ou perigosos.

As violências, solidões, individualismos fóbicos e consumismos hedonistas são construções sociais dos novos em continuada mutação no tempo presente. No agora. A participação nas interações dos indivíduos é valorada no âmbito exclusivo de suas sociabilidades específicas e autocentradas – em si mesmos ou nos grupos a que pertencem. As sociabilidades são estruturadas a partir de uma finalidade de agregação que desconsidera os comportamentos e valores dos outros sociais. Em termos clássicos, as sociabilidades estavam estritamente ligadas a uma livre participação dos valores sociais (liberdade, convivência, reconhecimento) de um ou mais indivíduos, sendo garantida ao mesmo tempo a mesma liberdade de participação de outros indivíduos e/ou grupos. Desta forma, sociabilidade em Simmel (2006) envolve uma construção, que tem como pressuposto uma ação que leva em consideração o outro.

A sociabilidade para Simmel é uma alteridade. O reconhecimento do outro é um condicionante para a vida social. A sociabilidade das violências, solidões, individualismos fóbicos e consumismos hedonistas são um não reconhecimento das condutas tanto objetiva como subjetiva de outros sujeitos como sujeitos, e sim como objetos para serem usados e refugados. É oposta à sociabilidade de Simmel. As violências, intolerâncias e fobias produzem uma forma de relação social estruturada pela absoluta desconsideração dos outros, uma relação social que descarta o convívio social diferenciado.

As violências, consumismos hedonistas e fobias contemporâneas são relações sociais que organizam grupos específicos como universais.

As violências, o consumismo hedonista e fobias aos outros são novos tipos e arranjos de relações sociais plurais e polissêmicas (Bauman 2005), onde não é possível falar de uma única espécie de violência, o que faz emergir grupos específicos e locais intolerantes, fundamentalistas e fóbicos, que baseiam seus compartilhamentos em normas de comportamentos brutais tantos em ações objetivas como simbólicas, que são consideradas “normais” e definidoras dos grupos específicos. Ao focar em normas interessam-me os significados que os grupos sociais específicos compartilham sobre o que é um ato violento, fóbico e intolerante. Existem variações de comportamentos violentos, narcísicos, fóbicos e consumistas hedonistas conforme os múltiplos grupos constituem-se. Realço a compreensão já feita por Becker sobre as regras normativas de conduta dos grupos:

Todos os grupos sociais fazem regras e tentam, em certos momentos e em algumas circunstâncias, impô-las. Regras sociais definem situações e tipos de comportamento a elas apropriados, especificando algumas ações como ‘certas’ e proibindo outras como ‘erradas’ (Becker, 2008).

A ideia acima indica que esses fenômenos sociológicos citados ocorrem em redes, em uma cadeia sequencial, que interliga os indivíduos às normas dos grupos específicos. São percebidas pelos grupos e/ou indivíduos engajados a uma sociabilidade violenta específica não como “desvio” de comportamento, e sim como atos e eventos de normalidades rotineiras que valorizam e legitimam as regras grupais. Como as regras não são individuais, esses eventos e fenômenos das violências, fobias ao outro, intolerâncias e consumismos hedonistas tornam-se uma interpretação valorativa para os grupos e os indivíduos a eles pertencentes.

As sociabilidades violentas e o Estado são duas faces da mesma moeda: a organização de uma sociedade e grupos de pertencimento pautados nas forças violentas e intolerantes. As sociabilidades violentas e o Estado nascem da mesma forma de organização, que pressupõe a força e as normas como elementos centrais de ordenamento coletivo e alteridades.

As violências, solidões, consumismos hedonistas e individualismos fóbicos no tempo presente em nossas cidades têm como princípio estruturador a força. O uso da força é uma relação social que não pressupõe um esvaziamento do Estado em sua norma jurídica de ter o monopólio legítimo da violência. Ao contrário, a compreensão das sociabilidades violentas desvenda um novo princípio ético moral que estrutura a percepção coletiva dos atores sociais envolvidos, para os quais as violências e intolerâncias não são violências e intolerâncias, mas mecanismos sociais “legítimos” de autoproteção via pertencimento a um determinado grupo. Liga-se a uma privatização, individuação e ‘tribalismos urbanos’ (Giddens 1978) das forças violentas objetivas e simbólicas em detrimento dos princípios normativos governamentais e institucionais que ligavam violência ao Estado.

De acordo com Silva:

(...) a transformação da violência, de meio de obtenção de interesse minimizado pela sua concentração como monopólio formal do Estado, no centro de um padrão de sociabilidade em formação que não se confronta com a ordem estatal, mas lhe é contíguo. Creio que é justamente isso que confere especificidade histórica à violência contemporânea nas grandes cidades. (Silva, 2004)

Nessa conjuntura, no tempo presente, há uma fragmentação do Estado, que ainda assim é bastante atuante - ao mesmo tempo e contexto onde agem e atuam grupos e/ou indivíduos que competem e concorrem com suas práticas violentas “privadas” de intolerâncias, fundamentalismos, consumismos hedonistas e descartes humanos ao refugar quem não é considerado igual. Através destas práticas, estes grupos expressam um sentido e significado à sua existência que não podem mais ser dados pelos princípios de reconhecimento do Estado (Baía 2006). Assim, deve-se compreender a ascensão das sociabilidades violentas e das fobias aos outros através de uma estrutura que compacta e forma valores. (Elias, 1994).

A masculinidade nesse contexto analítico está inserida em múltiplos contextos que reproduzem sua condição normativa de existência (Bourdieu 2011). É um conceito que tem uma homologia entre estrutura cognitiva e estrutura objetiva.

A masculinidade é um processo de interação inserido no conceito gênero. Por gênero, entendo um processo de produção social de diferença onde estrutura-se uma percepção oposta entre duas categorias: masculino e feminino, que formam um binômio complementar, onde o masculino se impõe. Nos dizeres de Almeida:

Se masculinidade e feminilidade são, ao nível da gramática dos símbolos, conceitualizadas como simétricas e complementares, na arena do poder são discursadas como assimétricas. (Almeida, 1996)

O ethos do macho homogeneiza o mundo social como masculino através das práticas violentas, perversas e sutis (Almeida 1996). Não se limita à violência física contra as mulheres, é uma violência simbólica totalizadora, violência

simbólica coercitiva quando os mesmos princípios de visão e de divisão do mundo, esquemas de pensamento, estrutura cognitiva é imposta pelos dominantes aos dominados, que não têm outra forma de reagirem às suas práticas sociais, a não ser pelo referencial do mundo social criado pelos dominantes. Mesmo quando mulheres rompem barreiras no trabalho e na política, têm suas condutas estigmatizadas a um ethos que as aciona como ‘femininas’ como categoria acusatória.

O masculino insere os atores sociais em um espaço social inerente de desigualdades (Oliveira 2008). As formas como os atores interagem na sociedade são percebidas como expectativas coletivas ajustadas às estruturas concretas em que homens e mulheres estão inseridos.

A dominação do masculino é operada pela reedificação de um masculino universal (Bourdieu 2011). Embora haja variações nas formas de dominação, sempre se reatualizam práticas sociais desiguais entre os gêneros. A lógica da dominação masculina atualiza-se frente às inovações e contextos variados das novas identidades libertárias da mulher.

A masculinidade como processo social, pode ser apreendida por variados métodos, pois existem múltiplas masculinidades de acordo com as sociabilidades inseridas em diferentes contextos (Bauman 2005). A masculinidade implica no poder e privilégio que o indivíduo tem nas hierarquias e fragmentações do social e do Estado.

No contexto específico das sociabilidades violentas, solidões, consumismos hedonistas e individualismos fóbicos a masculinidade forma um paradigma (Anderson 2008) em que os integrantes se reconhecem uns nos outros e, articulando-se através das violências, conseguem estabelecer normas e comportamentos que tendem a uni-

los e, concomitantemente, se diferenciar dos outros e de seus estilos de vida.

A masculinidade é o liame normativo constitutivo de identidades (Elias, 1994). Uma masculinidade diferente da que separa o mundo em masculino e feminino, pois se articula através de um ethos guerreiro que impõe a violência como formadora de uma identidade masculina para homens e mulheres.

O racional do ser humano, nos envelhecidos tempos presentes do século XXI, é uma racionalidade falaciosa, na medida em que põem em confronto os valores gerados pelos pensamentos liberal e socialista clássicos, e as formas contemporâneas de violência política, pessoal e simbólica (Bourdieu 2009). A desregulamentação das sociedades em escala mundial engendra formas excludentes e totalitárias de vida social, de um cotidiano em que os indivíduos tornam-se solitários e narcísicos, a partir da utilização maciça do desenvolvimento científico-tecnológico e da precarização e inconstância das relações humanas (Giddens 1978). Cria-se um cenário de “arianismo” técnico-científico, de violências e barbáries.

Chamo a atenção para o fato de que as formas totalitárias não são as tradicionais do totalitarismo do Estado, são privatizadas e individualizadas, ou pela prepotência do mercado ou pela barbárie da violência diária. É um totalitarismo centrado no individual narcísico e solitário, é à vontade absolutizada do indivíduo sobre ele mesmo e sobre os demais. Ou seja, é a soberania absoluta e plena de um *EU SOLITÁRIO*. (Baía 2006).

Nessa reflexão, ao introduzir o conceito de violência como um projeto individualizado do mal, de uma vontade maligna, tem-se a perversidade como uma categoria ético-política, portanto, um conceito capaz de produzir realidades sociais factíveis. Tendo a perversidade como categoria sociológica analítica, tomo igualmente os

conceitos de solidão, consumismos hedonistas, intolerâncias e individualismo narcísico fóbico como ideias que foram recusadas pela maioria dos analistas sociais. Somente a psicanálise cuidou deles, e os analistas sociais, ao recusarem a idéia da existência de uma pulsão maligna, influenciaram de forma decisiva as mais diferentes vertentes do pensamento científico na área de ciências humanas, pois estabeleceram um silêncio sobre as perversidades e a maldades.

Na medida em que as idéias acima foram excluídas das preocupações analíticas, trabalharam-se os conceitos de ordem social e vontade, sendo que a idéia da vontade individual, a idéia da vontade de progresso, é a fonte constitutiva central de uma sociedade racional e administradora das ações humanas voltadas para o bem, que tem na ética do trabalho seu fundamento (Durkheim, 2001). A perversidade, a maldade, o eu narcísico fóbico e o eu auto-realizável eram analisados como acidentes, acasos, acontecimentos aleatórios não pertencentes a um projeto coletivo, de sociedade (Durkheim, 1984).

Ao refletir sobre essas idéias, percebe-se uma configuração social assentada no desregramento como uma proposta, como uma meta a alcançar. O desregramento provoca desregulamentação, promovendo fragmentação e atomização (Elias, 1994). A desregulamentação como projeto final de uma ação específica dos indivíduos narcísicos fóbicos e fundamentalistas, é antiética e tudo pode por se absolutista. A partir de seu absolutismo individual hedonista, tende a controlar os mecanismos de Estado, que, contemporaneamente, se desregulamenta como projeto político coletivo, mantendo, entretanto sua essência coercitiva, policial.

Com base na leitura de Rosenfield (1988) e Silva (2004), deduzo que a análise dos eventos contemporâneos

sobre as violências, fobias refugadoras dos outros e consumismos voláteis de descartáveis humanos, por essa ótica, constituem-se em ações políticas e sociais determinadas, que para nós ainda representam um projeto nebuloso e indefinido, mas que, no entanto, começam a apontar indícios muito precisos de que a questão das violências, intolerâncias, fundamentalismos, refugamentos em massa de populações e indivíduos podem indicar ações efetivadas tendo como meta a destruição sistemática das redes tradicionais de sociabilidade, sem que se caia em contradição lógica. Para a particularidade brasileira, pode-se afirmar, a partir da leitura do texto de João Fragoso e Manolo Florentino (1993), que estes estabeleceram as bases em que se pode profetizar, de forma afirmativa, que o arcaísmo deu certo, constituindo-se hoje, como o foi no passado, um projeto de contemporaneidade.

Com efeito, do ponto de vista da meta das desregulamentações, tem que se ter a eliminação não somente de uma sociedade determinada, mas de tudo aquilo que entendíamos e imaginávamos até aqui por formas humanas de sociabilidade já que, na perspectiva dos meios de ação política, estar-se-ia em presença de formas regradas e sistemáticas de extermínios e violências múltiplas, sendo elas políticas, humanas, afetivas e simbólicas. Assim, as solidariedades volatilizam-se e estabelecem-se subordinações pela força das armas e do medo generalizado.

Ao tomar-se a perversidade, a maldade, do eu narcísico, fóbico e auto-realizável como conceitos ético-políticos, e, portanto sociológicos, temos que ter como contrapartida uma enunciação da natureza humana como um conjunto de proposições suscetíveis de serem transformadas por formas violentas, sendo que estas violências podem ser concretas ou subjetivas, podem ser materiais ou simbólicas. Essas formas violentas se

traduzem numa ação política de valorização do sucesso a qualquer custo e dos seres humanos auto-realizáveis, auto centrados, solitários bem sucedidos (RIBEIRO, 1993a), e em um não político que é essencialmente político e projeto de poder de poucos para subordinar muitos, em que os mecanismos tradicionais são substituídos por mecanismos simbólicos que materializam os medos e valorizam a violências, os consumismos hedonistas e o extermínio dos outros sociais como mecanismo de ascensão social. Formando-se grupamentos minoritários endinheirados e empoderados, ou seja, formando-se uma *lumpen-elite* no poder cotidiano do tempo presente, esteja ela no Estado ou no mundo da vida dos privados na sociedade como uma totalidade fragmentada.

A *lumpen-elite* não tem nenhum interesse no futuro, pois seus passados são de humilhação, fome e desesperança. Só quem pensa no passado é quem quer construir uma civilização para o futuro, e, para a *lumpen-elite*, o passado só traz lembranças amorais e perversas; e, portanto, um sentimento de tristeza e morte. Quem pensa com a história (SCHORSKE, 2000) é quem tem um projeto de futuro, que produz valores transcendentos à sua época, que acredita estar vivendo um processo de construção permanente de uma nação e de uma sociedade de solidarismos acolhedores. Este não é o caso da *lumpen-elite* no Brasil do tempo presente, que quer viver o agora, sem passados e sem futuros.

A perversidade, como uma categoria, é um conceito que, provido de razão prática, dá conta de uma dimensão essencial do agir humano, das violências, das solidões, dos fobismos individualistas, das intolerâncias e das refugações e extermínios dos outros, que passa a produzir estruturas sociais e dar forma de organização precária e eventual a múltiplos e diversificados agrupamentos para as

populações metropolitanas nas metrópoles brasileiras do tempo presente.

Enfim, utilizar a perversidade como uma categoria sociológica analítica transforma o tempo presente do século XXI em algo factível de análise para as recentes perplexidades e medos coletivos. Ao tomar a perversidade como um conceito prático, uma categoria ético-política, produz-se uma visibilidade assustadora (Whyte 2005).

A *lumpen-elite* se realiza no agora, pois acredita que suas vidas nada valem; e, apesar de endinheirados e prestigiados, não passam de *cadáveres baratos*.

Ao ter a perversidade como um conceito político, como uma categoria sociológica analítica, este conceito permite a mediação da percepção que transforma o Estado mediador e provedor em um Estado policial, e exceção como projeto político.

Os múltiplos cenários sociais contemporâneos engenheiram mecanismos de matança simbólica do público, do coletivo, promovendo a emergência de uma *lumpen-elite* pela violência e pela delinqüência, e fortalecendo uma perspectiva de individualismo auto-centrado e auto-realizável, solitário (RIBEIRO, 1993b). Os despossuídos contemporâneos enfrentam não só as concentrações cada vez maiores das posses como enfrentam igualmente, de maneira contundente, a ação de um Estado policial e tecnológico (MISSE, 1999). E ainda enfrentam, em seu cotidiano, as gangues e redes criminosas, que mantêm as exclusões e exterminam as esperanças que a ética do trabalho produzia, mesmo que de forma precária e com alto nível de exploração do trabalhador.

Nesta reflexão, tendo a afirmar minha convicção de que a cada dia torna-se mais difícil obter um grupo de pertencimento. Mesmo que este grupo seja a sua própria

família; a formação do menor micro-grupo social, que é um casal ou uma dupla, é cada dia mais difícil.

Se quisermos outros *destinos*, diferente daqueles que Dante descreveu em sua trajetória cruzando o inferno, devemos nos confrontar já, e de forma contundente, com as variadas formas de individualismo fundamentalista fóbico, com os consumismos hedonistas e com as sociabilidades violentas em suas dinâmicas objetivas, simbólicas e afetivas. E quando falo em individualismo, não estou usando o conceito generoso de Max Weber, que vê no indivíduo um ser coletivo, um ator social, capaz de traçar e enfrentar o seu destino, de construir uma civilização. Falo de um individualismo egocentrado, narcísico e solitário, falo do indivíduo que Lair Ribeiro (1993a, 1993b) tão bem descreve e compreende. O indivíduo que se realiza em sua própria individualidade solitária e original. Que acredita ser o responsável, ele próprio, pelos sucessos e mazelas dos tempos contemporâneos (Ribeiro, 1993a).

Torna-se efetivamente necessário valorizar com a publicização e análises as conquistas civilizatórias, afetivo-políticas de bem estar e bem querer mais significativas dos séculos passados.

A meu ver essa tarefa é e será uma missão intelectual, analítica e existencial ampliada, radicalmente ampliada em todos os campos das atividades humanas e das múltiplas redes de sociabilidades. É um desafio sociológico de compreensão. Tenho certeza que, por estratégia de sobrevivência, homens e mulheres terão que ser rigorosamente semelhantes e solidários nestes tempos presentes de intolerâncias, de iniquidades e múltiplos fundamentalismos isolacionistas.

O século XXI tornou inexorável o fim de uma ética social, baseada no trabalho. Esta ética, que orientou a organização social de múltiplas sociedades,

particularmente a sociedade capitalista ocidental (Weber, 1982), na qual o Brasil se inscreve, produziu conflitos sociais, lutas de classe e esperanças, alimentou sonhos de transformações sociais igualitárias, sonhos de mobilidade social e circulação territorial. Com o fim desta ética, o trabalho deixa de ser à base de organização da sociedade, transformando o ócio em mercadoria simbólica e hipervalorizada; insuflando os desejos mais profundos e primitivos de uma multidão de desesperançados, a participar como consumidores hedonistas e lúdicos de um mundo que os exclui e não lhes confere identidade social. O conceito de cidadania é transmutado para o de consumidor.

Como conseqüência, forma-se um modo de produção ilícito e paralelo que atenta contra a cidadania precária e o Estado de direito anacrônico, atuando com todos os itens de uma pauta industrial, de serviços e financeira. Cria-se assim a possibilidade de ganhar capital, endinheirar, tornar-se o dono do pedaço, constituir-se em uma pequena casta de mandatários absolutistas, enfim, tornar-se um membro da *lumpen-elite*, através de um lucrativo comércio informal e ilegal de todos os tipos de mercadorias roubadas, falsificadas e de drogas, que se capilariza em nossos territórios, estando ao alcance de todos via telefone celular ou internet.

Nosso dilema é que hoje a *lumpen-elite* está associada a uma rede mundializada dominada pelo *narcopoder* (Silveira, 1998), controla territórios e aglomerados populacionais que não possuem sólidos vínculos de solidariedade social e coesão afetiva cultural. E o Estado real, anacrônico, se relaciona com estes territórios sociais através da coerção policial ou do clientelismo, transformando o ilícito em *mercadoria política* monopolizada pelo Estado (Misse, 1999), e, portanto passível de comércio e intercâmbio com a

lumpen-elite, com a casta paralela de mandatários locais e regionais.

O fim da ética do trabalho produz um cenário cinzento no presente e obscuro para o futuro, pois as regras do mercado são as regras do capital, e este, a cada dia que passa, cada vez mais é gerado por gangues e redes criminosas hierarquizadas em escala mundial.

Retrocedemos à Idade Média, em que o poder das armas e da coerção legitima as ações, tradição ibérica que orientou e formatou a subjetividade coletiva das elites brasileiras no passado (Faoro, 1979). No presente, as elites brasileiras parecem-me possuir os mesmos parâmetros de subjetividade coletiva de seus antepassados, pois ao longo de quatro séculos foram insensíveis ao crescente desequilíbrio social produzido no Brasil (Faoro, 1994). Nossos territórios nas principais metrópoles como Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia, Brasília, têm comandos paralelos, mais presentes e coercitivos que o do Estado anacrônico de fato. Quem conhece o Rio de Janeiro, São Paulo, Minas Gerais, Bahia e Brasília sabe quem é que manda (Paes, 2008).

Hoje, no Brasil, chegamos a um nível em que as dimensões das diferenças são de difícil solução, pois se consolidaram as exclusões clássicas e racistas, gerando-se novos tipos de mal estar que se generalizam, indicando uma incapacidade estrutural para soluções; existe falta de coragem cívica e civilizatória para enfrentar as conseqüências de uma exclusão e refugamento humano em escala exponencial.

Neste cenário, o que resta ao Estado cada vez mais desregulamentado é transformar-se em uma vasta máquina policial mantenedora da ordem pública. Este talvez seja o produto mais visível da recente desregulamentação do Estado e das sociedades a nível mundial. E mesmo assim esta vasta estrutura bem

equipada e bem orçada é obsoleta e cooptada pela dinâmica social imposta pelo *narcopoder*, pelas *lumpen-elites* e pelas corrupções. A desregulamentação do Estado acarreta de imediato uma desregulamentação das redes de sociabilidade micro da sociedade, que dilui os fundamentos éticos clássicos, tendo como decorrência uma ditadura da produção gerada por um sistema paralelo e ilícito de fazeres, que, entretanto, apesar de paralelo e ilícito, converge para o mercado financeiro formal de maneira mundializada e especulativa.

Neste cenário, velhos perdem qualquer proteção ou respeito, e as crianças são seduzidas pelos ganhos produzidos pela delinquência e por um sistema de produção de capital cujos valores se assentam na violência e na barbárie (Becker 2008). E cada um de nós busca proteção em redutos de solidão e individualidade. Estabelecemos, como nos castelos medievais, fossos de proteção contra os *outros*. Somos estimulados a uma não alteridade, a ver no outro indivíduo e em outros grupos ameaças reais e/ou imaginadas, e que portanto devem ser evitadas.

Também, no contexto do tempo presente, as tragédias das grandes diferenças sociais e a hiperfragmentação da sociedade em múltiplos grupos de identidade fazem com que, embora circulemos por vários deles com performances diferenciadas, passemos a exercer um individualismo fóbico que tem no outro um objeto de consumo descartável. Assim produzimos com nosso narcisismo coletivo um refugio em massa de milhares de seres humanos. Contudo, creio que já existem contrapontos micro e atomizados a desenvolver sociabilidades não hedonistas e não fóbicas.

Bibliografia

- ALMEIDA, Miguel Vale de. 1996. Gênero, masculinidade e poder: revendo um caso do sul de Portugal. *Anuário Antropológico/95*. Rio de Janeiro, Tempo Brasileiro, pp. 161-190.
- ALVITO, Marcos. 2001. *As cores de Acari - Uma Favela Carioca*. Rio de Janeiro: Fundação Getulio Vargas.
- ANDERSON, Benedict. 2008. *Comunidades Imaginadas - Reflexões sobre a origem e a difusão do nacionalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.
- BABBIE, Earl. 1999. *Métodos de Pesquisas de Survey*. Belo Horizonte, MG: Editora UFMG.
- BAÍÁ, Paulo Rogério dos Santos. 2006. *A tradição reconfigurada: mandonismo, municipalismo e poder local no município de Nilópolis e no bairro da Rocinha, na região metropolitana do Rio de Janeiro*. [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: UFRJ].
- BAUMAN, Zygmunt. 2005. *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECKER, Howard. 2008. Outsiders. In: H. Becker, *Outsiders: estudos de sociologia do desvio* (pp. 15-30). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BENDIX, Reinhard. 1996. *Construção Nacional e Cidadania*. São Paulo: EDUSP.
- BOBBIO, Norberto. 2000. *A Teoria das Formas de Governo*. Brasília: Editora UnB.
- BOUDON, Raymond. 1979. *Efeitos perversos e ordem social*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BOUDON, Raymond. 1996. *Tratado de sociologia*. Rio de Janeiro: Zahar.

- BOURDIEU, Pierre. 2009. *O poder simbólico*. In: P. Bourdieu, *Espaço e gênese das classes* (pp. 133-163). Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- BOURDIEU, Pierre. 2011. *A dominação masculina*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.
- CARVALHO, José Murilo de. 2001. *Cidadania no Brasil – O Longo Caminho*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- CERQUEIRA FILHO, Gisálio. 1982. *A “Questão Social” no Brasil*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.
- DUMONT, Louis. 1985. *O individualismo: uma perspectiva antropológica da ideologia moderna*. Rio de Janeiro: Rocco.
- DURKHEIM, Émile. 1984. *O que é fato social*. In: J. A. Rodrigues, *Durkheim* (pp. 46-52). São Paulo: Ática.
- DURKHEIM, Émile. 2001. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Paulus.
- ELIAS, Norbert. 1994. *O Processo Civilizador. Volume 2: Formação do Estado e Civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- FAORO Raimundo. 1979. *Os Donos do Poder - Formação do Patronato Político Brasileiro*. Porto Alegre: Editora Globo.
- FAORO, Raimundo. 1994. *Existe um Pensamento Político Brasileiro?* São Paulo: Editora Ática.
- FRAGOSO, João & FLORENTINO, Manolo. 1993. *O Arcaísmo Como Projeto: Mercado Atlântico, Sociedade Agrária e Elite Mercantil no Rio de Janeiro, c. 1790-c.1840*. Rio de Janeiro: Diadorim.
- GIDDENS, Anthony. 1978. *Novas regras do método sociológico: uma crítica positiva às sociologias interpretativas*. Rio de Janeiro: Gradiva.
- GOFFMAN, Erving. 1985. *A Representação do Eu na Vida*

Cotidiana. Petrópolis: Vozes.

HABERMAS, Jürgen. 1987. *O discurso filosófico da modernidade*. Lisboa: Dom Quixote.

HIRSCHMAN, Albert. 1992. *A Retórica da Intransigência – Perversidade, Futilidade, Ameaça*. São Paulo: Companhia das Letras.

MISSE, Misse. 1999. *Malandros, Marginais e Vagabundos e A Acumulação Social da Violência no Rio de Janeiro* [Tese de Doutorado]. Rio de Janeiro: IUPERJ.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. 2008. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, vol. 23, n. 67, pp. 135-146.

PAES, Vívian Ferreira. 2008. Quem domina as regras do jogo: sobre a reforma da polícia e os registros policiais. In: Misse, Michel (org), *Acusados e Acusadores: estudos sobre ofensas, acusações e incriminações* (pp. 165-186). Rio de Janeiro: Revan.

RIBEIRO, Lair. 1993a. *O Sucesso Não Ocorre Por Acaso – Você Pode Mudar Sua Vida*. Rio de Janeiro: Objetiva.

RIBEIRO, Lair. 1993b. *Comunicação Global – A Mágica da Influência*. Rio de Janeiro: Objetiva.

ROSENFELD, Denis Lerrer. 1988. *Do Mal - Para Introduzir em Filosofia o Conceito de Mal*. Porto Alegre: LPM.

SCHORSKE, Carl Emil. 2000. *Pensando com a História - Indagações na Passagem para o Modernismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

SILVA, Luiz Antonio Machado da. 2004. Sociabilidade violenta: por uma interpretação da criminalidade contemporânea no Brasil urbano. *Sociedade e Estado*, vol.19, no.1, pp.53-84.

SILVEIRA, José Paulo Bandeira da. 1998. Republicanismo *Cum* Globalismo: Formas da Contemporaneidade. In:

Comunicação & Política, volume V, nº 2, nova série, pp. 7-41, Centro Brasileiro de Estudos Latino-Americanos (Cebela), Rio de Janeiro.

SIMMEL, Georg. 2006. O nível social e o nível individual - A sociabilidade exemplo de sociologia pura ou formal. In: Simmel, Georg. *Questões fundamentais de Sociologia* (pp. 40-83). Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

WEBER, Max. 1982. *Ensaio de sociologia*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara.

WHYTE, W. F. 2005. *Sociedade de Esquina*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

*

Abstract: This article discusses issues of violence, individualism, solitude, perversity, and how these ideas act on the contemporary world, producing conflicting political and social practices, breaking the traditional sociabilities based on the ethics of work and liberal or social-democratic Classic State. **Keywords:** Violence, individualism, perversity, sociability.

235

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “No se ver uma imagem não se vê nada. Reflexão sobre discursos e narrativas da e sobre a imagem”. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 12, n. 34, pp. 303-319, Abril de 2013. ISSN 1676-8965

No se ver uma imagem não se vê nada
**Reflexão sobre discursos e narrativas da e sobre
a imagem**

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido em: 20.01.2013

Aprovado em: 12.02.2013

Resumo: Falar sobre um possível discurso da imagem coloca sempre um autor em uma situação de reflexão *sui generis*, se fica pensando no que poderia dizer além do já saltando aos olhos que uma exposição imagética oferece! A imagem parece ser tudo, o que está antes e o que estará depois. Ela se oferece como uma existência por si, como paisagem, onde um se situa como pessoa e nela e através dela observa o mundo e os outros. Mas, será que é mesmo assim? Este ensaio pretende elaborar uma reflexão em torno dessa questão. **Palavras-chave:** imagem, intersubjetividade, discurso, olhar

236

Falar sobre um possível discurso da imagem coloca sempre um autor em uma situação de reflexão *sui generis*, ele fica pensando no que poderia dizer além do já saltando aos olhos que uma exposição imagética oferece! A imagem parece ser tudo, o que está antes e o que estará depois. Ela se oferece como uma existência por si, como paisagem, onde um se situa como pessoa e nela e através dela observa o mundo e os outros. Mas, será que é mesmo assim?

Será que a imagem atravessa a reflexão indo além dela, por existir *per se*, por se encontrar onipresente no mundo? Pode-se considerar, então que o real é imagem, e se permite como imagem que situa o ser em algum lugar específico, onde os discursos são possíveis porque já existentes na, pela e através da paisagem? Assim sendo, as imagens possuem um significado intrínseco a elas mesmas que a fazem singular, possuidoras de um discurso próprio e propiciadoras de discursos primevos do humano em interatividade? Assim sendo, a sociedade é produto da imagem ou construtora de imagens possíveis? Se a segunda alternativa é tomada como ponto de angústia e como ponto de partida, como pensar o real enquanto imagem captada e referenciada, enquanto índice e enquanto conotação? Este ensaio pretende elaborar algumas reflexões em torno dessas questões.

A constituição indiciária de um tempo e de um lugar específico onde a imagem remete à imaginação e à memória, em uma singularidade impossível de ser contestada, - ou, como diria Barthes (1980): houve um tempo e um lugar onde se interpôs mecanicamente máquina e olhar, no registro de um objeto concreto, - não leva a indicar a paisagem exposta como realidade, e nesse momento como discurso evidente em si, com códigos próprios que evidenciam a sua natureza de real e necessitam instrumentalizar a razão para sua percepção *in totum* ? Ou seria o contrário, a paisagem não reflete nada além dos códigos a ela exteriores, e construídos simbolicamente por uma sociabilidade específica de um tempo e de um lugar qualquer?

A imagem conota mais do que denota instrumentações a ela interpostas por discursos que a refletem como apreensão, como compreensão e como polifonia de sentidos, todos ligados e relacionados a um corte espaço-temporal específico, mas também a subjetividades que se

colocam, se situam e vão além ou aquém deste recorte. Pensando deste modo, pode o autor refletir, então, que a imagem politiza a paisagem, tornando-a discursiva pela e através da politização. Neste processo de politizar a paisagem, a imagem enfatiza a agência intersubjetiva: que indica caminhos e processos sempre tensos, ampliando, modificando, tornando consciente, ou mistificando e ideologizando os sentidos diversos do agir coletivo humano, isto é, social e cultural. Torna a imagem possível de ser paisagem, de evocar paisagens e ao mesmo tempo revelar a paisagem enquanto carregada e portadora de caráter simbólico de quem a produziu, do como e do por que foi evocada. Processo que remete a valores sociais e subjetivos específicos, e a um tempo e a um espaço singulares.

O autor envolto no processo de reflexão, desse modo, se pergunta: existe, neste sentido, um *discurso da imagem*? Não sei por que, mas, de repente, surgindo quase do nada, na cabeça deste autor, em seu processo reflexivo, aparece, a imagem poética de um Cartola quando, remoendo dores de um amor junto ao jardim ou quintal de sua casa, se dá conta de que fala com flores, com as rosas do seu jardim, e diz: "... *mas que bobagem, as rosas não falam*", complementando, como uma espécie de consolo ou mortificação, "*simplesmente as rosas exalam o perfume que roubam de ti, ai!*". A tentação de parafrasear o Cartola é grande, até porque o autor acredita que não possui o dom poético de um mestre da música popular como ele, mas, pensa e repensa e reconstrói o poema de Cartola em um novo mote, que poderia ser assim: Um discurso da imagem? Mas que bobagem, as imagens não falam, simplesmente as imagens capturam símbolos que roubam do mundo, e, como diria o Cartola: *ai!*...

Como em uma espécie de *caça* para um zoológico raro, tal como um *safári de auras*: e aqui o autor se associa, ou

melhor, se junta a Walter Benjamin (1985), na busca do sentido de apreensão do ato e do objeto imagético, aqui especificamente tratando do objeto fotográfico.

O fotógrafo mexicano, Matias Recart (2005), ao entrevistar outros fotógrafos, todos ligados à imprensa internacional, sobre a questão das tensões e conflitos nas relações entre fotografia e participação, e sobre o processo ético no ato fotográfico e na fotografia, chega à conclusão de que existem duas condições básicas para se chegar a um trabalho completo em fotografia. A primeira condição é objetiva, a de que se está retratando ou documentando parte da história. A primeira condição, assim, para ele, é barthianamente indiciária (Barthes, 1990).

A segunda condição é subjetiva. A que deixa uma marca, como um trabalho particular de um fotógrafo, de um olhar fotográfico. Nesta segunda condição, a experiência de vida do fotógrafo implica no olhar deste em relação ao objeto a ser fotografado, e está estampado no movimento de enquadrar o objeto e após a ação fotográfica, no processo de escolha de uma foto ou outra a ser revelada.

Para Recart, essa segunda condição é fundamental ao fotógrafo, porque, ao contrário, ele se torna, ou se tornaria um funcionário da imagem. Alguém ensandecido pela captura ou registro de paisagens autônomas, e eticamente enlouquecido com a influência do olhar sobre a máquina e sobre a imagem possível que ela captura e revela.

Como, por exemplo, o fotógrafo/cinegrafista em crise no filme *Sob o Céu de Lisboa*, do cineasta alemão Win Wenders. Ensandecido pelo movimento de recolher imagens de paisagens urbanas sem interferência do olhar, mas apenas registrá-las no processo de tentar tornar autônoma a câmera em seu movimento instrumental de máquina, este fotógrafo/cinegrafista passa os dias com

uma câmera ligada e presa as suas costas, que captura por conta própria, sem interferência do fotógrafo/cinegrafista, imagens que nunca serão reveladas. A todo o final de um dia a andar pelas ruas de Lisboa, retira os rolos filmicos, os encaixota em grandes caixas e as armazena depois em um velho prédio abandonado de um antigo cinema, para serem descobertas *puras* por arqueólogos de um futuro que talvez nunca venham a recolhê-las.

O autor predisposto à reflexão sobre a autonomia da imagem e sobre a existência da imagem *per si*, neste momento, remeteria o seu pensamento, mais uma vez, para a possibilidade de imagens que falam por si, ou que falariam por si mesmas, e indagaria de novo: isso é possível? Como se elas próprias pudessem apresentar um mundo que não o humanamente mundo aprisionado pelos códigos também simbólicos de uma racionalidade social de um momento dado.

Como objetos de catalogação do real, como colecionadores de paisagens a serem descobertas por novos olhares presentes ou futuros, a imagem teria por função, enfim, a de anunciar a diversidade de ambientes exóticos? Ambientes exóticos esses reunidos e, posteriormente, classificados por uma arqueologia do efêmero informacional que daria unidade a uma possível polifonia de uma só voz?

A imagem discursiva de mundos que se entrecruzam nos olhares dos fotógrafos, videoastas e cineastas, que teriam por função expor ao mundo o mundo? Registrar a história do momento e do lugar presente, como futuro detentor de um passado a ser construído na catalogação das imagens descobertas e reveladas como exemplares?

O mundo das imagens seria aparentemente o elemento primevo por onde as classificações codificadoras e simplificadoras de si se revelariam e tornar-se-iam possibilidades sociabilizantes, refletiria em quase angústia

o autor. Caberia então, seguindo essa diretriz, o registro como fundamento do código, sempre simplificador do imagético mundo que a paisagem revela.

A imagem registrada, desse modo, aparentemente revelaria mais do que o próprio elemento contido em sua leitura. Teria um discurso próprio a ser apreendido, castrado que está pela fetichização de outras linguagens, que reduziriam a capacidade humana de ler a paisagem revelada pela câmera.

O medo da redução da imagem, então, indagaria o autor sujeito à reflexão sobre os discursos possíveis da imagem, passa pelo instante audaz do registro do momento (histórico), e se funde em uma dicotomia esquizofrênica, ou quase, sobre o significado do ato da captura da paisagem em imagem, e a ilusão dos possíveis obstáculos do olho humano na tomada de paisagens que não revelem mais do que o preconceito deste olhar? Esse caminho não levaria a ambiguidade e a ambivalência do pensamento sobre uma possível intenção da máquina que registra o mundo *per si* e por si, como se fosse possível à intenção alheia do código que a revela?

Como primeira conclusão, o autor que se deu como tarefa refletir sobre o processo aqui em exercício, interrogaria a imagem como discursiva em si, imagem que não revelaria nada além do que a intenção de um real como puramente dado e exterior aos códigos de apreensão do humano ato de sociabilidade. Mesmo em época de uma interatividade intensa sobre a virtualidade dos objetos, onde a imagem passa a ser atributo de apreensões e modificações e visitas virtuais cada vez maiores, diria o autor aqui considerado em sua primeira conclusão, o código do real como objeto de apreciação do lugar de origem indiciário ainda parece permear o pensamento sobre a imagem (Koury, 2010). Como se ela contivesse um discurso em e por si mesma, como

originando primevos atos de ligação do homem com o homem e a natureza que o cerca.

O discurso sobre o poder discursivo da imagem, como apreensão, catalogação e fundação do real continua, então, na era da imagem-espetáculo (Renaud, 1989) vivida na contemporaneidade, segundo o autor em reflexão, a rejeitar o simulacro da própria revelação como representação identitária de um real. Esse discurso imponderado e inchado de poder apresenta a imagem como portadora do real enquanto discurso possível de si próprio, - informa o autor em sua reflexão, - e enquanto incapacidade humana de apreender todos os significados contidos no ato mesmo da paisagem capturada. A imagem revestida de um poder discursivo seria educadora, com uma ação pedagógica capaz de ensinar aos homens a lerem, a explorarem os próprios enunciados do real contidos nos recortes revelados pela imagem apreendida e exposta sendo, deste modo, necessária.

A imagem como discurso de si, permite, assim, para o autor, no segundo momento conclusivo de sua reflexão, de um lado, pensar a sua produção como mecanicamente possível e, neste caso, como enfaticamente capaz de revelar realidades incapazes de leituras sistemáticas pelo social de um momento dado. Permite de outro lado, e de forma simultânea, ao mesmo tempo, fundar contemporaneidades enunciadoras de novas emergências de fusões de uma *mundialidade dispersiva*, heterogênea, porém, cada vez mais sujeita a uma unicidade de lugares diversos em um mesmo lugar.

Como um não lugar, na expressão de Marc Augé (1994), que é ao mesmo tempo o lugar de todos e de ninguém, um lugar de passagem, um lugar comum. Ao proporcionar ao não lugar o estatuto do lugar comum, por outro lado, o discurso da imagem explora o objeto do desejo como a única forma possível de realização do ato

societário. Mecânico e utilitarista em si, porque sujeito a ação egoísticas e a uma lógica sistêmica de mercado.

O discurso da imagem, externo ao sujeito da ação, mas individualista enquanto ação social possível, - continua a refletir o autor, - movido que é pelos cálculos desejantes de indivíduos enclausurados à parcimônia de um mercado imagético, faz desejar ao mesmo tempo em que produz o próximo desejo. Manipulação de imagens, ou imagens que se manipulam de forma autóctone, como se manipula uma torneira no ato mecânico de abrir e fechar objeto.

A imaginação e o imaginário passam deste modo, a ser um produto psicótico de fundações e manipulações de formas desejantes: sempre egóicas e sempre submetidas à regras de pensar e às normas de pensamento externo a elas, espacial e temporalmente. A memória, por sua vez, torna-se apenas possível como e através de coleções de imagens discursivas. Imagens experienciadas enquanto fundadoras de um espaço e de um tempo do indivíduo a elas submetido e por elas permitido selecionar para recordar ou esquecer, e prosseguir.

Um nostálgico prosseguir, sem volta, sem olhar para trás, perdido ou submerso que se encontra no âmbito da imagem que o forma enquanto discurso dela própria. Que o transforma em paisagem. Que o subsume enquanto regras, que o visualizam apenas como subjetividade desencontrada, no egoístico ato do desejo que o impulsiona ao mercado.

Pensar um discurso da imagem assim, para o autor aqui imaginado, como início de uma terceira conclusão, é retirar do sujeito à capacidade de ação, enquanto criação intersubjetiva, cultural e societária. Ícone de si mesma, a imagem captura a imaginação e funda a memória através da coleção manipulável de experiências de si própria, enquanto paisagem onde estão todos inseridos. Desde sempre.

O discurso da imagem, neste caso, para o autor em reflexão, é um transcurso, que, se aceito, transcende os homens em sua experiência básica que é o simbólico. O simbólico, assim, já é dado pela imagem como paisagem de si mesma.

Ilusão ou fetiche que surpreende o olhar que observa como se fosse real o que não passa de construção. O discurso da imagem enovela a criação, prossegue o autor aqui imaginado. Esconde o humano caráter da criação como fundamento de uma linguagem, de um dado discurso, inclusive do discurso da e sobre a imagem.

Quer se pense esse processo através da fotografia, ou que amplie esse pensamento para a compreensão de todo e qualquer processo imagético: a fotografia e a imagem qualquer revelam e escondem simultaneamente, em um misto de arte e realidade. O olhar reflexivo parece assim ser capturado, primeiramente, como estética absolutamente sentimental sobre o processo de visão de um real qualquer – o fotográfico, o imagético, - no qual se debruça.

O real da foto é singularmente a realidade que a foto apresenta, misturada ao olhar que vê e a realidade imaginária das relações que fundam esse olhar, como uma curva de vida particular. A realidade fotográfica é, assim, conclui o autor em sua quarta etapa de reflexão, sempre uma construção estética, amparada nas configurações do real de vários olhares que fundam a constituição final do produto fotografia no público.

Sempre uma construção social, por embaralhar nos diversos olhares que a compuseram, singularidades imaginárias da constituição de um povo, a imagem apresenta os elementos necessários à compreensão comum de olhares singulares sobre o mesmo conjunto e, ao mesmo tempo, institui a diferença pela especificidade que cada olhar possui. Experiências diversas que alinham

cada olhar a um núcleo comum, mas o faz também único - indivíduo singular, sujeito de suas experiências, criador.

O autor em reflexão, assim, enfatiza o jogo essencialmente simbólico, no qual o fotográfico e o imagético se apresentam enquanto construção social: jogo que revela a polifonia de possibilidades na constituição de um mundo comum, e, nesse momento, o autor em reflexão utiliza uma expressão de Hannah Arendt (1993) para detectar o sentido coletivo e intersubjetivo do fazer cultural e social, de uma singularidade qualquer.

Evoca, assim, a multiplicidade de complicitades que faz o olhar único ser compartilhado com outros olhares, simultâneos e próximos, necessários à prática de uma sociabilidade. Revela, enfim, a sensibilidade do olhar que captura recortes e ângulos da multifacetada face do cotidiano fazer dos homens. Cotidianidade onde se debruçam outras sensibilidades em olhares que observam o produto capturado. Remetido a novas singularidades expressivas da reflexão, onde se estabelecem as bases da compreensão e do pensamento.

O perigo do jogo desses diversos olhares se dá, para o autor em reflexão aqui pensado, quando o objeto ganha autonomia e submete os olhares ao próprio objeto: o configurando, não como construção sempre em modificações, sempre em processo, mas, como o real efetivo. Como a verdade sob a qual o olhar se subsume e se faz visão.

Quando esconde o jogo de criação simbólica dos homens enquanto criadores e o faz produto da técnica. É o outro lado da potencialidade da fotografia e do imagético, enquanto instrumento simbólico manipulável na conformação hegemônica de uma dominação social, afirma em sua quinta conclusão o autor em reflexão.

As duas facetas da fotografia, como criação e enquanto subsunção do olhar, demonstram o fascínio que exerce o

ato fotográfico e imagético para o cultural e o social e para o pensar as estruturas elementares da constituição desses social e cultural dados: em um e no outro a polifonia de recortes, de símbolos e de valores. E dos significados intrínsecos atribuídos ao não percebido, por ser banal ou por não estar ao alcance.

A universalidade e a globalidade do particular distante como singular local, complexificam o olhar que captura e o olhar que vê o objeto presente em uma realidade fotográfica. A imagem então, conclui o autor aqui considerado, não possui discurso, mas permite discursos nela, sobre ela e através dela. Discursos que se revelam em choques ou em fusões de olhares múltiplos: seja através dos *esquadrados* (de esquadro), dos *enquadrados* ou simplesmente dos *objetos do fotográfico e do imagético*, como caça e presa dócil; seja através dos *esquadrinhadores*, dos *enquadradores* ou *fotógrafos e profissionais da imagem*. Ou, ainda, dos que *encomendam* ou *alugam olhares* que perseguem objetos imagéticos ou cenas fotográficas. Ou mesmo, enfim, do olhar dos que a *editam*, e dos olhares que verão o *zoológico de auras* apreendidas e tornadas públicas. Reveladas, por fim.

Assim, termina o autor imaginado como interlocutor nesse ensaio, em sua conclusão final, de forma simbólica e/ou de forma imaginária, são os diversos discursos por trás e sobre uma revelação que elaboram a imagem. A imagem é deste modo, produto de uma polifonia de olhares que a refletem e a remetem a códigos que estão além dela própria.

No se ver uma imagem não se vê nada. Não se tem nada mais do que uma paisagem capturada, que não revela além do que uma paisagem revela. Nada!

O vazio de sentido simbólico de uma paisagem integra apenas o ver ou sentir reflexo sobre o mundo a que está submerso, sendo apenas mais um na paisagem que

engloba, isto é, o olhar na paisagem capturado e catapultado na imensidão solitária da integração totalizante que a paisagem encerra. O que torna necessário, desta maneira, para apreender conteúdos possíveis, olhar à imagem: e o olhar tem aqui o sentido reflexivo e diferenciado do ver.

É o processo de se deslocar da paisagem para refletir simbolicamente sobre ela (Bachelard, 1996). Incorporando a imagem a si, através de códigos que a libertam da captura da integração, e a torna uma extensão qualificada dela mesma perante os olhos simbólicos que a recupera. Que a remonta pela e através de sua desconstrução (Koury, 1998).

Como uma decomposição que ajuda ao entendimento, e que permite o conhecer simbólico repondo-o enquanto significação, e ressignificações, no processo de compreensão do objeto em reflexão. Sem destruí-la, no marasmo avesso do fazer de novo, nesta forma perversa do novo efêmero feito de espuma, afirma o autor em reflexão final, mas, no processo de decomposição em códigos sensíveis que a remontam como parte do olhar que observa e reconhece, deposita, alimenta e realinha núcleos ou conteúdos paradigmáticos capazes de compreender. Pois olhar é atribuir sentidos e captar sentidos incorporados no objeto

..

A imagem, a imagem fotográfica, aqui especificamente, termina o autor em reflexão, contém assim histórias ou estórias que outros contam, e remetem a narrações ou narrativas possíveis e passíveis de serem decodificadas, enquanto linguagens simbólicas comuns e subjetivamente livres, para novas investidas no ato de sua captura compreensiva. A paisagem que revela é a paisagem com sentidos incorporados no ato da escolha, do

convencimento ou não do objeto a ser apreendido, da apreensão, da revelação e da publicização final. É mais, no processo de publicização ou de edição das imagens, se incorporarão outras histórias, outras estórias e outros sentidos que se somam ou se tornam independentes da história ou da estória originais nelas já encorpadas.

Complexa em sua forma de expressão, a imagem narra trajetórias de apreensão de sentidos vários. Trajetos que vão se incorporando, enquanto discursos densos que tencionam cada novo olhar a uma busca ampla dos diversos códigos imersos nela ou emersos dela.

Resignificam o olhar a cada novo evocar, o que permite uma liberdade específica de atribuição de sentidos novos aos já anteriormente impressos. Permitindo, inclusive, compreensões absolutamente divergentes das anteriores, orientadas e impingidas no jogo de definição da narração. Permite também o estranhamento e diferenciação de sentidos, enquanto processo constante de indefinição do olhar que busca compreender. Decompondo-a, desconstruindo-a, para uma remontagem que apreende as definições anteriores nela presentes e as redefinições aderentes e permanentemente sempre possíveis e passíveis de se realizarem no ato de olhar, ou na ação do olhar.

O olhar do público é um olhar compartilhado, isto é, de apreensões ou códigos elementares de definições comuns: olhar capaz de compreender os significados impressos ou emitidos no imagético exposto como possibilidade reflexiva. É, neste sentido, um *olhar devasso* que esteticamente refunda os sentidos propostos. Alimentam as histórias ou estórias esquadrihadas de e com outras histórias várias emitidas em ou de cada olhar que as vê.

Refaz discursos contidos ou remete a novos discursos, presos que estão a curvas de vida, e contidos nas

experiências primeiras e sempre únicas de cada olhar, que se põe a conferir outros olhares nas imagens impressas. Um discurso da imagem não é mais, além, do que um conjunto de discursos que se sobrepõem ao ato cativo. No sentido de apreender e afetar, como memórias que revelam individualmente um tempo ou temporalidade coletiva ou coletivamente partilhada.

Não existe então, para o autor, que colocou a si a tarefa de refletir, um discurso da imagem, mas, discursos de indivíduos humanos, de pessoas, que submetem as paisagens expostas ao olhar ao ato documental de um registro estrategicamente elaborado. Que publicita o olhar, um olhar ou diversos olhares sobre os objetos apreendidos: como agências, como fotógrafos e profissionais da imagem, como retratados, como editores, como público, enfim. Olhares que se debruçam sobre a imagem e elaboram discursos sobre a paisagem nela apreendida e o seu processo de construção. Processo anterior e posterior a ela, a imagem, nunca nela em-si. Apreende-se, então, um olhar ou um conjunto de olhares tensos, e nunca o real; apesar do real ser a fonte de onde se enquadra ou se enfoca o objeto a ser capturado.

Susan Sontag (1977) diz bem ao falar do real como fonte e da violação do objeto pela imagem que dela se apreende. Pois no ato de violação nunca se retrata o objeto, mas o olhar sobre ele. O gozo da realidade recortada é de quem a submete ao olhar e aos olhares nas diversas formas de apreensão possível. O que se está presente, de forma plausível e tensa, então, é o gozo-olhar dos violadores (Sade, 1988).

Os objetos violados, deste modo, nunca se reconhecem na violação submetida, a não ser como olhar posterior sobre si mesmo. Olhar que revela a si próprio através do outro, daquele que introduz a violência simbólica (Bourdieu & Passeron, 1970) do seu olhar sobre

a cena que esquadra, sobre a cena que revela, e sobre a cena que evoca. Sobre a cena que submete enfim.

Que provoca discursos de estranhamento, sempre de estranhamento, mesmo que compartilhado e aceito e transubstancialmente vivenciados como memória coletiva. Olhar-discurso, olhares discursivos na e sobre as imagens. Nunca imagem que discursa por si.

Referências

ARENDT, Hannah. 1993. *A dignidade da política*. Rio de Janeiro: Relume-Dumará.

AUGÉ, Marc. 1994. *Não Lugares*. Campinas: Papirus.

BACHELARD, Gaston. 1996. *A poética do devaneio*. São Paulo: Martins Fontes.

BARTHES, Roland. 1980. *La chambre claire*. Paris: Gallimard.

BARTHES, Roland. 1990. *O óbvio e o obtuso*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.

BENJAMIN, Walter. 1985. *Magia e técnica, arte e política. Ensaios sobre literatura e história da cultura*. São Paulo: Brasiliense.

BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. 1970. *La reproduction*. Paris: Minit.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 1998. 'Relações imaginárias: a fotografia e o real'. In: Luiz Eduardo R. Achutti (Org.). *Ensaios sobre o fotográfico*. Porto Alegre: Unidade editorial, pp. 72-78.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2010. *Relações delicadas. Ensaios em fotografia e sociedade*. João Pessoa: EdUFPB.

RECART, Matias. 2005. 'Uma visão sobre fotografia, as agências e os conflitos. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4 n. 11, pp. 155-167.

RENAUD, Alain. 1989. *Videoculture de fine seculo*. Napoli: Liguori.

SADE, Marquês de. 1988. *Ciranda dos libertinos*. São Paulo: Max Limonad.

SONTAG, Susan. 1977. *On photography*. Midlesex: Penguin Books.

*

Abstract: To talk about a possible speech of the image always puts an author in a sui generis situation of reflection, turns thinking of what could say beyond that already jumping the eyes imagery offers an exhibition! The image seems to be everything, what is before and what is after. She offers as an existence for themselves, like landscape, where a person is located and how it and through it observes the world and others. But is it really so? This essay aims to develop a reflection on this issue. **Keywords:** image, intersubjectivity, speech, to look

251

D'ANGELO, Ana. "Tendiendo puentes: La apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 321-360, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

Tendiendo puentes La apropiación terapéutica del yoga ante la dimensión emocional de los padecimientos

Ana D'Angelo

Resumo: As técnicas corporais derivadas de disciplinas de origem oriental, em especial o yoga, têm adquirido uma crescente visibilidade, nas últimas décadas, na sociedade argentina. Seu crescimento deriva de mudanças nas práticas e representações sociais sobre a saúde-doença-atenção, ao mesmo tempo em que opera sobre as ditas transformações. A fim de compreender as mesmas, listamos alguns dos processos operantes nos últimos anos no plano local, tomando como ponto de partida o reforço do imaginário de crise social por parte dos meios de comunicação; os discursos bio-psi neles circulantes; e os interesses das empresas farmacêuticas na ampliação de população que padece de transtornos de ansiedade e estresse. Este contexto permite pensar por um lado, na ampliação do marco interpretativo médico hegemônico com a incorporação da dimensão emocional na etiologia da doença, favorecendo a inserção das terapias complementares entre as quais se encontraria o yoga. Por outro lado, a apropriação local ressignificada do yoga se produz, também, baixo a ampliação de seu marco interpretativo, enfatizando seus benefícios terapêuticos sobre as emoções, e legitimando-se para isso sobre os discursos neurocientíficos e do campo dos saberes psi. A análise se baseia em discursos "científicos" circulantes nas revistas dos principais diários nacionais e em depoimentos de usuários de yoga extraídos do trabalho de campo etnográfico realizado na cidade de Mar del Plata. **Palavras-chave:** yoga, complementaridade terapêutica, marco interpretativo, emoções

252

Introducción

Las técnicas corporales derivadas de disciplinas de origen oriental, en especial el yoga, han adquirido una creciente visibilidad en las últimas décadas en la sociedad argentina, en particular entre las clases medias y altas, urbanas y educadas⁵⁰. Su crecimiento se deriva de transformaciones en las prácticas y representaciones sociales sobre la salud-enfermedad-atención a la vez que opera sobre dichas transformaciones. A fin de desgranar las mismas, enumeramos algunos de los procesos operantes en los últimos años en el plano local, tomando como punto de partida, el reforzamiento del imaginario de crisis social por parte de los medios de comunicación, los discursos bio-psi en ellos circulantes y los intereses de las empresas farmacéuticas en la ampliación de la población padeciente de trastornos de ansiedad y estrés.

Los medios de comunicación ocupan un lugar central en el proceso de difusión transnacional de saberes, tanto los provenientes del movimiento Nueva Era, como el de otros saberes expertos más arraigados en nuestra sociedad, entre los que se hallan los discursos del campo bio-psi. Asimismo, los medios refuerzan imaginarios sociales que influyen en la resignificación y aplicación de estos saberes.

⁵⁰ Numerosos autores señalan la relación estrecha entre estos sectores y las prácticas corporales y espirituales derivadas de la Nueva Era [Carozzi (2001), Miguez (2000), Saizar (2009)]. Sin embargo, la misma amerita una investigación más exhaustiva si lo que se pretende es conocer las formas diferenciales que adquiere esta apropiación por dichos sectores, por ejemplo, en la conformación de una sensibilidad de clase media. Un recorrido por los abordajes de la relación entre clases medias y religiosidad en Argentina puede encontrarse en Viotti (2011).

Las representaciones mediáticas de la crisis económica,
política y social que estalló en el 2001 favo

254

recieron el consenso de los discursos bio-psi -circulantes también en los medios- sobre el incremento de múltiples enfermedades originadas en conflictos emocionales derivados de dicha crisis. El énfasis mediático en el temor a la pérdida del empleo y a la inseguridad (Kessler, 2009) entre otros, confluían en un aumento de la incertidumbre (Castel, 2010; Berian, 1996; Bauman, 2007) como detonante de estrés, ansiedad y miedos sociales⁵¹. Así los artículos periodísticos abarcaban un continuo temático que iba de la crisis a la emergencia de valores y redes para salir de ella. En ese contexto, la solidaridad y los afectos cobraron centralidad para recuperarse de la crisis mientras el lazo social se veía amenazado por la “*fuga de afectos*” que representaba por un lado, la actitud emprendedora de los exitosos -los que lograron salir del desempleo- como camino a seguir⁵² y por otro el costo social a pagar⁵³.

Los malestares emocionales relativos a lo vincular y social (como la depresión, los ataques de pánico y las fobias) se instalaban como problemáticas de las columnas de psicología y calidad de vida de diarios y revistas en general: “*El derecho a la tristeza. El desempleo, el descenso social y la pérdida de los ideales afectan a grandes sectores de la sociedad argentina. Sin embargo, la depresión no está bien vista*” (Viva, Mayo 2002). “*Nosotros y los miedos. La violencia física, la inestabilidad económica y la inseguridad emocional lideran el ranking de los temores de los argentinos*” (según los profesionales de la salud consultados por La Nación

⁵¹ Esto abonado por la cobertura constante de parte de los principales diarios y noticieros televisivos de las temáticas de la inseguridad (robos, secuestros, etc.), del riesgo ambiental (tsunamis, terremotos, epidemias A₁HN₁, etc.) que colaboraban en el incremento de las sensaciones de riesgo e inseguridad.

⁵² Esto coincide con la creciente editorial de autoayuda y es la otra cara – valorada positivamente- de la tendencia a responsabilizar a los sujetos de su fracaso económico o de su exclusión del mercado laboral

⁵³ El título de la nota continúa así: “*A partir del nuevo éxodo se formaron asociaciones y grupos de autoayuda que acompañan a los familiares y amigos de emigrantes.*”

Revista, 22/05/11, seguirían la exigencia laboral y el miedo a la exclusión). Así el aumento en los diagnósticos de ataque de pánico, ansiedad y depresión, y el consumo de psicofármacos aparecen relacionados con una crisis social y política que hasta entonces estaba fuera del consultorio. El estrés y la ansiedad aparentan ser las causas últimas y omnipresentes de todo tipo de dolencia (desde una simple migraña o contractura, hasta el cáncer, pasando por los trastornos de ansiedad generalizada).

De manera paralela, como continuación de un fenómeno iniciado en los años '80 (con el surgimiento de medios especializados en terapias alternativas y el crecimiento de la industria editorial de autoayuda) que adquiere cada vez mayor visibilidad⁵⁴, se produce la incorporación de temáticas relativas al bienestar en diarios y revistas no especializados en las secciones y suplementos de salud y calidad de vida. Proliferan los artículos sobre diversas gimnasias (fendelkrais, eutonía, biodanza), terapias alternativas y/o complementarias propiamente dichas (reiki, bioenergía, reflexología, shiatzu), disciplinas orientales de trabajo energético físico-mental (tai-chi-chuan, yoga) y técnicas de respiración, relajación y meditación (inspiradas en tradiciones budistas como la meditación zen, o hinduistas como las variantes del yoga), entre otras. Son promovidas como herramientas válidas para alcanzar *bienestar* no sólo físico sino también emocional, mental, espiritual y sobre todo vincular o

⁵⁴ Saizar identifica tres grandes grupos de revistas para principios de la década del 2000 en Buenos Aires: las que apuntan a difundir diversas disciplinas de la Nueva Era, como "Vivir en Armonía", "Salud Alternativa" y "Terapias Alternativas"; las específicas de una terapia o disciplina, como "Yoga Integral" y desde el año 2010 podemos agregar "Yoga +"; y las que refieren a un abanico de formas terapéuticas y promueven el autotratamiento combinando biomedicina con religiosidad, terapias alternativas y tradicionales, como "Saber Vivir" y "Buenas Ideas" (2008:17).

social⁵⁵. Así, el bienestar fue representado como una meta a alcanzar, una construcción subjetiva y una búsqueda personal⁵⁶ centrada, ya no exclusivamente en los bienes materiales (que se encontrarían “en peligro”), sino en las capacidades personales, emocionales, vinculares, intelectuales para sortear las dificultades.

Por último, este imaginario de crisis refuerza transformaciones preexistentes en la concepción nativa de salud, en torno de la centralidad de las emociones en el origen de los padecimientos, reconocida paulatinamente por los discursos médico-científicos, en coincidencia con la influencia de concepciones no dicotómicas de la persona y de un *modelo endógeno-relacional* de la enfermedad (Laplantine, 1999), entre las que se destaca por su legitimidad histórica local el psicoanálisis, pero también y cada vez más, las disciplinas y terapias de origen oriental y/o derivadas del movimiento Nueva Era. Ambos tipos de *terapia*, confluyen en el sistema médico local, junto con la biomedicina científica, en un abordaje *complementario* de las dolencias, aunque suponen diferentes *marcos interpretativos* de la salud-enfermedad-atención.

Definido originalmente por Goffman, el concepto de *marco interpretativo* refiere a aquello que permite a los individuos “ubicar, percibir, identificar y etiquetar eventos

⁵⁵ En las secciones periódicas que analizaremos esta es una temática frecuente: “La soledad nunca es buena consejera. Cuando el aislamiento enferma. La ciencia ya demostró que la falta de contactos emocionales con otros es malo para la salud” Revista Viva, columna Dr. Abdala 19/06/11. Problematicaremos el supuesto de que estas prácticas corresponden a fines individualistas en futuros trabajos.

⁵⁶ En el marco de lo que se entiende por la exacerbación de los procesos de destradicionalización y desinstitucionalización propios de la modernidad a partir de los años 70 (Beck, Giddens y Lash, 1997), la subjetividad se ve transformada por procesos conducentes a una mayor individualización, entendida como el producto de las transformaciones en la intimidad y la creación reflexiva y narrativa de la propia biografía (Giddens, 1997).

del espacio vital del individuo o del mundo más amplio” (1974: 21), el concepto fue aplicado a los movimientos sociales como “un esquema de interpretación que simplifica y condensa el ‘mundo allí fuera’ mediante la selectiva puntuación y codificación de objetos, situaciones, eventos, experiencias y secuencias de acciones que se encuentran en el medio donde uno está presente” (Snow y Benford 1992:137). Al usarlo para el análisis del movimiento de la Nueva Era, Carozzi (1998) sostiene que el *marco* interpretativo actúa transformando los *esquemas* de interpretación previos por mecanismos de selección, énfasis, magnificación y reorganización de algunos de los elementos que iban asociados entre sí bajo el esquema previo: objetos, lugares, participantes, roles, secuencias de acciones, códigos de habla y fines. Para que el marco de un movimiento se convierta en un nuevo esquema de organización de la experiencia de sus adherentes, éste debe organizar y reproducir situaciones transformadas por una misma clave y lograr que los adherentes potenciales participen en forma sostenida y frecuente en tales situaciones. Por ejemplo, la autora ha observado que los organizadores de seminarios y talleres del complejo alternativo/nueva era en Buenos Aires producen réplicas sistemáticamente transformadas de otras situaciones terapéuticas y pedagógicas como la consulta médica o la sesión psicológica. Sin embargo, las modificaciones subrayan la autonomía del asistente (paciente o alumno) y reducen las jerarquías por medio de modificaciones en el nombre de las situaciones, de los roles, los símbolos, las acciones, las normas, el vestuario, el ambiente, etc. creando un repertorio fácilmente identificable con las terapias alternativas y que distingue esas situaciones de las replicadas.

Enmarcado en esta perspectiva, este artículo considera las emociones, las técnicas derivadas del yoga y los

discursos neurocientíficos como algunos de los elementos por medio de los cuales los esquemas interpretativos previos (el de las terapias alternativas y el del modelo médico hegemónico) se adaptan entre sí. Esta adaptación o alineamiento entre esquemas puede darse por medio del tendimiento de puentes, ampliaciones, extensiones y transformaciones⁵⁷. Estas modalidades de alineación pueden combinarse o darse sucesivamente. Encontramos las primeras tres operando aquí, principalmente la ampliación y extensión. Sin embargo, tomamos como trasfondo para organizar nuestro artículo a la primera, ya que entendemos que el establecimiento de puentes es el horizonte al que aspira dicha alineación. Ambos marcos interpretativos anteriormente desconectados, se vuelven ideológicamente congruentes con respecto a un problema particular: el abordaje de los padecimientos considerando su dimensión emocional.

En la primera parte, establecemos las bases teóricas sobre las cuales se basará nuestro análisis considerando la centralidad mediadora de las emociones entre cuerpo y mente y entre los cuerpos individual, social y político, indagando en los sentidos otorgados a la crisis social en el incremento de determinados padecimientos.

En la segunda, a través del análisis de los discursos biomédicos y del campo de la psicología y la psiquiatría en revistas de circulación masiva, problematizamos los modelos exógeno/endógeno de la enfermedad propuestos

⁵⁷ Alejandro Frigerio introdujo en nuestras latitudes el concepto de Snow, Rochford, Worden y Benford (1986) de alineamiento de marcos, designando con este término: los "procesos cognoscitivos que enlazan las orientaciones interpretativas de los individuos y los movimientos sociales, de modo que un grupo de intereses, valores y creencias de los individuos aparezcan como congruentes y complementarias con las actividades fines e ideología de los movimientos".

por Laplantine (1999), e identificamos algunos elementos de alineamiento entre esquemas de interpretación.

Por último, indagamos en la relación de los paradigmas biomédico y psi ante la complementariedad terapéutica, considerando en particular la derivación y el uso de técnicas extraídas del yoga, por profesionales de la salud y usuarios a fin de identificar posibles transformaciones en los esquemas de interpretación del proceso de Salud-Enfermedad-Atención.

Tendiendo puentes.

Las tensiones que la epistemología occidental, y en particular las ciencias sociales y humanas, exponen a la hora de reflexionar sobre las emociones, en el marco de múltiples dualismos (mente/cuerpo, materialismo/idealismo, positivismo/interpretativismo, universalismo/relativismo, individuo/cultura, romanticismo/racionalismo), vienen siendo problematizadas desde hace décadas. Según señalan Lutz y White (1986:407), la dicotomía mente-cuerpo se evidencia por ejemplo en la distinción entre emociones de primer y segundo orden propias de una teoría de “dos capas, para la cual las primeras aparecen como naturales, corporales, preculturales y las segundas (también denominadas sentimientos) son consideradas ideal, cognitiva y culturalmente mediadas. Asimismo, Michelle Rosaldo (1984:143) argumenta que las emociones “no son sustancias para ser descubiertas en nuestra sangre”. Su cuestionamiento es tanto de la dicotomía entre pensamiento (mente) y sentimiento (cuerpo) como de la oposición entre un *self* (privado) y una persona (social), propias de enfoques universalistas en psicología, filosofía y antropología.

Más recientemente, desde el paradigma fenomenológico del *embodiment*, se considera que las emociones son “conciencia incorporada”, refieren a un modo pre-reflexivo que compromete a la persona al mundo (un modo cognitivo que no necesariamente implica autoconciencia, siguiendo la propuesta original de Merleau-Ponty) (Crossley, 1998). Lyon y Barbalet (1994) extienden la noción fenomenológica de *embodiment*, a la de cuerpo como agente activo en la construcción del mundo social, a través de la consideración del rol de las emociones (afecto, sentimiento y sensación) ⁵⁸. Las relaciones sociales implicadas en la experiencia emocional involucran al cuerpo, no sólo al cuerpo como entidad física sujeta a fuerzas externas, sino el cuerpo como agente (p57). Las emociones tienen simultáneamente una génesis y unas consecuencias sociales, y aunque la relación entre emociones y acción no es mecánica, las emociones dan dirección y fuerza a las acciones.

En síntesis, las emociones implican tanto orientaciones cognitivas como de sentimientos, moral e ideología (Scheper-Hughes y Lock, 1987). No sólo son motor de la acción (Blacking 1977; Rosaldo, 1984), sino que requieren para activarse a su vez de otros componentes de la acción humana: cognición, evaluación, reacción corporal, afecto y motivación. De modo que la emoción no es una acción *per se* pero orienta e implica al ser en su ambiente social, es lo que da `tono´ a un acto particular (Illouz, 2009).

Las emociones constituyen entonces el puente necesario de tender no sólo entre mente y cuerpo, sino entre individuo y sociedad. En su concepción del cuerpo como “Mindful body” Scheper-Hughes y Lock (1987)

⁵⁸ Entienden que el concepto de *embodiment* no debe reforzar la idea de que el individuo deba ser necesariamente entendido en términos de sus procesos “internos”, en cambio debe llevar a un conocimiento más profundo de la socialidad del ser y de las emociones.

buscan articular tres perspectivas sobre el cuerpo: a) el cuerpo individual en el sentido fenomenológico de la experiencia vivida⁵⁹, b) el cuerpo social del estructuralismo y el simbolismo centrados en sus usos representacionales y metafóricos, y c) el cuerpo político (individual o colectivo) que es regulado y controlado según el postestructuralismo. Esto último es, el poder que Foucault (1976) identificó actuando como una micropolítica sobre nuestros cuerpos individuales, y como una anatomopolítica sobre el cuerpo de la población. Las autoras concluyen que las sociedades no sólo reproducen y socializan el tipo de cuerpos que ellas necesitan sino que cuando el orden social se ve amenazado, el control social sobre los cuerpos se intensifica.

No es casual que cuando el orden social se vio amenazado en Argentina, durante la crisis política y social del 2001, se incrementaron considerablemente los diagnósticos de fobias, ansiedad y estrés⁶⁰, padecimientos asociados a emociones desencadenadas por el entorno. Los periódicos indicaban que 1 de cada 4 argentinos padecía alguno de dichos trastornos: los ataques de pánico, las fobias estarían en aumento “ante la inseguridad y la incertidumbre”. En agosto de ese año, Laboratorios Bagó organizó la “Semana de los Trastornos de Ansiedad”, una campaña informativa de consulta

⁵⁹ Podríamos agregar que fue lo que dio en parte origen al paradigma del *embodiment* en antropología y sociología (Csordas, Jackson, Crossley) a partir del modo pre-reflexivo de orientación al mundo de la fenomenología de Merleau-Ponty.

⁶⁰ Aunque las estadísticas locales sobre salud mental son escasas, se supone un aumento de estos trastornos con la última crisis económica. La APPBA, encontró como motivo clínico más frecuente de las consultas realizadas en los años 2000-2001, los miedos, ataques de pánico, fobias, angustia, ansiedad, depresión y compulsiones, entre cuyas causas el 50% de los pacientes refirieron cuestiones económicas como la falta de trabajo, la baja de ingresos, y el descenso de la calidad de vida.

hospitalaria en la ciudad de Buenos Aires. La cual debe contextualizarse como parte de un fenómeno de intervención farmacéutica a nivel global, en el que las compañías estipulan patrones de práctica, diagnóstico y prescripción médica, que confluyen en el aumento del consumo de psicofármacos (Jenkins, 2011)⁶¹. Como resultado de su etnografía en nuestro país, Andrew Lakoff (2005) alerta sobre los efectos de dicha campaña: a través de la “concientización” de la población sobre la enfermedad, se produjo una ampliación del mercado y un aumento en las ventas del ansiolítico producido por el laboratorio. Este aumento fue interpretado por la prensa como un marcador del incremento real del trastorno entre la población y como un signo de la crisis social y psíquica del país⁶² (Lakoff, 2005:134).

Lo paradójico es que mientras la “razón farmacéutica” recurre a -y refuerza- las dimensiones sociales del fenómeno, esto es “la crisis”, y supone que el estrés es “inducido socialmente”⁶³, deviene en una intervención

⁶¹ Según el Indec, los medicamentos para el sistema nervioso, entre los que se hallan los antidepresivos y ansiolíticos, encabezan las ventas de la industria farmacéutica, facturando en el primer trimestre del año 2011 640 millones de pesos. Ver también del Centro de Estudios Legales y Sociales (CELS) (2007) “Vidas arrasadas: La segregación de las personas en los asilos psiquiátricos argentinos” disponible en http://www.cels.org.ar/common/documentos/mdri_cels.pdf

⁶² ‘El Consumo de Tranquilizantes creció entre un 8 y un 9 por ciento’. Clarín. 03 Octubre 2001. Hemos hallado artículos similares al analizado por Lakoff aparecidos en el diario La Nación 17.03.2007 “Según estadísticas del gobierno porteño. El estrés está detrás de la mitad de las consultas hospitalarias. Es la causa de muchas de las afecciones que llevan a los pacientes al hospital.” La Nación, 31.03.2007 “La sensación de inseguridad es tan dañina como la inseguridad. Provoca ansiedad, aislamiento, pánico, delirio de persecución y fobia social. Esa percepción alcanza al 89% de los argentinos.

⁶³ Lakoff afirma que “mientras que en Estados Unidos la psiquiatría viró recientemente a una aproximación ‘neurocientífica’, que considera la enfermedad mental como específica y localizada en el cerebro del paciente,

medicalizante de los cuerpos individuales. En este caso, no por considerar las dimensiones social y subjetiva de la aparición de la enfermedad (diferente de la patología como dimensión orgánica), se logra necesariamente evitar que el malestar sea individualizado y medicalizado.

Lejos de ser entendida como expresión de una disconformidad del sujeto frente a sus condiciones de existencia, es atribuida a una falla de los mismos sujetos en su forma de vivir y de adaptarse a dichas condiciones (Low, 1994). Así la enfermedad aparece como pura simbolización de lo social, mientras que las dimensiones fenomenológicas del cuerpo individual son invisibilizadas por la “falla”, desestimándose el potencial de resistencia y transformación de dicha disconformidad del sujeto ante el mundo, es decir, sin reconocimiento de las condiciones y efectos políticos de la aparición de la “falla”.

Precisamente, la proliferación de categorías y diagnósticos en medicina y psiquiatría resultó en una definición cada vez más acotada de lo “normal” creando una mayoría enferma y desviada (Foucault, 1983). Bajo nuevos desórdenes como el déficit de atención, el síndrome premenstrual (Martin 1987), o incluso “el ataque de nervios” (Low, 1985; Lock y Dunk, 1987) el descontento es opacado en su capacidad socialmente significativa para ser convertido en patologías o síntomas

264

en la Argentina las explicaciones psicoanalíticas y sociales permanecen fuertes”, razón por la cual, los laboratorios usan estas explicaciones en su propio beneficio (2003). Esta “razón farmacéutica” podría también ser entendida en términos de *alineamiento* entre marcos interpretativos, como una adaptación selectiva del esquema de interpretación de la psiquiatría-neurocientífica al de los saberes psicosociales locales. Aunque como dijimos el concepto de alineamiento fue desarrollado por Snow, Rochford, Worden y Benford (1986) para analizar movimientos sociales, podría aplicarse a problemáticas como la nuestra ya que el concepto de marco interpretativo es mucho más amplio en la definición de Goffman.

individuales. Scheper-Hughes y Lock denuncian la utilidad para la política corporal de ubicar la falta de descanso, la insatisfacción y la protesta en el lenguaje de la enfermedad que pueda ser fácilmente manejada por agentes médicos (1987:27).

Una de las formas en que esta paradoja evidencia la falsa dicotomía entre self privado y persona social, así como entre mente y cuerpo, la encontramos en algunos de las columnas de discursos bio-psi que analizaremos en mayor profundidad en el próximo apartado, en los cuales se enfatiza el origen social de la enfermedad⁶⁴. En algunos números de la columna del Dr. Abdala, en la revista Viva, las figuras de la costumbre y la cultura son evocadas para enfatizar la sociogénesis de la enfermedad, bajo el anuncio del progresivo aumento de la depresión en las últimas décadas o de la ansiedad: “*Hay una costumbre muy extendida entre los argentinos: preocuparse de más por lo que va a pasar, o peor aún, por lo que no pasará.*” (Viva, 28/08/11).

Mientras en el origen del padecimiento la dimensión social aparece bajo la fachada de comportamientos culturalmente establecidos (esencialización que invisibiliza las condiciones sociales de vida que derivan en dichas

⁶⁴ Analizamos algunos discursos de profesionales psicomédicos en las revistas dominicales de los diarios Clarín y La Nación, durante el año 2011. La selección del corpus se debe a la masiva circulación de ambos diarios y su llegada a todo el país, aunque con perfiles diferentes en su público lector (el primero caracterizado por sectores medios y populares y el segundo por sectores medios-altos altamente instruidos). Mientras las columnas de la Revista Viva del diario Clarín están principalmente dedicadas a la salud, las de la Revista del diario La Nación (LNR) están en cambio originadas en la psicología. En ambos casos, tratándose de revistas no especializadas y de amplia circulación, podemos observar como estos discursos biopsi permean otros ámbitos menos doctos, desbordando los profesionales a la vez que entran en contacto con discursos provenientes de otras fuentes, como los de las “terapias alternativas” (concepto que será discutido en el próximo apartado).

supuestas “costumbres argentinas”), según el psiquiatra columnista, el ocultamiento –también cultural– de la depresión la lleva a emerger bajo la forma de una dolencia física. Asimismo sostiene que la ansiedad “*se acompaña de diversos síntomas corporales como malestares digestivos, mareos, contracturas musculares, dolores de cabeza, aceleración del pulso, sequedad de boca, sudoración de manos y ligero temblor*” (Viva, 28/08/11). La paradoja es que, nuevamente si bien el cuerpo social aparece simbolizado por el cuerpo individual, particularmente aquí por medio de los *síntomas corporales* del malestar, es este cuerpo individual el que en la mayoría de los casos será medicalizado perdiéndose de vista la dimensión social aún cuando ésta haya sido previamente reconocida.

En la columna de psicología de La Nación Revista (10/0711), la causa de la enfermedad aparece más fuertemente del polo psicoemocional que social, postulando incluso que los trastornos de ansiedad y estrés devienen de la falta de expresión emocional aunque condicionada culturalmente: “*Vivir en estado de felicidad permanente es, más que un síntoma, un mandato de esta época entonces cualquier bajón resulta patológico. Pero bloquear la melancolía y acortar los duelos tiene sus riesgos (...) La no exteriorización del llanto puede relacionarse con el incremento de estrés, trastornos de ansiedad, ulcera intestinal, asma o cáncer. (...) numerosos estudios revelan que quienes contienen sus sentimientos alteran el funcionamiento de sus sistemas inmunológicos y son más propensos a contraer infecciones. (...) Hay trabajos que vinculan los estados de ánimo positivos con un menor riesgo cardiovascular, de enfermedades oncológicas, un mejor manejo del estrés, menos trastornos del sueño y hasta mayor expectativa de vida*”.

266

Entre modelos.

Desde sus orígenes ligados a la modernidad occidental, la biomedicina ha considerado la enfermedad desde un modelo exógeno-ontológico (Laplantine, 1999) como producto de la invasión de un ente patógeno sobre el cuerpo del paciente (a partir de la microbiología pasteuriana). Bajo la metáfora del cuerpo como un ejército de células, una fortaleza medieval, defendiéndose del agresor, el cuerpo es entonces no sólo un receptor pasivo de la enfermedad sino también del remedio que la cura, sin capacidad de intervención de la persona que lo encarna ni en su producción ni en su tratamiento.

Sin embargo, este modelo reconoce la influencia de factores endógenos como los genes y la mente y relacionales como las emociones, tanto en lo concerniente a las circunstancias que dieron origen a la enfermedad como en el modo de tratarla. El psicoanálisis, por ejemplo, considera a la enfermedad como expresión del inconsciente, simbolización psíquica, a través de la somatización y el síntoma. En las terapias gestálticas, cognitivas y conductuales el cuerpo se convierte en vehículo de elaboración emocional (y por lo tanto en agente de padecimiento y de cura). Si bien esta última concepción de la enfermedad también supone que en el cuerpo se produce una somatización, es decir una expresión de emociones “bloqueadas” o reprimidas, encuentra en el mismo cuerpo el medio para su resolución, es decir abordando la emoción desde él y no desde la palabra exclusivamente. En ambos casos, estas aproximaciones psicósomáticas, corresponden a un modelo endógeno-relacional de la enfermedad que encuentra en la persona su causa: en los conflictos

intrapésicos entre sus deseos y la norma social⁶⁵. Pero cabría aún preguntarse si esta consideración del cuerpo como simbolización o vehículo de la enfermedad, supone necesariamente una concepción no dicotómica de la persona.

Dado que la atribución de una causalidad interna se opone a la primacía de una concepción exógena de la enfermedad, como una agresión patológica proveniente del exterior, estas concepciones coexisten en una tensión que sólo permite una complementariedad estratégica cuando un modelo no logra explicar completamente determinados padecimientos. Por ejemplo, los aspectos sociales y psicológicos de la enfermedad tienden a ser tenidos en cuenta cuando fallan el diagnóstico de patologías orgánicas, y viceversa (Lock y Hughes, 1987). En este caso se produce un alineamiento entre esquemas por amplificación ya que se amplían y refuerzan sólo algunos aspectos del marco interpretativo anterior (relacionados con un tema en particular, un problema, o ciertos eventos) (Frigerio, 1997)

En “Enfermedades del cuerpo y el alma” (Viva, 21/12/2010) el médico psicoanalista Luis Chiozza consultado respecto de su libro sobre el cáncer, afirma

⁶⁵ Lock y Schepher-Hughes (1987) señalan que la teoría freudiana no queda exenta de las dualidades de la epistemología occidental al definir en *El malestar en la cultura* los conflictos intrapsíquicos como producto del proceso de socialización. Asimismo Lutz y White (1986) sostienen que para el pensamiento freudiano cada cultura modela, canaliza, filtra, oculta las emociones que, bajo el supuesto de la unidad psíquica de la humanidad, serían universales. Laplantine (1999) también deja entrever al respecto que estos enfoques psicogenéticos de la enfermedad responden al reconocimiento simultáneo de una sociogenética. Si entendemos que el conflicto no se produce en la psiquis sin una norma interiorizada, un afuera constitutivo del Sujeto, estas consideraciones nos acercan a los postulados de las teorías del Sujeto que combinan elementos del psicoanálisis, en especial el lacaniano, como las de Judith Butler y Slavoj Žižek.

que todas las enfermedades son psicosomáticas (no sólo el asma, la psoriasis o las úlceras como producto de alteraciones anímicas emocionales inconscientes como sostuvo Freud): *“esto no significa que el origen es psíquico, significa que todas las enfermedades comprometen a ambas partes”*. A continuación sostiene que el mérito del psicoanálisis *“fue comprender que el alma no sólo tiene un correlato en el sistema nervioso y en el cerebro sino en todas las funciones del cuerpo”* y que *“incluso las gripes agudas expresan momentos de depresión, de desolación y ponen en marcha un conjunto de síntomas”*. Consecuentemente, sugiere como tratamiento de toda enfermedad seguir un psicoanálisis, ubicando al cuerpo en el lugar de la expresión del conflicto inconsciente y subestimando la intervención de otros factores en la causa de la enfermedad.

La tensa coexistencia entre dos esquemas opuestos para explicar la etiología de la enfermedad se evidencia en algunas de los discursos sobre la salud que hemos analizado. La columna de la Revista Viva escrita por el médico psiquiatra Dr. Norberto Abdala expone:

“Piedra libre para el dolor de espalda. Es muy frecuente encontrar que **entre las causas del dolor o de su perpetuación estén muy presentes los trastornos emocionales**. Esto no debería extrañar si se tiene en cuenta que entre el sistema nervioso y la columna vertebral (que aloja y protege a la medula espinal) hay una estrecha interconexión, y de donde sale una gran cantidad de filetes nerviosos (...). Por diferentes mecanismos psicológicos, llamados de defensa, la carga emotiva de ciertos conflictos, deseos o situaciones que no se pueden resolver se expresan en el cuerpo.” (Viva, 11/09/11, la negrita es mía).

Mientras se atribuye centralidad a las emociones como causa de la dolencia física, desde una explicación que aparenta ser psicosomática y como tal, propia de un modelo endógeno de la enfermedad; se recurre a una explicación fisiológica de dicha causalidad en razón de la ubicación del sistema nervioso, al punto de asignar a las emociones una ubicación en el cuerpo. Éste es entonces concebido como lugar de expresión psicoemocional como ya hemos visto respecto a la ansiedad, la depresión y los duelos.

De modo que las emociones parecen tener un correlato fisiológico, pueden provocar síntomas y enfermedades no sólo físicas sino también mentales y emocionales, las cuales a su vez son producidas por mecanismos fisiológicos (sobre los sistemas nervioso, hormonal e inmunológico):

“El eterno pre-ocupado. El organismo reacciona de igual manera que si estuviera viviendo esa situación futura, con idénticas **repercusiones físicas, mentales y emocionales** como si fuera un hecho presente y real (...) vamos derecho a desarrollar una enfermedad física o emocional (...) las preocupaciones reiteradas predisponen el desarrollo de trastornos físicos y emocionales al producir ciertas hormonas en exceso que desequilibran al organismo y desgastan el sistema nervioso, el hormonal y el inmunológico” (Viva, 26/02/12).

Aunque se presenten como explicaciones psicoemocionales de la génesis de la enfermedad, al estar fundadas en un correlato fisiológico de las emociones, producen razonamientos circulares de causa-efecto, que resultan necesariamente atravesados por la biología. La relación entre emociones y cuerpo no puede ser explicada

desde un enfoque que refiera al cuerpo en sus aspectos material, fisiológico, orgánico, etc. en relación al cual ubicar las emociones, reformulando la dicotomía mente-cuerpo. Incluso cuando se pretende anularla “incorporándolas” en el cuerpo bajo un razonamiento falaz que identifica emociones con nervios, así como mente con cerebro⁶⁶.

Otra de las paradojas de las explicaciones que consideran el rol de las emociones en la enfermedad es que convierten a la persona en responsable de la misma (aún cuando reconozcan los factores sociales intervinientes en el conflicto emocional)⁶⁷. Como vimos, lejos de contradecirse con el modelo exógeno dominante, el psicoanálisis permite explicar la etiología de la enfermedad cuando este modelo no logra hacerlo. De tal modo, en el caso paradigmático (y enigmático) del cáncer, las emociones y la mente son convocadas a explicar no sólo el origen de la enfermedad sino también la eficacia o no del tratamiento biomédico, responsabilizando al paciente de su resultado:

“El paciente tiene el poder” se titula una nota aparecida en Viva el 07/06/10. A todo poder, le corresponde una responsabilidad, y cuando causas y efectos no logran ser completamente explicados entonces... *“Hay que devolverle el alma a la medicina”* tal como dice al inicio de la nota la directora del programa (PARA) para

⁶⁶ Esta ubicación de las emociones en el sistema nervioso, no constituye un reconocimiento del carácter específico de las emociones en sí, como producto de la *experiencia vivida*, sino el resultado de lo que Good (2003) denomina la matriz cognoscitiva y empirista de la biomedicina, para la cual sólo es válida la materialidad objetiva y visible del cuerpo en sus estructuras físicoquímicas

⁶⁷ Esta responsabilidad corresponde a una representación moral de la enfermedad propia del judeocristianismo (Laplantine, 1999) y al concepto occidental moderno de persona, como entidad moral, legal y psicológica, es decir como individuo autónomo solo limitado por otros iguales a él (Mauss, 1976).

“demostrar los efectos concretos sobre el organismo de factores emocionales y afectivos en el tratamiento del cáncer”. La responsabilidad de la eficacia recae sobre la correcta elaboración de las emociones del paciente: *“Hay gente que va y medita. Que bárbaro, medita, pone la mente en blanco. (...) pero después no sabe movilizar sus emociones, vive siempre indignado y frustrado”* sentencia la coordinadora del Programa.

Si bien aquí se trata, desde la misma ciencia médica, de dar un espacio al “alma” (metáfora de lo que para la entrevistada sería la relación entre psiquis, sistema inmune, nervioso y endocrino), ese espacio es el de favorecer o no la recuperación, como parte del tratamiento médico. Así, el reconocimiento de la importancia de las emociones y los pensamientos no modifica la concepción de la etiología de la enfermedad ni de su tratamiento. Basado en la Psiconeuroendocrinoinmunología (PNEI) que *“muestra que la mente o la actividad del cerebro es la primera línea que tiene el cuerpo para defenderse contra la enfermedad, el envejecimiento y la muerte, y alinearse a favor de la salud y el bienestar”* (la negrita es mía), en el esquema interpretativo biomédico de una concepción del cuerpo como campo de batalla contra factores externos, la mente actúa como simple “defensa” contra la enfermedad que viene de fuera del organismo.

Siguiendo nuevamente a Scheper-Hughes y Lock (1987), para quienes la concepción de enfermedad sigue siendo dual, ya que ésta es explicada remitiendo sus causas al cuerpo o a la mente, podríamos afirmar que el reconocimiento cada vez mayor de los factores psicoemocionales -desencadenados o no por el cuerpo social y político- en el origen de la enfermedad o en la eficacia de su tratamiento, no implica una ruptura con la noción de persona subyacente al modelo exógeno-ontológico de enfermedad. Dentro de este, como vimos hay “espacio” para paradigmas propios de un modelo

endógeno-relacional como el psicoanálisis, la genética y las neurociencias.

Bajo la necesidad analítica de separar los modelos de exógeno/endógeno y ontológico/relacional, el modelo de Laplantine presenta al menos dos limitaciones. Por un lado, preserva la dualidad mente/cuerpo, interno/externo, biológico/cultural, etc. desde la cual se parte para explicar el origen de la enfermedad. Por otro, aún reconociendo que se trata de tipos ideales que coexisten en tensión (en relaciones que, como veremos, son de hegemonía), su pretensión de abarcar un amplio universo de representaciones y prácticas sobre la enfermedad, pierde capacidad explicativa ante las lógicas intervinientes en las múltiples y particulares combinaciones que los procesos de salud-atención-enfermedad adquieren, implicando incluso saltos de un modelo al otro por los usuarios en el marco del pluralismo médico (Leslie, 1980). El concepto de alineamiento entre marcos interpretativos como vimos, resulta de mayor utilidad para ver estos diálogos⁶⁸.

273

Complementariedad terapéutica

La difusión de las llamadas “terapias alternativas” a partir de los ’80, su profesionalización y la paulatina inclusión complementaria de algunas de sus técnicas en los tratamientos psicoterapéuticos y médicos, constituye un emergente de la coexistencia -no exenta de tensión-

⁶⁸ Semán y Moreira (1998) por ejemplo, lo usan en nuestro mismo sentido para explicar la extensión del marco interpretativo de la Iglesia Universal del Reino de Dios a los saberes *psi* en la Argentina por medio de la incorporación de las figuras de aflicción y malestar que la posición original de la iglesia relativizaba o desconocía (la angustia, la opresión mental, la depresión, etc. son ahora explicadas por la acción del demonio).

entre ambos modelos. Aún cuando desde el paradigma biomédico se reconozca cierta eficacia de estas terapias, se las relega a un lugar secundario como complemento, en especial en el tratamiento del dolor en enfermedades graves o terminales, o en casos de estrés y ansiedad, lo cual no sólo no transforma las bases sobre las que estos saberes se asientan, sino que mantiene su hegemonía terapéutica.

La incorporación del yoga entre las MACs⁶⁹ por algunos estudios realizados en Argentina, responde a la proposición de que en el sistema etnomédico local se superpondrían, a la biomedicina, las medicinas tradicionales y el autotratamiento, otras terapias consideradas religiosas y alternativas (Idoyaga Molina, 2002). La autora sostiene que estas últimas se ofrecen encubiertas como gimnasias, cursos y asesoramiento debido al reconocimiento legal exclusivo de la biomedicina⁷⁰.

La ampliación del marco interpretativo del sistema biomédico incorporando la dimensión emocional de la enfermedad se aprecia en la frecuente derivación al psicólogo, en la prescripción de ansiolíticos para tratar sus síntomas físicos como una fuerte contractura, pero más

274

⁶⁹ Los criterios para la distinción entre Medicinas Alternativas y Complementarias no están aún claramente definidos y no existe información estadística proveniente de muestras probabilísticas nacionales sobre el tema en Argentina, tal como han señalado Freidin y Ballesteros (2011).

⁷⁰ Siguiendo esta línea, Saizar (2009:74) también afirma que el yoga constituye un sistema médico puesto que se basa en sus propios esquemas explicativos de la etiología de la enfermedad y sus manifestaciones, posee sus especialistas formados y sus técnicas diagnósticas y terapéuticas. Dado que la disciplina del yoga constituye uno de los pilares –el terapéutico– para la salud/sanación de la medicina ayurveda, ambas provenientes de un origen védico común (según se desprende de los Yogasutras de Pattanjali), sostenemos que las características consideradas por dicha autora corresponden al ayurveda y no al yoga en sí.

raramente se evidencia en la derivación a *otros terapeutas*. Una usuaria de yoga explicaba en estos términos la elección de su médico clínico:

“No, no, es un médico común pero no te receta así indiscriminadamente o no te... es muy minucioso te escucha, mínimo media hora cada vez que vas, no te despacha, y eso me gustó. Y por ejemplo el otro día Miguel [su marido] le decía que le duele el cuello, “hacé reiki”, le dijo. Es una persona abierta por lo menos, no sé si un enfoque holístico pero por lo menos tiene una mentalidad abierta como para decir bueno, el reiki te puede ayudar, que sé yo, no tiene un enfoque tan científico ni de medicar. (...) Y entiende lo del origen emocional de los problemas físicos porque hay médicos que parece que todavía no lo entendieron que la conexión [se rie], todavía en esta época parece que no lo entienden que sé yo, que las enfermedades vienen de afuera te dice, y no es así, que se yo....”

275

Dado que la definición de medicina es problemática, por su carácter de constructo sociohistórico e ideológico mediado por relaciones de hegemonía-subalternidad (Menendez, 1991), preferimos utilizar el término *terapia* en sentido amplio, entendiendo junto con Eva Illouz (2010) el campo terapéutico como un sistema de conocimiento formal (profesional) e informal (omnipresente en la cultura y amorfo)⁷¹. Al referirnos al yoga como una *terapia*

⁷¹ El concepto de “campo terapéutico” de la autora es doblemente rico para nuestro análisis ya que incluye por igual a las terapias psicológicas y psicoanalíticas, como a los talleres y seminarios “alternativos” o de autoayuda. La autora entiende que ambos tipos de terapia son parte activa de un *nuevo estilo emocional* omnipresente en la cultura de las sociedades

partimos de su uso para el tratamiento, tanto por el ayurveda como por otros sistemas médicos más frecuentados en nuestra sociedad dentro del modelo médico hegemónico (esto es el paradigma biomédico científico y el de los saberes psi). Asimismo, utilizamos el concepto de *técnicas* cuando sus posturas, respiraciones y meditaciones son utilizadas en un segundo movimiento de apropiación por parte del sistema médico dominante, que ya no reside en la derivación a un sistema terapéutico complementario, sino de incorporación de algunas de sus técnicas bajo un abordaje terapéutico inherente al sistema médico hegemónico. Como *técnicas corporales*⁷² originadas en otro contexto sociocultural y tiempo histórico, son reapropiadas y resignificadas para otros usos y fines en el proceso de reapropiación local de las múltiples formas del yoga bajo un movimiento de ampliación del marco interpretativo biomédico de la enfermedad.

276

Si bien la oferta muchas veces se presenta encubierta bajo sus formas gimnásticas apelando a los beneficios físicos e incluso estéticos del yoga, la legitimidad alcanzada entre grandes sectores de la población, incluidos los profesionales de la salud, se debe precisamente a la eficacia terapéutica atribuida a sus técnicas. De hecho, algunos profesionales psicomédicos han incorporado ejercicios de respiración y meditación a sus tratamientos terapéuticos de manera más o menos sistematizada, complementando en ocasiones su formación con otras del campo del movimiento o la terapia corporal; otros sugieren a sus pacientes intentar con alguna de estas técnicas para combatir el estrés y la ansiedad. Esta

contemporáneas, conformado por técnicas lingüísticas, científicas y rituales para su elaboración.

⁷² Marcel Mauss (1979) refiere al carácter aprendido culturalmente de los usos del cuerpo para fines útiles. El cuerpo es a la vez objeto de técnica, medio técnico y el origen subjetivo de la técnica.

formación complementaria psicocorporal no es novedosa, Carozzi (2000) la ubica también en la década del '60 en Esalen, (California, EEUU) centro del Movimiento Nueva Era y rastrea su llegada a la Argentina de la mano de terapeutas gestálticos y humanistas en los '80 con la apertura democrática. Sin embargo, podríamos detectar el germen de esta complementariedad apenas una década después de la institucionalización del psicoanálisis en nuestro país a partir de los años '50 (Visacovsky, 2009). Para los años '60 se estaban desarrollando diversos métodos de terapia corporal basados en elementos del yoga⁷³. Para la Argentina Korman y Saizar (2006) y Sarudiansky y Saizar (2007) han investigado la derivación de parte de psicoterapeutas cognitivo-conductuales al yoga como estrategia de complementariedad terapéutica aún cuando en la mayoría de los casos los profesionales manifestaran desconocer el funcionamiento de su práctica, basando su recomendación en sus efectos sobre la relajación para la ansiedad y el estrés. La incorporación de estos ejercicios también debe rastrearse en la propia historia del psicoanálisis en la concepción bioenergética de figuras como Wilhelm Reich y su discípulo Alexandre Lowen⁷⁴ quienes recuperan la importancia de aquella energía que Freud en sus primeros descubrimientos -

277

⁷³ GREI de Susana Milderman, Sistema Río Abierto de Ma. Adela Palcos, Gimnasia de Centros de Energía de Hugu Ardiles

⁷⁴ En *Bioenergética*, Ed. Diana; México, Lowen estudia la unidad de funcionamiento del psiquismo y lo somático a partir de la concepción de una energía bioeléctrica a la que da el nombre de orgón, correspondiente al placer o la represión de la sexualidad. Si bien reconoce las similitudes con una concepción oriental de la persona regida por una energía vital o *prana*, e incluso de sus ejercicios bioenergéticos basados al igual que el yoga en la respiración, Lowen considera que necesaria una complementariedad de abordajes entre yoga y bioenergía, ya que el primero apunta a un desarrollo interior, espiritual, y el segundo hacia el exterior vía la expresión y la creatividad (1977:68)

desde una perspectiva biologicista propia de su época y de su formación como neurólogo- traslada al dominio de lo psicológico para explicar la irritación o excitación (Laplantine, 1999:103)⁷⁵. Finalmente, diversas investigaciones de las emergentes neurociencias contemplativas promueven herramientas espirituales en el campo de la psicología cognitiva conductual [Probst (1988); Richards y Bergin (1997)], interesados especialmente en los efectos de la meditación sobre las emociones [Davidson y Lutz (2008); Lazar, (2011)]. La meditación *mindfulness* (consciencia plena) derivada del budismo fue incorporada recientemente a la psicoterapia por Kabat-Zinn (1990) con especial énfasis en la reducción del estrés.

Por otra parte, el recurso a estas técnicas derivadas del budismo, hinduismo o reformuladas a través del movimiento de la Nueva Era puede ser explicado en términos similares a los utilizados para la inserción social del psicoanálisis entre los mismos sectores de la población (sectores mayoritariamente urbanos, educados y medios) [Visacovsky, 2009; Plotkin, 2003; Turkle, 1983; Vezzetti,1996; Figueira,1995]. En su reínterpretación local, el yoga combina aspectos terapéuticos y espirituales que, articulados con la influencia del psicoanálisis, pueden erigirse en un nuevo marco cultural de sentido, funcionando como sistema de creencias, como modelo *de* interpretación y modelos *para* la acción (Geertz, 1991). Sus posturas, técnicas de respiración y meditación que buscan *ligar* la mente al “aquí y ahora” del cuerpo para aquietar sus vibraciones pueden ser utilizadas como medios para alcanzar un bienestar inmediato, sin requerir un alto grado

⁷⁵ Según el autor, los psicoanalistas franceses lacanianos han recuperado también esta concepción freudiana considerando al Ello una emanación de lo biológico.

de conocimiento o adhesión por parte del practicante a sus preceptos. Thomas Csordas (2009) denomina *portable practices* a las prácticas corporales fácilmente adquiridas, que pueden ser entendidas fuera de su contexto cultural específico, requieren escaso conocimiento esotérico o elaboración espiritual y pueden ser ejecutadas sin implicar compromiso ideológico o institucional elaborado o transformaciones de la vida cotidiana.

En esta perspectiva se inserta, por ejemplo, el relato de una practicante de yoga:

G.: Empecé para aquietarme. Yo hacía terapia y la psicóloga me dijo que arranque yoga que me iba a aquietar y lo logré...

I.: Aquietarte?

G.: Era hiperactiva, no paraba de hacer cosas todo el tiempo, dormía poco. Trabajaba 15hs. Yo le decía medicame, dame algo para parar. “No! Porque te va a generar adicción” es súper espiritual ella.

(...) Siempre tuve la búsqueda espiritual. Pero era la recomendación de alguien en quien yo confiaba y la necesidad de aquietarme. Hago 3 veces por semana mínimo, depende si estoy en vacaciones más.

Es en este doble vínculo entre espiritualidad y práctica corporal, que la oferta crece al precio de permanecer en un espacio casi encubierto. Precisamente, cuando estas técnicas son reinsertas en contextos rituales que recuperan el marco de cosmovisión oriental en el que se originaron o que las resignifican en términos de *espiritualidad*, son desprestigiadas por su exotismo o sospechadas de “secta”⁷⁶. Durante mi trabajo de campo en la Fundación

⁷⁶ El análisis de la preocupación generada desde los medios de comunicación durante la apertura democrática sobre la aparición de supuestas sectas puede

El Arte de Vivir, una participante del “Seminario de técnicas de respiración” que se encontraba bajo tratamiento psiquiátrico por trastorno de ansiedad, mencionó que su psicólogo le recomendó “no meterse en cosas raras” y agregó: “creyó que eran los krishnas” (sic). Tres asistentes al curso de Yoga dictado por la misma institución intercambiaron las diversas maneras en que en su entorno cercano les manifestaron preocupación porque se tratara de una secta, incluidos los temores de algunos profesionales de la psicología. Una de ellas comentó que el hijo de una amiga había abandonado la terapia desde que asistía al Arte de Vivir y que su psicóloga se había mostrado muy preocupada, otra se sorprendió de que los mismos psicólogos que utilizan estas técnicas de relajación como parte de sus terapias desconocieran lo que allí se practicaba.

Puede explicarse por lo anterior que mientras esta Fundación ofrece *conocimiento espiritual*, se legitima científicamente promocionando sus actividades como “Técnicas respiratorias para combatir el estrés”, en un esfuerzo de ampliar su marco interpretativo incorporando los discursos científicos. Para demostrar el efecto de las mismas sobre la mente y el cuerpo, recurre a las neurociencias ofreciendo en su página web una serie de estudios⁷⁷ que avalan los efectos que producen las técnicas

verse en: Frigerio, Alejandro y Ari Oro (1998). "Sectas satánicas" en el Mercosur: Un estudio de la construcción de la desviación religiosa en los medios de comunicación de Argentina y Brasil. *Horizontes Antropológicos* 8: 114-150. Soneira, Adelardo Jorge “El debate sobre las “sectas” en Argentina” extraído de <http://www.prolades.com/cra/regions/sam/arg/soneira-4.pdf>

⁷⁷ <http://www.aolresearch.org/> Janaki ramaiah N, Gangadhar BN, Naga Venkatesha Mur thy PJ, et al : Antidepressant efficacy of Sudarshan Kriya yoga (SKY) in melancholia: a randomized comparison with electroconvulsive therapy (ECT) and imipramine. *J Affect Disord* 2000;57(1-3) :255-9. Naga Venkatesha Mur thy PJ, Gangadhar, B.N., Janakiramaiah, N., Subbakrishna, D.K. (1997). Normalization of P300 Amplitude following Treatment in Dysthymia. *Biological Psychiatry*, 42, 740-

sobre la salud física y mental, como la eliminación de toxinas, el fortalecimiento del sistema inmunológico, la reducción de cortisol (la hormona del estrés) y el alivio de la ansiedad, entre otros. La apelación a estos estudios científicos es un recurso ampliamente utilizado no sólo por los promotores de estas técnicas⁷⁸ sino también por los medios de comunicación para validar las técnicas que contribuyen a divulgar⁷⁹. En todos los casos, la legitimidad dada por las neurociencias se basa en una supuesta identidad entre mente y cerebro. Esto se evidencia en los videos que El Arte de Vivir presenta a los participantes de sus cursos, algunos de los cuales pueden verse en internet⁸⁰: la mente aparece simbolizada por el dibujo de un cerebro, con piernas, brazos y anteojos. Por lo tanto,

743. Kjellgren, A, Bood, SA, Axelsson, K, Norlander, T, Saatcioglu, F.(2007). Wellness through a comprehensive Yogic breathing program - A controlled pilot trial. *BMC Complement Altern Med.* 7:43-50

⁷⁸ La meditación trascendental de Maharishi Mahesh Yogui, con quien se formó Ravi Shankar, el fundador del Arte de Vivir, es probablemente sobre la que existen más investigaciones Travis, F.T. et al. (2001) "Cortical plasticity, contingent negative variation and transcendent experiences during practice of the Transcendental Meditation technique". *Biological Psychology*, n°55, pp. 41-55. Orme-Johnson DW, Barnes VA, Hankey AM, Chalmers RA. "Reply to critics of research on Transcendental Meditation in the prevention and control of hypertension". *Journal of Hypertension* 2005 23(5):1107-1108.

⁷⁹ Página/12 (06/11/11) menciona la investigación dirigida por Sara Lazar (2011) : en la cual 16 personas que realizaron media hora diaria de meditación durante dos meses, demostraron mejoras en la actividad cerebral en las zonas del aprendizaje y la memoria, y en estructuras asociadas a la introspección, la compasión y la autoconciencia y disminución en las neuronas vinculadas al estrés. La revista de La Nación en su nota "Crear paz" (11/2010) cita una investigación publicada en la Revista *Social Indicators Research*, Washington (1993) en la que 4000 personas se juntaron a meditar durante dos meses logrando que la violencia diaria se redujera un 23% en la última semana. Según la revista Viva (18/09/11) los beneficios del Sudarshan kriya (la técnica respiratoria del Arte de Vivir) fueron documentados por investigaciones de las Universidades de Harvard y Yale (de la Divinity School de ésta última fue director precisamente Ravi Shankar).

⁸⁰ <http://www.youtube.com/watch?v=bmHxPgXU9A8>

en este caso no habría ya dicotomía mente-cuerpo, porque la mente bajo la imagen del cerebro pasa a formar parte del cuerpo. Reduciendo todo al nivel físico, es decir a interacciones químicas en el cerebro, la teoría que identifica mente y cerebro reduce la capacidad de agencia de los sujetos a meras respuestas a estímulos físicos (Crossley, 2001:23). El cerebro no sólo reemplaza a la mente, sino que así representado, también reemplaza al cuerpo que desaparece, la mente *es* el cuerpo⁸¹.

Será casualmente la empresa Bago la que intentará desterrar cualquier evidencia sobre la eficacia de estas técnicas, tomando entre otras “medicinas alternativas” al Yoga (en particular el Sudarshan Kriya, la técnica respiratoria patentada por El Arte de Vivir). Si bien le reconoce una eficacia similar a la de la droga imipramina para la depresión concluye que no hay suficientes datos para validar su eficacia⁸².

Vemos pues, cómo con el incremento en el diagnóstico de trastornos de ansiedad y estrés, la progresiva incorporación por las psicoterapias de técnicas factibles de ser usadas en cualquier tiempo y lugar, se presenta como una alternativa frente al aumento en los últimos años del consumo de psicofármacos. Una de nuestras entrevistadas, usuaria de yoga hace 20 años, expresa claramente esta tensión, cuando luego de definirse

⁸¹ Antonio Damasio (1996) ofrece una solución tanto a la dicotomía derivada del cartesianismo como a la biologización de la mente, partiendo de que la actividad mental surge de la interacción de circuitos reguladores bioquímicos y neurales por medio de los cuales cerebro y cuerpo se relacionan con el ambiente como un todo. Sosteniendo bases bioquímicas y neurales para las emociones, elimina toda oposición entre sentimiento y razón.

⁸² Thachil AF., Mohan R., Bhugra D. “The Evidence Base of Complementary and Alternative Therapies in Depression” *Journal of Affective Disorders* 97(1-3):23-35, Ene 2007. Extraído de <http://www.bago.com/bagoarg/biblio/psiqweb496.htm> agosto 2012.

reiteradamente como “ansiosa” excluye la posibilidad de hacer psicoterapia o medicarse:

“No, no se me ocurriría nunca, si hay medios naturales para poder manejarlo, nada respiro y se me pasa, es como que respiras y está todo bien, está todo bien. Me analizo sola qué sé yo, qué es lo que me está produciendo ansiedad, y nada, la ansiedad es una cosa que se dispara... Te pones a analizar en profundidad ¿qué me está produciendo miedo? Son todas cosas infundadas, es terrible. Con todo esto no desaparecen las cosas, siguen estando pero lograrás manejarlo. No es que dejé de ser ansiosa, aparece pero no se me instala. Antes vivía en un estado de ansiedad crónica, pero no me daba cuenta.”

283

Del otro lado del puente....

Nuestro análisis de la imbricación entre discursos terapéuticos pretendió problematizar las relaciones entre mente y cuerpo y entre los cuerpos individual, social y político, contribuyendo al reciente interés antropológico y sociológico en el cuerpo pero sin perder el interés en la mente, lo cual invertiría el dualismo (Lambeck, 1998). El recorrido realizado no pretende ser exhaustivo ni remitirse al “origen” del proceso de circulación de saberes transnacionales que llevó a la inclusión de técnicas de meditación, y respiración derivadas del yoga por la psicoterapia y la biomedicina.

La noción de alineamiento entre marcos interpretativos permite analizar la apropiación local del yoga en un proceso de transformación mutua, tanto de dicha

disciplina como del modelo médico hegemónico, en donde las emociones ocupan un rol cada vez más preponderante. El giro del modelo médico hacia una mayor consideración de las emociones en la causa y la resolución de la enfermedad puede ser considerada una ampliación del esquema biomédico de la enfermedad hacia uno más relacional, es decir, el modelo biomédico subraya en el marco interpretativo de su público el elemento emocional que facilita la vinculación. Por su parte, se produciría una extensión del marco interpretativo del yoga: cuando para mostrar sus objetivos y actividades como congruentes con los valores e intereses de los posibles miembros, extiende los límites de su marco para incluir intereses que son secundarios para sus objetivos pero de importancia para sus potenciales seguidores, es decir, adoptar, subordinadamente, elementos que son propios de los destinatarios. En el caso de nuestro interés, darle centralidad a las emociones permite al yoga legitimar su eficacia terapéutica, y ser más fácilmente aceptado bajo esquemas terapéuticos previos. Un punto de confluencia de ambos marcos tiene lugar en torno de los discursos neurocientíficos. Éstos legitiman científicamente la importancia de las emociones tanto en la dimensión fisiológica de la enfermedad (orgánica -un cáncer por ejemplo) como en la mental (un trastorno de ansiedad), tanto en su etiología como en su abordaje terapéutico.

Razón por la cual, consideramos que gran parte del éxito de la inserción del yoga entre grandes sectores de la población se debe más a procesos referidos al orden de lo terapéutico que de lo religioso. Hemos observado que más que tratarse de terapias alternativas, estamos frente a *terapias complementarias*. Terapias y no medicinas, puesto que no tenemos elementos para sostener que el yoga sea utilizado en sus versiones locales como un sistema médico. Complementaria y no alternativa ya que el uso de

sus técnicas en tratamientos tanto físicos como psicoemocionales, no implica necesariamente el abandono del paradigma bio-psi ni por profesionales ni por usuarios, si bien en algunos casos se presentan como alternativas a una medicalización igualmente creciente. Entonces, otro de los elementos transformados en el proceso de alineación entre los marcos interpretativos es el de la sustitución de medicación por técnicas legitimadas como igualmente eficaces y sin efectos secundarios negativos.

Por lo que podríamos arriesgar que de existir una transformación en el proceso de salud-enfermedad-atención, ésta no supone necesariamente el abandono del paradigma biomédico, ni tampoco del modelo exógeno de enfermedad, sino que se da en una doble vía. Por un lado, observamos la vigencia de concepciones no duales de la persona, basadas asimismo en modelos endógenos de la enfermedad, como el de las neurociencias y el psicoanálisis, que confluyen con las de las disciplinas y terapias derivadas del movimiento Nueva Era. Sin embargo, el uso de términos combinados, como psico-somático, intrapsíquico o sociogénesis, da cuenta de la prevalencia de una concepción dual.

Por otro, señalamos la tendencia a una cada vez mayor individualización y medicalización del sufrimiento, aún cuando sus causas sean *imaginadas* como sociales, tal como se desprende de la construcción que los discursos mediáticos referidos a la salud han hecho del significado atribuido a la crisis socioeconómico y política del 2001 como posible detonante de padecimientos. Un dato no menor en este argumento es que el incremento en los diagnósticos de fobias, ansiedad y estrés lejos de ser entendidos como un signo de la sociedad, en tanto expresión de una disconformidad de los sujetos frente a sus condiciones de existencia, son atribuidos a una falla de los mismos sujetos en su forma de vivir.

Bibliografía

AMARAL, Leila (1999) Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de lidar com o Sagrado. En: Carozzi, M. (comp.) *Nova Era no Mercosul*. Petropolis, Vozes.

ASTIN, J.A.(1998) “Why Patients Use Alternative Medicine? Results of a National Study”;JAMA, 279:1548-1533.

BAUMAN, Zygmunt (2007). *Miedo líquido: La sociedad contemporánea y sus temores*. Barcelona: Paidós Ibérica

BERIAN, John (comp.) (1996) *Las consecuencias perversas de la modernidad: modernidad, contingencia y riesgo*. Barcelona, Anthropos.

BLACKING, John (1977) “Towards an Anthropology of the Body”. En *The Anthropology of the body*. New York; Academic Press.

CAROZZI M. (1998) “El concepto de marco interpretativo en el estudio de movimientos religiosos”. Rev. Sociedad y Religión. N°16/17

----- (1999) “La autonomía como religión: la Nueva Era.” En Revista Alteridades, 9 (18) págs. 19-38

----- (2001) *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Bs. As., EDUCA

CASTEL, Robert (2008) *La inseguridad social. ¿Qué es estar protegido?* Manantial. Bs. As.;

CSORDAS, Thomas J. (Ed.) (2009) *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization* University of California Press.

CROSSLEY, Nick (2001) *The Social Body. Habit, Identity and Desire*. Sage Publications. London.

DAMASIO, Antonio R. (1996) *El Error de Descartes. La razón de las emociones*. Editorial Andrés Bello.

DAVIDSON, Richard y LUTZ, Antoine (2008). Buddha's brain: Neuroplasticity and meditation. *IEEE Signal Processing Magazine*, 25(1), 171-174.

DE MICHELIS, Elizabeth (2004) *A History of Modern Yoga: Patanjali and Western Esotericism*.

EYMAN, S.; BELLOMO, M. et. al (2009) "Utilización de medicina alternativa o complementaria en una población pediátrica de un hospital de comunidad", *Arch Argent Pediatr*;, 107(4):321-328.

EISENBERG D.M., RONALD, C., et al. (1993) "Unconventional Medicine in the United States"; *N Eng J M*. 328: 246-252.

FOUCAULT, Michel (1976) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI.

----- (1983) *El nacimiento de la clínica* Siglo XXI Editores, México,

FRANCO, J. y C. PECCI (2002) "La relación médico paciente, la medicina científica y las terapias alternativas"; *Medicina*, 62:111-118

FRIEDIN, Betina y BALLESTEROS, Matías (2011) "Dificultades en la conceptualización y cuantificación de la utilización de Medicinas Alternativas y Complementarias" *Medicina y Sociedad, Revista trimestral Año 31, N°1*

----- (2010) "El uso de una estrategia cualitativa mixta para observar procesos de diferenciación en la profesión médica en torno a la práctica de medicinas no convencionales" VI jornadas sobre etnografía y métodos cualitativos, IDES, Bs As.

FRIGERIO, Alejandro (1997): "Estabelecendo pontes: articulacao de significados e acomodacao social em movimentos religiosos no cono-sul". En A. **Oro** y C. **Steil** (comp.) *Globalizagao e Religiao*. Petrópolis: Vozes.

GIDDENS, Anthony (1997) *Las consecuencias de la modernidad*. Amorrortu, Bs. As

GOFFMAN, Erwing (1974): *Frame Analysis*. New York, Harper and Row

GOOD, Ch. (1987) *Ethnomedical systems in Africa*. Nueva York, The Guilford Press.

GOOD, Byron J. (2003) *Medicina, racionalidad y experiencia. Una perspectiva antropológica*. Barcelona: Edicions Bellaterra.

IDOYAGA MOLINA, Anátide (2005) “Reflexiones sobre la clasificación de medicinas. Análisis de una propuesta conceptual.” *Revista Scripta Ethnológica*, 27:9-45

----- y LUXARDO, N. (2005) “Medicinas no convencionales en Cáncer”, *Medicina*, 65(5):390-394.

IKONIKOFF , M., et.al. (2010) “Uso de medicinas complementarias en atención primaria en una población argentina”, *Med. y Soc.* 30, 1.

ILLOUZ, Eva (2009). “Emotions, Imagination and Consumption”. *Journal of Consumer Culture* , 9 ((3)), 377-413.

JENKIN, Janis (ed.) (2011) *Pharmaceutical self: the global shaping of experience in an age of psychopharmacology*. School for Advanced Research Press.

KABAT ZINN J. (1990) *Full Catastrophe Living: Using the Wisdom of your mind to Face Stress, Pain and Illness*. New York, Dell Publishing

KESSLER, Gabriel. (2009) *El sentimiento de inseguridad. Sociología del delito*. Sg XXI, Bs. As.

KORMAN, G. y SAIZAR, M. (2006) “Psicoterapia y yoga. La inclusión del yoga terapia complementaria en los

tratamientos psicoterapeúticos cognitivos en Buenos Aires“. *Revista Brasileira de Sociología de las Emociones (RBSE)*, VX, (13)

LYON M. L. and BARBALET, J.M. (1994) “Society’s body:emotion and the “somatization” of social theory.” En Csordas, Thomas (Ed.) *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self*. Cambridge University Press, UK.

LAKOFF, Andrew (2005) *Pharmaceutical reason. Knowledge and Value in Global Psychiatry*. Cambridge Univ. Press. New York.

------(2003) “Las ansiedades de la globalización: venta de antidepresivos y crisis económica en la Argentina” *Cuadernos de Antropología Social* N° 18, pp. 35-66, FFyL, UBA.

LAMBECK, Michael (1998) “Body and mind in mind, body and mind in body” En *Bodies and persons. Comparative perspectives from Africa and Melanesia*. M. Lambeck & A. Strathern Eds., Cambridge Univ. Press.

LAPLANTINE, Francois (1999) *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires, Ediciones del Sol.

LAZAR, Sara, et.al (2011) “Mindfulness practice leads to increases in regional brain gray matter density” *Psychiatry Research: Neuroimaging* 191, 36–43

LOCK, Margaret y DUNK, Pamela (1987) “My nerves are broken: The communication of suffering in a Greek-Canadian Community”. En Coburn et al. (eds). *Health in Canadian Society: Sociological perspectives*. Toronto:Fitzhenry and Whiteside.

----- y SCHEPER-HUGHES, Nancy (1987) “The mindful Body: a prolegomenon to Future Work in Medical Anthropology”. *Medical Anthropology Quarterly*. New Series, Vol. 1, No. 1 (Mar., 1987), pp. 6-41

LOW, Setha (1985) "Culturally Interpreted Symptoms or Culture-Bound Syndromes". *Social Science and Medicine* 21:187-197.

----- (1994) "Embodied metaphors: nerves as lived experience". En Csordas, Thomas (Ed.) *Embodiment and Experience. The existencial ground of culture and self*. Cambridge University Press, UK.

MARTIN, Emily (1987) *The Woman in the body*. Boston: Beacon Press

MAUSS, Marcel (1979) *Sociología y Antropología*. Tecnos, Madrid, España.

Mc GUIRE, Meredith, (1988) *Ritual Healing in Suburban America*, New Brunswick, Ruttgers Univ. Press.

MIGUEZ, Daniel (2000) "Modernidad, postmodernidad y la transformación de la religiosidad de los sectores medios y bajos en América Latina." *Revista de Ciencias Sociales*, n°10, Universidad Arturo Prat, Iquique Chile, pp-58-68

OMS (2002) "Estrategias para La Medicina Tradicional, 2001-2005." Genova: OMS.

PROBST, L. (1988) *Psychotherapy in religious framework*. New York, Human Sciences Press.

RICHARDS, P. y BERGIN, A. (1997) *A spiritual strategy in counseling and psychotherapy*. Washington D.C., American Psychological Association

ROSALDO, Michelle (1984) "Toward an anthropology of self and feeling" en *Culture Theory: essays on mind, self, and emotion*. Shweder R. A. and Levine R. A. (Eds) New York: Cambridge University Press, pp. 137-157

SAIZAR, Mercedes (2009) *De Krishna a Chopra. Filosofía y práctica del yoga en Buenos Aires*. Bs. As., Antropofagia.

SARUDIANSKY, Mercedes y SAIZAR, Mercedes (2007) “El yoga como terapia complementaria en pacientes con estrés en Buenos Aires (Argentina)” *Mitológicas*, Vol. XXII, pp. 69-83 Centro Argentino de Etnología Americana. Argentina.

SEMÁN, Pablo y MOREIRA, Patricia (1998) “La Iglesia Universal del Reino de Dios en Buenos Aires y la recreación del diablo a través del realineamiento de marcos interpretativos” *Sociedad y Religión* N° 16/17

VIOTTI, Nicolás (2011) “La literatura sobre las nuevas religiosidades en las clases medias urbanas. Una mirada desde Argentina” *Revista Cultura y Religión*, Vol. V, N° 1 (Junio del 2011) 4-17

*

Abstract: Body techniques derived from disciplines of Eastern origin, especially yoga, have become increasingly visible in recent decades in Argentina. Its growth is derived from changes in practices and social representations of health-disease-care whereas is operating on these transformations. In order to retrace them, we list some of the processes that are operating in recent years on the local level: the rol played by the media rol in the construction of an imaginary of social crisis, bio-psi discourses about stress and anxiety due to the crisis and interests of pharmaceutical companies in the growth of the population suffering this disorders. This context suggests, on the one hand, that the expansion of the hegemonic medical interpretive framework by incorporating the emotional dimension in the etiology of the disease, allows the inclusion of complementary therapies among which would be found yoga. On the other hand, the local resignified appropriation of yoga is also produced under the expansion of its interpretative framework with emphasis on its therapeutic benefits on the emotions, legitimized on neuroscientists and *psi* discourses. The analysis is based on "scientific" discourses circulating on the principal national newspapers and on testimonies of yoga practitioners extracted from the ethnographic fieldwork accomplished in Mar del Plata city. **Keywords:** yoga, therapeutic complementary, interpretative framework, emotions

292

SARMENTO, Gilmara Gomes da Silva. “Conformação, desespero e remorso. Sentimentos e significados em funerais de uma pequena comunidade”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 362-385, Abril de 2013. ISSN 1676-8965

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Conformação, desespero e remorso
**Sentimentos e significados em funerais de
uma pequena comunidade⁸³**

Gilmara Gomes da Silva Sarmiento

293

Recebido em: 01.08.2012

Aprovado em: 10.02.2013

Resumo: A morte, fenômeno que marca o desaparecimento biológico e social do homem, é um acontecimento natural da existência ao mesmo tempo um fato social. Mesmo sendo natural, dificilmente é encarada com naturalidade. Manifestações de Atitudes, emoções, comportamentos e obrigações sociais são freqüentemente elaboradas e atualizadas pelos vivos com o intuito de minimizar o vazio social deixado pelo morto ou para ajudá-lo a passar para o mundo dos mortos. Neste artigo, discute-se de uma perspectiva etnográfica, com base em dados coletados em pesquisa de campo, as manifestações de sentimentos e as interpretações sobre a morte suscitadas por ocasião dos funerais numa pequena comunidade. O estudo revelou que os eventos fúnebres são momentos significativos para apreender a vida local, pois na medida em que produzem

⁸³ Trabalho apresentado no GT 26 (Sociologia das Emoções e do corpo) durante o XXVIII Congresso Internacional da Associação Latino-Americana de Sociologia, Recife, PE, 2011.

interpretações acerca da performance dos seus pares diante da morte de um ente, os nativos evidenciam uma série de ideias, visão de mundo e tensões internas dissimuladas no cotidiano, porém existentes por trás da noção de “comunidade”. **Palavras-chave:** funerais, emoções, conflitos, comunidade

*

Introdução

Em um pequeno lugarejo no interior do estado do Rio de Janeiro, os moradores locais diante de um “forasteiro” costumam expressar o caráter cooperativo e unido das famílias que vivem nesse pequeno espaço geográfico e social, o qual eles denominam comunidade. Essa referência expressa os laços de proximidade entre as pessoas do lugar, fato que leva alguns moradores afirmarem que a comunidade parece “uma cidade de uma família só”. Portanto, é comum que diante da morte de alguém a comunidade toda se reúna para solidarizar-se com a família do morto e para prestar suas últimas homenagens ao morto.

Em face disso, um funeral torna-se um evento privilegiado a partir do qual um observador atento perceberá as expressões de sentimento que mobilizam a vida dessa coletividade. Declarações de sentimentos e mágoas se manifestam ao observador por meio de dois canais, a saber, nos discursos produzidos acerca da morte, do morto e da relação deste com sua família e por meio das *expressões obrigatórias dos sentimentos*.

As impressões que vão se desenhando a partir das narrativas locais são constituídas por cada narrador em particular, através da tripla posição que cada um ocupa nesses funerais, são ao mesmo tempo críticos observadores, membros da comunidade e, portanto,

argutos conhecedores das situações locais específicas que ligam ou distanciam o morto da coletividade, isto é, sua posição social, sua relação intra e interfamiliar, seus afetos e desafetos, etc.

Contudo, como não cabe aos vivos o julgamento dos mortos, mesmo sendo eles o principal objeto de um funeral, percebeu-se que são as atitudes dos vivos, principalmente dos mais próximos a eles, que acabam sendo postas em destaques nesses eventos e realçadas. Neste sentido, este trabalho se propõe analisar algumas categorias discursivas utilizadas localmente para explicar atitudes, emoções, comportamentos e obrigações sociais que classificadas como “adequadas” ou “inadequadas” diante da morte e de funerais, exprimem uma série de tensões e os limites de pertencimento dos indivíduos e famílias no interior da comunidade.

A comunidade local: morte e significados

No decorrer de uma pesquisa etnográfica sobre a importância dos rituais funerários em Ladeira das Pedras⁸⁴, comunidade rural localizada no extremo norte fluminense, observou-se que os nativos articulavam de maneira natural e recorrente três categorias discursivas para descrever o desempenho de indivíduos em particular, ou de grupos familiares de um morto durante os ritos fúnebres, a saber, *conformação, desespero e remorso*.

Para apreender o universo de significação que esses termos encerravam, partimos da concepção que tais categorias discursivas não são apenas palavras, mas símbolos comunicativos, e assim sendo expressam sentimentos humanos que extrapolam o campo da psicologia ou da fisiologia, pois são antes de tudo uma

⁸⁴ Pesquisa de campo realizada por ocasião do mestrado durante o ano de 2005 e 2006.

experiência social, e por mais que as emoções nos remeta a experiência individual e subjetiva, em grande medida a forma como cada um em particular as exprime são “domesticadas” e controladas por determinado conjunto social por meio de “representações coletivas que se impõem ao indivíduo” (Resende, 2001).

A dor, por exemplo, não é uma experiência unicamente humana, pois os animais de outras espécies também a experimentam. Contudo, como o homem é único ser que possui a palavra, conforme observou Aristóteles ainda na Antiguidade, somente ele consegue dar sentido a essa experiência e compartilhar o seu significado com outros membros do seu grupo social.

O sofrimento traduzido como a “dor da perda” costuma ser o sentimento mais comum manifestado por aqueles que atravessam o momento dramático que representa a morte de um ente. Embora essa dor seja um sentimento pessoal, as palavras o explicam e lhe dão significado, tornando-o uma experiência ao mesmo tempo singular, coletiva e compartilhada entre membros de uma mesma sociedade, que de alguma forma “entende a dor do outro” e participa dessa experiência por meio da compaixão, da comoção, etc. (Koury, 1999 e 2003; Sarti, 2001).

No entanto, se as emoções são aspectos essencialmente humanos, a forma e a intensidade como estas são vivenciadas e expressas se diferencia de sociedade para sociedade. Mesmo a dor, que possui um forte componente fisiológico, não é um fenômeno unicamente natural, pois a sua percepção relaciona a fatores psicológicos e sociais, consequentemente é uma produção cultural (Le Breton, 2007; Sarti, 2001).

Le Breton (2007, p. 53) ressalta que “entre o excitante e a percepção da dor, há a extensão do indivíduo enquanto singularidade e ator de uma dada sociedade”, e segue afirmando que embora a dor, assim como a sede e a

fome seja um dado biológico, e ainda que as sensações que as conformem possam ser idênticas, a forma em que os homens experimentam a comida, a água e a dor, ocorre de modo diferenciado. Ou seja, a comida, a bebida e a dor possuem “significação própria”, isto é, valor e significado peculiares, pois são atribuídos pelos homens a partir de sua história e de seu pertencimento social.

Ao analisar os significados de palavras que traduzem sentimentos e comportamentos diante da morte na pequena comunidade, percebemos que as manifestações de emoção são altamente controladas, e em grande medida orientadas pelas expectativas da coletividade. *Conformação*, *desespero* e *remorso* são categorias discursivas acionadas no nível local, tanto para explicar como “a dor da perda” é vivenciada por diferentes membros da comunidade, quanto para avaliar o grau de adesão de cada indivíduo em particular e de suas famílias as normas de comportamentos consideradas adequadas pela coletividade.

Durante nossa estadia na comunidade, percebemos que apesar da aparente boa relação entre as famílias locais, havia uma cisão bastante nítida no que se referia ao credo. As pessoas se davam bem até certo ponto, pois estavam divididas pela filiação religiosa em pólos oposto, inclusive de percepção acerca do sentido da morte. Divididos em batistas e católicos, embora convivessem cordialmente no cotidiano possuíam uma história de conflitos e tensões que remetiam a formação do povoado, e que parece mobilizar ainda hoje certa rivalidade, que se manifesta num intenso controle social e na tentativa de produzir e reproduzir uma boa conduta moral e cristã.

De acordo com relatos, nos primórdios do povoado, duas famílias influentes do lugar encabeçaram a construção das duas principais igrejas locais (a católica e a batista). O grupo familiar mais numeroso e inicialmente mais influente pertencia à igreja católica, cuja liderança era

realizada exatamente pela matriarca do grupo. Esse aspecto parece ter sido relevante para a manutenção da vantagem numérica entre o grupo católico e o grupo batista até o início da década de 1990 como relata os moradores. De acordo com a memória local, o papel social desempenhado por essa liderança tinha grande alcance sobre a vida e escolhas das demais pessoas e famílias da comunidade. A essa influência podemos atribuir uma autoridade reconhecida localmente com base nos seus atributos carismáticos: caridade e poderes místicos (Sarmiento, 2006).

O papel desempenhado por essa líder é descrita com propriedade por um morador local, nos seguintes termos:

Ela resolvia problema de todo mundo..., mas também ela agradava a todo mundo... Ela só não gostava e não se dava bem com pastor (...) Mas ela era macumbeira, e agradava os macumbeiros... Ela era católica, e agradava aos católicos... Ela era farmacêutica, trabalhava com Z. D. [o mais antigo farmacêutico da região], conseguia remédio e tudo, e agradava aos doentes... Era política, era tudo (...). A falecida quando era viva isso aqui parecia que era uma cidade de uma família só... (S.G.G).

A morte dessa liderança carismática é citada como motivo para conflitos e cisão no interior do próprio grupo familiar, e para o deslocamento de muitos de seus parentes para a igreja batista. Tudo havia começado por questões de herança, pois o terreno que pertencia à igreja católica havia sido doado por ela, em vida, mas com a sua morte houve entre os herdeiros quem reivindicasse parte dele (chegando a tomá-lo de volta), criando assim uma rede de intrigas e desavenças entre os herdeiros, o seu grupo de parentesco e o restante dos membros da comunidade religiosa. Se desde o início havia grande

rivalidade entre as pessoas em função de seus vínculos religiosos, essa rivalidade se intensifica com a saída de pessoas de uma igreja para outra carregando consigo mágoas decorrentes desse drama social.

Ao professarem outra fé, muitas famílias romperam relações entre si uma vez que vínculos que anteriormente as uniam como, por exemplo, os de compadrio, muito comum entre os católicos e inexistentes entre os evangélicos, deixam de ser considerados. Sendo assim, de acordo com os relatos locais, cada vez mais o único momento em que a comunidade toda se reúne indistintamente, é na hora da morte. Isto é, o funeral é um evento em que todos, independentemente de seu credo religioso e convicções políticas, participam.

Todavia, representações acerca do sentido da morte e do comportamento adequado diante dela são produzidas por ambos os grupos, católicos e evangélicos (batistas), coincidindo e divergindo em alguns pontos. E é com base nessas representações não necessariamente homogêneas, mas essencialmente coletivas e sociais, que de ambos os lados os indivíduos dessa coletividade interpretam a performance de cada um diante da morte, e dão visibilidade a um conjunto de valores que mobilizam esse universo social, através de práticas discursivas referentes as obrigações fúnebres. Ao fazer isso, põem em questão assuntos delicados da vida cotidiana de famílias e da comunidade, trazem à baila reputações e condutas e revelam tensões existentes por detrás da idéias de *comunidade*⁸⁵.

Dessa maneira, podemos dizer que além da carga dramática que uma morte socialmente possui, na comunidade estudada, esse evento se constitui ainda em

⁸⁵ Que localmente comporta a idéia de uma comunidade rural, no sentido de que criaram vínculos sociais entre si, por meio das relações de vizinhança, de solidariedade e de cooperação possibilitada por uma trajetória comum e a construção de um lugar no sentido geográfico e social (Candido, 1997; Queiroz, 1973; Elias & Scotson, 2000)

um momento de desafio para as famílias diretamente implicadas, pois todos seus movimentos, expressões e sentimentos estarão sendo monitorados pelo olhar atento e crítico da comunidade.

Os rituais fúnebres são, dessa perspectiva, eventos carregados de valor simbólico por meio dos quais os grupos ritualizam sentimentos, pensamentos e valores ligados a idéias de morte e do morrer e desse modo, produz ou fazem coisas sociais, de maneira performativa (Peirano, 2005).

Em razão disso, a morte de maneira alguma pode ser vista apenas como um ato natural, ou do ponto de vista biológico, mas acima de tudo como um fato social (Evans-Pritchard, 2005, 55), pois “morrer não é um gesto solitário”, mas um ato que envolve a coletividade, portanto, há em cada morte um sentido comunitário partilhado, sentido este que representa os sentimentos de determinado conjunto social (Rodrigues, 1992).

300

Narrativas sobre o choro e a morte: as expressões obrigatórias dos sentimentos entre o passado e o presente

Marcel Mauss (2001) em seu texto “as expressões obrigatórias dos sentimentos” nos presta uma grande contribuição ao mostrar a não espontaneidade das expressões orais de sentimentos presentes nos ritos fúnebres em diferentes sociedades. De acordo com a leitura desse autor, podemos depreender que essas expressões não dizem respeito apenas a externalização de sentimentos vivenciados individualmente, mas trata-se também de uma resposta social, de cada membro em particular, ao estímulo provocado pela morte a partir de idéias coletivas. O autor salienta ainda que em determinadas ocasiões é de se esperar que os

consangüíneos demonstrem o maior pesar, o que “demonstra de maneira definitiva esta natureza puramente obrigatória da expressão de tristeza, da cólera, e do medo, é que ela não é comum a todos os parentes” Mauss (2001, p. 329).

Todas essas expressões mencionadas por Mauss dizem respeito tanto a condição humana de sentir diferentes emoções diante do fato inescapável da finitude de si e do outro, quanto às dimensões subjetivas, psicológicas e culturais que produzem modos particulares de vivenciar e de expressar essas emoções.

Nos funerais que presenciamos, foi possível perceber que o choro dos familiares, e de alguns deles em particular, é esperado pela comunidade que prevê antecipadamente como cada pessoa se portará e manifestará suas emoções diante do morto. É com grande expectativa que a comunidade observa a chegada de cada membro da família ao local do funeral, e mais precisamente o momento em que essas pessoas se aproximam do corpo (caixão). Para prevê a performance de cada um diante da morte, as pessoas lançam mão do conhecimento que possuem umas das outras, pois trata-se de uma comunidade em que as relações são face a face, e levam também em conta o papel social que cada ente ocupa com relação a seu morto, o grau de parentesco com ele e a ligação afetiva entre ambos no decorrer da vida, além é claro, de considerar o fervor religioso do vivo. Pois este é um termômetro por meio do qual conjetura-se a comoção do funeral, uma vez que localmente acredita-se que a religião prepara melhor o indivíduo para entender a morte.

Acredita-se localmente que a “dor da saudade” causa tristeza, e que esta por sua vez provoca o choro. Contudo, se o choro é visto como uma reação “normal” diante da morte e é esperado, as lamentações, reclamações e os desmaios, que de acordo com nossos informantes eram

mais comuns no passado quando as pessoas não “possuíam uma religião concreta”, são aceitáveis quando a família em questão não se identifica como crente. Estar filiado a uma das igrejas locais e dizer-se batista ou católico, é do ponto de vista local diferenciar-se, o que significa demonstrar um preparo (resignação) diante da morte como se observa na fala abaixo:

As pessoas que seguem, tem uma religião e acredita, têm diferença sim. Eu acho que quanto mais a pessoa é preparada, quanto mais entende de religião, ela aceita a morte com mais facilidade. Hoje, as pessoas choram, mas choram mais normal. Não é que aceita a morte, mas entende. Não é possível morrer um parente da gente, alguém da família da gente, um amigo da gente, e a gente não chorar⁸⁶.

Embora o choro seja presumido e esperado, as pessoas do lugar costumam distinguir o que considera um choro “normal” e aquele que extrapola a representação dos sentimentos daquele que se vê diante da morte do outro. De acordo com termos nativos, os *escândalos* e *lamentações* eram muito comuns nos funerais do passado quando as pessoas ainda “não entendiam de religião” e a morte causava um grande *desespero*. Segundo eles, a religião ajudou as pessoas a entender melhor a morte, pois ela passou a ser vista por muitos como uma ordem divina, ainda que possam ter dificuldade para aceitá-la (Ariès, 1977).

Na atualidade, para boa parte da comunidade, o cristão não deve desesperar-se diante da morte, pois tal atitude demonstra falta de entendimento sobre a mesma, “falta de fé” e, possivelmente, algum *remorso*. Em razão disso, as pessoas costumam dizer que os funerais cristãos são “mais tranquilos”, pois há choro, mas as pessoas se controlam

⁸⁶ Uma comerciante local

mais. Todavia, esse autocontrole que localmente é visto como uma característica daqueles que são preparados para se defrontar com a morte, muitas vezes é ameaçado pelas mortes insólitas. Estas são temidas, pois diante delas não há tempo para se preparar, como em caso de acidente, por exemplo, e ainda assim o autocontrole do crente é observado.

A [morte] da família de X foi triste, mas são pessoas que já participam de uma religião e entende melhor sobre a morte. Então, nesse caso foi mais tranqüilo, e por motivo que ela já estava doente. Já estavam se preparando, porque sabiam que assim... Isso podia acontecer, ela falecer. (...) Foi velada no salão da igreja, teve terços, momento que rezava, tinha intervalos, parava, e ficavam velando e depois começavam rezando, mais tarde teve a missa, que não chamam missa... celebração da esperança, uma coisa assim... Já a de F., essa [morte] já foi diferente, porque foi uma coisa inesperada. Porque quando é acidente que pega de surpresa, é mais chocante, é mais emocionante, foi bem diferente. Porque a dele como você ficou sabendo, ele veio de moto e o microônibus atropelou ele. (...) Só que a família, tinha boa parte que não é... não freqüentam igreja nenhuma. Eles também não tinham religião nenhuma, mas foi diferente do primeiro, talvez até pelo fato do acontecimento. (Depoimento de uma dona de casa da comunidade)

De acordo com a literatura, a morte quando ocasionada por acidentes de trânsito, por homicídios, suicídio, etc., isto é, mortes que se caracterizam por um acontecimento inesperado costumam ser vistas como uma espécie de usurpação da vida. E esse tipo de morte é

considerado o mais ameaçador, justamente porque impossibilita a sociedade ou grupo de incluí-las “num sistema de regularidades e expectativas como geralmente ocorre quando a morte é ‘anunciada’” (Rodrigues, 1992, p.12).

Durante a nossa estadia na comunidade, tivemos a oportunidade de presenciar a morte de uma dona de casa “no auge da vida e da saúde”, como se referiu um parente da mesma, que com trinta e poucos anos de idade enfartou inesperadamente, deixando marido e três filhos ainda criança. Essa morte causou muita comoção na comunidade e ao mesmo tempo curiosidade, pois embora o grupo de parentesco do esposo da falecida, fosse evangélico, as circunstâncias inesperadas da morte levaram algumas pessoas conjeturarem acerca da desestabilidade emocional daquela coletividade.

Contudo, no decorrer do funeral, que por sinal foi muito freqüentado, observamos que as pessoas estavam muito emocionadas e atentas a cada movimento da família, além é claro, de intensamente curiosas com a presença de “estranhos” como nós. Em determinado momento, uma cunhada da falecida aproximando-se do caixão sob o olhar atento dos que se encontravam no recinto, começa a chorar e esse choro aos poucos vai se intensificando. Ao passo que começa a soluçar, imediatamente a moça foi amparada por suas irmãs que sussurraram algumas palavras em seu ouvido, não tendo surtido efeito, uma delas entoou um hino religioso, que aos poucos foi acompanhado por todos os membros da mesma comunidade religiosa que estavam ali presentes, inclusive a parente que inicialmente havia se “alterado”. E assim, outras canções foram entoadas até que a atmosfera inicial fosse retomada e a “normalidade” tivesse voltado a imperar no funeral.

Por ocasião dos funerais católicos, observamos que esses momentos de exaltação emocional são aplacados

com rezas de ladainhas e terços, além disso, observarmos que companheiros mais próximos dos parentes do morto questionam o “exaltado” nos seguintes termos “fulano cadê sua fé?”, “você não acredita?”, “o fulano (explicita o nome do morto) está melhor do que nós, pois foi para junto do Pai”, “lembra que a morte não é o fim, é uma passagem...”, “se agarra em Deus”, etc. Essas frases e/ou perguntas são utilizadas como forma de consolação, e nos parece também ter um significado no sentido de lembrar ao crente qual deve ser a sua posição em relação à morte. Pelo que observamos essa interferência tem sido bastante eficiente para regular ou “domar” as emoções daqueles que se reconhecem e são reconhecidos localmente como religiosos ou crentes (pelo menos nos casos que presenciamos).

Sendo assim, pode-se dizer que as ladainhas e terços, no caso católico, e os cânticos religiosos, no caso evangélico, são mais do que atitudes de consolo, são também estratégias de controle de cada grupo religioso sobre os seus fiéis, uma vez que o comportamento de cada um nesses momentos críticos, de certa forma demonstra para os seus pares e, principalmente para os seus “opostos”, que tipo de cristão é aquela pessoa ou a família. E como a manutenção de uma reputação cristã está associada a um comportamento moralmente superior e melhor, essa é uma preocupação que perpassa as famílias de ambos os grupos religiosos e dinamiza a prática social das famílias da comunidade. O afastamento dos padrões reconhecidos como adequados, por seu turno põe em questão a religiosidade do crente, seu prestígio e consequentemente sua idoneidade moral.

O autocontrole nessas ocasiões é muito importante do ponto de vista da comunidade, pois como dissemos em ocasião anterior, as famílias locais embora se dêem bem, até certo ponto, também se rivalizam, e a questão religiosa está no centro dessas rivalidades estabelecendo distinções.

No lugar, professar uma religião é distinguir-se moralmente daquelas que não a professa. Contudo, garantir uma boa reputação moral depende entre outras coisas, evidenciar o ardor religioso posto a prova em muitos momentos, inclusive em ocasião de um funeral.

Além de seguir fielmente as normas estabelecidas pela religião que cada um professa, há também determinados comportamentos considerados cristãos que abrange a todos indistintamente (católicos e batistas), e que são usados como parâmetros para criticar ou enaltecer comportamentos de pessoas e famílias ditas religiosas. Em ocasião como as de um funeral, não é o morto que é ressaltado, mas a sua família que é posta em relevo. Uma vez que este evento é o mais público dos eventos locais, pois a participação no mesmo independe do credo religioso, de convicções políticas, de convite e de formalidades, portanto, é único em especial que reúne toda a coletividade, sendo assim, esse momento se torna uma ocasião privilegiada para a construção de interpretações, para negociações de poder e de distinção social no interior da comunidade.

Conformação, desespero, remorso e fingimento:
categorias nativas que revelam sentimentos e
significados diante da morte

De acordo com a representação nativa, basicamente são duas as atitudes diante da morte que expressam os sentimentos de quem vive este drama em família: *desespero* ou *conformação*. Todavia, tanto o desespero quanto a conformação comportam uma série de significados.

O choro exagerado, os gritos, os lamentos e os desmaios são considerados as maiores expressões de *desespero*. E estas são tidas como expressões pouco nobres, pois representa na teoria local a reprodução de um

comportamento anacrônico e/ou contraditório do ponto de vista dos que praticam uma religião.

De acordo com o dicionário Aurélio de língua Portuguesa, o termo desespero refere-se a um estado de aflição extrema, raiva e furor. De acordo com o mesmo dicionário, desesperar significa também perder as esperanças. Considerando que a fé e a esperança na ressurreição e na vida eterna são um dos pilares da crença católica, e que para os evangélicos, a salvação eterna é condicionada pela fé. O desespero diante da morte, no primeiro caso representa um contrassenso já que embora se tenha dúvida quanto o destino da alma do morto, de acordo com alguns de nossos informantes, a fé alimenta a esperança do crente e, portanto, deve determina a sua resignação diante da morte e as suas orações para o morto. No segundo caso, a certeza do destino da alma do crente, como alguém que já possui um lugar garantido na eternidade, também aparece como um motivo suficientemente forte para abrandar os efeitos nocivos provocados pela idéia da morte, e para que o evangélico permaneça firme diante desse acontecimento. Em um funeral evangélico que assistimos, o pastor que presidia o culto fúnebre, por exemplo, utiliza a metáfora bíblica da casa construída sobre a rocha, em analogia ao comportamento cristão diante da morte. E sendo assim, as orações não são para os mortos, mas para dar glória e prestar homenagem pela vida cristã que este tivera até a passagem.

De acordo com uma informante, os funerais ultimamente têm sido “mais tranquilos” exatamente porque as igrejas construídas na localidade a partir da década de 1980, e a conseqüente filiação das pessoas a elas, ajudaram no sentido de fazê-las entender certas condições humanas, como a morte, por exemplo.

Hoje os velórios são mais tranquilos. O povo tem mais entendimento do que há alguns

anos passados. As pessoas não ficam naquele desespero (...) porque antigamente, há alguns anos atrás, o povo gritava muito, chorava muito, muito desespero (...). Mas não é mais com escândalo como antigamente, é tudo mais ou menos normalizado, uma coisa que (...) reclamam. Há reclamações, lamentações, mas não como antigamente. Antigamente as pessoas até falavam coisas contra Deus, que era errado morrer, essas coisas assim (...). Hoje não! Hoje reclama (...) chora, mas conformado pela morte. Chora pela saudade, pela dor de perder uma pessoa que a gente ama, mas não assim (...) tanto desespero. É que antigamente eles se baseavam em alguma coisa, em alguma crença. Só que eles não tinham uma religião concreta. (depoimento de N.F. em entrevista).

308

Essas e outras narrativas apreendidas em campo nos sugerem que os efeitos da morte de certo modo são controlados pela crença, pois esta determina a *aceitação* da morte como forma de enfrentá-la. E distingue em um universo moral os crentes dos não crentes, pois o crente conforma-se com a morte, e conformar é o oposto de desesperar, pois como explica o dicionário supracitado, o conformado resigna-se diante dos infortúnios e das desgraças.

De acordo com o discurso nativo, para os crentes a morte é mais fácil de ser aceita porque crêem que ela não é o fim em si mesmo, mas representa a passagem para a vida eterna, que é caracterizada por um lugar aonde mais cedo ou mais tarde todos irão se encontrar. Enquanto o não-crente ou o “mau crente” não acredita ou duvida desse encontro, isso causa muita aflição e o *desespero*.

Não crentes e crentes sofrem suas perdas, porém o primeiro é visto como alguém que não entende a morte

por isso *se desespera*, o segundo por sua vez, deve procurar entende-la e *conformar-se*.

Sendo assim, quando se trata de funeral de um crente – seja ele batista ou católico - as manifestação de *desespero* dos seus familiares põe em questão a conversão dos mesmos e sua relação com o morto. E suscita uma série de conjecturas e discursos a respeito desses comportamentos no interior da comunidade que tende a desqualificar socialmente os implicados.

Manifestar *conformação* por sua vez, aparece como uma virtude (qualidade) que enobrece e reafirma a condição religiosa e social da coletividade implicada diretamente com aquela morte, perante a comunidade.

Todavia, quando um grupo reconhecido como crente manifesta *desespero* frente à morte de um familiar, este *desespero* é entendido como o resultado de três sentimentos/expressões: falta de fé, *remorso* ou *fingimento*. De acordo com dicionário, *remorso* traduz uma “inquietação da consciência por culpa ou crime cometido”. Na interpretação nativa, o *remorso* é o resultado do arrependimento tardio do vivo em decorrência de alguma palavra, atitudes e/ou comportamento inadequado em relação ao seu morto, sendo assim, quando se vê impossibilitado pela morte do ente, de se redimir ou ressarcir-lo do dano, então se *desespera*. Algumas lamentações e desmaios, por exemplo, são interpretadas localmente como sendo resultado do *remorso*.

O *fingimento*, por sua vez é visto como uma expressão teatral das emoções diante da morte do ente, e por se tratar de encenação, tende a exagerar na manifestação de sentimentos que não existem na realidade, de acordo com os observadores locais. Pelo que nos foi relatado, as emoções vistas como dissimuladas são um recurso em que se vale o vivo para muitas vezes dissimular a “alegria” ou “alívio” com a morte do morto, e exagera na expressão de

pesar e tristeza. Essa idéia aparece implicitamente no diálogo entre dois moradores da comunidade, abaixo:

- Você lembra do velório de B.?

- Lembro, é claro! F. chorava num desespero tão grande, que quem via quase que acreditava que era de verdade.

- Eu fico pensando como quem se diz tão religioso tem coragem de fazer uma coisa daquela... Será que ela não vê que todo mundo está cansado de saber que eles [grupo familiar] não tinham consideração nenhuma pela pobre da véia!

- Vai ver o choro era de remorso...
(Diálogo coletado durante uma conversa informal).

Para realizar interpretações como as descritas acima, as pessoas lançam mão do conhecimento referente à interação numa comunidade em que as relações são face a face, e assim definem as “expressões obrigatórias dos sentimentos” que consideram legítimas - válidas e sinceras - ou não (Mauss, 2001). As informantes consideraram o choro excessivo dispensado por uma parenta do morto como uma encenação (*falsidade*), uma vez que de acordo com o que sabiam a respeito à relação entre eles era conflituosa.

Esse tipo de comportamento vindo de alguém visto como religioso ou que se autodenomina como tal, costuma ser amplamente criticado pelas pessoas da comunidade. Abalando a sua reputação enquanto tal.

Todavia, com respeito ao comportamento narrado acima, os dois informantes apontam interpretações diferenciadas. Enquanto para um parece falseamento da realidade, o outro conjectura sobre a possibilidade de ser *remorso*.

Em se tratando de uma pessoa religiosa, o *remorso*, seria um sentimento menos pernicioso do que a encenação,

uma vez que o primeiro supõe arrependimento que de certo modo é um sentimento nobre do ponto de vista religioso. Enquanto a encenação desqualifica e desmoraliza socialmente a pessoa ou a família, tida até então como “religiosa”, manchando, portanto a sua reputação.

Ao que nos parece, diante da morte, o comportamento melhor aceito pela comunidade passa pelo controle das emoções, que varia entre a expressão de tristeza com a morte do ente e a consideração pelo morto, sem demonstrações exageradas de sentimento e emoções, pois estas sempre correm o risco de ser mal interpretadas.

E como as pessoas já possuem um acervo de conhecimento acerca da vida na comunidade e de referências relacionadas aos tipos de comportamento socialmente reconhecidos como adequados ou inadequados diante da morte e dos funerais, estes eventos se configuram em momento privilegiado para negociações de poder e produção de interpretação acerca dos laços sociais de toda a coletividade, pois nesses momentos críticos as pessoas não só avaliam as condutas cristãs e morais da família do morto, e a relação entre ambos (família e morto), como também automaticamente repensa e revela as relações e interações sociais internas à comunidade.

311

Considerações finais

Com este artigo tentamos mostrar que a morte como um fato inescapável da existência, como um fenômeno natural, mas, sobretudo social, é uma experiência sentida e vivenciada diferentemente pelas coletividades que produzem um saber socialmente válido acerca dela, e partir dele determinam como esta deve ser enfrentada.

Tentamos demonstrar também que esse saber que determina as obrigações sociais e expressões de

sentimentos locais sobre a morte, embora se referende na religião e possam comungar em determinados sentidos com a cosmovisão das duas denominações religiosas - católica e batista - mencionadas neste trabalho, em nível local a comunidade também produz criativamente, a partir de suas história e trajetória particular, um jeito ou estilo próprio de encarar e interpretar essa experiência.

É que exatamente pela história da composição do povoado, os funerais e as mortes alinham passado e presente, pois embora na atualidade católicos e batistas não admitam certa rivalidade entre eles, ambos preocupam-se em ajustarem seus comportamentos e as expressões de seus sentimentos às expectativas da comunidade, pois sabem que estas estão profundamente relacionadas à fé que cada um professa, e que serão assim avaliados pela coletividade.

Nesse sentido, entre as regras de como “jogar o jogo social e vencê-lo”, isto é, manter e reproduzir uma boa reputação nesta comunidade; está à habilidade de cada um em particular, - e de cada família enquanto grupo social, - para se apropriar dos saberes socialmente produzido e os gerenciá-los “adequadamente” por ocasião dos rituais funerários. Pois de certa maneira, tudo que é tido como essencial para a vida comunitária (valores, expectativas, sentimentos, etc.) aparece em relevo nesses eventos. E apesar das pessoas não enterrarem seus mortos para se avaliar enquanto indivíduos, cristãos e/ou coletividade, o funeral e todo o jogo de emoções que esse evento encerra, o torna um momento privilegiado de construção de interpretações e avaliações sobre a vida comunitária, colocando em relevo as suas relações internas, tensões e os seus limites de pertencimento.

312

Bibliografia

ARIÈS, Philippe, 1977. *A história da morte no Ocidente*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.

_____. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, vol. 1, 1981.

BAILEY, Frederic. G. *Gifts and Poison: The Politics of Reputation*. Oxford: Basil Blackwell, 1971.

CANDIDO, Antônio. *Os parceiros do Rio Bonito*. 8ª edição. São Paulo: Editora 34, 1997.

DOUGLAS, Mary. *Pureza e perigo*. São Paulo: Perspectiva, 1976.

ELIAS, Norbert & SCOTSON, John L. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

EVANS-PRITCHARD, E. E. *Bruxaria, oráculo e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Zahar, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. A dor como objeto de pesquisa social. *Ilha. Revista de Antropologia* v.1, n. 1, pp. 73-83, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

KOVÁCS, Maria Julia. *Educação para a morte: temas e reflexões*. São Paulo: Casa do Psicólogo/fapesp, 2003.

LE BRETON, David. *A sociologia do corpo*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

MAUSS, Marcel. As técnicas do corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EPU, v. 2, 1974.

_____. *Ensaio de sociologia*. São Paulo: Perspectiva, 2001.

MENEZES, Rachel Aisengart. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond: FIOCRUZ, 2004.

PEIRANO, Mariza G. *Rituais ontem e hoje*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2003.

QUEIROZ, Maria Isaura Pereira de. *O campesinato brasileiro*. Petrópolis, Vozes, 1973.

REZENDE, Claudia Barcellos. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. In: *Mana*, vol.8, n. 2, 2002.

RODRIGUES, José Carlos. *Tabu da morte*. Rio de Janeiro: Achamé, 1983.

_____. Reflexões sobre a liberdade, a morte e o poder. In: RODRIGUES, José Carlos. *Ensaio em antropologia do poder*. Rio de Janeiro: Terra Nova, 1992.

SARMENTO, Gilmara G. S. “*Até que a morte nos separe*”: um estudo sobre os rituais matrimoniais e funerários numa comunidade rural fluminense. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade. CPDA/UFRRJ, 2006.

SARTI, Cynthia A. A dor, o indivíduo e a cultura. *Saúde e Sociedade*. v.10, n.1, 2001.

SEGALEN, Martine. *Ritos e rituais contemporâneos*. Rio de Janeiro: FGV, 2002.

*

Abstract: Death, a phenomenon which marks the disappearance of the biological and social man and a natural occurrence in existence at the same time it is a social fact. Even though natural, is hardly seen with ease. Expressions of attitudes, emotions, behavior and social obligations are often prepared and updated by the living in order to minimize the social void left by the deceased or to help them pass to the underworld. This article discusses an ethnographic perspective, based on data collected in field research, the expressions of feelings and interpretations about death and the funeral in a small community. The study revealed that the funeral events are significant moments to capture local life, insofar as they produce

interpretations about the performance of their peers when a loved one dies, the natives show a series of ideas, world view and internal tensions concealed in everyday life, but behind the existing notion of "community." **Keywords:** funeral, emotions, conflicts, community.

SOUZA, César Martins de. "Entre árvores e missas: Namoro e sociabilidade na paróquia de Santa Teresinha, em Belém do Pará". *RBSSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 387-413, Abril de 2013. ISSN 1676-8965.

ARTIGO

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Entre árvores e missas Namoro e sociabilidade na paróquia de Santa Teresinha, em Belém, Pará⁸⁷

César Martins de Souza

Recebido em: 15.10.2012

Aprovado em: 03.12.2012

Resumo: Quando se pensa em uma igreja, imediatamente imagina-se um lugar de fé e devoção religiosa em que todas as pessoas se dirigem para um momento de encontro com a fonte de sua adoração e/ou buscando as bênçãos no templo. Mas se observarmos de perto, a igreja é um imenso caleidoscópio, pois em cada olhar podemos enxergar um movimento diferente de pessoas e um campo de possibilidades multiplicado em muitas vezes. Devido à imensa diversidade de relações no seu interior e a partir dela, a igreja espalha-se ao longo de ruas, quadras, praças, chegando até ao recôndito do lar e das discussões familiares. Assim, o presente estudo busca compreender um aspecto dessa gama de possibilidades, analisando as relações de namoro entre jovens que frequentam a igreja de Santa Teresinha, em Belém, Pará. Através da observação das atividades da igreja em festividades, cursos e missas, podemos perceber como se desenvolvem as relações, como se dá o encontro entre as pessoas, o contato, o movimento, a distribuição do espaço e as mais diferentes territorialidades estabelecidas. Ao mesmo tempo em que observamos, estabelecemos também relações com os jovens e seus pais, o que nos possibilita ouvi-los, saber como namoram, bem como o que os pais dizem sobre a presença dos filhos na igreja e as relações de namoro que se

316

⁸⁷ O presente capítulo foi elaborado a partir do terceiro capítulo da Dissertação de Mestrado em Antropologia/ Universidade Federal do Pará (UFPA), defendida em 2002.

estabelecem a partir desse contexto. Após “olhar” e “ouvir” o que as pessoas que frequentam a igreja de Santa Teresinha fazem e dizem, a tarefa que temos é escrever, mas para isso é preciso “fotografar” no papel o movimento das pessoas e a (re)significação dos espaços. Neste sentido, as árvores localizadas à entrada, ganham significados diversos dos imaginados, a portaria torna-se ponto de reuniões, a quadra atrás do templo vira pracinha após as missas, de modo que os espaços são ocupados numa relação de territorialidade e identidade definidoras do cotidiano. Assim, ao analisar a paróquia como espaço de múltiplas sociabilidades, a missa passa a ser percebido como lugar de devoção religiosa e também ponto de encontro de jovens, com seus namoros, seus amores, seus risos e seus anseios. **Palavras-chave:** namoro, paróquia, sociabilidade

*

E você, Cuéllar, não gostava de nenhuma? Gosto, sim, dessa que está sentada atrás, a quatro-olhos? Não, não, a do lado, então por que não lhe escrevia alguma coisa? O quê? Vamos ver, você quer ser minha amiga? Não, que bobagem, queria ser teu amigo e lhe mandava um beijo, isso, bem melhor, mas era muito curto, algo mais atirado, quero ser teu amigo e lhe mandava um beijo, e te adoro, ela seria a vaca e eu vou ser o touro, rá, rá (LLOSA, 1999, p.55).

317

A cidade traz múltiplos olhares e funciona como um caleidoscópio, cada olhar possibilita uma visão diferente e torna-se preciso saber lidar com a diversidade, sentir os cheiros que essa cidade emana, provar seus gostos, conhecer as pessoas, caminhar pelas ruas para podermos falar sobre ela, discuti-la, interpretá-la, compreender seus diferentes significados.

Assim, ao descer do ônibus, a cada passo na Avenida Roberto Camelier os pés a tocam lentamente entre o som de buzinas, motores e freadas de veículos. É possível ver as pessoas caminhando juntas ou solitárias, devagar ou depressa indo ao trabalho, à escola ou à igreja. De mãos dadas, de carro ou de ônibus as pessoas vão chegando à

missa, sentimentos diversos as levam até ali, famílias vão se agrupando, sentando nos bancos. “Oi, você é novo aqui?” “Boa tarde! Nem tanto”.⁸⁸ O sorriso dirigido amistosamente é um convite à conversa, ao olhar, à roda do grupo.

A missa acabou e, nesse momento, alguns jovens vão se agrupando. “Pai, pode ir que eu vou atrás.” “Tu estás com a chave?” Agora, os pais já foram embora, só permaneceram os jovens, com seus risinhos, conversas, beijinhos, tapinhas, abraços, olhares, acenos, apertos de mão. O espaço é recriado, a rua é reinventada, ela agora é da igreja e a igreja já não é mais o templo e sim um ponto de encontro de amigos.

Basta um olhar, um riso, um beijo e, após o término da missa, o templo é utilizado de outra forma, com seu significado transformado. DaMatta (1991) discute a diversidade de perspectivas que os espaços ganham em nossas sociedades e que são (re)significados constantemente pelos sujeitos. O espaço tem movimentos. O movimento quem dá são as pessoas.

Partindo desses pressupostos podemos elaborar algumas indagações como: A igreja é pública? Religiosamente sim, porque é considerada a Casa de Deus, mas as pessoas que participam de suas atividades, limpando-a e organizando-a antes e após a missa, e que muitas vezes se dirigem até lá em outros horários, para conversar com algum amigo ou para “ajeitar” algo que ficou faltando, possuem uma relação mais particular com a paróquia. Quando abordadas na esquina ou indagadas a esse respeito vem a célere afirmativa “essa é minha igreja” ou “na minha igreja...”

Quando a família vai à igreja é o momento da reunião, do contato com outras pessoas, do convívio numa relação

⁸⁸ As frases ao longo do texto colocadas entre aspas são extraídas do diário de campo do autor.

que se pretende propicie a melhoria das relações interpessoais e da própria educação dos filhos. Desta forma, “é melhor que eles estejam aqui convivendo com gente de família, direita, do que com esse monte de marginal de rua,” já afirmava dona Rita⁸⁹ com orgulho, acreditando que seguindo esse caminho criou adequadamente seus três filhos, “bem casados e bem de vida.”

A rua parece o espaço perigoso, assustador, onde todos estão à mercê dos riscos e das más influências. Na rua não seria possível, segundo esta lógica, saber o que é bem ou mal, pois o perigo estaria rondando, ameaçando a todos. Para os pais há uma diferença entre jovens criados com a família e os criados na rua: os da rua seriam aqueles criados sem regras, expostos à violência urbana a “se meter com aquilo que não deve”⁹⁰, enquanto que o jovem da casa é o criado sob os cuidados familiares.

Trazer a família toda para a igreja é o sonho de muitos pais porque as companhias são conhecidas, têm boas referências, é um passeio “bom” juntamente com o namoro “saudável.” É saudável namorar sob monitoramento, na opinião dos pais, porque através dela “a gente sabe que os filhos estão sendo ensinados nas regras boas a ser gente de bem, sem aquela influência toda da mídia,” já definia seu Antônio.⁹¹

O monitoramento pode ser explicado pela própria estrutura da igreja com seu Conselho Eclesiástico

⁸⁹ Todos os nomes de pessoas entrevistadas, citadas ao longo do texto são fictícios para preservar suas identidades.

⁹⁰ Seu Antônio e dona Manoela, frequentadores da paróquia, em entrevista conjunta. Entrevista realizada em 10.08.2001.

⁹¹ Tive uma manhã muito prazerosa em companhia de seu Antônio e de dona Manoela. Com eles tive oportunidade de conversar livremente, discutindo desde futebol até tipos de comida prediletos de cada um em sua casa. Ouvi as histórias desse casal, seu Antônio, aposentado, 81 anos de idade e dona Manoela, 74 anos e que busca obter sua aposentadoria. Entrevista realizada em 10.08.2001.

subdividido em diversas equipes, grupos e pastorais, liderados pelos leigos. Cada um em sua atividade pode ensinar aos outros, propiciando que a igreja alcance a todos no bairro. Historicamente é possível observar diversas ações da Igreja Católica no sentido de exercer um maior controle social sobre a coletividade e a vida privada, contudo os mais diferentes sujeitos encontram formas de burlar o controle (sobre este tema, consultar Vainfas, 1989 e 1986).

Desta forma, como podemos observar ao longo do trabalho, na paróquia de Santa Teresinha, o controle é burlado por diversas ações como namoros fora do espaço da igreja ou nele próprio, através de algumas ações como frequentar mais a Escola São Pio X, onde apenas jovens se fazem presentes aos sábados, que as missas. Nesse sentido, é interessante destacarmos o depoimento de um jovem que estava “gazeteando” a aula de catequese:

ela [a catequista] tá lá dentro alienando todo mundo. Vão lá [risos] mas não digam que eu tô aqui, porque senão já viu. E não vão deixar ela alienar vocês também com os ensinamentos dela porque isso é coisa séria.⁹²

Existem discursos diferenciados e múltiplos na igreja, internamente às diversas categorias envolvidas. Os discursos dos leigos que servem de apoio nas atividades da paróquia e reúnem-se pelo menos uma vez por semana, organizando seus cursos, reuniões e festividades. Os leigos componentes das pastorais e/ou grupos da igreja são designados pelos próprios grupos para exercer cargos de liderança e que precisam do apoio do pároco para desenvolver suas atividades. Há os discursos dos jovens que não participam da organização das missas e quase não

⁹² João, 16 anos, nos fez tal declaração enquanto, abraçado a duas jovens que também “gazeteavam” as aulas no corredor que conduz às salas de aula onde funciona a catequese. Diário de Campo do autor.

as frequentam, à exceção de domingo, porque ficam, aos sábados, na maioria das vezes nas salas de aula ou corredores da escola que funciona atrás da igreja. Paralelamente, há também os jovens que atuam nas pastorais e participam nas atividades da paróquia.

Ocorrem diferentes momentos da sociabilidade na igreja que precisam ser compreendidos segundo sua própria lógica: a missa, conforme dia e horário pode ser frequentada por adultos, enquanto os jovens ocupam um espaço diferente; as festividades, quando a família inteira comparece; os cursos e reuniões, como de Noivos, Alcoólicos Anônimos, Apoio à Família, Equipe de Preparação para o Matrimônio (EPM) e grupos diversos da Pastoral da Juventude (PJ).

A sociabilidade se dá, então, em diversos momentos que (re)significam espaços e delineiam territorialidades. Both⁽¹⁹⁸⁶⁾ estuda a sociabilidade humana a partir da forma como os grupos criam suas redes sociais, e como a sociabilidade vem a ser o movimento de grupos sociais, na busca de espaços para a criação de laços de afetividade e amizade. Para Agier (1998), as sociabilidades mostram as culturas na base do apego aos lugares urbanos, bem como a reprodução ou a “reinvenção dos laços sociais nos universos densos, abertos e heterogêneos das sociedades contemporâneas (p.45).”

Nesse sentido, a rua, em torno da igreja, deixa de ser pública para se tornar a rua do lado da igreja, o muro da igreja vira o “paredão dos namorados,” a pracinha (como é chamada a quadra localizada atrás do templo) é o lugar das festas, das reuniões, dos encontros de casados, noivos ou namorados. O bolo, o churrasquinho, o pudim e o refrigerante vendidos tanto após as missas de sábado quanto nas festas possuem um significado muito mais amplo que o da alimentação e somente os convidados é que os comem de “graça” após o encerramento da reunião. As salas de aula da escola atrás da pracinha não

são apenas salas de aula, tornam-se ponto de encontro, de conversa, de gazeta. Até mesmo não frequentadores da igreja comparecem à porta para esperar os que estão saindo da catequese ou para ficar conversando com os alunos.

O curso de noivos também funciona como o momento de integração, de busca do interconhecimento, as pessoas se ajudam, se identificam e estabelecem relações muitas vezes que vão além daquele momento. Assim, o encontro no “esbarrão da missa” já não é mais com um desconhecido, mas um momento de rever conhecidos, por isso até as reuniões para os envolvidos nessas atividades são muito mais agradáveis, pautadas em laços de solidariedade e sociabilidade que muitas vezes superpõem-se a momentos de devoção religiosa coletiva.

São momentos diversos do ritual e fazem parte dele. A igreja não exclui tais momentos de suas práticas religiosas. Incentivar as relações interpessoais, o contato entre as famílias, estendendo a presença da igreja para dentro dos lares é um fator importante para a aproximação dos fiéis e, ao mesmo tempo, de tentativa de monitoramento da vida cotidiana. Cabe ao pesquisador analisar, ouvir os passos das pessoas, aqueles pés dirigidos à missa, os que ficam ao seu término e, também, os que vão embora sem falar com ninguém.

Tais elementos são importantes para pensar os significados contidos no momento em que todos os membros da família saem juntos de sua residência para a missa e o porquê de, muitas vezes, não retornarem juntos. Da mesma forma, é fundamental compreender as queixas dos pais cujos filhos não frequentam mais a igreja ou a alegria dos outros que ainda têm seus filhos frequentando e participando ativamente dos trabalhos da “Santa Teresinha”.

O processo ritual significa passagem de tempo e espaço diferenciados, como afirma Van Genep (1989), é

mudança de *status*. Assim, quem está numa outra posição ritual não olha para a anterior do mesmo modo, pois ocorrem mudanças, passagens. Adianto tal análise para sustentar as diferenciações internas à posição social. Seu Cássio e dona Vilma estão casados há 23 anos e seu Antônio e dona Manoela há 50 anos, existe uma série de representações e marcadores sociais os quais os distanciam. O que dizer então de Ronildo e Eliana, namorados há dois anos e meio? O amor, a família, o cotidiano vão se transformar e mostrar diversidade, a qual é difícil explicar através da análise de um discurso, aparentemente monolítico, elaborado pela igreja.

Existem duas perspectivas complementares entre si que podem contribuir no estudo das relações amorosas em uma sociedade: a diversidade e a circularidade de valores. Para Cardoso de Oliveira (1988), a diversidade cultural se manifesta não apenas entre sociedades ou grupos sociais distintos, mas também internamente aos grupos. Ele narra uma passagem de sua pesquisa realizada entre o grupo indígena Terêna, quando assistia a um ritual xamanístico de cura. Cardoso de Oliveira assistia ao ritual e observou risos, conversas e namoros durante a sessão xamanística, enquanto o xamã, de nome Gonçalo, dançava e cantava em torno de um paciente deitado. O antropólogo percebeu que conforme a posição ritual das pessoas, variava sua forma de conceber e portar-se no rito.

A diversidade cultural vem a ser, portanto, categoria fundamental para a Antropologia, pois permite fugir às armadilhas do etnocentrismo, como traçar o perfil discursivo de um grupo social e pensar todos os sujeitos a partir de tal lógica, como se o discurso e as práticas fossem monolíticos e partilhados de forma unitária, sem variações ou contestações entre todos os membros de um grupo.

Ginzburg (1995), em seu estudo sobre a vida cotidiana de um moleiro em uma pequena cidade italiana, Friuli, o

qual foi queimado durante a Inquisição, problematiza o conceito de circularidade. Na visão do historiador italiano, em uma sociedade, os valores não pertencem a determinados grupos sociais ou indivíduos mas circulam e são apreendidos de formas diversas. Assim, não se pode apenas fazer divisão interna conforme os marcadores sociais, porque os valores estão circulando nas mais diversas esferas e os sujeitos os apreendem e recriam de formas variadas, levando a discursos no interior do mesmo grupo ou da mesma faixa etária, profissão, renda.

Diversidade e circularidade são complementares por afirmarem a existência de diversos valores em um mesmo grupo e a recorrência de valores aos mais diversos sujeitos de um grupo, abrindo um leque de possibilidades, expandindo possíveis limitações conceituais. De forma complementar, nos mostram sociedades sem o véu das ideias preconcebidas, e ressaltam a necessidade de aprender no cotidiano com o grupo para compreender a construção de práticas sociais e discursos.

Os sujeitos muitas vezes desobedecem os códigos de normas, reelaboram valores e, não se pode cair no lugar-comum de olhar o grupo segundo o que foi escrito e dito a respeito das relações afetivas na sociedade ocidental contemporânea. É necessário pensar os diversos aspectos da metodologia, problematizar a própria área de estudo, seus espaços, ouvir o que as pessoas dizem, interpretar, descrever para elaborar uma discussão e um trabalho mais próximo das categorias nativas sobre o namoro entre paroquianos de Santa Teresinha, no Jurunas.

No presente artigo são problematizadas diversas situações envolvendo namoro e práticas de sociabilidade. Deste modo, passearemos pelas reuniões da igreja e a metamorfose do espaço após as missas. A imagem mais forte ao lembrar de tais momentos é o teatro.

No teatro, o tempo não é cronológico, anos podem decorrer em minutos e minutos podem ser segundos.

Tanto no teatro como nas reuniões na Santa Teresinha, o espaço se transforma conforme o tempo e o momento: as vezes o palco é casa, em outras pode ser rua e, no outro, igreja. O movimento dos atores transforma o cenário e a rua pode ser igreja e casa em momentos distintos. Os cenários são movimentados pelas pessoas e assim podemos observar algumas festas, para compreender e interpretar momentos de sociabilidade de jovens, nos quais o namoro é um ponto de interseção.

“É bom os filhos namorem na Igreja com conhecidos”⁹³

A rua aparece no imaginário de muitos pais como espaço perigoso, portanto, a presença de seus filhos na igreja os retiraria de tal espaço para colocá-los em segurança em um lugar conhecido e, por isso, considerado seguro. Namorar com pessoas amigas, filhas de outros amigos da paróquia é, nessa perspectiva, considerado seguro, por isso as festividades ou os encontros após a missa são vistos com bons olhos por muitos casais.

Mas para alguns jovens, como Josi, “é uma pena, mas é verdade, o que eu posso fazer? Tem gente que só vem à igreja para namorar, essa molecada a maioria vem só para isso.”⁹⁴ Assim, após a missa, muitos pais vão embora para suas casas, enquanto seus os filhos permanecem. O muro de frente para a Rua dos Timbiras, na esquina da igreja, se transforma em lugar de encontros amorosos. O canto da Timbiras com a Roberto Camelier torna-se lugar de reuniões, risos, gracejos, paqueras e amizades, instituídas naquele espaço.

⁹³ Seu Miguel fez tal declaração para ressaltar a importância da presença dos filhos na igreja. Entrevista realizada em 23.10.2000.

⁹⁴ Josi, tem 25 anos é estudante e catequista na igreja de Santa Teresinha. Entrevista realizada em 04.05.2001.

A própria rua, de espaço público converte-se em privado, de forma que as pessoas estranhas ao lugar são observadas e analisadas, até pelo receio dos jovens da igreja em um bairro estigmatizado como violento. Observei tal transformação dos espaços ao me aproximar da roda de jovens que conversavam na esquina da igreja, após uma missa pois, como confidencia Andréa,⁹⁵ umas pessoas diziam “ele parece legal,” outras “porque ele nos olha”. Até que, finalmente, o pesquisador se aproxima, conversa, e entre desconfianças e empatia ganha outro significado para o grupo, com a possibilidade de inserção e aceitação.

Ao estudar o século XIX, Gay (1990) afirma que a sociedade, naquele momento, constituía espaços de reunião para consolidar relações amorosas. Para Gay, as pessoas preparavam festas no período vitoriano não apenas para confraternizar famílias, mas para possibilitar aos filhos se inter-relacionarem e assim abrir espaço para o surgimento de enlaces amorosos. Sem fazer qualquer comparação temporal, pois incorreria no anacronismo, mas somente refletindo, a partir da abordagem, sobre outro tempo e espaço, os espaços na igreja se constituem, em alguns momentos, enquanto lugar que possibilite encontros para amizades e namoros de forma considerada segura e legitimidade pelas famílias. Os pais muitas vezes ficam satisfeitos em ver suas filhas ou seus filhos namorando com rapazes e moças de famílias conhecidas e vistas de forma positiva na paróquia.

As relações afetivas podem ser analisadas como multifacetadas, pois há o paradoxo da tentativa de conduzir coletivamente os enlaces amorosos, em uma sociedade que, discursivamente, afirma construir relações pautadas no indivíduo e no direito às escolhas pessoais em

⁹⁵ Andréa trabalha no centro comercial de Belém e é frequentadora assídua da paróquia.

todos os aspectos da vida. Paralelamente ao discurso predominante da individualidade, é corriqueiro se escutar os pais afirmarem que “fazem gosto da filha com determinado rapaz”. Seria etnocentrismo atribuir esta visão a uma espécie de resquício de um passado distante ou reproduzido somente por famílias conservadoras vinculadas à práticas religiosas, pois ele faz parte do cotidiano, como parte da vivência de muitas pessoas.

Em relação à constituição de famílias através do casamento, numa sociedade em que o amor é muito usado nos discursos, Velho (1997, p. 23) é uma referência importante ao abordar a temática do casamento, em seu estudo sobre subjetividade e a sociedade:

geralmente a opinião, aceitação ou rejeição por parte das famílias foi, pelo menos, uma referência fundamental para o casamento, mesmo no caso dos chamados casais modernos que valorizam fortemente o aspecto intransferível da escolha pessoal.

327

Este autor acrescenta ainda que o peso atribuído a opinião das famílias na escolha dos cônjuges, pode ser explicado, porque “estão em jogo identidades, interesses e valores de grupos que se vincularam através de dois membros” (Velho, 1997, p. 27). A análise de Velho sobre a questão em relação a zonas urbanas no século XX, se aproxima da abordagem de Radcliffe-Brown (1978), elaborada no começo do século, de que a família também é responsável, como uma forte influência, na escolha dos cônjuges.

Ao se desenvolver o estudo, ficou perceptível uma paróquia com Missa de Casais de 18h30 às 19h30 de sábado e uma Missa de Jovens de 18h30 às 19h30 de domingo. Muitos jovens estão ao lado dos pais no sábado a noite e depois permanecem em seus encontros amorosos e com amigos atrás e ao lado do templo, enquanto outros não participam da missa e desde o início

se colocam ali para esperar os que ainda irão sair, quando a missa terminar.

A paróquia poderia ser chamada de “complexo”, pois compreende uma área bem maior que o templo. Ela fica localizada na esquina de uma rua, Timbiras, com uma importante e movimentada avenida do bairro, a Roberto Camelier. Possui dois portões, um em cada rua, os quais se abrem conforme a demanda de pessoas, o da Roberto Camelier somente em dias de “casa cheia.”

À guarita localizada em frente à Escola Estadual Camilo Salgado e bem ao lado do tradicional Clube São Domingos, os jovens se dirigem para conversar durante a semana, mesclando-se estudantes frequentadores ou não da igreja. Entretanto, é possível afirmar, analiticamente, que todos são assíduos da igreja, porque mesmo não comparecendo às missas ou à catequese estão cotidianamente sentados sobre o batente do portão ou com suas bicicletas paradas na guarita, conversando, o que os incorpora ao espaço físico e a dinâmica social paróquia. Estes jovens, mesmo os não frequentadores da paróquia, são importantes para compreender as relações de namoro e sociabilidade, pois ocupam costumeiramente, aos sábados, a frente da porta da Escola São Pio X, pertencente a igreja, anexa à pracinha da igreja.

Nos sábados a tarde, no horário da catequese e também aos domingos, antes e após a missa, a presença de jovens rindo, brincando e namorando faz parte do cenário do bairro. Eles participam do cotidiano da paróquia, mesmo que muitos deles não frequentem as missas.

Em uma das visitas à campo, saindo do templo, passando ao Salão Paroquial, também conhecido como pracinha, encontrei muitos casais reunidos. Era sábado à noite e a banda afinava o som para começar a música, enquanto todos se entreolhavam e sorriam, em meio a muitas comidas. Havia uma fila, grande para comprar comida e muitas famílias envolvidas em conversas entre si,

marcadas por risos e gracejos. Da pracinha, era possível observar os jovens separados por uma grade, trancada naquela noite, na Escola São Pio X.

Depois da saborosa refeição e “uma sessão de fotos,” saí da pracinha pela quadra onde acontecem os ensaios de dança e teatro. Passando para a entrada da escola, risos, brincadeiras, apresentações e “outra sessão de fotos,” entrei nas salas de Crisma e Catequese e expliquei o trabalho.

Neste cenário, um rapaz abraçava uma moça, depois outra o beijou. Nestes dias, geralmente há uma grande fila de bicicletas e também alunos da crisma e da catequese e visitantes que ali permanecem em grande número. As relações possuem uma dinâmica e ritmos próprios, marcados por risos, tapas nas costas e diversos diálogos: “Olha Sérgio, cai dentro porque senão dança”. O rapaz então criou coragem: “Senta na minha garupa Daniela”, ela sentou, depois houve um abraço apertado, um sorriso, um beijo. Depois gargalhadas, vários comentários sobre futebol, televisão, escolas e filmes e os risos não cessam, nem as paqueras, tampouco o chega e sai de bicicletas.

O corredor é ocupado, as salas são um entra e sai. “É bom os filhos namorarem na igreja com conhecidos”, segundo seu Miguel, um homem respeitado por seu trabalho na paróquia, enquanto afirma sorrindo ser uma “ordem que eles parecem cumprir com prazer.”⁹⁶ Um prazer jovial. Quando os pais vão embora eles ficam e a brincadeira não encerra. Olhar os pais por detrás da grade é o momento de brincar é a senha, a hora da diversão.

As mãos das meninas que não eram tocadas e somente davam cumprimentos tímidos com o olhar transformam-se em carícias e abraços ou beijos. Os rapazes, olhando de longe, agora se aproximam, a chave no bolso de quem vai entrar em casa mais tarde é o código: estão livres.

⁹⁶ Entrevista realizada em 24.06.2001.

Eles vão à igreja e a (re)significam, suas ruas, suas salas, seus batentes, sua guarita. As árvores ao lado da igreja tornam-se ponto de encontro, parece que cada uma é de um casal, é preciso andar pelo meio da rua para não os incomodar. É uma forma de conceber territórios, um território fluido, simultaneamente público e privado. Conforme o horário é possível prever quais casais de namorados estarão ocupando as árvores. Com frequência, um dos líderes da paróquia, cumprimenta um e outro, chama pelo nome, a árvore “se mexe” e escuto um cumprimento em resposta. É o namoro monitorado, relativamente controlado e saudável, como afirmam as lideranças, por envolver jovens de famílias conhecidas.

As reuniões de jovens, porém, não se limitam à diversão, eles organizam seus cursos, justificam suas faltas na catequese ou crisma para os monitores. Assistem às missas de domingo num movimento pracinha-igreja. Possuem ainda um grupo de teatro, uma banda musical e comemoram as vitórias alcançadas por seu trabalho e a amizade que os congrega em meio a conflitos, festas e reuniões da igreja. Parece uma união na separação, união dos jovens entre si e afastamento dos adultos, mas existem momentos de aproximação como as festividades e algumas missas.

330

A dança das cadeiras

Na portaria, seu Carlos distribuía *O Domingo* e os cânticos da missa. Os avôs entravam acompanhados de filhos e netos, os casais de mãos dadas, os filhos acenavam apenas com o olhar para outros jovens, como quem combina algo. Uns sentam e escolhem os melhores bancos, localizados embaixo dos ventiladores ou de frente para as portas laterais, outros passam direto e vão ajoelhar-se diante da imagem de Santa Teresinha. Para onde os Guardas da Santa Teresinha se movimentam há

pessoas de sua faixa etária aproximando-se para uma conversa.

Os bancos são distribuídos da seguinte maneira: quem chega primeiro senta com sua família próximo ao ventilador, quem vem depois senta próximo aos amigos. A cada comentário do pároco olhares são trocados, olhares de gracejos, de repreensão, rememorando momentos de intimidade com amigos ou parentes, para eles é como se o pároco falasse da vida de cada um, porque aborda o cotidiano enquanto comenta a liturgia e segue os rituais da missa.

Das 17h30 às 18h30, o momento do início da missa, a porta da Avenida Roberto Camelier é lugar de entrada e de conversa, abraços, risos e comentários. Se uma senhora estiver como recepcionista à porta, outras senhoras permanecem junto a ela, se for um senhor, senhores; se for um jovem, os jovens; se for uma jovem, algumas jovens. De repente, entram mãe e filha juntas, mas no templo se separam, cada uma senta com suas amigas. À entrada é necessário inclinar-se ou ajoelhar-se e benzer-se; um jovem “distraído” que “esqueceu” de fazê-lo, foi repreendido de pronto pelo pai.

A missa se inicia, famílias inteiras ocupam os bancos, comunicando-se através de sorrisos, testas franzidas ou por olhares de soslaio. Ao terminar a missa, a aglomeração em torno do quadro de avisos se inicia, a turba caminhando para a pracinha e a escola também. Os pais seguem para a pracinha, a maioria dos filhos para a escola, mas não sem aviso, “Depois passa aqui comigo, hein” e “tá bom pai, eu venho”.

Na pracinha uma grade os separa, mas se pode divisar um espaço pelo outro. O movimento é grande, a compra de um churrasquinho pode ser um convite à conversa, o refrigerante comprado pode ser mais do que alimento, é momento de sociabilidade.

A igreja se insere, assim, em dois momentos importantes da vida das pessoas que estão correlacionados: o lazer e a família. Magnani (1998) considera importante estudar o que as classes trabalhadoras faziam no momento em que não estavam trabalhando, como eles conseguiam estabelecer sua linguagem e seus códigos no seu espaço. A dedicação às atividades religiosas é também uma forma de lazer, pois a participação nos eventos da igreja funciona como local de reunião de diversas pessoas, de sociabilidade.

Deste modo, estudar as relações afetivas e de sociabilidade na paróquia de Santa Teresinha é uma forma de investigar os modos de vida das pessoas que têm esse pedaço como forma de identificação e elaboração de redes de sociabilidade. Assim, é relevante compreender o modo como ocupam parte de seu tempo nesta atividade, seja liderando e organizando Cursos de Noivos e Encontros de Casais ou, simplesmente participando deles, pois, como afirma Magnani (1998, p.30):

a organização da vida familiar, as relações de vizinhança, as formas de entretenimento, e cultura popular podem constituir, pois, uma realidade até mesmo privilegiada para emendar alguns aspectos das orientações políticas e dos movimentos sociais populares.

A problemática abordada por Magnani destaca a importância de pesquisar no Jurunas para ali investigar sobre sociabilidade, amor e família na paróquia de Santa Teresinha, porque a partir de reuniões da igreja é possível observar como as pessoas se relacionam, quais elementos as unem e o que pensam e fazem em tais momentos. Os estudos de sociabilidade são importantes às Ciências Sociais, pois permitem compreender como as pessoas se

relacionam, de modo a entender os significados existentes numa reunião de pessoas e quais os fios que as entrelaçaram e possibilitou seu encontro em determinado espaço.

Para compreender as relações entre as pessoas é importante conhecer o lugar onde se reúnem e porque o fazem, o que as leva até aquele local e como se dão as relações entre elas quando estão reunidas e o que pensam a este respeito nos seus momentos de sociabilidade. É possível perceber que as relações afetivas surgem enquanto definidoras de sociabilidade e aparecem sob diversas facetas.

Em sua pesquisa, Boff (1998) analisa como um programa de rádio consegue agrupar pessoas geralmente de camadas populares da sociedade, em torno da busca de uma companhia e de outra pessoa para dividir despesas. A Rádio Farroupilha, de Porto Alegre, por ela analisada, todos os sábados apresentava um programa chamado “Namoro no Rádio”. Tal programa despertou o interesse da autora que resolveu estudá-lo para compreender o que levava as pessoas a frequentá-lo. No estudo, busca traçar o perfil dos indivíduos que até ali se deslocam com a finalidade não apenas de participar ao vivo do programa, como também de conseguir um(a) companheiro(a) nos corredores e arredores do estúdio.

Chamou a atenção da pesquisadora o fato de as pessoas não restringirem seu namoro a ambientes privados ou íntimos, mas se dirigirem a um lugar público (a Rádio) para namorar. Os namoros também não se limitariam ao estúdio, mas a todo o espaço circundante, inclusive às ruas próximas. Os espaços vão sendo delineados pelas relações sociais e as pessoas não se dirigem à rádio apenas para chegar ao microfone, dizer suas características, procurar um(a) namorado(a), mas também para conversar pelos corredores sobre assuntos diversos ou flertar com alguém.

Tais elementos levam a pensar sobre as formas de sociabilidade existentes entre diversas pessoas na Paróquia de Santa Teresinha, como, por exemplo, as festividades. Nas festividades tudo parece circulante, sem posição definida. As mesas começam arrumadas por família, mas entre gargalhadas e sorrisos as pessoas giram, é como se houvesse uma grande roda ou se fosse uma dança de cadeiras em que ninguém fica parado, tendo de correr e mudar de posição para não ficar “sobrando.” É uma dança das cadeiras, todos giram no salão, vão e voltam correndo, conforme a música e a demanda de novas danças e conversas.

Essas festas costumam reunir famílias inteiras, dos avós aos netos, os grupos subdividem-se por famílias, depois por faixas etárias, depois afinidades, depois trocam de lugar e mesclam-se. Desta forma, o movimento é constante e ocorre a recriação desse espaço, e sua reinvenção permanente convida a descrição etnográfica.

Em um desses momentos, enquanto bebia refrigerante vi um sorriso abrir-se, um abraço e a frase amistosa “Olha, não se preocupe que vou ajeitar uma mesa.” Ao que respondi, “Se não há mesas livres, não precisa se preocupar, não, dona Rita, fico mesmo em pé.” Como se não escutasse o que eu dizia, ela pegou uma toalha e seu marido uma mesa e cadeiras. “Deixe que eu carregue” e uma muda resposta de quem tem obrigação de trazer, ou melhor, de quem tem prazer em receber conhecidos.

A tarde estava bonita, um domingo convidativo para uma festa em família, e o convite não foi rejeitado, pois havia 22 mesas, ocupadas com famílias inteiras, as quais entre danças, risos, gargalhadas e acenos pareciam se divertir bastante. Era um passar constante de uma mesa a outra. Seu Carlos, que vende as bebidas no bar, já afirmava “aqui todo mundo é amigo, todo mundo se conhece de anos” e continuou a atender as muitas pessoas que compareciam para pegar bebidas, enquanto ele

próprio se divertia, conversando: “e a dona Olga como está, seu José?” “Olha, seu Carlos, traga aquela geladinha que só o senhor sabe trazer.” Entre uma bebida e outra, contavam-se as histórias da semana, do filho que conseguiu um emprego novo, da doença da esposa, entre as muitas conversas que pude ouvir.

Passando ao salão principal (a pracinha),⁹⁷ o que se via eram as 22 mesas, mas que não ficavam estabelecidas numa rígida organização, as cadeiras eram flutuantes, movimentadas conforme a demanda de novas conversas ou de alguma contradação. Aos poucos os grupos foram se redistribuindo, as mesas antes divididas por famílias, agora arrumavam-se por faixas de idade, assim filhos(as), pais e mães, avôs e avós. Entretanto, nem esse posicionamento era fixo, porque as famílias se reagrupavam no momento do bingo. Durante o sorteio, gritos, gargalhadas, “falta só um para eu ganhar,” “quem vai ganhar somos nós,” tudo porém, acabava em festa.

O som era do vocalista e sua banda, com sua voz de tenor que alternava em falsetes de soprano e contralto para atingir diversas escalas e ritmos musicais, juntamente com algumas piadas que ele contava para alegrar a festa. Sobrava comida, por isso veio a ordem detrás do cômodo localizado entre a sacristia e a quadra onde fica a cozinha: “baixa os preços, tudo por um real agora, churrasquinho, torta, lasanha, vatapá, maniçoba e caruru.” Imediatamente, foi anunciado ao microfone e as vendas aumentaram.

Naquele dia eu estava em uma daquelas festas em que todo mundo se conhece e eu não conhecia ainda muitas pessoas. Naquele domingo optei por observar e ser observado. Estava acompanhado de um amigo, atualmente também professor de Antropologia da UFPA, Luis Saraiva, o que me permitia companhia para observar

⁹⁷ As festas na “Santa Teresinha,” são realizadas em uma quadra, destinadas à práticas esportivas e de lazer, localizada atrás do templo, em uma área contígua.

o espaço e dialogar com as pessoas sem o inconveniente de chamar a atenção por estar só em um evento onde as pessoas se encontravam acompanhadas.

Afinal, as famílias estavam ali num domingo reunidas para a festa. Essas festas que reúnem famílias são importantes, na lógica das lideranças, para fazer com que os filhos conheçam pessoas de “boa família” e se distanciem de relacionamentos de namoro e amizade com pessoas consideradas de índole duvidosa.⁹⁸ Isso pode ser confirmado no depoimento de seu Miguel que afirmou que “é melhor ver os filhos reunidos em lugar seguro com gente de bem do que estar por aí na rua”.⁹⁹ Entretanto o que é a rua afinal? Ele não estava fora de casa? Mas ali, naquele momento, os filhos dos participantes da igreja estariam em lugar aprovado por suas famílias, na companhia das pessoas de casa, protegidos pelo carinho de pessoas conhecidas que poderiam, segundo esta lógica, lhes oferecer segurança física e afetiva. Em uma entrevista Josi, catequista, parecia pensar como seu Miguel porque afirma que, para casar é preciso:

conhecer a família do namorado, saber como ele se relaciona com ela, se tem um problema entre eles, então tem que saber de quem é a culpa, por isso é que casar com pessoas próximas, que frequentam a mesma igreja, que aí já é conhecido, tá em família¹⁰⁰.

Retornando ao desenvolvimento da festividade, veio o último sorteio, uma bicicleta, a festa encerrou-se e um “até o dia 23” durante os cumprimentos. Dona Rita e seu

⁹⁸ Cf. GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud. A paixão terna*. São Paulo, Companhia das Letras, 1990.

⁹⁹ Diário de campo do autor.

¹⁰⁰ Entrevista realizada em 04.05.2001.

Miguel agradeceram nossa presença, convidando-nos para o dia 23, a festa após a Missa de Natal.

E o Natal chegou

Outro momento importante para compreender como se organizam o namoro e a sociabilidade na paróquia de Santa Teresinha foi a festa realizada na antevéspera de natal. Havia muitas famílias presentes e todos os espaços da paróquia foram adornados para o período e, ao mesmo tempo destacar a importância do natal.

No dia 23 de dezembro, a Missa transcorreu dentro da sua própria ordem ritual, com o tema “Natal: tempo de amor,” os bancos pareciam organizados por famílias, cada qual no seu espaço, pai, mãe, filhos e, em alguns casos, avós. Ao final, alguns adultos iam embora, enquanto seus filhos se agrupavam em frente às portas de entrada para a quadra, onde ocorreriam as festas.

Entre risos e abraços, ficou evidenciado que as rodas de jovens eram espaço para sociabilidade através de entretenimento e também para a formação de casais de namorados ou paqueras. Percebi, além disso, que a festa funcionava enquanto espaço de reunião que aglutinava pessoas amigas e trazia outras aos círculos de amizades, através de redes de relações.

Passado algum tempo, os adultos iam chegando, com “roupa de festa,” e organizando seus próprios grupos, através dos círculos de amizade. Os jovens separavam-se, namorando, brincando, correndo, conversando, para um outro lado. Nessa ocasião, as pessoas chegavam comigo e conversavam sobre futebol, Natal. De uma festa em que cheguei meio desconfiado, por acreditar ser restrita às famílias conhecidas da paróquia, uma confraternização feita através de coletas, acabei por conhecer muitas pessoas.

Nas relações de sociabilidade, o neófito é inserido ou excluído conforme o processo de socialização que o tenha levado ao grupo. Felizmente, fui incluído e colocado no seio das reuniões e convidado a frequentar casas, possibilitando o melhor desenvolvimento da pesquisa, no contato mais próximo com os interlocutores e a conhecer melhor as relações de namoro e sociabilidade na paróquia.

Bibliografia

AGIER, Michel. “Lugares e redes – as mediações da cultura urbana” In: NIEMAYER, Ana Maria & GODOI, Emília. *Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos rurais e os estudos urbanos*. Campinas: Mercado das Letras, 1998, pp. 41 a 64.

BOFF, Adriane de Mello. *O namoro está no ar ... Na onda do outro*. Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 1998, pp. 13 a 44.

BOTH, Elizabeth. *Família e Rede Social*. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1976.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. *Sobre o Pensamento Antropológico*. Rio de Janeiro/Brasília: Tempo Brasileiro/CNPq, 1988.

DaMATTA, Roberto. *A casa & a rua: espaço, cidadania, mulher e morte no Brasil*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1991.

GAY, Peter. *A experiência burguesa da Rainha Vitória a Freud. A paixão terna*. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.

GINZBURG, Carlo. *O queijo e os vermes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.

LLOSA, Mario Vargas. *Os filhotes*. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

MAGNANI, José Guilherme. *A Festa no Pedaco. Cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, UNESP, 1998.

RADCLIFFE-BROWN. "Sistemas africanos de parentesco e casamento – Introdução" In: MELATTI, Júlio Cezar (org.). *Radcliffe Brown*. São Paulo: Ática, 1978.

VAINFAS, Ronaldo (org.). *História e Sexualidade no Brasil*. Rio de Janeiro: Graal, 1986.

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

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis: Vozes, 1989.

VELHO, Gilberto. *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.

*

Abstract: When a person thinks of a church, immediately imagines a place of faith and religious devotion in which everyone is directed to a moment of encounter with the source of their worship and / or seeking blessings in the temple. But if people look closely, they will realize that church is a huge kaleidoscope, because in every "look" they can see a different movement of people and a field of possibilities multiplied many times over. Because of the immense diversity of relationships within it and from it, the church reaches the streets, squares, streets, reaching people's houses and starts to be part of families discussions routine. Thus, this study expects to understand an aspect of the variety of possibilities, analyzing dating relationships among youth who attend the church of St. Therese, in Belém, Pará. This is done by observing the festivities in the church, courses and religious ceremonies so we can see how they develop their relationships, how they get to know each other and their first contact, movement, distribution of space and the variety of different divisions of territory. During the observation, we establish a link between young people and their parents, which enables us to hear them and understand how the dating process happens, what their parents say about their church routine and their dating relationships that set from that context. After "looking" and "listening" to the people who attend the church of Santa Teresa do and say, we have the task to write, but for that we must "photograph" on the paper, people's movement and give new meanings to the spaces. As the trees located at the entrance receive different meanings from what it used to be, the front door becomes a

339

meeting point, the field behind the temple turns into a “meeting square” after the religious ceremonies, this way the spaces occupied in different ways of identity defines their daily routine. Thus, when analyzing the parish as a space of multiple sociability, ceremonies are seen as an act of religious devotion and also a meeting point for young people, their relationships, their romances, their laughter and their expectations.¹⁰¹ **Keywords:** dating, parish, ability to socialize

¹⁰¹ A tradução do resumo para a língua inglesa foi gentilmente elaborada pelo professor Antônio José Bezerra do Nascimento Filho, do Curso de Língua Inglesa/Campus de Altamira/UFPA, ao qual agradeço.

RESENHA

341

PEREIRA, Jesus Marmanillo. “Por uma sociologia histórica do sindicalismo rural em Pernambuco”. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 34, pp. 317-423, Abril de 2013. ISSN 1676-8965

RESENHA
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

Por uma Sociologia Histórica do Sindicalismo rural em Pernambuco

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Práticas Instituintes e experiências autoritárias: O sindicalismo rural na Zona da Mata de Pernambuco, 1950-1974*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012, 420p.

O livro “*Práticas instituintes e experiências autoritárias: o sindicalismo rural na Zona da Mata de Pernambuco 1950-1974*”, escrito por Mauro Guilherme Pinheiro Koury, traz consigo uma bela exposição dos condicionantes

históricos e sociais necessários para a realização de práticas associativas na Zona da Mata Pernambucana entre os anos de 1950 e 1974, ou seja, trata-se de uma história social dos processos organizacionais dos movimentos sociais e sindicais da referida região (KOURY, 2012).

Por meio de um modelo sociológico processual e histórico, o autor demonstra a possibilidade elisiana e weberiana de análise de fenômenos associativos como movimentos sociais e sindicatos. Entre outras coisas, isso significou buscar os condicionantes necessários para a formação e legitimidade desses, ou seja, compreender o movimento social enquanto resultado de determinadas dinâmicas relacionais existentes entre determinados agentes, instituições que se relacionam entre si e também com determinado contexto histórico.

Epistemologicamente, isso significa uma ruptura com o pensamento reificador que toma o movimento social e

sindical enquanto coisa dada, como simples resultado de determinadas reivindicações ou, ainda, como um fenômeno compartimentado e apartado de outras questões políticas e sociais.

Contrariamente o autor expõe que o binômio “luta pela terra e luta pelos direitos sociais nunca deixou de fazer parte do rol identitário presente nas organizações sindicais” (p.18), demonstra que por trás dessas lutas se articulavam diversas organizações e realizações de trabalhos coletivos como reuniões, lançamentos de determinados programas e ações que não podem ser desvinculadas dos contextos da política estadual, nacional e cenário mundial. Assinalando mais a complexidade do problema de estudo, aponta a existência de uma variedade de categorias representativas como, pequenos produtores, posseiros que não podem ser obscurecidas por trás do termo camponês.

Para desenvolver tal problema e modelo analítico, Mauro Guilherme Pinheiro

Koury sistematiza o estudo em três momentos onde são expostos: o momento de emergência de tais organizações durante a década de 1950, os caminhos trilhados ao longo do processo de institucionalização das mesmas e, por fim, a relação destas com o estado autoritário.

Guiada pelo conceito elisiano de configuração e pelas noções de economia moral e ofensa moral de Thompson e Barrington More Jr, a primeira parte do livro expõe os fatores políticos, econômicos e sociais que associaram Pernambuco (entre os anos de 1955 e 1964) com uma imagem de área de tensão social. Nesse sentido, expõe as expressões de violência presentes nas relações de produção do “cinturão canavieiro” da Zona da Mata Pernambucana. Explica como tal violência se constitui como a base do poder local e consequentemente como essa se caracterizou enquanto fator inibidor e limitador das tentativas de organização dos

trabalhadores rurais. Em nível nacional, o autor se deteve nos fatores de inibição desenvolvidos pelos militares que percebiam as questões sindicais associadas ao comunismo e contrárias aos interesses sindicais.

No âmbito político, demonstra como a eleição de 1958 dinamizou as relações de poder na busca da construção de um pacto político liderado pelas elites, simpático ao estado e aos representantes da esquerda organizada. Assim, analisa a candidatura e atuações de políticos como Cid Sampaio e Miguel Arraes, elencando como essas mesmas representaram respectivamente a atenuação dos conflitos e estímulo à organização popular. Tal política local não esteve desvinculada das intervenções do governo federal sobre a região Nordeste, durante a seca de 1958, e da forma como essa região passou a ser vista em relação às denúncias de fraudes envolvendo os recursos repassados pelo Departamento Nacional de Obras Contra a Seca

(DENOCS), e também enquanto região que necessitava ser integrada no desenvolvimento nacional.

Além disso, o autor situa tal recorte dentro de um contexto internacional polarizado, entre as ideologias norte americanas e comunistas, no qual os EUA também buscou exercer influência sobre o problema da seca, explicitando uma solução por via industrial e econômica, que foi incorporada nos discursos governamentais, e um discurso anticomunista, utilizado por militares, grupos da direita e empresários que percebiam no Nordeste, uma possibilidade de investimento.

Explicando que, o movimento sindical rural, no Nordeste, emergiu no contexto de acirramento do conflito entre classes no meio rural e também em relação ao papel da igreja no debate sobre uma política econômica regional e também por conta de suas divisões internas, Mauro Guilherme Koury realiza um mapeamento do conflito existente entre os

grupos e como as alianças e disputas entre esses são fundamentais para a compreensão da formação do sindicalismo rural na Zona da Mata Pernambucana. Nesse sentido realiza um mapeamento das relações estabelecidas entre os grupos e instituições relacionadas à questão trabalhista no campo, destacando a relação do Partido Comunista com as Ligas Camponesas, da articulação realizada pela Associação Rural Brasileira, das ações da igreja católica, por meio de seus serviços de assistência Rural e Movimento de educação de Base, e aponta como essas interações sociais resultavam em diferentes formas de sindicalismo, próximos ao governo ou mais radicais, que caracterizaram as formas de mobilização no campo associadas ao sindicalismo rural.

Na segunda parte do livro, Mauro Guilherme Koury descreve minuciosamente tal mapeamento e relações, explicando assim o processo de expansão do sindicalismo

rural na Zona da Mata Pernambucana. Trata-se de uma etnografia de base histórica a respeito da disputa “palmo a palmo” - feita pelos grupos organizados pela igreja, pelo partido comunista e por outros grupos de esquerda-como as ligas camponesas- em torno das possibilidades de espaço de sindicalismo rural. Nesse sentido o autor expõe a arena de disputa, apontando os discursos defendidos, os financiamentos, os processos de mobilização e desmobilização sindical, a questão organizacional e diferentes formas de sindicalismo.

Nesse sentido descreve o sindicalismo rural católico percebido como integrado à ordem estabelecida e oposto a radicalidade das ligas camponesas e ao “comunismo ateu” do partido comunista. Koury (2012) demonstra como esse sindicalismo cristão foi articulado com ajuda de organizações internacionais como a Cooperative League of the United States of America e a United States

Agency for International Development, de organizações nacionais como o Serviço de Orientação Rural de Pernambuco, gestado pela própria igreja e com a ajuda de profissionais externos, principalmente de advogados atuantes nos processos de oficialização e legalização dos sindicatos. Com base nessa estrutura eram fornecidos cursos de formação de líderes e outras estratégias de cooptação de membros das ligas camponesas.

Analisando a relação entre aspectos micro e macro-estruturais, o autor explica a influência de setores da igreja no processo de discussão sobre a formação da SUDENE, da CONTAG, bem como a emergência da “Ação Popular” e de Movimentos de Educação de Base (MEB) voltados para a cultura popular, com uma ideia de consciência Histórica e educação transformadora. Por outro lado demonstra como as tendências internacionais do comunismo influenciaram na dinâmica interna do Partido Comunista no Brasil, e

conseqüentemente na sua relação com as Ligas Camponesas, com quem rompem relações, se voltando mais para os trabalhos de legalização de sindicatos rurais, sobrepondo, em 1961, inclusive o trabalho de sindicalização realizado pela igreja (KOURY, 2012).

Seguindo a perspectiva relacional e processual elisiana, o autor demonstra as relações de disputa existentes em vários níveis, durante o governo Arraes, apontando as formas de atuação do partido comunista e o acirramento de sua disputa com o sindicalismo católico, e expõe também o acirramento da violência de fazendeiros e empresários contra as ações coletivas promovidas pelos trabalhadores rurais. Koury (2012) percebe que tais disputas eram acompanhadas de determinados discursos e de uma estrutura material e ideológica caracterizada em grandes blocos compostos de parlamentares, empresários, exército e organizações norte americanas, e por outro lado, de uma estrutura “artesanal”

construída por Miguel Arraes, e que esteve vinculada diretamente ao reconhecimento e valorização das lutas camponesas. O autor finaliza o capítulo descrevendo detalhadamente a situação de aumento da violência e das tensões nas áreas canavieiras e urbana recifense, alguns meses antes do golpe militar. Expõe assim as situações da ocupação do engenho Serra, a eclosão de movimentos urbanos e greves dos trabalhadores das usinas de açúcar.

Na terceira parte do livro é tratado da relação entre o movimento sindical e as práticas autoritárias do governo militar, entre os anos de 1964 e 1968. Comentando sobre as deposições e substituições do governador e prefeito de Pernambuco e Recife, o autor destaca o clima de medo e violência, associado às prisões, perseguições, desaparecimentos e mortes de líderes sindicais e líderes das Ligas Camponesas, que passou a ser considerada ilegal. Quanto aos sindicatos rurais,

Koury (2012) explica a maneira como passaram a ser controlados e influenciados pelos governos militares, perdendo assim a questão da mobilização política e econômica em detrimento de práticas assistencialistas e bitoladas no enaltecimento do trabalho. O autor descreve a violência patronal e as ações do estado autoritário, no sentido de controlar as ações sindicais e reelaborar a história sindical, gerando assim uma espécie de momento ou *intermezzo*, no qual os movimentos sociais do campo refluíram. Em relação ao controle das greves, o autor afirma que “a lei de greve criada após o golpe, como se pode ver, elaborava um verdadeiro labirinto com o objetivo de inibir os esforços de organização em qualquer categoria de trabalhadores à greve...” (KOURY, p.257,2012).

Se antes, alguns setores da igreja católica buscavam amenizar os ânimos e conflito, reforçando a ordem vigente do Estado autoritário, a política de modernização

capitalista aplicada em Pernambuco gerou um estado de calamidade social do trabalhador rural, quase sempre alvo de violências, atrasos de salários e desemprego. O não cumprimento de algumas reformas sociais, pelos governos federal e estadual, ocasionou o descontentamento de alguns setores da igreja. Se com o governo de Miguel Arraes o patronato açucareiro diminuiu suas ações frente à organização sindical, com o governo autoritário tal patronato não só aumentou o nível de violência contra os trabalhadores, de forma geral, como também foram aparados por empréstimos à fundo perdido oriundos do governo federal. Grosso modo, discorre sobre as greves, as estratégias burocráticas utilizadas pelo estado autoritário para amarrar e gerar uma atuação sindical pelega. No âmbito político demonstra a forma como os governos, federal e estadual, obscureceram a ideia de reforma agrária, confundindo

ela com a de colonização e privilegiando a questão da previdência social no campo.

Diante do antigo antagonismo “sociedade-indivíduo” o livro *“Práticas Instituintes e experiências autoritárias: O sindicalismo rural na Zona da Mata de Pernambuco, 1950-1974”* demonstra uma capacidade explicativa pautada no trânsito entre essas duas variáveis e consequentemente na quebra desse antagonismo clássico. Para tanto se vale de um forte diálogo com a História Social, demonstrando a importância dela para os esquemas explicativos sociológicos, principalmente os de Max Weber e Norbert Elias. Para os estudos sobre movimentos sociais, isso significou uma abordagem focalizada nas condições de emergência e funcionamento dos referidos agrupamentos.

Resultado de uma longa pesquisa, *“Práticas Instituintes e experiências autoritárias: O sindicalismo rural na Zona da Mata de Pernambuco, 1950-1974”* demonstra também, uma etnografia de base histórica que elenca a relação

entre sindicalismo e movimentos sociais do campo e o Estado autoritário de 1964, ou seja, explica às alianças, disputas e estratégias acionadas pelos sindicatos, igreja, Estado - nas relações sociais que marcaram aquele contexto histórico. Dessa forma demonstra toda a complexidade de fatores necessários para a compreensão do processo sócio-histórico problematizado e percorrido ao longo do livro.

Jesus Marmanillo Pereira

SOBRE OS AUTORES

352

Sobre os autores

Ana D'Angelo. Licenciada em Antropologia – UBA. Candidata a doutora em Ciências Sociais e Humanas, UNQui. Bolsista pós-graduada II CONICET – UNMdP. E-Mail: dangelo_ana@yahoo.com.ar

César Martins de Souza. Doutor em História pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Professor Adjunto I do Campus de Altamira/UFFPA. E-Mail: cesar@ufpa.br

Décio Soares Vicente. Mestre em Ciências Sociais pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUCRS). E-Mail: deciodez@gmail.com

Gilmara Gomes da Silva Sarmiento. Mestre em Ciências Sociais em Desenvolvimento, Agricultura e Sociedade pela Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro, professora da faculdade Capixaba de Nova Venécia (UNIVEN). E-Mail: gilmarasarmiento@hotmail.com

Horacio Machado Araújo. Universidad Nacional de Catamarca. Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos. E-Mail: machadoaterreno@arnet.com.ar

Ivan Pincheira Torres. Doutor en Estudios Americanos. Investigador Pos-doutoral Fondecyt, Departamento de Sociología, Universidad de Chile. E-Mail: ivanpincheira@gmail.com

Jesus Marmanillo Pereira. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS-UFPB) e professor da Universidade Estadual de Roraima. (UIERR). Email: jesusmarmanillo@hotmail.com

Johana Pardo. Possui graduação em Antropologia - Universidad Nacional de Colômbia - Bogotá (2009) e

mestrado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro (2012). Atualmente cursa doutorado em Ciências Sociais pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro. E-Mail: johanitapardog@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Antropólogo. Doutor em Sociologia. Professor do PPGA – Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem e do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, na mesma universidade.

Paulo Baía. Sociólogo. Doutor em Ciências Sociais pela UFRRJ, professor do Departamento de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro. E-Mail: paulorsbaia@ifcs.ufrj.br; paulorsbaia@gmail.com

Tatiana Sampaio de Souza. Advogada OAB/RS 79.258. Mestre em Sociologia – UFRGS e Professora Curso de Direito da Faculdade INESC-MG. Pesquisadora do Grupo de Estudos e Pesquisas em Criminologia - PUCRS/CNPq. E-Mail: sampaiodesouza.adv@hotmail.com

Thais Lemos Duarte. Doutoranda pelo programa de Ciência Sociais da UERJ. Atualmente, é pesquisadora do Laboratório de Análise de Violência da UERJ e participa de pesquisas envolvendo as temáticas sobre Segurança Pública, Sistema de Justiça Criminal e Direitos Humanos. E-Mail: Thais-duarte@hotmail.com

Victoria D'hers. Doutora em Ciências Sociais, IIGG / CONICET – CIES <http://estudiosociologicos.com.ar/portal/>. E-Mail: victoriadhers@gmail.com

35
5

