



RBSE

Volume 9 · Número 26 · Agosto de 2010

ISSN 1676-8965

Artigos

“Romance na web”: Formas de experimentar o amor romântico num namoro virtual

Vergas Vitória Andrade da Silva e Norma Missae Takeuti

Crear umbrales para explotar los límites de las 'ciudades-barrio': Sensaciones y vivencias de jóvenes que habitan "Ciudad de mis Sueños"

María Belén Espoza

Corpo da modernidade: Lugar da condenação e da salvação do indivíduo

Bárbara Nascimento Duarte

Los familiares de víctimas de Cromañón, en la encrucijada del “dolor”: Emociones, relaciones sociales y contextos locales

Diego Zenobi

A Construção de Subjetividade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Thais Alves Marinho

A peleja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do CHIED alagoano

Wagner Lins Lira

Documento e Tradução

Dankbarkeit: Ein soziologischer Versuch

Georg Simmel

Gratidão: Um experimento sociológico

Georg Simmel - tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Resenhas

Ednei de Genaro (sobre Maffesoli) e *Alessa Cristina P. de Souza* (sobre Koury)

Sobre os Autores

A RBSE encontra-se indexada junto ao LANIC, a Redalyc e ao LATINDEX

Índice

Artigos

“Romance na web”: Formas de experimentar o amor romântico num namoro virtual

Vergas Vitória Andrade da Silva e Norma Missae Takenti

Crear umbrales para explotar los límites de las 'ciudades-barrio': Sensaciones y vivencias de jóvenes que habitan "Ciudad de mis Sueños"

María Belén Espoz

Corpo da modernidade: Lugar da condenação e da salvação do indivíduo

Bárbara Nascimento Duarte

Los familiares de víctimas de Cromañón, en la encrucijada del “dolor”: Emociones, relaciones sociales y contextos locales

Diego Zenobi

A Construção de Subjetividade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Thais Alves Marinho

A peleja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do CHIED alagoano

Wagner Lins Lira

Documento e Tradução

Dankbarkeit: Ein soziologischer Versuch

Georg Simmel

Gratidão: Um experimento sociológico

Georg Simmel - tradução de *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Resenhas

Ednei de Genaro (sobre Maffesoli) e *Alessa Cristina P. de Souza* (sobre Koury)

Sobre os Autores

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE ISSN 1676-8965

• **Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury** •

• **CONSELHO EDITORIAL** •

Alain Caillé - (Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)

Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)

Alda Motta (UFBA)

Maria Arminda do Nascimento (USP)

Bela Feldman Bianco (Unicamp)

Mariza Corrêa (Unicamp)

Cornelia Eckert (UFRGS)

Myriam Lyns de Barros (UFRJ)

Danielle Rocha Pitta (UFPE)

Regina Novaes (UFRJ)

Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)

Ruben George Oliven (UFRGS)

Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)

Thomas Scheff (University of California - USA)

Expediente

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>
RBSE ISSN 1676-8965

A **RBSE** - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma revista acadêmica do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater as questões de subjetividade e da categoria emoção nas Ciências Sociais contemporâneas.

The **RBSE** - Brazilian Journal of Sociology of Emotion is an academic magazine of the GREM - Group of Research in Anthropology and Sociology of Emotions. It has for objective to debate the questions of subjectivity and the category emotion in Social Sciences contemporaries.

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O **GREM** é um Grupo de Pesquisa vinculado ao Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba.

GREM is a Research Group at Department of Social Science of Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
DCS/CCHLA/UFPB

Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15

CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

(Toda Correspondência deve ser encaminhada para o Prof. Mauro Koury)

Ou, preferencialmente, através do e-mail: grem@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/Universidade Federal da Paraíba – v. 9, n. 26, Agosto de 2010,

João Pessoa – GREM, 2010.

(v.1, n.1 – abril de 2002)

Revista Quadrimestral ISSN 1676-8965.

1. Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Universidade Federal da Paraíba

BC-UFPB

CDU 301

CDU 572

ARTIGOS

“Romance na web”: Formas de experimentar o amor romântico num namoro virtual

Vergas Vitória Andrade da Silva
Norma Missae Takeuti

RESUMO: Este artigo busca compreender a natureza dos vínculos amorosos construídos na Internet. O estudo pretende responder a seguinte questão: como são constituídas as experiências românticas nos namoros mediados por computadores? A pesquisa empírica parte do pressuposto que os depoimentos postados nos fóruns e enquetes da comunidade virtual do Orkut *Conheci meu amor pela internet*, referentes a enredos sentimentais e amorosos, correspondem, na verdade, a formas de *narração de si*. Isto é, nesses espaços *virtuais e desterritorializados* é constante a presença de *revelações pessoais* através do compartilhamento de sentimentos como angústias, raivas, dores, alegrias, etc. Destarte, através da análise dessas *narrativas* pretende-se compreender quais tipos de práticas amorosas a Internet permite construir e quais as imbricações existentes na relação tecnologia virtuais e amor romântico.

Palavras-chave: Orkut; Internet; amor romântico; namoro virtual.

Introdução

Provavelmente, em nenhum outro contexto histórico, tenham existido tantas transformações num curto espaço de tempo como na atualidade. Nesses termos, muitos estudos, a exemplo daqueles desenvolvidos por Pierre Lévy (1993, 1996, 1999) e Manuel Castells (1999, 2004), reforçam que essas mudanças foram propiciadas, em grande parte, pelo ingresso cada vez mais decisivo das tecnologias da informação que, guardadas as devidas proporções, “condicionam” e “alteram” a vida cotidiana das pessoas.

Decerto julga-se verdadeira a tese que versa sobre a propensão das tecnologias em modelar comportamentos sociais, no entanto, ela poderia suscitar objeções daqueles preocupados em denegar a passividade dos homens no processo de elaboração das técnicas. Indubitavelmente, alguns sustentariam: é discutível partir do pressuposto de que as tecnologias condicionam os indivíduos, modificam suas vidas, pois, se são esses mesmos indivíduos que participam ativamente dos processos de construção, consolidação e significação dos produtos por eles criados?

Por essas razões, a fim de evitar desacertos nos preâmbulos, admite-se, doravante, que do ponto de vista deste trabalho compreende-se as tecnologias da informação dentro de uma perspectiva teórica que as inscreve numa produção social-histórica, na qual são os indivíduos que as (re)elaboram, as (re)significam e as (re)interpretam segundo interesses sociais e culturais. É uma evidência atestar que são eles os responsáveis pela feitura do mundo social.

Todavia, mesmo considerando essa perspectiva, consente-se, por outro lado, que seria um equívoco dar por certa uma

proposição que delega às tecnologias isenção de encargo no que tange às mudanças por que experimentam os indivíduos hoje. Decerto seria incorreto admitir que o avanço das tecnologias não condicione práticas e condutas. Portanto, à vista disso, compreende-se que os homens, na medida em que produzem as técnicas, ao mesmo tempo, são produzidos ou alterados por elas. Por isso, é-se partidário da tese segundo a qual as tecnologias da informação pesam na formação de novas atitudes, novas experiências e novas subjetividades.

Partindo desse panorama, é essencial destacar, no que se refere aos propósitos deste trabalho, que dentre tantas mudanças sociais em curso uma delas nos parece muito importante, a saber: aquela que, em decorrência do avanço das tecnologias da informação, incide nas experiências amorosa dos indivíduos – acarretando modificações nos relacionamentos, no casamento, na conjugalidade, na sexualidade, ou seja, na intimidade.

Nessa conjuntura, o novo sistema de comunicação – o informacionalismo – vem propiciando o surgimento de “redes interativas de computadores” e “criando novas formas de canais de comunicação, moldando a vida e, ao mesmo tempo, sendo moldadas por ela”. Isto é, o “novo” sistema de comunicação “que fala cada vez mais uma linguagem universal digital” (Castells, 1999, p. 44) vem propiciando o surgimento de novas formas de vínculos sociais. Quer dizer, há hoje formas de intercâmbio social mediadas pela tecnologia, na verdade, são relações que podem ser constituídas e, posteriormente, mantidas por intermédio da internet ou por celulares, etc.

Em vista disso, o que interessa reter, de todas essas considerações, é que as intensas mutações verificadas no seio das sociedades contemporâneas entremetidas em processos

inéditos, a datar das recentes e rápidas revoluções tecnológicas de informação, revertem-se em novas maneiras de se relacionar amorosamente com o outro. Por exemplo, as mudanças propiciaram novas regras e novos espaços para o contato com o outro. A internet, “meio de comunicação interativo universal via computador da era da informação” (Castells, 1999, p. 433), tornou-se uma esfera em que novas formas de se relacionar estão sendo estabelecidas como exemplo: o namoro virtual.

Diante de tudo, supõe-se que as consequências de tais processos parecem incidir sobre condutas e práticas amorosas. Os novos contextos abriram caminhos que redefinem e redesenham a própria forma de relacionar-se, e, em consequência, podem surgir formas “novas” experiências e expressões românticas. Partindo desse ponto de vista, questiona-se: qual é a natureza das alterações verificadas nas relações amorosas atuais? Quais as expressões do amor romântico num namoro virtual? Como o amor romântico é possível numa relação online?

Frente a estas questões, este trabalho busca compreender a natureza dos vínculos amorosos construídos na Internet. O estudo pretende responder a seguinte questão: como são constituídas as experiências românticas nos namoros mediados por computadores? A pesquisa empírica parte do pressuposto que os depoimentos postados nos fóruns e enquetes da comunidade virtual do Orkut Conheci meu amor pela internet, referentes a enredos sentimentais e amorosos, correspondem, na verdade, a formas de narração de si. Quer dizer, nesses espaços – virtuais e desterritorializados – é constante a presença de revelações pessoais através do compartilhamento de sentimentos como: angústias, raivas, dores, alegrias, etc. Destarte, através da análise dessas narrativas pretende-se compreender que tipos de práticas amorosas a Internet permite

construir e quais as imbricações existentes na relação tecnologia virtual e amor romântico.

A pesquisa empírica, reiterando, parte da pressuposição que os fóruns e enquetes são meios de criar ficções sobre experiências do amor romântico que, na verdade, podem revelar a própria experiência. Assim, os eventos ficcionais representados ali podem ser interpretados como partes diminutas de um todo, mas mesmo assim, podem constituir em imagens e reflexos da experiência de fato. Destarte, a escrita aqui assume papel preponderante, pois a toma-se como uma técnica capaz de criar ficções sobre si. É ainda importante defender que a imaginação ou o caráter inventivo deve está implícito em qualquer representação adequada da verdade sobre si. Como sugere o historiador Hayden White (1994), é impossível escrever uma narrativa sobre si sem recorrer absolutamente a qualquer técnica ficcional. Escusado dizer que a ficção não é antítese do fato verdadeiro.

Por outro lado, está-se convicto da importância de se deter, não só nas narrativas que revelam experiências, mas também, nas expressões das experiências propriamente vividas por aqueles que têm um namoro virtual. É importante apreender os sentidos e percepções fornecidos pelos próprios narradores. Corroborando com esse intento, têm-se as contribuições do sociólogo Anthony Giddens. De acordo com o autor, “diferentemente dos objetos da natureza, os humanos são seres autoconsciente, que conferem sentido e propósito ao que fazem. Não podemos sequer descrever a vida social com precisão a menos que primeiro compreendamos os conceitos que as pessoas aplicam ao seu comportamento”. (Giddens, 2005, p. 510). Por isso, neste trabalho, foi fundamental eleger as significações e experiências (como objeto a conhecer) que detêm os internautas a respeito do amor romântico no namoro virtual.

Nesses termos, esta pesquisa, por meio de uma descrição da comunidade Conheci meu amor pela internet, ocupa-se das análises das narrativas de si. E por meio de entrevistas pretende dar conta daquilo que as narrativas nos fóruns e enquetes não podem revelar, para isso, foi criada para a pesquisa uma comunidade virtual que se chama Compreendendo @mores virtuais. Ela é formada por membros oriundos da comunidade da qual se estuda aqui. Este foi um recurso da pesquisa com o fim de facilitar a interação “pesquisador” e “pesquisado”.

Em resumo, reitera-se, a partir das formulações desenvolvidas por White (1994), a respeito das ficções da representação factual, que membros da comunidade Conheci meu amor pela internet, ao postarem escritas nos fóruns e enquetes que revelam enredos sentimentais e amorosos, expõem também, através de ficções das representações do si, formas de experienciar o amor romântico. Ou seja, a imagem ficcional que descrevem a realidade amorosa pretende corresponder, em seu esquema geral, a algum domínio da experiência romântica da forma como vivem de fato. A partir dessa conjectura, é-se inclinado a defender a importância das ficções presentes em seus depoimentos, pois elas pretendem apresentar certa visão ou iluminação da experiência do amor romântico, alvo de interesse deste estudo.

Por fim, os depoimentos postados nos fóruns e enquetes apontam para aquilo que se chama aqui modos peculiares nas formas de experienciar o amor romântico num namoro virtual. Na verdade, os membros da comunidade valem-se da escrita para inventar formas de experiências românticas. Na medida em que os relatos são produzidos há revelações de si – para o outro e para si próprio. Mas, o que é importante reter é que essas falas de relatos pessoais estão a revelar, na verdade, questões sociais mais amplas. Colocam em jogo diversas modalidades perceptivas, desvelam modos de

vida, subjetividades e alguns aspectos da vida amorosa contemporânea.

Algumas dimensões do amor romântico

Conforme revelou o estudo sobre o ideal de amor romântico, desenvolvido pelo psicanalista Jurandir Freire Costa (1998, p. 13), há três proposições que caracterizariam o amor tal qual conhecemos hoje: a) O amor é um sentimento universal e natural, presente em todas as épocas e culturas; b) O amor é um sentimento surdo à “voz da razão” e incontrolável pela força da vontade; c) O amor é a condição sine qua non da máxima felicidade a que podemos aspirar. Essas três afirmações sustentariam o credo amoroso dominante, e são, conforme Costa, “uma espécie de catálogo de competência mínima exigida aos candidatos ao vestibular do amor”. Por fim, caracteriza-se, grosso modo, pela idealização temporária do ‘objeto amado’, pela liberdade de escolha do(a) parceiro(a) e pela auto-realização.

Contudo, o que esse estudo faz é desnaturalizar as três proposições que caracterizam a forma de amar hoje. O trabalho desvela que, em verdade, o ideal de amor romântico pode ser classificado como um complexo emocional feito de crenças, julgamentos, sensações e sentimentos. Costa (1998, p. 12) assegura que o amor é um construto humano, uma crença emocional,

[...] e como toda a crença, pode ser mantida, alterada, dispensada trocada, melhorada, piorada ou abolida. O amor foi inventado como o fogo, a roda, o casamento, a medicina, o fabrico do pão, a arte erótica chinesa, o computador, o cuidado com o próximo, as heresias, a democracia, o nazismo, os deuses e as diversas imagens do universo. Nenhum dos seus constituintes afetivos, cognitivos ou conotativos é fixo por natureza. Tudo pode ser recriado, se acharmos que assim deve

*ser, em função do que julgamos melhor para todos
e cada um de nós.*

O amor romântico, ideal ocidental que marca presença na Europa do século XVIII, constituiu-se num valor central no imaginário social das sociedades modernas, tendo seus reflexos, até hoje, nas sociedades contemporâneas. E, até então, parece desfrutar de uma “reputação positiva, que, em nossas últimas décadas, cresceu muitíssimo. É valorizado nos meios de comunicação; as novelas apresentam a paixão como especialmente bela, porque representa o triunfo da emoção”. (Ribeiro, 1996, p. 38). E por essas razões, esse ideal tornou-se uma norma de conduta emocional produtora de sentidos e comportamentos. (Costa, 1998)

É, pois, nesse caso, que ele pode ser tido como o credo amoroso dominante, visto que, “ao constituir um ideal, criou um instrumento regulador das relações sociais e esse ideário manteve-se presente de diversas maneiras, permanecendo como uma referência na contemporaneidade”. (Carvalho, 2003, p. 155). Ou melhor, nas sociedades contemporâneas, o ideal de amor romântico, a despeito de perder seu prestígio social, constitui ainda lugar de referência importante para escolhas e comportamentos amorosos.

Contudo, a despeito da análise feita por Costa ser importante para entender determinadas questões, tem-se aquela feita pelo sociólogo Sergio Costa (2005) no artigo Amores Fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia. Ele discute as relações entre economia e amor nas sociedades contemporâneas. Mas, com o intuito de aludir à amplitude analítica ao tema do amor, apresenta uma definição de amor romântico que parece ser mais abrangente do que aquela feita por Jurandir Freire Costa.

Apresenta cinco dimensões do amor romântico que compreende os campos das “emoções”, dos “ideais”, das

“práticas culturais” e suas expressões como “modelo de relação” e “forma de interação”. Assevera-nos Sérgio Costa (2005, p. 114-115), no campo das emoções, o amor romântico “se expressa como um vínculo com o outro”. Adverte-nos que “emoção” não se refere a uma “constante pré-cultural” ou uma “manifestação neurofisiológica”, ao contrário, trata-se de um “fenômeno situado na interface entre corpo e cultura”. Como idealização, aí o amor romântico surge como uma “síntese das idéias espirituais e sensuais de amor, fundindo, por um lado, o amor platônico, a mística cristã e o amor cortês e, por outro, a ars erotica, o hedonismo renascentista e a galanteria”.

Como modelo da relação, “condensam-se historicamente no amor romântico a unidade entre paixão sexual e afeição amorosa, a unidade entre amor e matrimônio e, freqüentemente, o plano de constituição de prole”. Como prática cultural, o amor romântico “corresponde a um repertório de discurso, ações e rituais”, que são evocados e percebidos, conforme as diferenças culturais. E por fim, no campo das interações sociais, aqui o autor tal qual Luhman, qualifica o amor como “interpenetração interpessoal”. Trata-se de uma interação “que se destaca do mundo social anônimo, levando os amantes a se valer de modelos de significação e interpretação e de símbolos comunicativos”. (Sergio Costa, 2005, p. 114-115).

Contemporaneidade, tecnologia e sociabilidade amorosa

No prólogo ao livro *A condição humana*, Hannah Arendt discute os efeitos do avanço tecnológico sobre os indivíduos, sobre suas condições humanas. Ao sobressair com o exemplo dos satélites artificiais – “objetos terrestres, feitos pela mão do homem” – e que giram em torno da Terra “segundo as mesmas leis de gravitação que governam o movimento dos corpos celestes” (Arendt, 1993, p. 9), a autora denuncia,

em verdade, o desejo do homem em fugir da Terra, considerada sua clausura.

Levando a cabo seu projeto de pensar as imbricações entre homem e progresso das técnicas, a autora lança mão de outro exemplo. Enuncia que o desenvolvimento tecnológico possibilitou ao homem produzir a vida numa proveta, maneira de tornar a vida artificial. Este, lembrava-nos Arendt, era o último laço que fazia do homem um filho da natureza. Doravante, esse laço não mais existe, foi extinto.

De sorte que, ao final de suas asserções, a autora é contundente em revela-nos o que parece está subjacente à pretensão do homem em libertar-se de sua prisão na Terra ou de prolongar a vida através da produção de seres humanos em provetas: é, na realidade, o desejo desse homem em fugir à condição humana (essa verificação parece-nos ter muitas implicações). Diante dessa argumentação, Arendt (1993) parece imputar responsabilidades às tecnologias – produções humanas – por desmontar aquilo que era exclusivo no homem: sua condição humana.

Todavia, à parte a tal constatação, é interessante, por outro lado, ver a autora discorrer a respeito da capacidade humana em não se demorar a adaptar-se aos feitos da tecnologia. Diz que já algum tempo esse tipo de sentimento vem-se tornando comum. Mas, se essa assertiva é verdadeira, ela só é porque os homens relacionam-se com as técnicas de maneira bastante peculiar. Se se adaptam rapidamente aos arranjos das técnicas é porque se relacionam com elas de forma simbólica, cultural.

Por essas razões, a tecnologia nada é fora das relações sociais que a constitui. Ou melhor, ela é um fenômeno instituído pelo concurso das ações humanas e, por isso, não pode ser estudada desarticulada de significados culturais.

Nesse mesmo sentido, isto é, corroborando essa assertiva, temos as discussões de Pierre Lévy (1999) a respeito da cibercultura. Ao questionar se as tecnologias têm um impacto, o autor atém-se ao propósito de defender as técnicas enquanto produtos de uma sociedade, de uma cultura.

Nesses termos, ele argumenta ser inadequada a metáfora bélica do impacto. Pois assim a tecnologia seria comparada a um projétil, a um míssil, e a sociedade seria um alvo vivo. As técnicas não viriam de outro mundo, defende o autor, não viriam de um mundo frio das máquinas “estranho a toda significação e valor humano”, ao contrário, as técnicas “são imaginadas, fabricadas e reinterpretadas durante seu uso pelos homens”. (Lévy, 1999, p. 21).

O que a abordagem de Lévy (1999, p. 23) quer demonstrar é que a tecnologia não é um “ator autônomo”, apartado da sociedade e da cultura. Não se pode pensar na relação dicotômica entre a tecnologia – aquela que seria da ordem da causa – e a cultura – que sofreria os efeitos. Ao invés disso, o que se deve levar em conta nessa relação é o “grande número de atores humanos que inventam, produzem, utilizam e interpretam de diferentes formas as técnicas”.

Ainda assim, é útil destacar como o autor conduz a discussão a respeito da contenda: as técnicas determinam a sociedade e a cultura? Lévy desconfia de leituras que respondem a essa questão afirmativamente. Conforme entende, a tecnologia longe de ser determinante, está mais apta a condicionar. O que quer dizer é que a tecnologia é produzida dentro de uma sociedade ou cultura e por essa razão só pode criar condições para os indivíduos. A tecnologia, nesses termos, não pode ser analisada a partir da classificação valorativa boa ou má ou se seus impactos são positivos ou

negativos. É importante pensar na irreversibilidade “às quais um de seus usos nos levaria”. (Lévy, 1999, p. 26).

Com isso, o autor abre caminho para pensar que há uma relação particular entre tecnologia e usos sociais. Ou seja, os homens são capazes de transformar radicalmente o significado e o uso que fazem das técnicas. A internet parece-nos um bom exemplo da capacidade humana de reinventar e reinterpretar as tecnologias. A fim de desenvolver essa proposição, considerem-se as formulações de Manuel Castells. De acordo com esse autor, a internet, a princípio, foi uma tecnologia aplicada ao mundo exclusivo dos cientistas da informática, dos hackers e das comunidades contraculturais, ou melhor, ela nasceu “na encruzilhada insólita entre ciência, a investigação militar e a cultura libertária”. (Castells, 2004, p. 44). Seus primeiros usos por norte-americanos serviram a interesses estratégicos de guerra. Era necessário algum meio de comunicação que sobrevivesse a um ataque nuclear.

No entanto, Castells (2004, p. 19) assevera-nos que “as pessoas, as instituições, as empresas e a sociedade em geral transformam a tecnologia, qualquer tecnologia, apropriando-a, modificando-a – especialmente no caso da internet, por ser uma tecnologia de comunicação”. Insiste o autor, “ao utilizarmos a internet para múltiplas tarefas vamos transformando-a.”

O que se deve deter dessas discussões é que “a criação e desenvolvimento da internet” podem ser considerados “uma extraordinária aventura humana”, pois demonstra a singular “capacidade das pessoas para transcender as regras institucionais, superar as barreiras burocráticas e subverter os valores estabelecidos”. (Castells, 2004, p. 26). Ou seja, essa compreensão coloca a internet como um processo no qual são os indivíduos que reelaboram seus usos.

Portanto, levando em conta a tese sobre a capacidade humana em reinventar os usos para a internet, é válido questionar: quem imaginaria que a internet, originalmente criada para fins de guerra, serviria para mediar a construção de laços afetivos? Quem apostaria que os homens com sua capacidade de simbolizar as coisas do mundo utilizariam a internet para construir formas de sociabilidade amorosa? Quem arriscaria em pensar que a internet poderia manter namoros?

Os homens que inventam, utilizam e interpretam de diferentes formas as técnicas foram responsáveis pela criação de um tipo de relacionamento amoroso que só existe a partir de sua mediação com a internet. Engendraram uma nova forma de relacionamento: os namoros virtuais. Neste estudo, tomamos para análise alguns depoimentos que tornam verdadeira essa assertiva, quer dizer, a preeminência de namoros que têm como mediação a rede de computadores. Observemos a resposta dada a um dos fóruns da comunidade conheci meu amor na internet, a respeito da questão que dizia conte como você conheceu o seu amor?

Eu tinha acabado de fazer o Orkut. Entrei em uma comunidade de Grafite, pq adoro grafitar... "Ele" era o dono da comunidade e depois de um tempo me mandou um scrap agradecendo por eu ter entrado na comunidade dele... e me passou o msn dele p/ nos conhecermos, afinal, gostavamos da mesma coisa! Aih, eu o add no MSN... conversamos mtooo... e descobrimos q moramos a 22Km de distancia! Nossa amizade foi crescendo mto atraves da internet. Ele realmente se tornou o meu melhor amigo e depois de 8 meses ele se declara p/ mim. Mas eu achava quase impossível pq nunk tínhamos nos encontrado! Mas, deu tudo certo e até hoje estamos juntos. O amor + q tudo e espero passar o resto da minha vida ao lado do

meu amor. E acredito ki foi o destino q fez a gnte nos conhecer, pq ele mora mto perto de mim.

No depoimento acima, nota-se como a internet passa a ser um espaço virtual no qual o namoro é inicialmente constituído e, posteriormente, mantido. É nesse sentido que a tecnologia torna possível o relacionamento. Dessa forma, o referido depoimento leva-nos a crer que a tecnologia, nesses casos, presta-se à construção de sociabilidades amorosas. Nessa nova conjuntura, ela tornou-se um ator capaz de “contribuir também para manter os laços fortes a distância”. (Castells, 2004, p. 160). Nos namoros virtuais, a técnica, ou melhor, os computadores ligados em rede têm uma função constitutiva ou construtiva da relação amorosa e dos elementos envolvidos.

Do namoro em tempos de internet

Esse formato de vínculo amoroso contemporâneo distingue-se dos precedentes por ser aquele constituído e, posteriormente, mantido a partir da mediação da rede de computadores. Essa é uma das razões pelas quais ele pode ser considerado virtual, quer dizer, o meio pelo qual os relacionamentos se mantêm ou se constroem é marcado pela virtualidade. A título de ilustração, tem-se um depoimento de um dos membros da comunidade aqui estudada. Nele é possível reconhecer o caráter virtual do relacionamento. Como se pode ver, o casal durante um ano existiu um para o outro sem nunca ter estado presente frente a frente. Observemos: conheci meu amor pelo Skype e infelizmente ainda não o conheço pessoalmente porque ele é polonês! Nós estamos falando há mais de 1 ano, eu o amo e quero ficar com ele , mas a distância é horrível.

É nesse sentido que o namoro virtual é desterritorializado, “capaz de gerar diversas manifestações concretas em diferentes momentos e locais determinados, sem, contudo,

estar ele preso a um lugar ou tempo em particular”. (Lévy, 1999, p. 47). Isto é, mesmo sem ser possível afixá-los em nenhuma coordenada espaço-temporal, os namoros virtuais são reais. Eles existem sem a necessidade da presença física imediata, há uma espécie de desprendimento do aqui e agora. Os casais que têm um namoro mediado pela internet existem um para o outro mesmo estando em espaços e tempos diferentes. Como foi possível depreender do depoimento acima.

Reitera-se, apesar de virtuais e desterritorializados esses namoros não são imaginários, ao contrário, eles são capazes de produzir efeitos concretos, sólidos, palpáveis na vida real-presencial dos envolvidos. Por exemplo, o namoro por meio de redes de computadores não anula os encontros físicos, presenciais. Por outras palavras, ver-se o depoimento da internauta que deixa evidente as possibilidades de encontros físicos em seu namoro via internet: meu amor é português, mora em Portugal, nos conhecemos pela internet a 8 meses e agora ele está chegando ao Brasil e eu vou voltar pra Portugal e viver com ele!

Decerto é possível vivenciar nesses namoros alegrias plenas, angústias, medos, sofrimentos, etc., como sugere este depoimento: eu estou apaixonado por uma menina. Nós nos conhecemos pela internet e tal, mas nós nos conhecemos faz um tempinho, então um confia no outro sabe? Ela mora em São Paulo - SP, e eu em Passos - MG (distância 450km +-). Então nós estávamos namorando pela internet, e ela me falava todo dia, que estava chorando, que não aguentava ficar longe, agora que vai começar as férias, quando FINALMENTE iria conhecer ela, e namorar, ela diz que quer me esquecer. Eu fiquei tremendamente apaixonado por ela... eu penso nela 24 horas por dia (sim penso nela dormindo também)...

Nesse sentido, o depoimento acima é decisivo para demonstrar o quanto esses namoros geram reações concretas. São relacionamentos tão sólidos quanto aqueles presenciais, são capazes de gerar efeitos semelhantes àqueles namoros não mediados pela internet. Mas, entende-se, por outro lado, que esses relacionamentos permitem uma forma de experiência particular: referem-se à ausência dos corpos (na maior parte da relação), à linguagem, em geral escrita, e ao que seja realidade e virtualidade.

Ainda foi possível observar, valendo-nos das análises dos depoimentos postados nos fóruns e enquetes da comunidade, que os envolvidos, nesses namoros, reproduzem no mundo virtual as mesmas formas de pensar, sentir, conviver, relacionar-se, etc. que vivenciam em suas realidades cotidianas, presenciais. A pretexto de exemplo, é comum encontrar nos depoimentos desejos de que suas uniões, a princípio virtuais, revertam-se em noivados, casamentos, constituição de família, dentre outras relações.

Em enquete sobre a questão: um amor nascido na internet tem alta probabilidade de chegar a um casamento? Tem-se um resultado que expressa o quanto levam para as realidades virtuais as mesmas formas de conviver típicas das realidades presenciais. Vejamos: a maioria dos membros da comunidade, representada por 53%, ao responder à questão proposta, optou pelo item sim; passo que apenas 2% optaram pela opção não. 7% escolheram a opção às vezes, 36% optaram por depende das pessoas envolvidas, e 2% pelo item outro.

Mas, poderíamos perguntar: como é constituído um namoro pela internet? Até onde as análises dos depoimentos postados nos deram a conhecer, percebeu-se, frequentemente, que a maioria dos internautas declara que não procurava relacionamentos na internet. Eles ocorreram fortuitamente. Um

deles disse-nos: foi por acaso. Entrei no bate papo e perguntei se tinha alguém próximo a minha cidade. Trocamos msn,orkut,celu... enfim tudo para nos conhecermos melhor....Depois da 1a semana começamos a namorar,e estamos até hj.

Há, contudo, aqueles casais que ainda não se conheceram presencialmente. Como sugere este depoimento: ela mora na barra e eu moro no centro...mas mesmo a distancia sendo um tanto kuinto pekena nois nunca nos encontramos espero q possa acontecer rapido pq eu penso nela mais da metade do meu dia e como se ela fosse minha namorada mesmo.

Também, existem aqueles namoros em que os casais já se encontraram presencialmente, e atualmente namoram virtual e presencialmente. Note-se: qdo começamos a namorar ele morava em Portugal e nos conhecemos pela net, ai nos conhecemos e desde então vivíamos naquela Brasil-Portugal, mas agora faz 2 meses que ele ganhou um curso na Suíça e teve que se mudar pra lá, ou seja ficou mais longe ainda de mim...Mas hoje mesmo ele ta chegando aqui no Brasil, e daqui a pouquinho vou buscá-lo no aeroporto!! ainda bem pois nao aguentava mais de saudades!!hehehe.

Há ainda aqueles em que o namoro virtual transformou-se em noivado. Namoraram virtual e presencialmente. E, atualmente estão noivos. Como esta declaração: estou noiva! Conheci meu amor na internet tem 1 ano e 4 meses, hoje sou noiva dele e muito feliz! Não deixe de acreditar, pode dar certo!

E por fim, há namoros virtuais que se converteram em casamentos, isto é, namoraram virtual e presencialmente, noivaram e atualmente estão casados, com filhos. Como corrobora este depoimento: conheci meu amor em setembro de 2006, em novembro de 2006 nos conhecemos,casamos

em fevereiro de 2007 no civil e em maio de 2007 no religioso temos um filho de 3 meses somos um casal feliz e apaixonado!!!

Porém, é possível, por outro lado, encontrar relacionamentos que não tiveram o mesmo desfecho, acabaram com grandes decepções, como comprova esta declaração: vivi por 4 anos com ele...O conheci pelo ICQ há 4 anos atrás qdo ele só tinha dívidas...Trabalhei com ele por 2 anos em promoção de festas - coisa q a gente nunca tinha feito antes (eu advogada e ele analista de sistemas) e que acabou dando certo. Tive que colocá-lo na parede pelo MSN porque ele não tinha coragem de me dizer que estava me traindo há 1 mês com uma cliente das festa, cara a cara.

Diante desse conjunto de reflexões, depoimentos e ponderações acerca do namoro virtual, o que verdadeiramente interessa reter é as implicações desse formato de relacionamento amoroso sobre a subjetividade e sobre as formas de experimentar o “amor”. Como compreender as circunstâncias singulares de produção subjetiva nas formas de experimentar o “amor” num namoro virtual?

Subjetividades, virtualidades e novos meios de expressão de si

Num artigo sobre amor contemporâneo e relações na internet Vieira e Cohn (2008) buscaram desvendar algumas particularidades que são típicas das relações amorosas virtuais. Essas particularidades são importantes para pensar a problemática deste trabalho. Vieira e Cohn afirmam que a internet tornou-se um espaço no qual se pode conhecer várias pessoas na mesma noite, sem, contudo, sair de casa, ao mesmo tempo em que se mantêm ou se terminam relações já estabelecidas. Entendem, portanto, que a internet não é uma substituta das relações presenciais, ao contrário, é mais uma esfera de interação com o outro.

As autoras ainda revelam existir certas facilidades na forma de relaciona-se com o outro quando há a mediação da internet. É possível que as pessoas ao estabelecer uma relação virtual possam, a princípio, dizer de si, expor-se ao outro com maior destreza. Segundo as autoras, a distância assim “como a ausência do corpo ajuda o sujeito a se expor em questões que, com o corpo presente, teria vergonha ou receio”. Ou seja, a ausência da expressão corporal pode facilitar o contato com o outro. Os internautas, nesse sentido, pelo menos é o que parece demonstrar o estudo, puderam revelar-se ao outro sem temer demonstrar “nervosismo no suor das mãos, no desviar do olhar, no tom da voz. Em outros momentos não somos interrompidos por expressões como o choro, por mais que a outra pessoa esteja chorando”. (Vieira; Cohn, 2008, p. 74-97).

Na mesma perspectiva, tem-se um estudo realizado por Nascimento (2007) que versa sobre o amor em tempos de internet. Na pesquisa, a autora procurou perceber as imbricações que podem existir entre as tecnologias virtuais e os relacionamentos amorosos. Preocupou-se ainda em destacar algumas características que compõem o mundo virtual. Referem-se, diz Nascimento (2007, p. 63), “ao anonimato, à velocidade da informação e comunicação, à desterritorialização (ausência de fronteiras geográficas) bem como à percepção da diferença entre realidade e irrealdade”.

Do mesmo modo que Vieira e Cohn, Nascimento (2007) também entende que a mediação com a internet pode funcionar como um facilitador da narração do si para o outro. Na concepção de Nascimento, uma relação sem corpo, ou sem rosto, possibilita aos agentes uma maior expressão do si. Muitos que fazem uso da internet para relacionar-se ficam mais à vontade para narrar o que sentem e o que pensam.

Em outro estudo, realizado dessa vez por Dela Coleta e Guimarães (2000), sobre comportamentos relacionados à afetividade e relacionamento virtual, as autoras pretendiam responder à questão: o amor pode ser virtual? Nessa pesquisa, destacam, tal qual Vieira e Cohn (2008) e Nascimento (2007), que as tecnologias virtuais permitem uma maior possibilidade de revelação do si. Ou seja, na pesquisa os entrevistados relataram que tinham mais facilidade em expressar-se quando estavam na internet do que quando interagiam presencialmente com outra pessoa.

Por meio dessas proposições, pode-se inferir que, ao menos em parte, parece existir certa relação entre facilidades de expressão do si e espaços virtuais. Então, se considerarmos essa asserção correta, poderíamos, por outro lado, supor que os indivíduos que têm um namoro mediado por um computador encontram, nesses relacionamentos, um lugar para expressar ou narrar o si? Essa forma de expressão, mediada pela internet, o que revelaria sobre as formas como experimentam o “amor”, por exemplo?

É essencial destacar que esse si de que trata este trabalho é aquele envolto pelo social, formado a partir de um lastro socialmente localizado. Ele, parece-nos, poderá revelar muito sobre os nossos dias, sobre nossa contemporaneidade, sobre nossas formas de subjetivação. Ou seja, o si, ou sua verdade, se reveste de grande significado social. Tem-se ciência que aquilo a que estamos chamando de verdade de si é aquilo que os indivíduos afirmam, no plano discursivo, ser a verdade. Não temos a ilusão de afirmar que os indivíduos tenham a completa verdade sobre si mesmo.

A internet, nesse sentido, poderia ser um canal que muitos contemporâneos têm para dizer o si para o outro hoje, contudo, não é o único, evidentemente. E para os propósitos deste trabalho, é importante apreender para os fins de análise

o revelar-se nos fóruns e enquetes da comunidade Conheci meu amor na internet. É importante apreender o revelar-se de pessoas que mantêm um namoro mediado pela internet. O que eu revelo de mim para o outro nesses espaços virtuais? O que casais que namoram virtualmente teriam a narrar nesses espaços virtuais? Contudo, entende-se aqui que não se pode confundir a revelação do si com subjetividade. Mas, é importante atermo-nos aos depoimentos que sugerem formas de revelação de um si social, que têm muito a dizer sobre as formas de subjetivação.

Seguindo esse enfoque, têm-se as contribuições de Martuccelli (2002). Em sua discussão sobre a grammaries du l'individu, o autor estabelece relações entre subjetividade e experiências amorosas. Para ele, é na experiência amorosa que a subjetividade encontra com frequência sua expressão senão máxima, ou, pelo menos, suas principais manifestações. A experiência amorosa é, portanto, uma expressão chave de nossa subjetividade.

Ainda seguindo de perto as discussões de Martuccelli, a experiência amorosa será para esse autor um fenômeno social, dentre outros, que possibilita uma emergência do si, uma narrativa do si. Segundo ele, há, através das experiências amorosas, possibilidades de explosões inéditas do si. É onde o si é revelado para o outro.

Esse autor defende, portanto, que a subjetividade se acha, ao menos em parte, no amor. Ela encontra, por fim, seu lugar de expressão, não o único, mas um lugar propício. Nesse sentido, assevera-nos, “com efeito, é no amor que vivenciamos e expressamos o que somos verdadeiramente e nos revelamos nós mesmos graças ao outro”. (Martuccelli, 2002, p. 409, tradução nossa). É por isso que o amor é considerado tão importante, ele tornou-se um lugar de

revelação do si. Da forma como Martuccelli entende, esse si revelado para o outro daria forma à subjetividade.

Partindo da proposição de Martuccelli, que versa sobre as relações de proximidade entre experiência amorosa e subjetividade, e dos estudos de Nascimento, Vieira e Cohn, Guimarães e Dela Coleta que sugerem que relações mediadas pela internet possibilitam narrativas do si, poderíamos perguntar: é possível afirmar que os namoros virtuais passam, hoje, a ser espaços que favorecem certas narrativas de si?

Contudo, na perspectiva deste trabalho, como apreender as formas de subjetivação nas relações amorosas virtuais? Seguindo esse enfoque, admite-se que a análise sociológica da subjetividade, tal como é entendida por Martuccelli (2002), concentra-se menos sobre as relações entre vida interior e as transformações sociais do que sobre as manifestações sociais, sobre condutas sociais, seus paradoxos, ambivalências, contradições. Partindo daí, se se pretende nessa proposta perceber como as renovações nos vínculos amorosos – a exemplo das relações amorosas virtuais – contribuíram/contribuem para o redesenho da subjetividade, deveremos nos debruçar, conseqüentemente, sobre a análise das condutas amorosas virtuais.

Ao final, parece-nos ainda útil, retomar às particularidades típicas dos namoros virtuais tais quais foram elencadas pelos autores no início desse tópico. Diz-nos os Nascimento, Vieira e Cohn, Guimarães e Dela Coleta, eles são marcados por certas facilidade na forma de relacionar-se, mobilizam facilidades de expressão de si (em função da ausência dos corpos), velocidade da informação e comunicação, são relacionamentos que se dão sem fronteiras geográficas ou temporais estabelecidas, a linguagem, em geral, escrita. Diante de tais particularidades, é legítimo que se lance

algumas questões: e o amor? Como é vivenciado num relacionamento com tais peculiaridades?

Enquetes e fóruns do Orkut: espaços virtuais de produção subjetiva e experiências românticas

O Orkut é uma grande rede social interativa virtual. É um sistema de comunicação mediada pela internet. Apoiar-se na interconexão de membros que se afiliam com fins diversos. No entanto, um deles nos parece decisivo, pois presta-se à formação de vínculos sociais. Tornou-se, portanto, um meio de interação social e de pertença simbólica. Nesse caso, contradizendo a tese de que a utilização da internet conduz a uma menor interação e a um maior isolamento social.

O surgimento de redes sociais virtuais baseadas na comunicação on line foi considerado por alguns estudos como o culminar de um processo histórico de dissolução dos padrões de sociabilidade. Os críticos da internet estavam convictos de que todo esse processo conduziria a uma espécie de isolamento social. Todavia, essas proposições revelaram-se infecundas. Não há indícios de que o uso da internet pode agir como substituto de outras atividades sociais. Longe disso, o aparecimento da internet possibilitou o surgimento de novos padrões de interação social, a exemplo daqueles estabelecidos no Orkut.

Essa rede de interações simbólicas é formada por um conjunto de usuários que acabam por imprimir ao Orkut um registro social. Em outras palavras, trata-se de uma grande comunidade virtual – sem lugar e sem tempo –, formada por relações recíprocas de copresença entre atores que, de forma não intencional, terminam por produzir e reproduzir, naqueles espaços, uma série de práticas sociais. É constituída, conseqüentemente, por regras e valores culturais. Quer dizer, seus membros estabelecem entre si relações interpessoais e,

com isso, consagram vida a esse espaço virtual, ao passo que fundam pactos sociais de convivência.

Todos os membros cadastrados no Orkut possuem um perfil. Nele, há uma série de informações cuja finalidade é definir a si próprio. Através da pergunta quem sou eu, descrevem-se, como, por exemplo, a internauta que se diz: alguém q cada hora quer uma coisa diferente, e que não aguenta ficar na mesmice! E deve ser por isso que minha vida tá piadista do jeito q está! kkkkk.... mas enfim.... Eu sou a Ju, sou estranha e meio doida, mas juro que sou legal!!!!

Anexam fotos ou imagens que os representem. Descrevem nos tópicos do perfil seus gostos, livros preferidos, músicas. Revelam atividades profissionais, grau de instrução, informações físicas, idade, data de aniversário, o time de futebol por que torce e por que usam o Orkut, como por exemplo: busca de amizade, namoro, profissão, etc.

Por outro lado, é importante destacar que nem todos os membros descrevem-se, ou melhor, respondem à questão quem sou eu. Mas, aos que se ocupam desse tópico, parecem-nos que exercitam certa invenção de si. Entende-se invenção não como mentira simplesmente, mas como um processo de criação de si através do uso da escrita, poemas, canções, imagens, ou mesmo, de comunidades virtuais das quais são filiados. O que se deveria ainda levar em conta é que esses perfis são sempre móveis. Eles são modificados com frequência segundo interesses, sentimentos, estados de humor, etc.

As comunidades virtuais fazem parte do Orkut. Propagam a copresença e a interação de todos os seus membros de quaisquer pontos do espaço físico, social ao informacional. É por isso que as relações que se estabelecem nelas tendem à virtualização e à desterritorialização. Apesar dessa condição, é

importante advertir, reiteradamente, que elas não são irreais, fantasiosas ou ilusórias, trata-se de “um coletivo mais ou menos permanente que se organiza por meio do novo correio eletrônico mundial”. Elas são construídas sobre afinidades de interesses. Isto é, “os amantes da cozinha mexicana, os loucos pelo gato angorá, os intérpretes apaixonados por Heidegger, antes dispersos pelo planeta, dispõem agora de um lugar familiar de encontro e troca”. (Lévy, 1999, p. 130).

A comunidade é um espaço de cooperação no qual os membros conjugam-se conforme analogias de gostos, sentimentos, etc. Ou seja, é formada por pessoas que se vinculam em comunidades do tipo: Não saio de casa sem maquiagem, Só pensei depois que fiz!, Já fingi que tava dormindo, Yes, eu tenho amigos loucos, Odeio falsidade!, Eu amo muito a minha mãe, Filosofia científica, O universo existe para quê?, Deus, eu te amo muito, Sou para casar, Não sou legal. Entre tantas, tem-se conhecido meu amor na internet, nosso campo de pesquisa

Essa última trata-se de uma comunidade virtual inserida na categoria romance e relacionamento. Ela foi criada por Sandra Martins em 25 de dezembro de 2004. Pertencem a ela 11.119 membros cadastrados, porém, esse número nunca é fixo, pois a todo o tempo há membros que se desligam e outros que se cadastram. É descrita como uma comunidade “destinada a você que teve, tem ou pretende ter uma relação iniciada através da internet. Assim como eu não tive o primeiro contato virtual, mas que todo o processo de conhecimento entre nós, deu-se por meio de um computador! Estou aqui em meu nome e da pessoa que amo para mostrar que ao contrário do que muitos falam, isso é possível sim e nos amamos muito!”

Como um espaço social instituído por relações humanas contraditórias e ambivalentes, a vida de uma comunidade virtual dificilmente decorre sem conflitos. Alguns deles podem expressar-se nas contentas entre os membros que discutem sobre aquele ou aquela que tenha infringido as regras morais do grupo. É nesse sentido que as comunidades são constituídas também por um conjunto de leis consuetudinárias que regulam os comportamentos.

Assim, como em todas as relações sociais, há nessas comunidades condutas consideradas adequadas ou inadequadas pelo grupo, há sanções a que todos estão sujeitos ao rebelar-se às regras feitas pelos membros que formam as comunidades. Por exemplo, as comunidades virtuais, em geral, são destinadas a algum segmento social, a exemplo desta conheci meu amor na internet – que se estuda neste trabalho. Ou melhor, é uma regra dada, só serão bem-vindos aqueles que conheceram seus(as) parceiros(as) na internet ou que têm esse desejo – ou, outra regra importante, só poderão participar das discussões da comunidade aqueles que estiverem cadastrados como membro.

Por outro lado, para além dos conflitos sempre possíveis, há também possibilidades de afinidades, amizades, e até namoros podem desenvolver-se nos grupos de discussão, exatamente como ocorre entre pessoas que se encontram regularmente para conversar. É evidente que as manipulações e enganações sempre são possíveis nas comunidades virtuais, assim como são em qualquer outro lugar.

Nelas, há os fóruns e as enquetes que são espaços que se prestam a um fim interativo. No primeiro, encontram-se a maior parte do conteúdo. Os membros discutem o assunto proposto em cada tópico e criam outros através de questões que eles mesmos formulam, tais como: você largaria tudo para ficar com o seu amor? Quando tempo teclaram para

fazer amor pela primeira vez na net? Faz quanto tempo que estão juntos? A partir daí os membros respondem aos tópicos segundo suas próprias percepções. Partindo dessa constatação, pode-se crer que tanto as questões quanto as respostas formuladas sugerem modos de expressão de si.

A segunda, as enquetes, atendem a mesma função, contudo, é possível obter opiniões dos membros de forma quantitativa, a exemplo da questão elaborada por um deles: você imaginava que encontraria seu grande amor pela internet? A partir daí dá-se algumas opções. Observemos os resultados: sim (13%), não (44%) e nunca imaginei (43%).

Como se pode depreender, nos fóruns e enquetes, os próprios internautas fazem questões sobre sua própria condição, isto é, elaboram questionamentos a respeito da condição de se estar namorando virtualmente para outros internautas. É nesse sentido que algo se afigura interessante. Nesses fóruns e enquetes, quem faz as questões são aqueles que igualmente vivenciam as mesmas situações daqueles aos quais as questões são endereçadas. Quer dizer, as questões formuladas lhes dizem respeito. Diante disso, é-se levado a crer que tanto aqueles que formulam as questões quanto aqueles que as respondem compartilham das mesmas práticas e representações, e é por isso que estão unidos por certa familiaridade.

É possível encontrar nesses espaços questões relativas a dúvidas e angústias a respeito de seus namoros, pedidos de ajuda a membros que já são experientes no quesito namoro a distância, fazem desabafos frente a sofrimentos e alegrias, medos, incertezas, pedem ajuda para reconquistar um amor, avisam sobre casamentos e encorajam outros internautas com falas de incentivo do tipo: um amor que nasce na internet pode sim virar casamento.

Usam ainda esses espaços para falar sobre nascimento de filhos (de pais que se conheceram na internet, evidentemente), relatam suas queixas e desilusões a respeito de seus parceiros, fazem advertências àqueles ainda inexperientes no namoro via internet, relatam desapontamentos diante do primeiro encontro presencial, oferecem conselhos para suportar bem a saudade, a ausência, descrevem fins de namoro, fazem convite para participar de comunidades que se relacionam com o tema namoro virtual, propõem pequenas brincadeiras com o fim de distração, fazem declarações de amor, etc.

O que parece é que as comunidades virtuais, ou melhor, os fóruns e enquetes possibilitam novas formas de expressão. Tornaram-se um espaço em que grupos ligados por afinidades têm para desenhar trechos de narrativas de si. Ou melhor, são espaços em que se pode falar e compartilhar sentimentos, angústias, dores, alegrias, etc. Na verdade, elas parecem inaugurar um novo espaço de expressão de sentimentos, no caso da comunidade aqui pesquisada, é possível apreender, em certa medida, maneiras de experimentar o amor.

Antes de seguir a diante, é útil ainda, traçar um breve perfil das peculiaridades do espaço na qual as narrativas si são inscritas. Como dito acima essas comunidades permitem uma comunicação social on line marcadas por comportamentos sociais; são espaços virtuais - sem tempo e sem espaço - formados por pessoas que se aliam por afinidades de interesses, formadas por relações de copresença; nela é possível desenhar a si através da escrita, de fotos, poemas, canções, imagens, etc.

Vejamos agora alguns depoimentos que podem servir como um instrumento útil para apreender as formas de experimentar o amor num namoro virtual, assim como, modos de

subjetivação típicas dessas relações. Elas se encontram registrados nos fóruns e enquetes da comunidade. É possível ver neles formas de vida, maneira de sentir, amar, desejar, sonhar, perceber, etc.

1 - Quem conheceu seu amor pela net e se casou? (Ana Paula)

5 anos Juntinhos !!! Conheci ele na net bate bapo bol carnaval de 2005, muito bom rs.Estamos juntos casados a 4 anos e com uma linda filhota de 2 anos (July Francine).

2 - Quanto tempo vocês teclaram pela net? (Andréia)

Faz dois anos e ainda não tivemos oportunidade de nos conhecermos. Falamos por telefone, e-mails...??.Mas...parece uma coisa, toda vez que programamos acontece alguma coisa.. Então deixo acontecer..Não to + encucada! Acho que as coisas tem o momento certo..Ele mora um pouco longe!..Só sei que ele me faz feliz! (Sandra).

3 - Você largaria tudo pelo seu amor? Você largaria o seu país, seu trabalho, estudos e família em nome do amor? (Laura)

Larguei! Se eu largaria? Claro! Aliás, mudei de cidade, de estado... deixei meus país, meu emprego, minha vida em troca do meu amor, da minha realização afetiva... e hoje estou muito feliz, não me arrependo de nada, muito pelo contrário, sou a mulher mais feliz desse mundo porque encontrei meu grande amor... (Jô)

4 - Vocês transariam no 1º encontro? se vocês conversassem há um bom tempo, e começassem a namorar no dia em q se conhecessem, vc transaria nesse mesmo dia? (Thiago)

Claro q sim, afinal o q vale é o tempo em q se gostam, q se conhecem, e não o q estão fisicamente juntos. (Raphael)

Eu não fiz isso, moça, porque tenho lá minhas opiniões pessoais sobre sexo: acho que pressupõe intimidade com o outro, e na boa, mesmo que vc fale com ele há ANOS pelo telefone, tem tudo menos intimidade. Pode ter simpatia, afinidade, mas não INTIMIDADE física com a pessoa pra tocar, beijar onde quiser, enfim... Mas vai de cada um. Tem quem faça e ache legal, ache muito bom. Mas se o cara for legal (ou a menina) e quiser de fato mais do que isso com você, ele vai entender se não rolar nada, até porque pelo que eu entendi ele mesmo já disse que não acha legal. Mas sei lá, vai de cada um. Você tem que pensar o que seria legal pra VOCÊ e não levar em conta a opinião alheia. (Lílian)

5 - O que substitui o corpo na atração virtual? Vc se apaixonou antes de ver ou encontrar alguém que conheceu pela NET? O que percebe que te atraiu nessa pessoa? (Carla)

Sinceramente não sei ao certo o que me atraiu, quando dei por mim já estava apaixonada. Pode até soar meio estranho pelo fato de nós conhecermos somente virtualmente, mais a sinceridade dele me cativa, seu jeito de dizer o quanto se sente bem quando está comigo, um simples e-mail no meio do dia apenas pra dizer que ama e o quanto sou importante na vida dele, o fato de dizer sempre que serei sua esposa em breve... Essa forma de amor e carinho sem dimensão é o que vem sustentando esse amor tão imenso. (Jéssica)

6 - Quem mudou ou vai mudar? Se vcs estão casados ou juntos, ou pretendem, quem irá ceder e mudar de seu bairro, cidade, estado ou país? (Leila)

Primeiro, ele foi p/ RS onde moramos por 2 anos. Agora faz 4 meses q vim p/ SP onde ele morava quando nos conhecemos. (Giseli)

7 - Vocês acreditam em tudo o que eles(as) dizem?? (Dica)

Sinceramente acredito em tudo o que ela me diz, em tudo o que ela me escreve. Ela é uma pessoa muito especial e não creio que um envolvimento de quase um ano é capaz de ser na base da falsidade ou mentira. Ela me considera muito especial e eu a considero especial demais. A gente está enfrentando lutas, desafios, problemas, cada um em seu lado. Mas tenho certeza de que, quando nos encontrarmos, serei a pessoa mais feliz desse mundo. Eu a amo e creio nela. (sniff)

8 - Como terminar um namoro à distância??? Vou até lá?

Não sei como terminar com meu namorado...parece tudo muito diferente, e não parece bom o suficiente para superar a distância que nos separa...Mas, acho que ele vai ficar muito mal... Não quero fazer isso com ele tão longe...n quero me sentir culpada...o que eu faço???????? Vou até lá para terminar???? (Anônimo)

9 - Desabafo - chamado: Preconceito de família. (Dédah do Rique Nakamatu)

Infelizmente, nem todos são mente-aberta e apoiam esse tipo de relacionamento. Eu não ligo muito, pois meus pais dão muito apoio e consigo que meu amor venha até minha casa, nos mandamos correspondência e ficamos o máximo de tempo juntos possível. Além de eu ter mais duas primas que casaram com homens que conheceram na internet. Mas o preconceito não acaba, ainda há gente na minha família que insiste em fazer comentários desagradáveis. Como se o fato de ele ter me conhecido pela internet fosse fazer dele uma pessoa ruim. E não é só preocupação, pois mesmo ele já tendo vindo aqui e meus pais terem falado com os pais dele, as pessoas continuam se metendo onde não devem :x É impressionante como não podem tentar entender ou só acompanhar. Serem felizes por eu estar feliz.Já ouvi perguntarem se eu não acho que ele me trai... puts, como pode ter a falta de educação de

fazer esse tipo de pergunta? :x Além de muitos criticarem só por criticar, não acreditem que possa gostar de alguém que eu não tenha tocado. Triste muito triste. Dédah do Rique Nakamatu

É possível identificar alguns elementos presentes nos depoimentos acima, de sorte que possa, em boa medida, lançar alguma luz a questão da pesquisa, ou seja, fazer-nos entender, brevemente, as peculiaridades de processos de subjetivação nas interações amorosas configuradas on line e suas experiências amorosas singulares a partir do advento das novas interfaces digitais que mobilizam recursos interativos e integrativos oriundos das novas tecnologias da informática.

No primeiro depoimento é possível identificar desejos por parte dos envolvidos que suas relações a princípios virtuais tornem-se uniões duradouras e fixas, como o casamento e constituição de família. No segundo, de outro modo, o que está em jogo são mudanças nas formas dos indivíduos experimentarem o “tempo” e o “espaço”. Como se vê no depoimento o casal tem um tempo de relação considerável: “dois anos de relacionamento, mas não se conhecem presencialmente”, pois, “ele mora muito longe”. Apesar disso, parece-nos que a relação é mantida pela importância imputada pela depoente em “ter alguém”. Isso aparece na fala quando ela sugere não ter importância o provável “problema” da distância, pois “ele a faz feliz”.

Já na terceira fala, o que se desvela são mudanças nas noções de pertença. Quer dizer, as noções de pertencimento a uma cidade, país, família, trabalho passam agora a ser flexíveis. Na quarta fala é interessante notar como a noção de duração da relação muda também. Ela é contabilizada a partir do tempo em que se conhecem virtualmente, por isso, seria absolutamente razoável para os envolvidos “transarem” ao se conhecerem presencialmente. Aí, parece-nos, também, que a noção de intimidade nas relações sexuais sofrerá

resignificações. Na quinta fala o que é notório são mudanças nas relações entre atração física e ausência do corpo; aí, eu posso me atrair e me apaixonar por alguém da qual nunca toquei.

Parece-nos que temos nessa última fala uma questão importante. Pois ela demonstra mudanças na seqüência dos sentidos. Mudanças nas formas de sentir o corpo do outro presencialmente. Hoje você pode conhecer tudo sobre uma pessoa (gostos, desejos, o que faz, etc) antes de vê-la frente a frente. Os relacionamentos exclusivamente presenciais a seqüência é o contrário, você primeiro a conhece vis-à-vis e, em seguida passa a conhecê-la em outros atributos: “personalidade”, modo ser, modo de vestir, etc.

Nos últimos depoimentos o que se vê, respectivamente, é uma idéia de não fixação ao espaço original de nascimento; a noção de (des)confiança é colocada em cheque, assim como o noção de comprometimento na relação amorosa: ou como a depoente sugere, “como acabar um namoro pela internet?”. O último depoimento traz um desabafo sobre sofrimentos referentes a preconceitos a respeito desse formato de relacionamento. Por fim, é importante destacar que esta breve análise de caráter pouco requintada restringe-se exclusivamente ao depoimento aqui elencados. É necessária uma imersão no campo empírico de forma mais sistematizada de sorte a ter alguma segurança em apontar algumas verdades provisórias sobre o objeto de pesquisa aqui estudado.

Algumas considerações finais

Diante de tudo, à guisa de conclusão, parece-nos uma *evidência* que os depoimentos postados nos fóruns e enquetes apontem para aquilo que se chama aqui modos peculiares de subjetivação nas formas de experimentar “amor”. Na verdade, os membros da comunidade valem-se da escrita para *inventar*

formas de experiências amorosas. São relatos pessoais que, de certo modo, revelam o *si*. Mas, o que é importante reter é que essas falas de relatos pessoais estão a revelar, na verdade, questões sociais mais amplas. É possível identificar nesses depoimentos experiências concretas de vivências amorosas específicas. Trata-se de experiências de vida amorosas atuais. Esses depoimentos, certamente, revelam relatos de práticas e ações sociais. São descrições concretas de cursos de ações concretas.

Quando se expressam nesses espaços, na realidade, revelam experiências e vivências de suas vidas amorosas. É possível, por intermédio dessas *revelações*, encontrar registros diversos sobre as percepções, representações e valores que constituem as experiências cotidianas vivenciadas por esses atores sociais a respeito do “amor”.

É-se partidário, por fim, do argumento que entende que os depoimentos postados em fóruns e enquetes da comunidade *Conheci meu amor na internet* colocam em jogo diversas modalidades perceptivas e, por isso, podem contribuir na descrição, na compreensão e na análise das produções subjetivas daqueles que têm um namoro mediado pela internet. Eles podem revelar modos de vida, subjetividades e alguns aspectos da vida amorosa contemporânea.

Referências

ALBERONI, Francesco. Enamoramento e amor. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.

ALBERONI, Francesco. O erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.

ARENDDT, Hannah. A condição humana. Rio de Janeiro: Forense universitária, 1995.

BARTHES, Roland. Fragmentos de um discurso amoroso. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.

BAUMAN, Zygmunt. Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

BORGES, Maria de Lourdes Alves. Amor. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.

BOTTÉRO, Jean. Tudo começou na Babilônia. Revista L'Historie/Seuil. Porto Alegre: L&PM, 1992. Edição especial: Amor e sexualidade no Ocidente.

CARVALHO, Alberto. O amor que rouba os sonhos: um estudo sobre a exposição feminina ao vírus HIV. Rio de Janeiro: Casa do Psicólogo, 1998.

CASTELLS, Manuel. A galáxia da internet: reflexões sobre internet, negócios e sociedade. Fundação Calouste Gulbenkian: Lisboa, 2004.

CASTELLS, Manuel. A sociedade em rede - A era da informação: economia, sociedade e cultura; v.1. São Paulo: Paz e Terra, 1999.

CHARTIER, Roger. História da vida privada 3. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza. Por uma antropologia dos sentidos: resenha. RBSE - Revista Brasileira de Sociologia das Emoções, v. 7, n. 21, pp. 668 a 675, dezembro de 2008.

COSTA, Jurandir Freire. Sem fraude nem favor: um estudo sobre o ideal de amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

COSTA, Sérgio. Amores fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia. Novos estud. - CEBRAP nº. 73 São Paulo Nov. 2005.

DEL PRIORE, Mary. História do amor no Brasil. São Paulo: Contexto, 2005.

DELA COLETA, A. S. M; DELA COLETA, M. F.; GUIMARÃES, J.L. O amor pode ser virtual? o relacionamento amoroso pela internet. Psicologia em Estudo, Maringá, v. 13, n. 2, p. 277-285, abr./jun. 2008. Disponível em: <<http://www.scielo.br/pdf/pe/v13n2/a10v13n2.pdf>>. Acesso em: 09.03.2009

DUBY, Georges. História da vida privada 2. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

GAY, Peter. A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud. São Paulo: Companhia das letras, 1990.

GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.

GIDDENS, Anthony. A constituição da sociedade. São Paulo: Martins fontes, 2003.

GIDDENS, Anthony. Métodos de pesquisa sociológica. In: Sociologia. Porto Alegre: Artmed, 2005.

GOLDENBERG, Mirian. De perto ninguém é normal: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Record, 2004.

GUATTARI, Felix. Caosmose: um novo paradigma estético. Rio de Janeiro: Editora 34, 2002.

KOURY, Mauro G. P. A sociologia das Emoções. João Pessoa: Manufatura: GREM, 2004.

LÉVY, Pierre. As tecnologias da inteligência. Rio de Janeiro: Editora 34, 1993.

LÉVY, Pierre. Cibercultura. São Paulo: Editora 34, 1999.

LÉVY, Pierre. O que é virtual? São Paulo: Editora 34, 1996.

MALINOWSKI, A vida sexual dos selvagens. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.

MARINO, Raul Jr. Fisiologia das emoções. São Paulo: Sorvier, 1975.

MARTUCELLI, Danilo. Grammaires du l'individu. Folio essais. Éditions Gallimard, 2002.

MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In: Sérvulo A. Figueira, Org. *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.

MEAD, Margaret. *Sexo e temperamento*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções. *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, João Pessoa, p. 4-25, 2002.

NASCIMENTO, Carlize Regina Ogg. Do amor em tempos de internet: análise sociológica das relações amorosas mediadas pela tecnologia. Dissertação, Curitiba, UFPR, 2007.

NEVES, Ana Sofia Antunes das. As mulheres e os discursos genderizados sobre o amor: a caminho do “amor confluyente” ou o retorno ao mito do “amor romântico”? *Estudos Feministas*, Florianópolis, 15 (3): 336, setembro-dezembro/2007.

PAZ, Octávio. *A dupla chama: amor e erotismo*. São Paulo: Siciliano, 1994.

PELBART, Peter Pál. *A vertigem por um fio: políticas de subjetividade contemporânea*. São Paulo: Iluminuras: 2000.

PLATÃO. *O Banquete*. Lisboa: Edições 70, 2001. (Clássicos gregos e latinos).

RIBEIRO, Renato Janine. *Sedução e enamoramento*. In: FORBES, Jorge (org.). *Psicanálise: problemas ao feminino*. Campinas: Papyrus, 1996. (Coleção biblioteca freudiana).

ROLNIK, Suely. *Cartografia sentimental: transformações contemporâneas do desejo*. Porto Alegre: Sulina, 2007.

ROUGEMONT, Denis. *A história do amor no Ocidente*. São Paulo: Ediouro, 2003.

SILVA, Vergas Vitória Andrade da. *Confissões apaixonadas via telefone: um estudo sobre as declarações de amor e os serviços de telemensagens*. Monografia. Natal, UFRN, 2004.

SILVA, Vergas Vitória Andrade da. “De repente do riso fez-se o pranto”: representações e expressões do amor e do sofrimento amoroso. Dissertação, Natal, UFRN, 2006.

SIMMEL, George. Filosofia do amor. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

WHITE, Hayden. Trópicos do discurso. São Paulo: Edusp, 1994.

VIEIRA, C. I. F.; COHN, C. Amor contemporâneo e relações na internet: ausência do corpo nas relações. Revista Brasileira Sociologia da Emoção, v. 7, n. 19, p. 72-117, abr. 2008. Disponível em: < <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/VieiraArt.pdf>>. Acesso em: 10.03.2009

ABSTRACT: This article seeks to understand the nature of romantic ties built on the Internet. The study aims to answer the following question: how are formed the romantic experiences in dates mediated by computers? The empirical research assumes that the statements posted on forums and polls of the Orkut’s virtual community “Conheci meu amor pela internet”, related to sentimental and romantic entanglements, corresponds, in fact, to forms of *self narration*. That is, in those virtual and deterritorialized spaces is constant the presence of *personal revelations* through the sharing of feelings such as anxiety, anger, pain, joy, etc. Thus, by analyzing these *narratives* we aim to understand what types of love practices the Internet allows to build and the interconnections between the virtual technology and romantic love.
Keywords: Orkut, internet, romantic love, virtual dating.

Crear umbrales para explotar los límites de las 'ciudades-barrio': Sensaciones y vivencias de jóvenes que habitan "Ciudad de mis Sueños"

María Belén Espoz

RESUMO: As reflexões que se apresentam são o resultado de uma pesquisa doutoral cujo objeto indaga o fenômeno 'subjetividades e contextos de pobreza', e ancorada na categoria de juventude(s). '*Ciudad de mis sueños*' – é o resultado de uma política de habitação social aplicada na cidade de Córdoba, Argentina desde 2004, – e é um dos sintomas do atual urbanismo estratégico que caracteriza as decisões urbanísticas da América Latina. O programa "Mi casa, mi vida" –entre outros – recartografou os perfis da cidade de Córdoba a partir de uma estratégia de sociosegregação de onde o par corpo/clase se constitui na manobra que regula as possibilidades de formas de sociabilidade e experiência dos jovens (intra-inter/class) e suas consequências subjetivas. No presente trabalho se colocará em funcionamento duas *umbralidades* (Bajtín, 2006) como as dificuldades dessas tensões para ler algumas narrações de experiências dos jovens que habitam em tal contexto. **Palabras-chave:** Sócio-Segregação Urbana; Experiência; Juventude; Umbral.

Introducción

"Si el desplazarse es la liberación de un punto dado en el espacio, y consiguientemente el concepto opuesto a la fijación en tal punto, la forma sociológica del extranjero presenta una unidad, como tal, de estas dos características" (Georg Simmel).

Un comienzo siempre tiene algo de trayecto finalizado. Un comienzo a veces, significa desandar un camino recorrido, mirarlo con distancia, con cierto 'extrañamiento', con una mirada que busque comprender - y esto implica, siempre, alguna forma de aprendizaje- esa trayectoria realizada.

Pero ¿qué camino? Ya hace más de un siglo, Charles S. Peirce (1988- [1877]) nos daba algunas pistas para detectar las vías por medio de las cuales podríamos producir alguna forma de conocimiento; conocimiento qué para el autor, es una manara de 'fijación de la creencia' cuya lógica es impulsada siempre por una duda y en el cuál, la aniquilación de ésta última, deriva en 'efectos prácticos'¹. De allí que lo primero a explicitar sea que nuestra 'intencionalidad' de recorrido se abre reconociéndose como 'científica' pero que muchas veces, respondiendo a la regla weberiana de excepción de los tipos 'puros', se mixtura, por etapas/por contagio/por voluntad de poder, con las otras tres (la de la 'tenacidad', la de 'autoridad'. y el del 'a priori').

¹ Esa 'fijación de la creencia' como recorte discontinuo en el transfondo de la continuidad del mundo (tal como lo trabaja Peirce) nos permite posicionarnos desde una lógica de movimiento, que no anule la continuidad que implica toda experiencia, inclusive, la del cientista social en el ejercicio de su intervención.

Así es que desde el comienzo, esta investigación se planteó como objeto indagar sobre el fenómeno 'subjetividades y contextos de pobreza', anclada en la categoría de 'juventud', donde la primera inscripción se adapta a esa esfera de lo social que podríamos denominar 'académica': no se trata de una búsqueda aleatoria, cuyos fines prácticos persiguen una mera satisfacción personal, dar un placer a los sentidos, seguridad 'ontológica' a las creencias sostenidas, sino también, ofrecer una interpretación que trascienda los límites de lo socio-individual, hacia lo colectivo, hacia placeres compartidos, hacia haceres, éticos, políticos y estéticos, bastante específicos.

En este pliegue que nos dispusimos a 'habitar' para comenzar el trayecto de investigar/intervenir en marcos de alteridad, el camino se hizo sinuoso. Curvas, contracurvas, donde avanzar y retroceder parecían ser dos conceptos y acciones carentes de sentido. 'Ciudad de mis sueños' es el umbral dispuesto: frontera que des-marca, 'limita', 'anuncia', 'comienza' bajo la forma de un 'arco', figura arquitectónica (quién no pudiera decir simbólica) por excelencia, humana.

Espacios, tiempos², cuerpos, sentidos, se atan en una particular trama simbólica, en un cronotopo³ sintetizado en el nombre de esa

² Cabe aquí realizar la siguiente aclaración: concebir el tiempo no es (siguiendo el pensamiento de Elías) ni un

'ciudad-barrio', que hacen de la singularidad de este fenómeno a veces un síntoma de lo social actual. Si las primeras preguntas que nos introdujeron en este universo estaban asociadas a cómo una política habitacional podría de alguna manera estar configurando, en la cartografía de la Ciudad de Córdoba, una intervención del tipo ya descrito por W. Benjamín de 'urbanismo estratégico' (donde el conjunto cuerpo-clase se constituye en una de las variables condicionantes de esa distribución socio-espacial con sus correlativas posibilidades de 'acción'), a medida que indagábamos, el fenómeno se hacía más complejo, más heterogéneo, más tensivo, obligándonos a construir una 'mirada' que involucrara aportes de diversas disciplinas. Una mirada que deconstruyera la misma noción de 'compartimentos disciplinares', para dar cuenta (en el sentido de

dato biológico, ni uno metafísico: es una dimensión social que muda con la sucesión de las generaciones, de acuerdo con sus diferentes habitus, con las diferentes condiciones de desarrollo de las sociedades en las cuales ellos viven. Generalmente, a mayor 'complejidad social', mayor el grado de abstracción en la concepción temporal (en Augusto Oliva (comp.) Carmen Leccardi, 2005: 37). De allí que el tiempo sea una categoría central para pensar la producción de subjetividades en la actualidad.

3 Recordemos que para Mijaíl Bajtín esta categoría (espacio y tiempo como categorías de mundo cuya existencia es independiente de toda conciencia subjetiva) involucra una vinculación en constante movimiento que va configurando una materia particular, con sus propiedades, donde el tiempo se instituye en una dimensión del espacio. En términos expresivos, se trata de la particular trama que configura indisolublemente tiempo-espacio, generando efectos específicos en una narrativa determinada.

inscribir en las superficies de las existencias) de una problemática que no se deja leer en carácter resolutivo, sino más bien, en su particular estado continuo de 'umbralidad'. Por ello es que a continuación desarrollamos lo que hemos denominado un 'dispositivo de lectura' para interpretar fragmentos de textos producidos por los jóvenes que habitan esa ciudad-barrio.

Plantear un 'dispositivo'⁴ de lectura es aceptar desde el comienzo, el carácter 'violento' de toda interpretación: ésta se reconoce como deconstrucción de un 'punto de vista' en competencia con otros posibles. Recordemos que 'interpretar es apoderarse por la fuerza de un sistema de reglas que no tiene en sí mismo significación esencial, para hacerlo funcionar de acuerdo a otras reglas, y según una voluntad' (Foucault 1992: 19). La validez (en el sentido más de verosimilitud que de veracidad) radica precisamente en la explicitación del dispositivo construido para fines analíticos, es decir, en 'objetivar', discursivamente las posibilidades teórico-prácticas de utilización de ese marco de referencia, para 'dar cuenta' de aquello que instituímos como fenómeno de interés para nuestra investigación. Retomamos aquí el concepto de 'umbral', como anclaje y 'mirada' que direcciona el

4 Los dispositivos pueden definirse como la red de relaciones que se pueden establecer entre elementos heterogéneos que pueden resumirse como lo dicho y lo no-dicho (discursos, instituciones, reglamentos, etc.). Parafraseando a Castro (2004: 98-99) cada dispositivo establece la naturaleza del nexo que puede existir entre estos elementos dado que su conformación es de carácter estratégico, es decir se trata de una formación que en su origen tiene por función responder a una urgencia.

objetivo de este trabajo. Tal categoría nos remite al pensador ruso, Mijaíl Bajtín: dice al respecto A. Camblong (2003) "La umbralidad en tanto concepto, refiere simultáneamente al espacio fronterizo entre dos territorialidades y a la dinámica de un proceso de pasaje, ambos componentes necesarios y entramados en la misma definición" (23).

El umbral, en tanto categoría de los 'límites' pero también de los 'pasajes', implica siempre una compleja trama de tensiones, es decir, moviliza una perspectiva (en este caso, de análisis) donde lo central es el tipo de 'ondulaciones', 'movimientos', 'trayectorias', que se ponen en juego al hacer operar esa configuración socio-espacial en una trama de sentidos. Esta configuración, involucra sujetos/objetos (agentes y pacientes), soportes de la acción y de movilidad, y por ello mismo supone "una ruptura que afecta la semiosis en sus múltiples dimensiones" (2003: 25): instaurar un umbral siempre implica un 'quiebre'. Pararse desde el umbral, supone reconocer el juego de tensiones que se producen, como marcas de significación que afectan las subjetividades en proceso (entre diversos sentidos y sus contrarios) y que operan en una dialéctica de 'los significantes' en tanto límites fronterizos, en tanto zonas de pasajes y, por eso mismo, toman allí una dirección cuya interpretación radica en su potencialidad, entendida ésta en el sentido peirceano. Esa negación de la 'predeterminación' en una lectura dirigida de los significantes posibles es lo que el cronotopo del umbral como lugar de comprensión hace posible: sentidos que

se disparan 'sinsentido', paradojas que operan a nivel discursivo pero cuyos efectos prácticos (y programáticos) se deshacen de toda ficción (como 'insignificante') hacia una construcción del 'hacer-haciéndose' que supone toda práctica de encuentro y de comunicación en zonas de límites socio-económicos y culturales (de clase).

En el presente trabajo pondremos en funcionamiento dos umbralidades como apertura de esas tensiones: una asociada al cronotopo de la "ciudad-barrio" que es inaugurada por la política de Hábitat Social analizada. La segunda remite tanto al cronotopo de 'juventud' como a las inscripciones subjetivas y corporales que se dan en este marco. Todo ello, irá constantemente articulándose de manera tal, que la distinción es necesaria en términos analíticos, pero la continuidad de las complejas tramas que se dan entre ambos cronotopos, deben ser leídas e interpretados en un continuum⁵.

5 Se tratan, todas ellas ('ciudad', 'juventud', 'subjetividad', etc.) de problemáticas que podríamos definir como 'modernas': emergentes de esquemas de pensamiento sostenidos en una 'racionalidad' de tipo instrumental, inauguran un complejo de relaciones entre espacios, cuerpos y afectividades encuadradas en la naciente figura del 'Estado-Nación' (y su papel configurador del 'lazo social', de 'autoridad simbólica') que bajo la lógica de la disciplina, les confirió un estatuto determinado. En un escenario que,

Por último, cabe aclarar que los fragmentos que son introducidos en cada caso, son producciones⁶ de 'jóvenes' que asisten a la Escuela Secundaria de "Ciudad de Mis Sueños". En el marco de un espacio-encuentro constituido por el diseño y aplicación de un Taller de Radio, el trabajo con los jóvenes se planteó desde un 'indagar' la tensión producida por el 'acontecimiento' (disruptivo para ambos sujetos) de encontrar-nos y compartir un espacio y un tiempo. (Espoz, Ibañez: 2007) Tal tensión, nos dispone (a ambos sujetos) a una continua revisión de los lugares de enunciación: 'volver sobre lo dicho/hecho' es desde donde se generan los marcos de co-comprensión del sentido producido en cada encuentro-clase. De allí que, lo que predomine, sean 'zigzags' (y no una continuidad 'lineal') en los procesos de

imposible aún de ser definido en términos categóricos, pero que desde diversas perspectivas se podrían pensar como 'pinceladas' de éste tipo de conformación social ("Modernidad Tardía", "Postcolonialismo", "Sociedades de control", etc.) las tres problemáticas se reencuadran también en una zona de 'umbrales' donde lo 'viejo' aún persiste a partir de sus residuos -tal como lo trabaja R. Williams-, y lo 'nuevo' parece aún no vislumbrarse.

6 Mantenemos la escritura tal cual fue realizada por los jóvenes en el ejercicio propuesto. Los subrayados son siempre nuestros. En el taller se trabajan diversos contenidos que van desde cuestiones técnicas vinculadas al lenguaje radiofónico hasta la producción de imágenes sonoras y otras formas de productos comunicativos relacionados a la oralidad y a la representación corporal (gestos,/gesticulación, recursos vocales, producción sonora y escrita, etc.) .

producción de sentido que se ponen en marcha. Esto implica constantes estrategias de 'negociación' (de significantes pero también de 'actitudes' y 'comportamientos') para poder posicionarse/nos, mutuamente, en la producción, la escucha y la interpretación. Nuestra brújula es la 'metáfora' (que ya lleva inscripto el juego 'yo/otro') que siempre es 'construida' en el marco de esa 'deriva' generada por el encuentro.

Una de las primeras actividades que se realizaron con los jóvenes que asisten a la Escuela, implicaba un ejercicio de 'escritura ficcional' donde ellos pudieran dar cuenta de la manera en que perciben los espacios que 'habitan'. Así, propusimos trabajar sobre una lógica que implicara una realidad contrafáctica que operará no sólo sobre el imaginario sino también sobre una lógica del 'deber ser'. Fueron 5 tópicos propuestos como disparadores expresivos: "La ciudad ideal", "El mundo del revés", "Piquetemanía", "El caballero inexistente", "Alfonsina y Ernesto". Estos títulos sugerían un encuadre socio-espacial de las historias de acuerdo a las elecciones que ellos realizaran y, a la vez, eran atravesados por tópicos que siempre ponían en relación más de dos elementos. Las historias sugeridas así, se constituyeron en un 'disparador' para poner en movimiento cómo el espacio va prefigurando cierta relación entre 'cuerpos', con el (propio) cuerpo, y a partir de la expansión del cuerpo (alrededor/movimiento/interacción) empezar a comprender su relación con sus límites, sus fronteras.

Quando los sueños sobre 'La Ciudad' son 'pesadillas' en "la ciudad"

Es evidente que las relaciones espaciales de los cuerpos humanos determinan en buena medida la manera en que las personas reaccionan unas respecto a otras, la forma en que se ven y escuchan, en sí se tocan o están distantes" (R. Sennet, 1997)

"Nosotros hacemos Patria haciendo ciudades, fundando pequeñas ciudades dentro de esta gran ciudad de Córdoba. Una ciudad que tiene calles asfaltadas, alumbrado público, agua potable de Aguas Cordobesas, cloacas con planta de tratamiento de efluentes cloacales de nivel terciario para que no haya contaminación ambiental. Es una pequeña gran ciudad que tiene escuelas hermosas, centros comerciales, comisaría y un centro de salud inclusive con consultorio odontológico". (Gobernador Dr. J. Manuel de la Sota en la Inauguración de "Ciudad de Mis Sueños")

El programa habitacional titulado "Mi casa, Mi Vida" llevado adelante por el gobierno cordobés a partir del año 2004 y destinado a familias definidas por el mismo plan como 'vulnerables', 'víctimas' -en principio- de las inundaciones provocadas por el Río Suquia (al cual responde el decreto de necesidad y urgencia -nº 2565/01- que da lugar al diseño del plan en conjunción con la 'Ley de Modernización del Estado' -Ley 8836- y la solicitud del préstamo al BID -contrato del Préstamo 1287/OC-AR-) merece especial atención en términos de lo que está inaugurando, pero también reproduciendo⁷ en relación a la configuración de la Ciudad.

⁷ Para un análisis pormenorizado de la política habitacional que se enuncia, ver *De insomnios y viglias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis Sueños'*, Levstein-Boito (comp) (2009), Universitat. Las reflexiones allí publicadas son el resultado de una investigación precedente titulada **"Subjetividades y contextos de pobreza. Deconstrucción de políticas habitacionales en el traslado de familias a**

Por el lado de lo 'novedoso', instaura una nueva condición socio-habitacional: 'la ciudad-barrio', cuya singularidad atada al deseo de 'la casa propia' va a condicionar ciertas espacialidades en relación a 'estilos de vida' (si es que responde a ésta lógica del 'estilo') y a las configuraciones de subjetividades-corporalidades; por otro, reproduce ciertos lineamientos estratégicos que responden claramente a un tipo intervención urbanística que, cada vez con mayor claridad, articula socio-espacial y simbólicamente, el par cuerpo-clase: de aquél lado los 'countries' (para un análisis mas detallado ver Svampa, 2005), por el otro la 'ciudad-barrio'.

En este marco, "Ciudad de Mis Sueños", la segunda ciudad-barrio inaugurada por el gobierno Cordobés (junio, 2004), forma parte de una transformación global de la 'arquitectura' de la Ciudad de Córdoba pero también -como daremos cuenta a continuación-, de las posibles interacciones y relaciones (sociales y simbólicas) que se dan en ese espacio, estableciendo gramáticas corporales/trayectorias sociales 'cerradas' en relación a la delimitación espacial a la que se encuentran atadas.

De allí que lo primero a considerar sea cómo el 'diseño' de una Ciudad, tanto en su arquitectura como en su estética, en la toma de decisiones sobre la repartición de sus calles (con sus

nuevas 'ciudades-barrios' de Córdoba", financiada por SECYT durante el 2005/06 (Res. Secyt 197-05) y avalada durante el periodo 2006/07 (res. Rectoral 2254/06, Res. Secyt 162-06) bajo la dirección de la Dra. Ana Levstein, y en la cual forme parte del equipo.

'tipos'), de los espacios verdes, los recreativos, la distribución de 'centros comerciales', las vías de acceso, circulación y desplazamiento⁸ condicionan/estructuran las posibilidades de encuentro/desencuentro entre los diversos grupos sociales (como categoría analítica), y de los individuos (como categoría social) que 'con-viven', 'com/parten'? ese espacio definido en tanto "Ciudad".

En este sentido, son diversos los autores (ver Sennett, 1997, 2001; Simmel, [1898-1907] 2007; Benjamin, 1999; Bauman, 2001, 2005; entre otros) que de diferentes maneras, intentaron describir, explicar, las particulares vinculaciones existentes entre, la configuración del espacio (en un sentido estrictamente físico, topológico, 'material') y la forma de organización social específica que se establecían –la polis, el feudo, el guetto, la ciudad 'moderna', etc.–; todo ello teniendo como guía analítica las

8 El círculo es predecible, anticipable...todo recorrido circular sólo permite volver al punto de partida, en cambio, el desplazamiento (del sentido, de los cuerpos, de las personas, etc.) supone direcciones múltiples, contingencia e impredecibilidad. El círculo es tranquilo, aburrido. El desplazamiento es la aventura del 'no saber' que viene después, propio de la urbanística moderna.

transformaciones que se daban en las conceptualizaciones del 'cuerpo' como 'imagen' (de embellecimiento, de circulación, etc.) que condensaba –en un sentido ontológico– el 'ideal' que regía la particular articulación de 'carne y piedra' –tal como lo expresó Sennett–.

Así entre cuerpo⁹ y espacio (anclado en un temporalidad histórica particular) hay una vinculación visible e interpretable: ésta permite dar cuenta que los tipos de 'intercambio'/ 'interacción', es decir, socialidad y socialización (respondiendo a regímenes del orden social y económico), que iba adquiriendo ese cronotopo de la ciudad y se produce en relación al entramado que involucra una percepción dominante, a la vez material y simbólica, 'del' cuerpo y de sus 'partes' –las que importan–, para dar 'forma' a ese espacio social.

De allí que al 'historizar' las formas y los modos en cómo el desarrollo del espacio (ese espacio que, según analiza Foucault – 1967– será la temática del siglo XX) comenzamos a 'entrevrar' las articulaciones que se producen entre 'tramas intersubjetivas' y 'formas arquitectónicas' que dotan de características 'delimitantes' (fronterizas) al ser y estar en la vida social. Un punto de partida que nos permite analizar, desde una mirada 'crítica', las implicancias entre constitución de la experiencia y las potenciales 'formas'

9 Siempre que hablamos de 'cuerpo' pensamos en su configuración triádica: cuerpo social, cuerpo biológico, cuerpo subjetivo (ver Scribano, 2007)

sociabilización en ella incluidas en los tiempos que corren (y sus afecciones en el plano de las subjetividades y corporalidades), y a la vez, dar cuenta del 'ejercicio' que implican las decisiones en términos de 'políticas urbanísticas': éstas no sólo involucran un quehacer con 'las piedras'.

Si bien, el objetivo del presente escrito no es hacer una reflexión histórica o filosófica sobre los desarrollos que este tipo de pensamiento (el de la estética y política de la ciudad como espacio complejo y completo en relación a los espacios/sujetos -y sus cuerpos-), debemos cada tanto retomar alguno de esos puntos y poner en movimiento conceptos, categorías, objetos por esta línea trabajada -a la manera de herramientas- que nos permitan establecer un dispositivo de lectura, apuestas, juegos, para interpretar (en el sentido ya definido) el fenómeno que abordamos. Veamos a continuación que está operando en esa 'designación de 'ciudad' que, instalada como frontera (en el sentido de que hay algo en ella siempre 'incluido' y, a la vez, 'excluido') nos acercan a nuestra hipótesis de lectura.

Comenzamos por pensar el concepto (y funcionamiento) sostenido en la idea de 'ciudad moderna' como cronotopo específico que inauguraba, a principios del siglo XIX, una manera de 'vivenciar' y 'experimentar'¹⁰ los contenidos y las 'formas de vida'

10 La distinción entre 'vivencia' y 'experiencias' aquí introducidas, siguen el campo de conceptualización benjaminiano, donde las primeras están vinculadas a un tipo de experiencia de shock, impulsivo, desarticulador,

-comprendida ésta en el sentido holístico que incluye lo biológico, social, simbólico y subjetivo-. Esa 'nueva' forma de organización que se instauraba paulatinamente (vía desarrollo de la técnica/racionalidad instrumental que sostenía todo proyecto 'moderno'), implicaba una serie de transformaciones que, como muchos autores ya describieron desde diversas disciplinas de las llamadas Ciencias Sociales y Humanas, van de lo 'macro' a lo 'micro' estructural (industrialización / urbanización / masificación / globalización por un lado; confiscación de la experiencia / privatización de las emociones, por otro, y entre otros). Diversos procesos de reordenamiento mundial (en términos de flujos) de las economías y las comunicaciones, productos del avance del capitalismo post-colonial, fueron recartografiando la misma dimensión del espacio (en sus concepciones y en sus materializaciones).

La 'ciudad moderna' se configura así como un espacio 'otro', en el sentido que obligaba y planteaba profundas transformaciones en los modos del 'ser social' de cada individuo¹¹ y de su relación con los 'otros' (que también transformaba la noción de temporalidad-presencia): relativa autonomía en la producción con

mientras la segunda se asocia al trabajo de la memoria sobre esas vivencias (ver AGAMBEN, 2001). Cabe aclarar que cuando utilizamos la categoría 'vivencia' en relación a los jóvenes, lo hacemos desde la perspectiva bajtiniana de la misma (Ver Bajtín, 2006).

¹¹ Claro está que esta noción de 'individuo' nace en el marco de las emergentes sociedades 'competitivas' modernas, donde, la individuación se da en el marco de la necesidad de producir 'mano de obra' cualificada y cuantificada para ser absorbida por la nueva lógica de regulación del trabajo: el Mercado.

relación a otras demarcaciones socio-espaciales (campo, poblado, etc.), cierto 'anonimato' entre los habitantes que posibilitaba una circulación 'indiferenciada' por los nuevos paisajes urbanos (el pasaje de la figura del 'vecino/forastero' a la desrostrificada figura del 'extraño'¹²), el consumo como lógica central de las formas de interacción social. Parafraseando aquí a Buck-Morss (2005), la 'ciudad moderna' se constituye así en un mundo de ensueño y catástrofe, carácter inevitablemente dual de todo proyecto urbano que establece, en ambivalencia y contradicción, espacios de utopías 'urbanistas' en relación a estrechas utopías sociales a la vez que se constituyen en verdaderos 'infiernos' urbanos dotados de espacios segregacionistas -como las autopistas que imposibilitan la interacción social- y focos de conflicto por doquier (amplificación de la estructura 'diferencial' que determina para cada quién demandas desde esa lógica de consumo que se 'confunde' con la de los 'derechos').

De allí que la figura del 'extranjero' adquiera nuevas dimensiones: el extranjero -figura que retomaremos más adelante-

12 Ésta será , siguiendo la conceptualización de Bauman (2005), la figura predominante de los espacios urbanos: el 'extraño' implica simultáneamente, una experiencia de cercanía física y a la vez de lejanía 'simbólica', en relación a una desigual-disímil estratificación social que dinamiza las relaciones inter/intra clases de las ciudades modernas.

'habita' las ciudades, configurándose a partir de una tensión entre lo lejano/cercano. Se inaugura así un pliegue del 'adentro' (los denominados 'enemigos internos') cuya amenaza, ya no necesariamente, provendrá del 'exterior' (el gran Otro) determinado espacialmente (socio-geográficamente).

Es en este sentido que, al proponer el tópico "Ciudad Ideal" en el marco del Taller con los jóvenes, nos interesaba ver de qué manera ellos configuraban material y simbólicamente, los límites espaciales implicados en esa idea de 'ciudad', y la temporalidad de los elementos en ese lugar inscripto. La 'ciudad' leída como 'umbral' nos remite en los fragmentos seleccionados de las redacciones, a una primera preponderancia de la 'referencialidad' espacial:

“habia una ves una ciudad que se llamaba cordova hace muchos años atras que estava la mafia ala gente no la dejava salir mas de las 20hs y la gente se iva a dormir temprano porque sino la yevavan presa o las matavan”

Aparece 'cordova' como marco literal de referencialidad, y con ello, 'residuos¹³' de una cultura y una sociedad disciplinaria: será que esa 'mafia' enunciada, como marco de referencia 'prescriptiva', de un pasado anclado en ese espacio constituido por 'cordova', ¿está haciendo hablar a los límites de la exclusión-prohibición del ser y hacer de la 'gente' en el 'hoy'? ¿Qué está operando allí, en

13 Recordemos aquí que, para R. Williams (1980) lo 'residual' en todo proceso cultural, si bien se remite -productivamente- a un tiempo pasado, su actuación opera también en el presente como elemento constitutivo de éste (122).

el sentido de un 'ideal' propuesto como consigna¹⁴, que ocluye la posibilidad de descripción 'contrafáctica' de ese espacio delimitado por la idea de Ciudad? En primer lugar, opera no una 'confusión' sino más bien, la plenitud de la vivencia del umbral, con que los jóvenes experimentan y atraviesan estos espacios:

"La ciudad ideal sería un mundo con juego un mundo decorado casas grande y muy linda el cielo siempre se leste y con sol y estrella y luna llena.

El suelo con flores arboles y pasto, la argentina. La argentina con edificio y divina los niños vienen vestidos...el universo muy grande muy bello los seres vivos sin peleas sin rovos sin insulto sin amenaza y sin gritos. Eso sería el mundo ideal"

La ciudad.... ¿el mundo? ¿un país? y más allá aún...¿el universo? Sí y no. La ciudad, el mundo, la Argentina, el universo, forman todos ellos parte de una topología espacial que implica un sistema de valoración (siempre jerárquico, aunque aquí se remita a otro tipo de ordenación) de las potenciales trayectorias, que involucran un 'deseo' que pareciera no ser posible en el marco de referencia establecido por los jóvenes, pero que sin duda constituyen, como veníamos describiendo con anterioridad, las características típicas de las 'ciudades modernas'. Si lo que se produce con el despliegue de las ciudades modernas es 'un giro

14 Una de las principales causas de las preguntas en torno a la consigna establecida en el aula fue, para los participantes, que era lo que significaba 'ideal'. Tras diferentes intentos seguidos de innumerables ejemplificaciones, la imposibilidad de la comprensión de dicho significante se mantuvo. Cabría preguntarse, en términos simbólicos y prácticos, que significa esa imposibilidad y qué la motiva, y el grado de afección que la misma ejerce sobre cuadros de acción.

fundamental en lo espacial y su representación' que se constituye así en un espacio múltiple y multiforme de relaciones y de consumo; pero también de nuevas formas de dependencia y subordinación; de estilos mentales del mercantilismo", la ciudad, como podemos ver en las expresiones, 'marca de afuera adentro, del mercado a la identidad personal' (las cursivas pertenecen todas a una cita de Marinas, 2000: 193).

A la posibilidad de reconstrucción material del 'deseo' ("casas grandes", "la argentina con edificio") le sigue un sistema axiológico-valorativo bastante ambiguo como forma de encuadre placentero ("muy linda", "divina"). Incluso así, 'hace sentido' en esa ambivalencia: la 'ciudad moderna' en sus bases materiales, ocluyó las posibilidades de articulación entre la 'belleza de las piedras' y aquello que se constituye en su contrario: 'el suelo siempre seeste (...) el suelo con flores y pasto (...) los seres vivo sin peleas sin rovos sin insulto...". La expresión de la tensión de un conflicto que, invisibilizado por el deseo 'material', se deja decir en las fronteras de lo enunciable por unos cuerpos que 'hicieron carne esas piedras' -no 'tan bellas':

"Era una ciudad muy linda la gente era felis no avia malda nada de malda avia plaza guejos los chicos se divertian sus papas no se preocupaban mucho por los chicos. Era la ciudad de los sueños como dige. Nada de malda todos los vesinos sueñan que todas las ciudades sean ideales todos unidos ayudarse uno a otro que se cuiden"

"Nada de maldad", si este es el 'ideal': ¿qué es lo no dicho, lo supuesto en la sentencia? Un mundo poblado de restricciones no

sólo materiales sino ¿éticas? ¿morales? ¿afectivas?: la maldad como esa pasión 'oscura'. 'tenebrosa' y operante de acciones puestas en movimiento, no a nivel imaginario o moral, sino demasiado humano. Una maldad que quiebra con la lógica de 'vecindad' que supone su contrario. Pero ¿cuál es ese contrario? ¿el bien? ¿la solidaridad? ¿el bienestar? ¿la bondad?15. Claro está que se trata de un deseo que suscribe a un tipo de relación social, donde la ausencia de un lazo simbólico-espacial se ata a una experiencia cotidiana 'naturalizada'. De allí que sólo las ciudades que se 'sueñan' -y sólo ellas- sean las 'ideales'. Las 'ciudades-sueños' que se habitan y vivencian, delimitan ideales de 'bienestar' y 'felicidad', de 'comunidad', que difícilmente se experimentan: éstas tejen una trama, a la vez que terrenal, fantaseada, desde la que lo 'real' golpea -tal vez un ¿índice?- esos cuerpos cotidianamente. Esas 'ciudades' cruelmente literales, en relación a las experiencias de existencia, dan cuenta en un sinsentido (en el sentido trabajado por Deleuze) que anula el significativo 'ideal', el carácter 'real' que excede el potencial imaginario:

15 Esta última, como el reverso 'legítimamente' reconocido de la maldad/el mal, puede ser pensada como una manera de representar aquello que los sujetos 'esperan' (verbo atado a la pasión 'tibia' producida por la esperanza) de algún sujeto 'externo': para que haya 'bondad' debe haber un sujeto 'bondadoso'. En estos contextos las cuestiones relacionadas a la 'caridad' y/o la 'beneficencia' (ellos son sujetos 'beneficiarios' de los planes sociales') son un punto de inflexión para pensar la configuración de subjetividades.

“Se llama ciuda de mis sueños en la plaza de la entrada quemaron un anciano y el anciano estaba durmiendo y de repente aparecieron 4 persona. Y lo rociaron con nafta y segun lo disen que primero lo agarraron y lo rociaron y despues dese echo quedo echo senisa y todavia no encontraron a los sopechosos”

Esta narración, tiene por objeto de referencialidad un 'hecho' ocurrido (temporalmente) mientras se desarrollaba el Taller en la ciudad-barrio, y que fue objeto de todo un despliegue mediático en relación al tipo de condiciones que posibilitaron la 'crueldad' de tal hecho. Los titulares enunciaban al comienzo la 'muerte dudosa de un linyera en Ciudad de Mis Sueños" (20/05/08 -'La Voz del Interior'-), pero luego la duda será despejada cuando 'detienen a dos adolescentes por incinerar a un linyera' (11/06/08 -'Infobae'-). Uno de los jóvenes que asistía al taller, según expresiones de los directivos de la escuela, estaba 'involucrado en el hecho'.

Ahora bien: cómo interpretar ese relato donde el 'ideal' se plantea en términos de un 'horror' desde una mirada social 'externa', pero que en la narración del joven pareciera no haber ningún tipo de valoración, es decir, reproduce con una 'objetividad' casi periodística, lo sucedido. Esta descripto el hecho ('quemaron a un anciano'), el lugar ("en la plaza de la entrada"), los implicados ("aparecieron 4 persona"), y el procedimiento ("segun disen, primero lo agarraron...")... ¿pero dónde está el sujeto de la enunciación? ¿Cómo podríamos leer este posicionamiento -en las antípodas de un silencio- que se presenta como 'no estando' pero a la vez, queriendo decir, 'contar', y por tanto, 'seleccionar' esa

historia entre muchas otras? ¿Es esa 'ciudad ideal' imposible de ser contada de otra forma?

O quizás otra hipótesis podría ser pensada desde los pliegues que inaugura el hecho de que, siguiendo el aforismo 5 de Debord, el espectáculo no puede ser ya considerado como 'ese exceso del mundo visual', sino, que es 'una visión del mundo que se ha objetivado' (1995). Así, tal relato, imbuido por la lógica del género de 'crónica policial' que bombardea la televisión de nuestro país, naturaliza la 'crueldad' presente en cada acto vía mediatización objetivada en una distancia 'prudencial' que los hombres en su vida cotidiana ponen en práctica, reactualizando -emocional y perceptivamente- los límites realidad/ficción, reencuadrado en un juego narrativo que se pretende el envés de lo 'real'¹⁶.

Lo que se asoma, se deja entrever, es la aspereza de experiencias cotidianas que, dolorosamente repetitivas, son perceptual y experiencialmente 'naturalizadas'. La 'agencia' como instancia productora de un estado de movilidad (hacia cualquier parte) se escapa inclusive del imaginario. La ciudad se enmarca así siempre,

16 Debo aquí agradecer los comentarios realizados por la Mgter. Eugenia Boito, que con su tesis doctoral titulada "*Alterida(es) de clase(s) en el espacio social contemporáneo. El 'orden solidario' como mandato transclasista y la emergencia de heterogéneas figuras de la crueldad de clase. Descripción y análisis de algunas escenas televisivas (2006-2007)*", (Doctorado de Cs. Sociales. UBA), ilustra con claridad interpretativa este 'pasar de los cuerpos/cuerpos que pasan' - en/desclasados- en la escena mediática actual.

en un lugar del 'aquí y el ahora', cuyos límites se vivencian en la comparación con otros espacios, por estar atravesadas aún por tópicos 'modernos' (que tienen que ver con los discursos disciplinares de la 'higiene', la 'moral, etc.) pero ahora ante un elemento nuevo: la hizo 'alguien', para 'otros':

"La ciudad ideal es perfecta porque todos son vecinos no se pelean como en otras ciudades la gente comparte no se drogan sus hijos respetan la gente mayor y a la ciudad la mantienen limpia como si fuera la casa blanca porque esa ciudad la construyo algien muy importante para ellos. Porque eran gente pobres que vivian abajos de puentes y de campos y ranchos. Por eso ellos se rrespetan y la municipalidad les dona colchas almuadas frasadas como bolsones de mercaderia y les dan los bales lo nuestro. Y por eso son como ermanos porque se sientan en las plazas a tomar mate y asi espero que viva siempre".

Si como expresaba el hasta entonces gobernador de la provincia de córdoba "Nosotros hacemos Patria haciendo ciudades, fundando pequeñas ciudades dentro de esta gran ciudad de Córdoba", como en un 'acto' de institución de un espacio totalmente indefinido ("pequeñas ciudades"/"gran ciudad") en términos 'arquitectónicos', lo que se puede ver con mayor claridad es el tipo de 'axiología' espacial que se configura (y sus correlativas funciones performativas en las dimensiones de la socialidad y la subjetividad): esa 'patria' como ideologema opera como cronotopo de un hacer que 'las cosas pasen' como 'iguales' en el marco de una jerarquía situacional (pequeña/grande) que desglosa el campo social (privado/público) en un 'dentro-fuera' y, donde 'dentro' significa sólo en referencia a una 'supuesta' continuidad 'espacial' (las piedras) y 'fuera' remite a

la 'expulsión'¹⁷ codificada -en el sentido de estructuralmente determinada-, la zona de la 'diferencialidad' de las formas de 'habitar' la Ciudad que se inscriben en una distinción de las corporalidades 'ciudadanas'¹⁸ ('la carne').

La ciudad leída desde el dispositivo del umbral, en el caso analizado, se presenta no tanto como zona de 'pasaje' donde los límites son difusos, donde el adentro/afuera se articula en una dialéctica de lo posible/imposible sino más bien, como un 'adentro' en términos estrictamente 'modernos' de continuidad material, y un 'afuera' expulsógeno (como límites inamovibles) en términos de pautas de socialización, interacción e intercambio, estructurando en

17 Tal como lo expresa Corea (2002) -y en la misma línea de pensamiento desarrollada por Lewkowicz (2004)- la expulsión social - como una serie de operaciones- no remite sólo a un espacio del afuera sino que también nombra un modo de constitución social: no se trataría de una falla del 'sistema' sino de un elemento 'necesario' para su funcionamiento. *"La expulsión social produce un desexistente (...). El expulsado...es nuda vida, porque se trata de sujetos que han perdido su visibilidad en la vía pública [sobre todo la no mediatizada -y este carácter es importante para nuestro análisis] porque han entrado en el universo de la indiferencia, porque transitan por una sociedad que parece no esperar nada de ellos"* (18).

18Si bien no es nuestro objetivo profundizar la compleja trama de problemas que involucra hablar de 'ciudadanos' o 'consumidores' (ver Lewkowicz 2004) una referencia ineludible en este sentido, es remarcar hasta que punto este tipo de políticas públicas en relación a 'hábitat social', no responde a una lógica de 'derechos' sino más bien a la de 'mercancías: lo que se está garantizando -de una manera que 'desconoce' doblemente la lógica de los 'derechos'- es el acceso a una 'materialidad' (la casa) en el marco de un contexto cada vez más interpelado por el consumo de todo tipo de bienes -culturales, materiales, simbólicos- es decir, como 'consumidor' y cada vez menos reconocido como "ciudadano", es decir, como sujeto con 'derechos'.

su 'frontera', las gramáticas corporales que corresponden a su ser constitutivo 'el ciudadano', de su ser destituido (el desposeído).

El barrio, la casa... ¿la VIDA?

'Concebimos a esta idea como un proyecto de mejoramiento de la calidad de vida de las personas con menos recursos...la casa es el comienzo de un resurgir, de un nuevo proyecto de vida. El techo propio constituye el porvenir de los más chicos que ahora pueden ir a la escuela, la seguridad de los grandes, la salud de los enfermos, el plato de comida de los más desposeídos, el nuevo empleo de aquellos que se capacitan y se forman. Es el inicio de una nueva forma de ciudadanía, más próspera, y con nuevas oportunidades" (Daniel Passarini, Ministro de Solidaridad del Gobierno Córdoba)

Personas con 'menos recursos' (eso quiere decir, por la vía negativa de lo afirmado en la frase del Ministro, 'chicos que no van a la escuela', 'padres que se sienten inseguros', 'enfermos sin atención de salud', 'ausencia de comida para los más 'desposeídos' (lexema totalizador e imposibilitante ya que no habría ninguna 'sustancia' movilizadora que los hiciera poder/hacer, poder/saber salir-se de 'ese' lugar) parece ser el argumento de la intervención estatal en el plano habitacional: procedimiento que implica una operación 'ideológica' por medio de la cual se 'naturalizan' las desigualdades (de posicionamientos y recursos) de los sujetos frente al mercado -o de la Estructura de Oportunidades como gustan llamar, los sociólogos y demógrafos, ya que se trataría, en principio, de un proceso ' neutro'¹⁹. A la vez que dispone de una

19 En un artículo publicado por la revista Intersticios (nº 2. Vol. 2) exponíamos la manera las diversas operaciones tanto dentro de las Ciencias Sociales, como en los procedimientos técnicos de ejecución de

garantía como 'excedente' de la materialidad ofrecida que funciona a nivel de la lógica de los deseos ('mejoramiento de la calidad de vida'), asegura un 'porvenir' sustentado en la idea de 'ciudadanía' próspera y generadora de 'nuevas oportunidades'. Esto es parte de esa específica configuración de la ciudad-barrio desde el discurso gubernamental. Veamos a continuación que implica la designación 'barrio' y como opera (como umbral) en las narraciones de los jóvenes que habitan "Ciudad de mis Sueños".

'Barrio' generalmente, y en un sentido estrictamente urbanístico, se define como 'toda subdivisión con identidad propia de una ciudad o pueblo". Como toda subdivisión, ésta implica una idea de 'totalidad' que esta sostenida en principio por las ideas de 'ciudad', 'pueblo', etc. Pero dicha subdivisión puede tener diversos 'orígenes': puede estar vinculado a una 'decisión administrativa' (distrito), a 'una iniciativa 'urbanística' del tipo 'empresarial' y que fue muy característico en nuestro país del apogeo industrial de los años 40' y 50' (donde se construía un conjunto de casas para los obreros de una fábrica determinada) o, simplemente, refiere a un sentido de 'común pertenencia' de sus habitantes basado en la proximidad

este tipo de planes sociales, que 'naturalizaban' el problema definido como 'pobreza' a la vez que instituían de un carácter ambiguamente responsable-irresponsable, de las víctimas/victimarios de los involucrados en tal cuestión., se iba no sólo constituyendo ese campo de 'reflexión, acción e intervención' denominado ampliamente como 'cuestión social' sino también que se performaban determinadas imágenes de mundo que ontologizaban a los sujetos en cuadros estancos, imposibilitándolos para la acción/reacción (Espoz, 2008).

o en una 'historia compartida', y reforzado, a veces, por el antagonismo con algún barrio vecino, ambos creciendo en el marco de ese anonimato impulsado por el crecimiento demográfico urbano moderno.

Encontramos en esta descripción, varias cuestiones que dotarían al 'barrio' de una 'significancia' especial, distintiva en principio, de otras formas de configuración espacial institucionalizada: 1) su nominalización (un nombre designa su disposición socio-espacial); 2) la existencia de un denominador común (de índole arquitectónico, topográfico o social) y; 3) la existencia de cierta relación de proximidad/vecindad entre los sujetos y objetos que lo componen, y en oposición a 'otros'. "Barrio" en este último sentido, remite al orden del 'mundo cotidiano' en el marco de la idea de una 'comunidad', tal como es trabajada por Bauman (2001): un fuerte tejido de redes sociales que afirman la existencia en relación a la pertenencia de grupo, sostenida no por intereses sino por cierta 'inconsciencia' de la consistencia de ese grupo. Es así que la dimensión temporal que lo atraviesa es crucial para comprender su operatoria en tanto articulador de espacios-cuerpos: una trama de relatos 'cuasi-míticos' que fundamentan su existencia histórica, lo disponen en un eje temporal determinado que produce el anclaje de la figura que se construye en torno al sentido de 'vecindad'.

En el caso de nuestro país, los factores socio-simbólicos y culturales que se desprenden de un análisis más del tipo 'antropológico' de tal conformación socio-espacial son 'pertinentes'

para pensar de qué manera las transformaciones en el transcurrir del siglo XX ha provocado en ellos. En este sentido, los barrios como lo expresa la antropóloga Graciela Martínez "son entidades vivas, fundadas en vínculos de parentesco y vecindad tejidos por la permanencia y el conocimiento mutuo a lo largo de generaciones...reconocen señales y símbolos identificatorios que pueden pasar desapercibidos a los extraños, pueden generar ritos y códigos de conducta que los diferencian de otros barrios y del resto de la ciudad"²⁰. En este sentido, el barrio como 'zona de fronteras limitantes', tiene, por una parte, una demarcación 'oficial' y precisa (en tanto nominación que la distingue de otras) y por otro, tiene una demarcación 'espontánea', 'subjética' y 'difusa' que sólo puede ser reconocido por sus 'pobladores' (marcan un aquí y un nosotros, y una diferencia con el allá y los otros). Es decir, sus límites son a la vez externos/internos: definen y organizan un adentro/afuera en relación a un sentido de pertenencia que liga a los sujetos, en relación a una experiencia (temporal, espacial y vivencial) con la trayectoria de esos cuerpos en ese espacio. Experiencia donde asoma nuevamente la figura del 'vecino', 'semejante', por oposición a la del 'extraño/extranjero' de las

20 MARTINEZ, G. (2004). "El barrio, ser de otro planeta", en www.bifurcaciones.cl

grandes metrópolis. En este sentido el 'adentro' marcaría una diferencia constitutiva²¹, que constantemente, se reactualiza.

Este sentido de 'lugar de pertenencia' se asoma en cada una de las redacciones de los jóvenes. Una 'imagen' y un 'sentimiento' que involucra una fuerte apropiación de los límites 'reconocidos' con anterioridad al traslado, como designación de un 'estado ideal' pasado que, encuentra en ese nuevo espacio de la 'ciudad-barrio', los conflictos y las tensiones que los configuraban:

“En una ciudad ideal C. De mis sueños vivían los cuareta guasos, los richarson, los villa maternidad, los arguellos y los fierro. Los cuarenta guasos y los richarson se pelearon y se agarraron a los tiros vino la polisia y se terminó el tiroteo y las peleas. A otro día se agarraron a los tiros, los fierros y los arguello y se murió uno de los arguellos y pasaron varios días y no paso nada más así el barrio estaba tranquilo y fueron todos amigos”.

"Los cuarenta guasos", "Los Richarson", "Los villa maternidad", etc., que parecieran en principio designar -por el uso del artículo como modo de presentación de sujeto gramatical - alguna 'identidad colectiva individualizada', en realidad refiere a nombres de los barrios de procedencia de cada uno de los sujetos que fueron

21 Con 'diferencia constitutiva' también queremos dar cuenta del sistema por medio del cual se establece toda una micro-identificación de la diferencia hacia el 'interior' de cada espacio instituido, en términos ontológicos, como espacio relativamente 'homogéneo'. Un barrio como 'totalidad' es sólo una mirada en términos analíticos que se asocia a la idea de comprender asociaciones colectivas, pero cuyos pliegues diferenciales son puestos entre paréntesis en términos de la identificación de una 'otredad' cotidiana, que sigue siendo marcadora de esa existencia ("la vieja chusma", "el cobani", "el marica", "el narcotraficante", etc., son algunas de esas distinciones).

asignados a este complejo habitacional. En este sentido, continúa operando, funcionalmente, en términos de relaciones socio-espaciales, el imaginario del 'barrio' como unidad articuladora de un sentimiento 'común', que es característico de muchos barrios de la ciudad de Córdoba. Ahora bien, ¿qué sucede cuando, disruptivamente²², se quiebra esa frontera, límite que dotaba de cierta 'seguridad' en términos espaciales y simbólicos a aquellos sujetos que, en el marco de esos confines, se apropiaban de materiales diversos para configurar sociabilidades, subjetividades, corporalidades? Sucede que se reactivan y reproducen en un sin cesar, en un sinsentido, en una *fatalidad* al estilo de las grandes tragedias griegas, los fantasmas y pasiones más 'tibias' (en términos spinosianos) que transforman al espacio, no ya en umbral, sino en una *caja*, con límites precisos y 'sin salida', inmovilizando, amarrando a un 'estar ahí', y *esperar* que suceda 'una y otra vez' lo mismo:

“Una vez en un barrio muy feo un chico muy bueno le regalaron una casa en el barrio 'La ciudad ideal'. El chico se emocionó mucho en ese momento dejó lo que estaba haciendo y se preparó el bolso, horas después le llegó el flete a la casa, bajo 45 minutos, llegó a la ciudad deshabitada, desolada él buscó la casa con la dirección que le dieron al fin llegó dijo el chico. Luego se dio cuenta que muchas puertas estaban forzadas, ventanas rotas y muchas plazas secas entro a la

22 El traslado de las familias a este complejo habitacional tuvo un carácter compulsivo, cuyos efectos en el primer periodo fue expresado en diversas entrevistas que analizamos en el marco de la investigación anteriormente mencionada, y que dan cuenta del carácter expulsivo y violento (incluso en el reconocimiento discursivo de los propios 'técnicos' del programa) de tal procedimiento.

casa, muy linda casa dijo. El chico entro al cuarto abia un colchon sucio y viejo, unas velas y una caja de vino, al voltearse abia un bagabundo el cayo al suelo y se desmayo del susto, unas horas mas tarde desperto. El estaba acostado en el colchon escuchaba una voz que le decia - despierta, despierta- y el dijo -que-. Luego desperto, se lebanto y se fue afuera escucho muchos disparos, los disparos duraron unos segundos el silencio era aterrador. Escucho pasos muy rapidos y luego lo agarraron de la mano y le dijo una niña -vamos corre- El volteo y los venian persiguiendo personas orripilantes y monstruosas. Se metieron a una casa abia mucha gente asustada la gente horrible trataban de entrar ferozmente todo se detuvo derrepente y otras personas en mal estado empezaron a romper la pared. Todos salieron afuera y empezaron a correr, los terrorificos hombre y mujeres los habian acorralado y luego se los empezaron a comer. 10 años despues llega otra gente a otras caza. El chico de la masacre les advirtio la clase de ciudad que era esa y todo volvio a comenzar de nuevo”.

Eso que adviene como 'lo mismo', desde el umbral que se instaure, puede interpretarse como aquellos 'fantasmas' que manifiestan hasta que punto lo social hecho 'cuerpo', puede dar-se como horroroso y a la vez, como 'ideal', donde lo que articula la ambivalencia es la imagen de la im-potencia. En este sentido, y en contraposición con el 'sueño de la casa propia' que se dejaba entrever en el primer apartado, lo que podemos leer aquí es una naturalización del 'habitar la pesadilla'. "Ciudad de mis sueños" adquiere así, el carácter del envés 'dual' moderno del que nos hablaba Buck Morss, pero profundizado por el habitar, sin experiencia opositiva, cotidianamente el 'horror' de la pesadilla diurna. En este sentido, Susan Buck-Morss (2005) al analizar las 'imágenes benjaminianas' de la ciudad moderna, plantea que las mismas están circunscriptas en los límites que establecen las siguientes polaridades: cielo/ infierno, fantasmagoría/shock, mundo

de ensueño/catástrofe (231). Tal disociación, que implicaría también un dislocamiento en la continuidad de las experiencias 'visuales, auditivas, olfativas, gustativas y táctiles', quiebran, antagonizándolos, los modos de percepción y experienciación de los cronotopos de 'la ciudad', y 'los sueños'.

Uno de los mecanismos que en la narración intervienen pueden definirse como los 'dispositivos fantasmales'²³, siguiendo el planteo de Scribano (2008). Los "fantasmas y fantasías sociales", dice el autor, "*son mecanismos de soportabilidad social y*

23 Incluimos aquí lo que expone Scribano para entender la operatoria de tales dispositivos: "*urge recordar que Fetichismo, Fantasma y Fantasía son los "mecanismos ideológicos básicos" de reproducción del sistema social dominante. El primero, por establecer el orden de las cosas sobre el orden de los hombres una vez convertidos estos en mercancías y al ser gobernados por esas mismas mercancías. La mercantilización sólo es soportable como extrañamiento y alienación. El segundo por instalar la pérdida melancólica como eje de un regreso permanente en tanto amenaza y secuestro de la experiencia. El tercero por invertir lo particular en universal mostrando lo uno como parte, y la parte como uno; y además ocluyendo antagonismos, es decir, encriptando las desigualdades en sentidos socialmente aceptados. Sin fantasía no hay sutura de lo real en tanto falla y falta del sistema, y por lo tanto no se puede aceptar lo dado si no en su forma fantasmática* (Scribano, 2008: 95).

*dispositivos de regulación de las sensaciones*²⁴": éstos operan de manera diferencial sobre las tensiones de los conflictos y las acciones (individuales/colectivas). "*Mientras las fantasías ocluyen el conflicto, invierten (y consagran) el lugar de lo particular como un universal e imposibilitan la inclusión del sujeto en los terrenos fantaseados; los fantasmas repiten la pérdida conflictual, recuerdan el peso de la derrota, desvalorizan la posibilidad de la contra-acción ante la pérdida y el fracaso*" (90). Esa pareciera la sensación que habita la expresión analizada. La política habitacional que inaugura esa nueva condición del 'barrio', resultado de un 'tipo' de urbanismo estratégico, estará -como veremos más adelante- más comprometido con la operatividad de los 'dispositivos de seguridad' (ver Foucault, 2006) que con el montaje de 'fantasmagorías para el deleite de las masas', a decir de Buck-Morss (251), produciendo efectos de congelamiento de la acción de millones de sujetos que ven en ese devenir una especie de espacio 'a-histórico', 'naturalizado' (*'y todo volvió a comenzar de nuevo'*) habitados por monstruos y fantasmas, latentes, en su forma de habitar ese espacio.²⁵

24 El dispositivo de regulación de las sensaciones está constituido por "procesos de selección, clasificación y elaboración de las percepciones socialmente determinadas y distribuidas". Los mecanismos de soportabilidad disponen aquellas prácticas que le permiten a los sujetos evitar el conflicto social (Scribano, 2007: 123).

25 La precariedad conectada a la incertidumbre y, la fragmentación en relación con la indeterminación, conjugan gramáticas

Pensemos ahora en el umbral dispuesto por el cronotopo 'casa'²⁶. Si rastreamos en la etimología de la palabra 'casa'²⁷, encontramos un primer significante en los romanos: la palabra 'domus' de la cual proviene el término 'domicilio' (y sus derivados). Otro término latino utilizado era 'casa' que designaba (en términos materiales) 'choza', 'barraca'. Es interesante ver en estas dos acepciones etimológicas, que la distinción no es ni casual ni arbitraria ya que, aquellos que habitaban el 'domus' y aquellos que vivían en 'casas' reemitían a condiciones materiales y sociales de existencia bastante disímiles entre sí.

La palabra "*domus*" está íntimamente ligada al "*dóminus*", es decir al "señor" que en ella habita y ejerce dominio; mientras que

fantasmales. Fantasmas permanentes que no terminan de cerrar y que abren siempre lo real como repetición, pero además suturado, cerrado, cocido en las fantasías sociales que tienen el privilegio de regular las sensaciones y las expectativas

26 Para una comprensión en términos de las implicancias de este cronotopo en relación a los 'espacios de intimidad' y las maneras en que estos van sufriendo transformaciones a medida que se acentúa la taxativa distinción moderna entre lo privado/lo público, y los efectos de ello en la configuración de sociabilidades, sensibilidades, identidades (individuales y colectivas) ver los desarrollos de Arfuch (2005) Sloterdijk (2004-2006), entre otros. Nosotros nos atenderemos aquí, a poner en funcionamiento la categoría socio-espacial y temporal de la 'casa', como límite de experiencias que condicionan las configuración de subjetividades de éstos jóvenes, en tanto distinción con una forma 'material' de hábitat: el "rancho", o 'viviendas precarias' en general, que no entrarían, en principio, en la definición de 'casa' en un sentido 'moderno'.

27 Algunas cuestiones en relación a la etimología aquí expuesta fueron extraídas de www.elalmanaque.com

la palabra "casa" está asociada al que no sólo no tiene dónde ejercer su dominio, sino que está sometido a él. Sólo será hasta los comienzos de la Modernidad, que 'la casa' adquiere ese sentido de 'espacio de la intimidad', espacio 'seguro' o 'asegurador' contra las contingencias de ese espacio público que le oponía como 'caótico' y que encontrará, en la estructura del núcleo familiar, el soporte socio-subjetivo de su existencia. Tal como lo plantea Arfuch (2005), siguiendo la expresión simmeliana

"si erigir una casa es (...) repetir el primer gesto humano de manifestación de poder ante la naturaleza -(recortar) una parcela de la continuidad y de la infinitud del espacio y (configurar) un sentido conforme a una unidad específica"- (Simmel, 1986:31)- este gesto evoca tanto la cadena asociativa del 'refugio' como la del encierro, el aislamiento, la finitud" (246).

Es así que la 'casa' se instituye ambivalentemente como zona indeterminada que encuentra en la figura de la *puerta* la articulación con la idea de 'umbral' establecida: ese espacio de pasaje 'hacia adentro' (zona íntima, segura) y el 'hacia afuera' (zona indeterminada, peligrosa) que se instaura con el crecimiento demográfico-territorial de las ciudades modernas²⁸.

28 Ver HELLER, A. (1994)

Sociología de la vida cotidiana, (traducción de J.F. Ivars y Eric Pérez Nadal) 4a ed. Barcelona: Ediciones Península.

De allí que el 'sueño de la casa propia' como máxima del deseo moderno de posesión, esta determinado algo más que un 'reparo' en relación al ambiente externo (en el sentido romano de 'casa' y no 'domus'). Las preguntas entonces ¿qué casa? ¿en qué territorio? y sobre todo, ¿cómo construirla? –entre otras– asignan al significado de la 'casa', un status de espacio socio-simbólico que como tal establece toda una gama de posicionamientos estructurales jerarquizados, reguladores de las relaciones sociales, que afectan la interacción (incluso su posibilidad) de los sujetos (tanto individuales como colectivos). Expresa Sloterdijk: *"La casa fue durante los últimos dos milenios y medio la idea de espacio más importante de la humanidad, puesto que representa la figura más eficiente de tránsito entre el modo de ser originario de los seres humanos en autocobijos sin paredes y la moderna residencia en cápsulas desanimadas"* (1999-2004: 200). La casa encierra así, una especie de 'gesto creador' como potencializador de la acción del sujeto, en una especie de 'mímesis' de su espacio considerado 'natural', que a lo largo de la historia se va modificando. Pero es precisamente este 'gesto creador' (que se materializa en la idea de 'hogar' como espacio diferencial –que remite a gustos, estilos, extravagancias pero también a condicionamientos de los componentes familiares, de la posición en la estructura social, del status del sujeto, etc.–) el que, modernidad mediante, se va *impotencializando*. Los grandes 'ideólogos' del diseño arquitectónico entran así en escena para 'hacer saber' donde le gustaría a cada

quién 'vivir'. La casa, como una mercancía más (pero no cualquier 'mercancía' -en su valor de 'uso' o de 'cambio' según quién sea su 'propietario'), va desdibujando sus fronteras materiales y simbólicas, respondiendo de alguna manera, a la máxima moderna, de *¿para qué hacer cuando se puede comprar hecho?*

Otro caso, en contraposición, es aquel que representan aquellas situaciones donde habría una 'voluntad de hacer' ocluida por una imposición de política social pública: tanto en términos formales del Programa de Hábitat aquí analizado, como en las observaciones de campo que se realizaron del traslado, se enfatiza la impotencia de los destinatarios (desde el inicio identificados como 'beneficiarios' del plan) en relación 'a su intervención' en el deseo de 'cumplir el sueño' de la casa propia (de la cual son 'tenedores' legítimos): no participaron en la formulación del proyecto, no tuvieron lugar activo en la implementación (sólo como espectadores en determinados momentos -los técnicos del Ministerio de la Solidaridad organizaban durante el pre/traslado, visitas *guiadas* de las familias 'beneficiarias' al nuevo barrio-), las modalidades de trabajo a diferencia de lo que venía sucediendo años atrás con la Mesa de Concertación²⁹,

29 Desde el año 1992 hasta 1995 existió en la provincia una experiencia de concertación en materia de políticas públicas, llamada 'Mesa de Concertación en Políticas Públicas'. Participaron de esa instancia el ejecutivo municipal, el provincial (a través del Ministerio de Desarrollo Social), cuatro 4 ONG (Serviproh, SEHAS, CECOPAL y la mutual Mujica) y cooperativas y asociaciones civiles de los pobres urbanos de la ciudad, nucleadas en la organización sectorial denominada 'Unión de Organizaciones de Base por los Derechos Sociales'. La problemática

no incluían formas de auto-construcción o alguna otra forma de participación mas activa. Lo que hubo fue, una producción industrial de la respuesta habitacional mediante empresas constructoras, en lugar de la recuperación y activación tanto de formas organizativas pre-existentes en los asentamientos, como de experiencias y modalidades de acceso a la vivienda mediante la autoconstrucción.

La casa se torna así, no sólo mercancía, objeto que dibujado como 'don' del estado en relación a una imposibilidad de los sujetos como agentes de su propio devenir, sino también que desde afuera se le 'otorgan' los sentidos posibles de *habitancia* de ese espacio. Esa casa que es un 'mejorar la calidad de vida' aunque no se trata más que de la enunciación de la frase. Ese espacio instituido en 'el techo propio', cuyo umbral representado en la imagen de la 'puerta', designa un nuevo 'afuera/adentro' (casa/calle), y opera en el decir de los jóvenes en el nivel de las 'piedras', cuyos componentes internos se asocian más a 'mercancías' que a toda una simbología como la anteriormente descripta:

Que los chicos que biben en la caye que biban en una casa, que haya barcos o avion o colectivo para trasladarse, cables para hablar por telefono que alla motos para ir a cualquier lado (...) radio para escuchar cosas importante la television para

central que se abordaba en este espacio se refería al hábitat; las organizaciones de base participaban en los distintos momentos de elaboración de las políticas y programas (fundamentalmente en la implementación ejecución de los programas) La modalidad constructiva era la autoconstrucción, a través de la ayuda mutua y el esfuerzo propio de los protagonistas.

ver deporte pollo para comer, animales para seguridad en la casa, el cabildo para sacar foto o para entrar adentro...”

"Cables', 'teléfonos', 'radio', 'televisión' –atados a cada uno de ellos una funcionalidad específica– son parte del 'adentro'. El 'afuera' esta demarcado por las posibilidades de moverse ("barcos', 'avión', 'colectivo', 'motos'), de trasladarse, por el medio que fuera, en el espacio mayor que constituye la idea de 'Ciudades'. Movilización que está mas atada a la idea de 'circulación' y no de desplazamiento. Y el espacio de 'la calle' que anteriormente en la delimitación barrial ofrecía algún tipo de 'seguridad' en relación a la ciudad, también se convierte en instancia de 'peligro', de imposibilidad de 'circulación', ya que, lo que se pone en riesgo es la vida misma:

"Ernesto y Alfonsina eran unos grandes amigos y a donde salía alfonsina salía ernesto y esta vez salieron los dos juntos pero fue diferente hera el cumpleaños de Alfonsina mientras salian de la casa de Alfonsina dos delincuentes le querian robar pero Alfonsina la estaban apuntando y ernesto se tenia que quedar quieto. Pero una vecina estaba viendo todo llama a la policia y rapidamente y no les sucedio nada gracias adios. Bueno eso fue una de sus salidas.

Si lo que predominaba en la instancia de socialización barrial, era el 'vecino', ese 'semejante' que en la calle se encontraba y al cuál, un gesto de identificación lo hacia parte de ese espacio y por tanto, garantizaba cierta 'seguridad' en términos subjetivos y corporales, ya no está. Predomina el 'otro' peligroso, que 'potencialmente' atenta contra esa seguridad mínima que es la *física*. Pero también lo que aparece con mayor frecuencia –y en casi todas partes– como 'sujeto interactuante' de los jóvenes, como ese

con el que siempre se 'encuentran' (o se 'chocan' o 'los chocan') en *la calle*, ese que una y otra vez surge en las narraciones (pero también en las expresiones cotidianas) y se constituye en el gran 'otro': el *policia*:

"Unos piquetes estaban piqueteando en el sentro cortaban siempre asta que el ultimo vino un posisia y dijo porque estan cortando la calle y salta un piquero y dijo que te pasa che salame y dise el posilia como otario que roque puto quiere peliar trolo anda dise el polisia si me ban agarrar a patotero mangué put... (omision en la escritura del joven) ... voy a llamar a refuerzo y lo boy a decir que lo agarren y le den masa y saltaron todos los piqueteros y le dijeron bamos a pegarle aese polisia y el polisia corria...le pegaban ladrillaso en la cabeza le pegaban martillaso trompada vino uno en el auto le piso el cuerpo le metieron 100 puñalada machetaso y le pegaron 1000 tiros le sacaron la pistola y se la metieron por el c.... (idem anterior)...lo dejaron quedo echo papa frita despues de 8 meses se cago muriendo".

Sujeto de 'salvación' ('*una vecina estava viendo todo llama a la policia*') sujeto de 'condena' (responsable de innumerables actos de 'crueldad' para con los jóvenes y por ello, acribillado como es, imaginariamente propuesto en el relato³⁰) '*es*' la frontera material más vivenciada por los jóvenes en términos de regulación del

30 Una 'muerte' en constante agonía que 'se mata más de una vez' por las 'dudas' (de que no haya muerto) o por las 'deudas': una especie de 'cobro' por esa continua determinación ejercida sobre sus cuerpos, víctimas de la ambivalencia de ser intervenidos, conjuntamente como: sujetos-objetos de 'seguridad', vigilancia y control de todos sus actos y sujetos-objetos de opresión, penalización y castigo de todos sus gestos.

espacio social: aquí *estar dentro de la casa* no sería garantía de una no-intromisión del espacio 'privado' (las 'irregularidades' de allanamientos es cada vez mayor) sino que el límite que demarca el 'nosotros' / 'otros' se instituye a partir del accionar mediado por la figura policiaca que dota a cada quién un 'lugar' dentro del campo social. Una especie de 'puerta' que mediante diversos procedimientos de 'identificación' de la procedencia de los sujetos que se realiza a partir de generar una 'identidad' sostenida en la *portación de cara* (es decir, la identificación de una serie de elementos simbólicos y de la apariencia como determinantes de la categorización del sujeto 'peligroso' para la sociedad) en el espacio constituido por el 'barrio' y por la 'casa' , en estos contextos, son también destituidos de su condición de *referencialidad* a una habitar/transitar como 'entre conocidos' (uno de los jóvenes expresaba en relación a la ciudad ideal: "*bas caminando tranquilo por el centro*". Sólo eso). El afuera se interioriza/el adentro se exterioriza dejando a los sujetos 'sin lugar' a partir del cuál anclarse: ya no pertenecen a ningún lugar 'actual' sino más bien, al ahora espacio 'idealizado' del antiguo barrio de procedencia mantenido en las designaciones. A partir de allí se articulan las disputas por el dominio de las nuevas ciudades-barrio (un conflicto cada vez más materializado en 'enfrentamientos' por el territorio). Si como expresa Sloterdijk "*las casas son salas de espera en lugares de parada...son lugares de parada para vida retenida, y ofrecen un sitio a la irrupción del tiempo en el espacio*"

(2004/2006: 387-388); para los jóvenes pobladores de ciudad de mis sueños... *¿de qué tipo de 'espera' se trata?*

La Ciudad/barrio: umbrales para reinscribir las prácticas y vivencias de jóvenes en contextos de marginalidad y pobreza

Suponho que no principio dos princípios, antes de havermos inventado a fala, que é, como sabemos, a suprema criadora de incertezas, não nos atormentaria nenhuma dúvida séria sobre quem fôssemos e sobre a nossa relação pessoal e colectiva com o lugar em que nos encontrávamos. O mundo, obviamente, só podia ser o que os nossos olhos viam em cada momento, e também, como informação complementar importante, aquilo que os restantes sentidos – o ouvido, o tacto, o olfacto, o gosto – conseguissem perceber dele. Nessa hora inicial o mundo foi pura aparência e pura superfície. (Saramago en O caderno de Saramago)

"No importa sólo desmontar la cosificación: el peso de los objetos como ocultadores de las relaciones de producción y explotación (Marx) y los conflictos de identidad que eso produce, sino, mostrar el modo en que los sujetos componen activamente formas mentales, instrumentos, pautas, para suturar esos conflictos, nombrar lo silenciado, producir identificaciones". (Marinas, 2000: 192)

Retomemos aquí aquellas preguntas que nos formulábamos al comienzo del trabajo: *¿qué inaugura la idea de ciudad-barrio? ¿Ante qué demarcaciones socio-espaciales nos lleva tal designación para pensar las posibilidades de constitución subjetiva de los jóvenes en tales contextos? Si se trata de una línea de pasaje, transición: ¿se inscribe en ella –aunque sea implícitamente– el hacia dónde? Tal constitución en principio indefinida: ¿Lo es en el sentido de la delimitación corporal y subjetiva que crea con su particular existencia? Sabemos que son más las preguntas que las respuestas en este camino transitado. Establecer una 'creencia' firme, en relación a lo que nos propone Peirce (1988) parece ser uno de*

los problemas más difíciles de nuestra indagación: establecer en principio una 'opinión', en terrenos movedizos como lo son aquellos vinculados a la constitución de las subjetividades, obligan a correr, cada vez y de manera continua, los límites parcialmente establecidos.

Pero arriesguémonos: demos cuenta, después de éste análisis, de algunas cuestiones que son necesarias para pensar el entramado en el que, subjetividades y corporalidades específicas se están constituyendo, sin por ello caer, 'nosotros', los investigadores, en una naturalización del mundo 'tal cual es'. En principio, tal política habitacional en el plano espacial implicó el ejercicio de un tipo de intervención expulsógena (con todas la violencias que implica) que obligó a los sujetos considerados en el plan, a adaptarse a los traslados en el marco de una proposición de 'dulce mercancía' que significaba el derecho a la "casa propia"³¹.

Ese nuevo cronotopo que designa la 'ciudad-barrio' establece diversos pliegues del adentro y del afuera que pasan a condicionar la constitución de experiencias sociales y subjetivas de los individuos que los habitan en una especie de 'círculos de encierro' de los cuales, no es fácil salir-se (y por la presión de la delimitación asignada a un 'no deber-salir-se', anclados en ese no-lugar que

31 Recordemos una vez más que en caso de las escrituras de las casas otorgados por el gobierno cordobés, los 'pobladores' sólo tienen una constancia que los designa como '*tenedores precarios*' -figura indefinida que denota el carácter 'benefactor' del 'don -de la unidad habitacional, estipulándose un plazo de diez años de habitabilidad de la misma para llegar a ser 'propietarios' de la misma.

es definitivo, 'desposeídos' de sus derechos pero que le es 'suyo' como mercancía). Podemos al menos reconocer, en principio, los siguientes:

- Fuera de la Ciudad/dentro de la ciudad-barrio: con todas las dificultades de transporte y traslado, a 14 km de La Ciudad, están 'dentro' de ese espacio delimitado por el arco de acceso y ante la inexistencia de un mercado laboral 'por fuera', el adentro es la quietud de la espera (esperanzada e impotente).
- Dentro de la ciudad-barrio/ fuera del barrio: con las nuevas demarcaciones territoriales (como el tapiado que separa las casas, cuestión totalmente novedosa para los 'pobladores' pero surge como una 'cuestión de seguridad') acerca del significante 'barrio' en el marco de esa 'ciudad' y en relación al otro modo de concebir el barrio como lugar de pertenencia (por fuera, sólo quedan las designaciones de los nombres de barrio de procedencia de cada quién). El afuera se convierte así en lucha por el dominio territorial más próximo. Tácticas de guerra en la vida cotidiana por ejercer un poder- hacer 'algo' en ese espacio.
- Dentro de la casa/ fuera de la calle: la tensión que provoca el adentro-afuera más íntimo se da en ese pasaje de 'tránsito' por las calles de la ciudad-barrio pobladas de 'inseguridad' que implican un 'encerrarse' en las viviendas como práctica de seguridad. El afuera se instituye en un exceso de violencia. Lo 'real' hecho carne en el marco de las piedras.
- Fuera de la casa/dentro del visibilidad pública: el afuera en este sentido, está demarcado por la fuerte intervención de dos agentes en principio: los medios y la policía. Los medios como constructores de esa realidad en términos colectivos (Verón, 1987) actualizan en la escena fantasmal de la que disponen, esos cuerpos a partir de axiologías estigmatizantes y estigmatizadoras que, al no tener contraposición práctica de ese tipo de conocimiento colectivo por medio de 'experiencias en presencia', se instituyen en la base de 're/des/conocimiento' del

'otro', objeto de punición o indiferencia. La policía, se instituye en ese gran 'Otro' que demarca las posibilidades de tránsito tanto en 'La ciudad' (a partir de una serie de prácticas que van desde la detención por tránsito en el centro y la demanda de demostrar su identidad, hasta detenciones arbitrarias por el sólo hecho de su circulación), como en la 'ciudad-barrio' (constituido a la vez como vimos en el análisis, como agente de 'salvación' –en tanto garante de seguridad, y en sus residuos de poder de 'autoridad'– como así también objeto de 'destrucción').

Si desde una mirada benjaminiana, podemos decir que en las ciudades modernas 'las relaciones entre los hombres de las grandes urbes (...) están caracterizadas por una preponderancia marcada de la actividad de la vista sobre la del oído" (Benjamín, en Marines, 2000: 213), entonces: ¿qué sucede cuando ya ni siquiera se es visto como síntoma de existencia? Esos que están allá (en la ciudad-barrio) en términos visuales... ¿dónde están? Están en las representaciones fantasmales de los medios³² que suturan esa ausencia a partir de la 'saturación' de imágenes estigmatizadas que dotan de 'cuerpo' (en la identificación de 'apariencias' como la 'portación de cara' que se instituyen en esencias de los sujetos en

32 Como bien expresa Boito (2008), en la tesis doctoral ya mencionada: *"No más derechos sino los más inverosímiles 'sueños' que operan en una lógica de intercambiabilidad y equivalencia; proceso que va haciendo invisible y olvidable el desmantelamiento del incipiente estado social que hubo en nuestro país, borramiento (de derechos) que no se percibe (ante la puesta en escena de modalidades de ob-ligación solidaria espectacularizada)".*

cuestión: es 'pobre', es 'negro', es 'delincuente', etc.) a unos sujetos des-conocidos, por la distancia y la indiferencia. Sin ser 'escuchados' y sin ser 'vistos' y, habitando en 'anillos de encierro' como vimos, se reactiva en el imaginario socio-espacial espectros de la sutura social que necesita de 'unos' cuerpos para diferenciarse en términos de la 'inclusión' social y simbólica para poder vivir en La ciudad, que responde sin lugar a dudas a una estructura de 'clases' (sociales y simbólicas).

Lo que se expone en las narraciones de los jóvenes es esa dialéctica constitutiva, que se expone en heterogéneas y cambiantes vivencias de los sujetos expresando la dinámica de lo que se-siente-con-el-cuerpo; con el cuerpo como 'locus' donde se actualizan procesos de subjetivación/desubjetivación; con el cuerpo en el espacio 'entre' las configuraciones instituidas desde el gobierno mediante la concreción de la política habitacional y las prácticas que llevan adelante estos sujetos re-conociéndolas y desconociéndolas.

Así, el cronotopo de la ciudad-barrio, "representa una línea-borde manifiesta, que se instala la dialéctica del límite, en la que la permanencia en la línea entra en competencia con el impulso de sobrepasarla. Todo límite o frontera dice a la vez 'alto y 'sigue', incluso a aquella que se presenta como la última (Sloterdijk, 1999-2004: 188). Y aquí aparece la violencia con toda su potencia de quiebre: la forma de saltar esos 'anillos de encierro', no de forma sistemática u orientada hacia 'un' porvenir sino más

bien, espontánea, como punto de fuga, como 'máquina de guerra', se materializa en esos asaltos en la vía pública que reclama, mediante la irrupción del grito (para ser oídos) y el arrebatado (para ser vistos) una experiencia de anclaje socio-simbólico de los jóvenes. Por ello, es que 'la última frontera' (la muerte) es desvalorizada para ellos en tanto infierno que significa la vida (incluso encontramos en conversaciones con los jóvenes expresiones del tipo 'que importa' o ¿'a quién le importa' si me muero? más importante es un bien material que sus propias vidas'). Eso en cuanto a lo experiencial desde una mirada subjetiva.

Ahora si nos arriesgamos también a interpretar la problemática desde el plano estructural, podemos pensar las ciudades-barrio como respondiendo a un performativo inscripto en los actuales dispositivos de regulación de las sensaciones³³, donde carne y

33 En otro trabajo intentamos dar cuenta de como opera este dispositivo a partir del análisis del par esperanza/miedo y su configuración de acciones y in-acciones en el proceso de traslado y los primeros años de habitancia en Ciudad de mis Sueños a partir de las expresiones, tanto de los 'pobladores' como de los técnicos que intervinieron en la ejecución del plan (Ver, Boito-Espoz "Subjetividades y contextos de pobreza: indagación sobre los sentires vivenciados por los actores involucrados en las políticas habitacionales de la Ciudad de Córdoba", en **De insomnios y vigiliass en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre Ciudad de Mis Sueños**, Levstein-Boito (compiladoras), en prensa).

pedra se mixturan de manera tal que, tanto ciudadanos como aquellos llamados de 'parias urbanos' sólo pueden construir una mirada expectante de lo que viven. O ¿eso es sólo la 'sensación' hecha cuerpo de la licuación de acciones imposibilitadas de reconocerse desde la lógica del conflicto?

En este sentido, el dispositivo de lectura instalado por el 'umbral' nos permite ver las 'latencias', aquello que podríamos decir en términos de Williams (1997) las 'estructuras del sentir' que se cuelan en los límites del decir de aquello que, hecho 'callo' en el cuerpo está silenciado: el conflicto de vivir y crecer no en los márgenes sino en el 'afuera sin adentro' que Ciudad de Mis Sueños representa para los jóvenes. De allí que explotar esos límites, desde una violencia otra que resigne sus posibles accionares dentro de espacios 'otros' sea una bisagra para trabajar el conflicto que se reconoce como tal. Leonor Arfuch (2005: 246) nos habla de la concepción interaccional que Simmel tiene sobre el espacio:

"la acción recíproca que tiene lugar entre hombres - prescindiendo de lo que en otros aspectos signifique- se siente como acto de llenar un espacio. Cuando un número de personas viven aisladas dentro de determinados límites espaciales, cada una de ellas llena con su sustancia y actividad tan sólo el lugar que ocupa inmediatamente, y lo que queda entre ese lugar y el ocupado por el prójimo es espacio vacío, prácticamente nada. Pero en el momento en que esas dos personas entran en acción recíproca, el espacio que existe entre ellas aparece lleno y animado" (Simmel, 1986b: 645).

¿Qué sucede entonces cuando, efectivamente en términos de 'lazos sociales' el espacio predominante es la nada? Y en términos

de 'solidaridad de clase', la forma de 'ocupar ese espacio responde a un acto irruptivo como el arriba señalado.... ¿en qué marco de referencia podemos comprender las modalidades de relación entre corporalidades así instituidas? Pensar el espacio, en este sentido, es también pensar en una política sobre/de las identidades (individuales y colectivas). El desafío a seguir será entonces compartir la zona del umbral para pensar potenciales movilizaciones y movilizaciones que quiebren los anillos de encierro y el último límite -como desvalor- para activar prácticas subjetivantes en el espacio social más amplio de los que éstos jóvenes forman parte. De allí que necesitemos mantenernos como extranjeros en el sentido simmeliano.

Bibliografía

- AGAMBEN, G. (2001) *Infancia e Historia*. Bs. As: Adriana Hidalgo Editora.
- ARFUCH, L (2002) "Problemáticas de la Identidad", en *Identidade, sujetos, subjetividades*. L. Arfuch comp. Buenos Aires: Prometeo
- ARFUCH, L (2005) "Cronotopías de la intimidad", en *Pensar este Tiempo. Espacios, afectos pertenencias*. L. Arfuch Comp. Buenos Aires: Paidós. 237-290.
- BAJTÍN, M. (2000) *Yo también soy (fragmentos sobre el otro)*. Traducción y selección de Bubnova, T. México: Alfaguara.
- BAUMAN, Z. (2001) *Comunidad. En búsqueda de seguridad en un mundo hostil*, Argentina: Siglo XXI editores.
- BAUMAN, Z. (2005) *Modernidad líquida y fragilidad humana*. Argentina: FCE.

- BENJAMIN, W. (1999) *Poesía y capitalismo. Iluminaciones 2*. España: Taurus.
- BUCK-MORSS, S. (2005) *Walter Benjamín, escritor revolucionario*. Buenos Aires: Interzona.
- CAMBLONG, A (2003) *Macedonio. Retórica y política de los discursos paradójicos*. Buenos Aires: Eudeba. 23-52 y 95-125.
- COREA, C.y DUSCHATZKY, S. (2002). *Chicos en Banda. Los caminos de la subjetividad en el declive de las instituciones*, Buenos Aires: Paidós.
- DELEUZE, G (1969-1989) *Lógica del sentido*. Barcelona: paidós. Trad. Miguel Morey. 25-34, 85-91.
- DELEUZE, G (1996-1998) *Aporías del Morir - esperarse (en) "los límites de la verdad"*. Barcelona: Paidós. Trad. Cristina de Peretti. 13-74.
- ESPOZ DALMASSO, M e IBAÑEZ, I. (2007) "Subjetividad(es) y contextos de pobreza: técnicas cualitativas para re-inscribir prácticas de niños/as y jóvenes en Ciudad de mis Sueños". En prensa.
- ESPOZ DALMASSO, M (2008)"Las ausencias en las producciones teóricas sobre la pobreza ¿Una intervención biopolítica?", en *Revista Intersticios* n° 2, Vol. 2. pags 155-168.
- FOUCAULT, M (1992) "Nietzsche, la genealogía, la historia", en *Microfísica del Poder*. España: La Piqueta.
- FOUCAULT, M (2006) *Seguridad. Territorio. Población*, Bs. As.: FCE.
- LECCARDI, C. (2005) "Por um novo significado do futuro. mudança social, jovens e tempo", en *Revista Tempo Social* n° 2. Vol. 17. pags. 34-58.
- LEVSTEIN, A. y BOITO, E (comp) (2009) *De Insomnios y vigílias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre Ciudad de Mis Sueños*. Universitas. Córdoba

LEVSTEIN, A. y BOITO, E (comp) (2005) "Preso por portación de cara", en Revista *Intemperie*, Nº 26. Córdoba: La Intemperie Ediciones.

LEWKOWICZ, I. (2004) *Pensar sin Estado. La subjetividad en la era de la fluidez*, Argentina: Paidós.

MARINAS HERRERAS, J. (2000) "Simmel y la Cultura de consumo", en Reis: Revista española de investigaciones sociológicas. ISSN 0210-5233, Nº 89. Pags 183-218.

MARTINEZ, G. (2004). "El barrio, ser de otro planeta", en www.bifurcaciones.cl

PEIRCE, CH. S (1897) "Falibilismo, continuidad y evolución" en *Escritos Filosóficos. Charles Sanders Peirce*. México: El colegio de Michoacán, 1997. Trad. Fernando Carlos Bebia Romero. 85-99.

PEIRCE, CH. S (1877 - 1988) "La fijación de la creencia" en *Un hombre, un signo*. Barcelona: Ed. Crítica. Trad. José Vericat. 175-199.

SCRIBANO, A. (2008) "Fantasmas y Fantasías sociales. Notas para un homenaje a T. W. Adorno desde Argentina". En Revista Intersticios, nº 2. vol. 2. Pags. 87-97. (<http://www.intersticios.es/article/view/2791/2129>)

SCRIBANO, A. (2007) "La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones", en: *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, Scribano (comp). Córdoba: Jorge Sarmiento editor.

SENNET, R (1997) *Came y Piedra. El cuerpo y la ciudad en la civilización Occidental*. Alianza editorial.

SENNET, R (2001) *Vida Urbana e identidad Personal*. Barcelona: Península.

SIMMEL, G. (2007); *Roma, Florencia, Venecia*. Gedisa Editorial.

SLOTERDIJK, P. (1999-2004) *Esferas II. Globos. Macroesferología*. Madrid: ediciones Siruela. Pags. 173-218.

SLOTERDIJK, P. (2004–2006) *Esferas III. Espuma. Esferología plural*. Madrid: ediciones Siruela. pags. 383–432.

WILLIAMS, R. (1980) *Marxismo y Literatura*. Barcelona: Península.

ABSTRACT: Some of the reflections here presented are the result of a doctoral thesis research which purpose is to investigate the case of ‘subjectivities and poverty contexts’, anchored within the category of ‘youth(s)’. ‘Ciudad de mis sueños’ –its the result of a social habitat policy in the city of Córdoba, Argentina– is one of the symptoms of the current strategic town planning that portrays the urban design decisions in Latin America. The local program “Mi casa, mi vida” [My house, my life] – among others– re-charted the profiles of the city of Córdoba based in a social segregation strategy where the couple body/class is constituted in the grounds that regulate the possibilities of types of sociability and experiencing of the young (intra-inter/class) and its subjective consequences. In this paper we will bring into operation two threshold states (Bajtín, 2006) as an opening of those tensions in order to read some experiences accounts of the young that inhabit that context. **Keywords:** Urban Sociosegregation; Experience; Youth; Thresholds.

Corpo da modernidade: Lugar da condenação e da salvação do indivíduo

Bárbara Nascimento Duarte

RESUMO: O Humanismo e a Modernidade abriram uma brecha para se conceber o corpo: separado do cosmos e representante da unidade individual. Porém, o discurso científico da modernidade suspeita desse corpo e o coloca como simples suporte da pessoa, objeto à disposição sobre o qual se deve trabalhar a fim de seu aperfeiçoamento, uma matéria- prima na qual se dilui a identidade pessoal, e não uma raiz a priori da identidade do homem. Atentando-se a isso, surgem formas inéditas com o avanço da tecnociência que auxiliam o indivíduo a se construir na sociedade. Ao indicar alguns dos paradoxos da modernidade como proposta metodológica sugerida por Latour, esse trabalho perpassará teoricamente o discurso atual e legitimado de americanização do mundo que faz apologia a um corpo *alter ego*, proposto por Le Breton, discorrendo brevemente sobre o bodybusiness. Trata-se, dissimuladamente, da redistribuição das coações da ética puritana de salvação individual através da autodisciplina do corpo conjugado com o progresso da ciência que se apresentam sob o signo de uma promessa messiânica: o corpo é a verdade e o único caminho. Portanto, investir no invólucro corporal é a forma pelo indivíduo carente de referências sociais ancaçarem sua interioridade, através de um constante esforço de exterioridade. **Palavras-chave:** Modernidade, *body business*, *alter ego*.

1. A transição para o corpo na Modernidade

Marcada pelo Humanismo, que possibilitou a abertura de novos caminhos para os indivíduos apreenderem e lidarem com seus corpos, a Modernidade foi um movimento que rompeu com o pensamento medieval, com o teocentrismo e com a Igreja, deu início a uma nova configuração de compreensão dos homens e de suas ações, que a partir daquele momento deveriam ser orientados em todos seus comportamentos pela busca da razão, progressiva racionalização, que os guiariam aos caminhos da liberdade e felicidade. História foi composta por homens de “progresso” e de “tradição”, “modernos” e “antigos”, precursora das atividades definidas como racionais, científicas, tecnológicas, administrativas, se arraigou em diversos setores da vida social a fim de trazer o progresso técnico, a liberação das necessidades, o triunfo da razão, a diferenciação econômica e administrativa, que teve como resultado o moderno Estado capitalista- industrial (Featherstone, 1995). Marco de um novo Regime, representou uma aceleração que só se viabilizou ao romper com o passado “arcaico”, “tradicional” e “estável”, assinalando, para os modernos, um combate onde estes pensam haver vencidos - o tradicionalismo - e os vencedores (Latour, 1994). Estabelecendo um jogo que consiste na separação da representação das coisas do poder político, este último o representante dos sujeitos, a constituição dos modernos pensa ter separado cuidadosamente ambos, assim como separou a noção de natureza e cultura - elemento criado pelo afastamento da natureza

que gerou a noção de “outros” e o nosso choque com “eles”, decorrência da apropriação (não tão) cautelosa dos modernos que não permitiu qualquer tipo de combinação, nenhum hibridismo, pelo menos com o que pensam.

Nesse contexto, Buscando libertar o homem do dualismo cartesiano, que depreciava o valor do corpo em detrimento da alma, parte das concepções da Idade Média, livrar a sociedade

do domínio dos ensinamentos da Igreja, sobretudo, do direito desta de legislar sobre a vida dos indivíduos, negou no homem a existência de Deus, ação fundamental para o avanço e permanência dos modernos. Foi imperativo afastar Deus tanto das leis da natureza bem como das leis da sociedade, concedendo-lhe uma imagem transcendente, separado do domínio dos homens, no entanto, disponível em caso de conflitos entre os dois pólos criados pelos modernos (Latour,1994). Substituindo o sujeito e Deus, a meditação sobre o valor da alma, institui-se um corpo-sujeito incumbido aos cuidados da medicina, que se dedicará à dissecação de cadáveres e estudo das sinapses do cérebro, possibilitando um novo conceito de homem. Correspondente às suas obras, o ator social se insere num pensamento dominado pela busca da liberdade e prazer, pois conquanto antes da modernidade negava-se o corpo, o trajeto oposto toma lugar com essas mudanças. A questão do corpo não era colocada individualmente na Idade Média, uma vez que os homens viviam numa comunidade hierarquizada, parte de uma grande coletividade: a Igreja. Le Breton (2008b) afirma que

foi a partir do Humanismo que se deu o início do processo de rompimento, não energicamente, essa concepção de homem anexado à coletividade, o que levou a emergir as primeiras formas de individualismo, a individuação, e o corpo deixou aos poucos de ser motivo de inclusão para ser o de separação entre um indivíduo e outro. O individualismo torna o homem como categoria dominante. A sociedade medieval não aceitou a ruptura entre o homem e seu corpo, entre o homem e o cosmos, entre o homem e o mundo, pois este era seu principal representante num mundo submergido pela transcendência cristã. Aos poucos, com a ascensão do individualismo, cujos principais defensores eram a elite intelectual, burguesia e os reformadores, o tipo de dualismo ao qual o homem é confrontado vai assumindo novas facetas. Tentando se livrar da oposição encontrada na perspectiva religiosa,

surge um dualismo que é resultado do rompimento da solidariedade que unia o indivíduo à coletividade, numa versão moderna – o homem versus seu corpo.

A modernidade foi, efetivamente, mais uma força acrescentada a outras, e por muito tempo esteve em seu controle o poder de representação, todavia não tão vigoroso agora (Latour, 1994). Com o espaço comunitário tomando-se mais estreito e perdendo sua força, tanto quanto o sentimento de pertencimento à coletividade, o homem encontra-se cada vez mais livre no para extrair suas convicções pessoais e autonomia em suas ações no mundo. Seu destino não se encontra mais nas mãos de um Deus soberano,

legislador sobre o querer e o destino do homem. O homem passa a ser visto o construtor de seu destino e responsável pela forma e sentido vai dar a sociedade em que vive. Para Le Breton “a liberação do religioso leva à consciência a responsabilidade pessoal, e logo conduzirá, com o nascimento da democracia, à liberação do político” (2008b, p.41). O Humanismo é a abertura de uma lacuna fundamental para os anatomistas inventarem o conceito de corpo com o qual nós vivemos na contemporaneidade, diz Le Breton, o que é dizer um corpo não anexado à pessoa, ao cosmos, à comunidade, sim fruto da razão, do progresso da ciência, que não possui nada além de um valor anedótico de encarnação provisória da pessoa, um amontoado de carne consagrada ao apodrecimento depois da morte (Lévy, 2010). Como durante e antes da Idade Média o homem não estava separado de seu corpo, na realidade, este não possuía um corpo, não era nem mais nem menos singular entre toda a comunidade, mesmo a menor intervenção que fosse realizada no nesta era proibido, uma violação do ser humano, da criatura perfeitamente criada à imagem e semelhança de Deus. As transformações oriundas de uma nova maneira de conceber o mundo, o desenvolvimento do pensamento crítico, o enfraquecimento da Igreja Católica e a posterior Reforma Protestante que

nos Estados Unidos encontrou o campo apropriado para o desenvolvimento da ética puritana, foram indubitavelmente indispensáveis para o progresso da noção atual da corporalidade.

A partir do compromisso estabelecido pelo puritanismo norte-americano, baseado num reforço disciplinar, intensificação dos controles e da autodisciplina, se instaurou a chamada “cultura do corpo”. Após a Guerra Civil Americana, ou Guerra de Secessão que ocorreu entre os anos de 1861 e 1865, surgiu uma proposta para a sociedade americana de uma vida mais saudável, menos sedentária que gerava males à saúde e já dominavam os americanos devido à urbanização e à modernização, juntamente com a emergência das práticas esportivas, a ética puritana, disfarçada de um individualismo disciplinado, aliou a atividade física a uma educação moral, vista como necessária para a sociedade que dia após dia se industrializava. De tal forma, a base moral puritana passou a coexistir com os desejos de competição e busca do prazer através da atividade física. O discurso médico se inseria nesse artifício legitimando o corpo como um processo no qual qualquer intervenção que se considerasse necessária poderia ser feita, ao mesmo tempo em que se desenvolvia o sentimento de gratificação pessoal gerado do próprio corpo disciplinado (Sant’Anna, 1995). Os significados espirituais não coexistiram por muito tempo com a preocupação do auto cuidado corporal, inversamente, ao perder sua essência seu lugar foi ocupado pela obsessão à saúde acoplada à insaciável busca de purificação. Courtine relembra que nos Estados Unidos com a cultura do corpo o que passou a existir foi uma nova distribuição das coações, não o desaparecimento total da interdição puritana, uma vez que “a cultura do corpo é uma

das formas essenciais de compromisso estabelecido pela ética puritana com as necessidades de uma sociedade de consumo de massa” (Sant’anna, 1995, p.102).

2. Corpo contemporâneo

Sant’anna pontua que as novas racionalizações na era da ciência, do progresso e do consumo, conjecturaram o corpo como instrumento para o estabelecimento das relações sociais, tendo como base a tríade religião-saúde-comércio para a racionalidade das práticas contemporâneas relativas ao corpo. À medida que novos esforços eram feitos para conquistar a saúde e o bem-estar, todos os esforços convergiam para dissolver a velhice, sinônimo de fracasso e indisciplina, pois o sonho da saúde implica numa

[...]utopia do corpo; a saúde perfeita solicita um corpo, senão perfeito, pelo menos glorioso, ou seja, um corpo revisto e corrigido pelas instâncias religiosas do mundo pós-moderno, isto é, aqui, os engenheiros biológicos, médicos ou pesquisadores, que encarnam a mitologia flamejante dessa virada de século. (Le Breton, 2008a, p. 225- 226)

Envelhecer é um fato biológico e gera consequências também psicológicas. Trata-se da limitação das capacidades, do furto da agilidade necessária à ação e da degradação do aspecto físico do ser (Andrieu, 2004). O envelhecimento é sobrecarregado de um estigma, é visto como uma degenerescência. Percebido como um corpo gasto nega os valores exaltados da contemporaneidade que consiste na beleza, juventude, sedução, vitalidade, por isso, é por muitos visto como uma calamidade que se deve retardar, esconder, principalmente dos outros. A sociedade que cultua a juventude e sua

vitalidade não consegue aceitar o fato de envelhecer. E tudo o que até hoje a medicina conseguiu fazer para minimizar os efeitos dessa fatalidade é tornar mais lento as marcas perceptíveis desse evento no corpo, de fato, não mede esforços para que as marcas da idade não sejam de todo registradas. O envelhecimento deve ser negado no corpo, incorrendo no risco do indivíduo ser colocado a separado da sociedade, pois a velhice remete à precariedade, denuncia a fragilidade da qual consiste a humanidade. Junto a isso, aconselha comportamentos sadios ao longo da vida a fim de preservar ao máximo o ar e o ânimo da juventude, incentiva um envelhecimento saudável, com qualidade de vida. Na tentativa de prolongar a vida, o indivíduo é aconselhado a atividades físicas regulares, alimentação adequada, atividades para agilizar o raciocínio, a fim de se viver a “melhor idade”, dizem os slogans. Sem esquecer que o discurso do marketing afirma ser impensável o indivíduo que possui tantos recursos ao seu entorno, no mercado, deixar que os sinais dos anos cronológicos tornem-se visíveis no rosto e corpo (Le Breton, 2010c). Já disse Yves-Saint-Laurent “Antigamente uma filha queria se parecer com sua mãe. Atualmente é o contrário que acontece” (Lipovetsky, 2004). Tratando do envelhecimento como uma fatalidade da natureza, Andrieu (2004) acredita que “cada um encontra em si a parte das suas escolhas corporais (risco, consumo excessivo), a influência de causas exteriores (vírus, ambiente, relações) e o que é da esfera do

determinismo estritamente genético. [...] Compete ao homem dar sentido a isso mesmo que parece condená-lo” (p.115).

A tradição constitucional americana, a primeira da era moderna, assegura aos indivíduos o direito à procura da felicidade, com a consequente limitação do poder e ação Estatal. Aos poucos, assegurando a usufruição desse objetivo cujo final era a felicidade, a sociedade Ocidental passou a desvalorizar suas referências institucionais tradicionais e centrou-se na busca do prazer para o homem. Como consequência, gerou uma carência na vida do indivíduo em relação ao sentido de sua existência, tornando sua vida bem mais difícil. Encontrando diante de si o sentimento do vazio, as angústias da ausência e a falta da crença nas instituições sociais, nem elas mesmo acreditam mais em si, o sujeito percebe-se à deriva. Nas incertezas e na liberdade oferecida pela sociedade, na limitação das intervenções do Estado, nas dúvidas e na necessidade de integração, ao se perceber como um ser inacabado, incompleto, o indivíduo é convocado a encontrar soluções pessoais e a tendência é que ele se apegue ao seu corpo, a única certeza que tem. O sujeito é fadado, na modernidade, a alienação em si mesmo, tendo como referência a própria subjetividade. Não é sem necessidade dizer que a caminhada quase autônoma do indivíduo gera muitas consequências culturais e sociais, principalmente na geração dos sentidos e dos valores que são disseminados e que não unificam a trama social realmente. A cada novo passo dado novas demandas individuais e sociais surgem,

gerando interrupções, questionamentos, revisões pessoais e novos posicionamentos que perturbam o sistema de valores coletivos em via de se firmar (Le Breton, 2008b). Ressalta-se também uma ambiguidade que perfaz o individualismo. Consistindo em ao mesmo tempo instigar o indivíduo a buscar a diferenciação, no contexto em que “[...] esta pessoa, esta instância perdida que tem de „personalizar-se”. Este ser perdido é que tenta reconstruir-se in abstracto pela força dos signos, no leque desmultiplicado das diferenças, no mercado [...]” (p.88), essa personalização, prossegue Baudrillard, não opõe os indivíduos logo que não se trata de diferenças reais, porém “diferenças personalizantes”. Refere-se a modelos que convergem para a reprodução, atuando como referências qualificadas, produto da lógica do consumo que se desdobra na relação para com o corpo na contemporaneidade.

O homem moderno encontra-se num contexto no qual é exigido de si constante redefinição e o corpo nessa cultura contemporânea é o responsável por registrar essas alterações, e torna-se objeto para se redefinir a identidade individual, atualmente plástica, superficial, cujo mais profundo do indivíduo é a pele. A apropriação de uma identidade baseada na corporalidade é fundamental para a produção e experiência da pessoa (Csordas, 1994; Le Breton, 2008a). Baseado nesse novo arranjo das identidades, um dos legados da modernidade foi a instauração de um critério classificador e selecionador fundado no corpo, emblema de si próprio. Do corpo ferramenta de Mauss ao corpo patrimônio de Le Breton, todo

investimento é válido a fim de que este obtenha o máximo de seu desempenho.

3. Corpo rascunho e corpo *alter ego* no extremo contemporâneo

Falar do corpo-sujeito é tratar da “inteligência do mundo”, da medida do indivíduo, da rede de significados criadas para atrelar significados e levar o homem a conhecer a si. Constante atualizador dos signos que dão sentido à sua existência, o indivíduo tornou-se responsável pelo seu sucesso ou fracasso corporal, reafirmando a extrema centralização sobre si, proposta moderna que, como ressaltado, cedeu lugar às ações dos sujeitos, concedendo-lhes liberdade de escolha e de ação. A subjetivação anterior à modernidade submetia os indivíduos aos valores transcendentes, a novidade da modernização fundamentou o homem como valor em si, moralizando a liberdade, conferindo autonomia à criatividade cujo fim igualmente se encontra em si mesmo, opondo-se a qualquer forma de dependência (Touraine, 1995). O crescimento do investimento no corpo pode ser entendido a partir do declínio das referências sociais, das Instituições que forneciam significados a vida dos indivíduos. No combate à inoperância destas, o indivíduo teve que buscar uma base segura, sólida e necessária para constituir-se, encontrar uma fonte para estabelecer sua identidade e dar sentido a sua essa existência. A falta de sentido que o indivíduo encontrou quando todos os valores da tradição foram rompidos possibilitou que este se percebesse num meio sem referências, melhor dito, cuja

única referência era sua liberdade, o que levou o indivíduo a ancorar em si, sobre sua individualidade, o que deveria ser imputado e fornecido pela sociedade. Os laços sociais se tornaram mais tênues e limitou a compreensão do sujeito de si mesmo.

A modernidade proporcionou uma experiência humana fragmentada, exigindo cada vez mais recursos sociais dos indivíduos que não se sentem mais à altura (Le Breton, 2008a). Envolto num mundo contraditório, livre para legislar sobre suas ações, entretanto sem saber exatamente em que sentido caminhar, os indivíduos procuram uma construção identitária o mais pessoal possível, buscando em si o que outrora obtinham da interação social e das Instituições, tomando-se o fundamento de valores e princípio de moralidade (Touraine, 1995). Avaliando a carência de sentidos proporcionados pela sociedade, na crise dos investimentos simbólicos, é fisicamente que o homem esperar encontrar os valores que guiarão a sociedade a um novo comportamento, uma nova moral e ética, radicada na perfeição corporal. O próprio indivíduo é a referência, não absoluta, e quase tudo é permitido quando enquadrado na coerência do sistema. Novamente, a lógica estrutural da diferenciação que faz que os indivíduos ao mesmo tempo busquem a singularidade e se conformem com os modelos e os códigos propostos. Confere-se uma margem de autonomia individual para que o indivíduo possa interferir em seu corpo, já que

[...] a perda da legitimidade dos pontos de referência, dos sentidos e dos valores e sua equivalência geral em uma sociedade em que tudo é provisório, revolucionaram os marcos

sociais e culturais. A margem de autonomia do ator se incrementa, mas implica o medo e o sentimento do vazio. Hoje vivemos em uma sociedade problemática, propicia ao caos ou à iniciativa, uma sociedade que trabalha constantemente, onde o exercício da autonomia pessoal dispõe de uma latitude considerável. (Le Breton, 2002, p. 92-93).

Como forma de rearranjar o espaço social, a busca pelo controle do corpo é basal no sentido de ser a matriz para o estabelecimento das relações sociais que se dá por meio da produção pessoal, da experiência corporal, do desempenho do eu. A modernidade constituiu sujeitos que se encontram apoiados e centrados em si e em suas relações interpessoais, ansiando constantemente pela auto-realização e a formação da auto-identidade. O que está em risco ao se preocupar com o invólucro corporal é a existência do sujeito na sociedade, é sua presença no mundo. Neste corpo identitário, contudo ainda imperfeito, vislumbra-se a fragilidade e as precariedades da humanidade. Como o corpo não é mais o sujeito e o dualismo não está inscrito mais na metafísica, “mas decide sobre o concreto da existência e funciona como uma paradigma

da ação médica, então tudo é permitido. O corpo é um jogo de armar, suscetível a todos os arranjos de combinações insólitas com os outros corpos, ou a experimentações surpreendentes” (Sant’Anna, 1995, p.61), este encontra-se aberto à maleabilidade do que é percebido como totalmente seu, locus de escrita do discurso que o indivíduo deseja reportar ao mundo, trata-se de uma “ilusão corporal” (Andrieu, 2004, 2008). A luta está travada

e revela que o anseio e o esforço do indivíduo pela busca da perfeição corporal e revela o maior dilema da humanidade: novamente, encarar a morte.

Le Breton propõe dois caminhos para o corpo na contemporaneidade. Em direção ao primeiro, o corpo é tratado como um membro supranumerário do indivíduo, a parte maldita e estorvante que deve ser alterada, quando não substituída. Pensando-se fora da cultura, detentora do saber, do conhecimento científico, portanto, tido por muitos como intocável, a biomedicina trata o corpo como um feixe de informações a respeito do sujeito e seu desenvolvimento genético, e a redução do indivíduo a este código gera desdobramentos morais e práticos que não tem retorno. Leva ao sentimento de indiferença que “destrói as distinções de valor entre o homem e seus instrumentos e introduz uma mudança moral considerável” (Le Breton, 2008a, p.103). Fonte da legitimidade para o desenvolvimento de projetos que buscam, entre outros: mapear o código genético, aprimorar as técnicas da fertilização in vitro, clonar. Por esse caminho, a todo momento o corpo é visto em decorrência de suas limitações, o corpo que falha, o corpo limitado aos genes, à interação entre as moléculas, que não corresponde às expectativas sociais, que necessita das intervenções científicas para acabar com as suas impossibilidades e possibilitar uma humanidade plena. No mundo virtual experimenta-se um corpo vestígio nas relações que são estabelecidas, a distância espacial dos indivíduos, a virtualidade e ausência do corpo são a

possibilidade para a vivência de inúmeras identidades que, para ser criada e experimentada, só depende de equipamento específicos, o que tem gerado, por um momento, o sentimento de libertação do corpo tanto quanto a possibilidade de viver um mundo de representação, melhor dito, no mundo da representação.

Em direção ao segundo caminho percebe-se a oposição e mais uma vez as ambiguidades das quais o corpo é passível. Este projeto de corpo resume-se na junção de esforços empreendidos para se alcançar um objetivo que funda-se em moldar o corpo para construir, reconstruir, alterar um eu, a identidade individual, essencial na reflexividade moderna (Brumberg,1997). Não tem fim em si mesmo, mas relaciona-se com a preocupação e a responsabilidade contemporânea em produzir e controlar as relações pessoais através do corpo, a fim de permitir que os indivíduos se insiram nas relações sociais via constante produção e adaptação da identidade individual. Nessa perspectiva o corpo não é o lugar da condenação, sim o da salvação, de uma nova possibilidade de manifestação do eu, uma nova forma de se reportar ao mundo, por isso, é digno de todo investimento proposto pelo capitalismo e de toda preocupação com seu bem estar, sobressaindo a obsessão pela aparência, boa forma, saúde e juventude, qualitativos estimados pela contemporaneidade. O que há em comum entre os dois caminhos é a distância com a qual se encara esse corpo, um em si mesmo, desprendido do sujeito, de sua individualidade, personalidade. A forma encontrada para se salvar na sociedade não

impede, paradoxalmente, que este corpo atue ao mesmo tempo como alter ego, sócio, rascunho, objeto que pode ser manipulado, retocado, alterado, sem limitações, como um outro diferente do indivíduo. Ao contrário, tudo isso colabora para que o valor do corpo se torne mais flexível dependendo da necessidade, que este, assumindo significados diversos, não aponte para as contradições tão evidentes. O corpo torna-se um jogo que pode ter suas peças alteradas, substituídas, melhoradas. Este corpo não é a priori identidade absoluta do indivíduo, ao contrário, é um corpo fragmentado mas que servirá de auxílio para a definição do eu após os diversos trabalhos ao qual ele deverá se submeter. Num momento é um corpo maldito, num outro o corpo da remissão do indivíduo; a medida que perde seu valor moral aumenta seu valor comercial, valor este altíssimo.

Tratamos na modernidade de um homem “reduzido ao corpo, o corpo convertido em um instrumento, sem faltas, o corpo reprimido volta de uma maneira ou de outra. As limitações da carne seguem presentes, ainda que seja como enfermidade, como depressão, como cansaço ou como acidente, ou simplesmente como o inesperado” (Le Breton, 2008b, p.239). E é deste corpo que tratamos aqui, o corpo ao mesmo tempo liberado e cativo, que diz conferir aos indivíduos total autonomia de ação mas contrange este para que opte por aderir a normas rígidas de adequação corporal, de forma não tão autônoma ou por prazer individual, mas a partir da coerção, da condenação a tudo que se aparente com descuido

e relaxamento das formas corporais. Corpo que vivencia um momento de invenção, experimentação, de novas possibilidades e reflete mais um paradoxo moderno – a liberdade controlada– para Le Breton (2008a, 2008b), frequentemente numa via de mão dupla: quando é alterado altera-se a moralidade do indivíduo e vice-versa. Dessa mesma forma tratamos de um corpo alter ego, uma das perspectivas sobre o corpo na modernidade, de acordo com Le Breton (2008a; 2008b). É uma personalidade diferente do eu, disponível para qualquer alteração, maleável de acordo com o interesse individual. Expressão originada do latim pode se referir na psicologia à um amigo tão próximo, leal, companheiro, que não é possível se afastar dele, podendo ser seu representante em todos os locais, ser encarregado das tarefas e papéis a ele como se fosse o próprio ego. Como se fosse um espelho do indivíduo, só que o trabalho de significação é feito neste “espelho”, a fim de refletir no indivíduo sua real intenção. Na psicologia esse alter ego encontra-se no mais profundo

do ser do indivíduo, a parte confiável da pessoa. Pensando o corpo dessa forma é dizer que a parte confiável do indivíduo é seu corpo, a essência, o representante do indivíduo limita-se a sua carne, ele é o responsável por definir o sujeito. O que coexiste na modernidade não é o dualismo entre o homem e sua alma, a versão contemporânea coloca a relação no nível do homem e seu corpo, que encontra neste último uma possibilidade de salvação, papel que antes da modernidade era conferido à alma. A alma

continua existindo, mas não é capaz de trazer a salvação aqui nessa terra, de ligar os indivíduos ao mundo. A relação estabelecida é a de um corpo-sujeito, então tudo é válido para que o indivíduo encontre a tábua de salvação na sociedade desencantada.

Como o indivíduo se encontra numa época em que se vivencia crises de valores e referências na sociedade, onde se vive só no meio de uma multidão, o corpo vira “um outro” de uma mesma pessoa com qual é possível estabelecer relações mais prazerosas, íntimas ainda que estas relações levem este parceiro ao extremo. Fala-se do extremo contemporâneo. No Ocidente, os indivíduos são constantemente convocados a provar sua força, seu caráter e seus recursos pessoais através desses extremos, visto como “indo diretamente para o fim das tarefas auto-impostas oferece legitimidade para a vida e provê uma prancha simbólica na qual podem confiar. O desempenho em si mesmo é de significância secundária, ele é de valor somente para o indivíduo” (Le Breton, 2000, p.1). Quando os valores que estruturam a vida em sociedade perdem sua legitimidade surge o gosto pelo “extremo” e sua exploração, que adquirem poder e desenham um conjunto de novas práticas que tem como objetivo principal a exposição física gerada através de muito esforço e pelo “risco” (Le Breton, 2002, 2008a) como em atividades esportivas arriscadas. Os extremos moldam um mundo no qual o significado da existência está sob o controle de cada indivíduo e propicia o contexto ideal para o

comportamento oscilando entre um narcisismo às avessas, furioso, busca pelo risco e a vontade de controle absoluto do corpo e impossibilidade de ter segurança sobre o futuro, definido por Le Breton (2002) como característica da modernidade.

4. Culto do corpo não natural na era da “subjetividade lixo”

Quando se fala de culto ao corpo, deve-se ter em mente que não se trata da adoração do corpo em seu estado de natureza, este, mais do que antes, é a parte decaída. A glória do momento é atribuída ao corpo não natural, conjunto de órgãos anexados à pessoa, instância de conexão com o mundo, o corpo-descartável em constante busca de manipulação de si e ansiedade de afirmação pessoal, já que o corpo sem intervenção é desprestigiado, “encarna a parte ruim, o rascunho a ser corrigido” (Le Breton, 2008a, p.17). Na era da liberação do corpo enfatiza-se que não é qualquer corpo que está livre para se apresentar sem olhares de condenação ou reprovação. São os corpos jovens, saudáveis, magros, malhados, condenando os se apresentam de forma antagônica, símbolo de descuido e falta de domínio de si. Como disse Andrieu, no paradoxo do corpo descobrimos que a liberação do corpo não consiste em uma liberação para o corpo. O culto ao corpo, conceito criado nos anos 80 pelos sociólogos Eliane Perrin e Pierre Baudry, à medida que desenvolve teorias de liberação do corpo também cria técnicas para este, que visam moldar sua matéria: o esforço, a disciplina física, os exercícios, os hábitos alimentares. Ter seu próprio corpo não passa de uma ilusão

moderna (Andrieu, 2004, 2008). Os valores corporais estabelecem outras relações do indivíduo consigo mesmo, com os outros e com a autoridade social difusa, só que não menos eficaz, que instrui a forma adequada do indivíduo se relacionar com seu corpo. A paixão pelo corpo é o resultado do individualismo do Ocidente, sobretudo em sua fase narcísica e hedonista, que abriu espaço para a concentração excessiva do indivíduo em si mesmo (Le Breton, 2008a). Necessitando ser responsável com sua liberdade e ciente dos avanços da ciência, o sujeito passa a carregar o fardo de diversas imposições e demandas, o indivíduo deve cuidar para que nada o aliene em um destino funesto (Andrieu, 2004).

Um corpo rascunho, exprime Le Breton. Tanto o corpo natural quanto o social fazem parte do processo de criação individual. A identidade híbrida que caminha aos passos do avanço técnico-científico proporciona a salvação para o corpo natural imperfeito demais para continuar existindo (Le Breton, 2008a, Andrieu, 2008). É um corpo reescrito, caracterizado por sua “subjetividade lixo”, diz Le Breton, que existe numa época em que a pele, a carne, manifesta o que há de mais profundo no indivíduo, que exprime quem é o sujeito. Por isso, abre-se cada vez mais espaço para que práticas relativamente recentes e dependentes do avanço da tecnologia atuem eficazmente para a reconstrução dessa máquina corporal, defeituosa por natureza mas que pode ser aperfeiçoada devido ao progresso tecnológico. Ao mesmo tempo é um corpo acessório da presença, de valor secundário em si mesmo, palco

para o espetáculo, artigo de adorno do sujeito, aberto a todo tipo de investimento que variará de acordo com os ideais almejados. Tudo é feito em nome da estética da presença (Le Breton, 2008a). O corpo não consiste somente em ser o signo dado do ser-no-mundo, da presença humana, uno com o homem como apregoava a fenomenologia de Merleau- Ponty (2008). Le Breton nos mostra que agora o corpo é a construção do ser-no-mundo, a possibilidade do indivíduo criar e aderir ao seu eu, colocando-se fora de si para se estabelecer o self. A identidade individual, a presença do indivíduo só será reconhecida após o trabalho de re-significação do corpo, uma forma de reivindicação do eu. Não se deve ignorar essa demarcação do corpo-sujeito-objeto fornecida por Le Breton (2008a) “[...] acessório da presença, uma matéria-prima a modelar, a redefinir, a submeter ao design do momento [...] um gadget, um lugar ideal de encenação de ‘efeitos especiais’” (p.28). Ao se perder o valor intrínseco de um objeto de consumo, este se torna um gadget, um emblema da sociedade pós-industrial (Baudrillard, 1995). Quiçá cada indivíduo gostaria de ter um corpo seu, e a possibilidade encontrada atualmente, a despeito do avanço da ciência no campo da genética, é submeter o corpo, a aparência a esse desenho do próprio, aderindo a uma moda efêmera - seguindo uma individualização personalizada - ou modificar o corpo de forma inédita³⁴.

³⁴ Numa lista grande de exemplos pode-se incluir Etienne Dumont, jornalista suíço que tem totalmente tatuado e com

Paradoxalmente, da mesma forma que todo foco é dado ao corpo, este encontra-se ausente da consciência humana no correr do dia, de maneira muito distinta dos homens que não presenciaram tão rapidamente o avanço das tecnologias e da ciência. Ironicamente o corpo já teve função própria e foi mais valorizado, indispensável para a realização das atividades do cotidiano. Já o indivíduo de hoje toma consciência de seu corpo em momentos muito específicos, entre eles quando há crise, dores, impossibilidades físicas, excessos, deficiências, nas práticas esportivas ou quando há a sensação de inadequação corporal. Mas no dia-a-dia, a funcionalidade do corpo alcança um estado de discrição, não é lembrado a todo instante pois tudo é feito para poupar seu desgaste. O ideal é que o indivíduo não perceba os movimentos mínimos e automáticos, para que prenda sua atenção aos gestos mais eficazes, espetaculares, que transmitem a mensagem social da autonomia do homem (Andrieu, 2004). Este corpo é entendido como automatizado, pois seu agir está muitas vezes desligado de seu pensamento. É um corpo que cumpre seu papel de forma mecânica, sem depender muito da iniciativa individual. Aliado a isso, está disponível ao seu

implantes de silicone e piercings, Eric Sprague, que dividiu sua língua, cerrou os dentes e cobriu seu corpo de tatuagem verdes para parecer um lagarto, e, para finalizar uma lista consideravelmente extensa, Kala Kawai, que se define como o capeta havaiano, com 67 piercings, 75 % do seu corpo tatuado, modificações feitas por ele mesmo.

redor e para sua comodidade, escadas rolantes, elevadores, carros, remédios, equipamentos que se comprometem a dar descanso ao corpo do homem já que este diariamente tem um desgaste mental intenso. O desgaste psicológico assumiu o lugar do desgaste físico e, cada dia mais, a modernidade vai se compondo de indivíduos que vivem sentados e utilizam-se muito menos de seus recursos físicos do que tem condições. A tecnologia deve servir para facilitar a vida do indivíduo, permitindo que se dedique a coisas mais importantes do que o uso do próprio corpo nas tarefas diárias. É indispensável dizer que todas essas alterações tem incidências profundas na vida do indivíduo, entre elas a intensificação da dualidade entre o indivíduo e seu corpo. Dada a quebra da unidade do indivíduo, deste é demandado se re-apropriar de sua existência a partir da criação de uma identidade nova, transitória ou não, submetendo-se às tendências do momentos, aderindo as marcas corporais como piercings, escarificações, tatuagens à medicação orientada pelos profissionais, dietética, que buscam minimizar todo incômodo que pode ser gerado pelo corpo e interferir nas demandas diárias dos indivíduos. Intervir no corpo significa intervir na própria vida, traçar ao seu bel interesse o próprio destino. As mudanças às quais se submete o corpo é o ingresso para a modificação da orientação do sujeito, do olhar sobre si tanto quanto, principalmente, o olhar dos outros, acreditando existir plenamente e sucumbindo às pressões que traçam a consonância entre a percepção corporal e a social. As

intervenções realizadas no corpo não tratam de alterações somente no organismo do indivíduo, acrescentar ou retirar uma prótese ou alguma parte do corpo que não está a contento. Trata-se de modificar, através destas, a relação que este estabelece com o mundo, de alterar sua existência, dar sentido à sua vida, de forma já mais ou menos previsível. É o desejo individual de estabelecer os limites sociais e de manter os vínculos (Douglas, 2007), de tomar consciência de si e de seu entorno, é a afirmação do valor da modernidade que valoriza o indivíduo pelo que deseja aparentar e não pelo que de fato é, espaço inédito aberto pela modernidade que valoriza a interioridade subjetiva.

5. *Body business* na sociedade do espetáculo

Como os indivíduos geralmente se encontram bem afastados dos ideais oferecidos, os métodos de alteração corporal dos mais complexos aos mais simples adquirem sucesso como bodybuilding, cirurgias cosméticas, controle alimentar, ginásticas e uso de cosméticos. A fragmentação da unidade individual ocasiona diversos desdoramentos, entre estes a vivência de uma identidade revelada num corpo acessório que se submete aos designs do momento pela adoção de diversos procedimentos que modelarão o corpo matéria-prima, expressando um manifesto momentâneo de si, alterando e fornecendo o estado psicológico do indivíduo. Nesse campo, há os proponentes da cirurgia estética que trivializam alguns aspectos muito importantes da cirurgia estética: os riscos, as dores, a recuperação dolorosa, as cicatrizes. Estes, não definem como

superficial a motivação, sobretudo feminina, pela escolha. Do outro lado, há os oponentes que enfatizam a plasticidade dessas opções, futilidade, e ignoram os efeitos que, para algumas mulheres as transformações podem gerar. É bem verdade que,

a relação com o corpo implica em opiniões contraditórias. Os adversários da cirurgia estética recusam-se em dar ao corpo uma importância que valha a pena modificar. [...] Os partidários da cirurgia estética, por sua vez, acreditam que a forma corporal é uma realidade cujo papel na vida cotidiana está longe de ser pequeno. A cirurgia, aqui, é um elemento importante para o equilíbrio psicológico e seus desdobramentos: o casamento feliz, o sucesso profissional. (Del Priore, 2000, p. 80)

A cirurgia plástica é o modelo de um procedimento que busca atender o “projeto do corpo”, conceitualizado nas reflexões contemporâneas que visa alinhar as manipulações do corpo de acordo com o sentido e expressão do eu. A produção do corpo nesse sentido pode aparentar ser uma iniciativa individual, mas situa-se num contexto cultural e histórico muito específico. Pelas feministas foi tida como uma tecnologia de dominação, uma máxima de colonização do corpo feminino, uma nova forma de submetê-lo a um ideal de beleza com “pobres” mulheres vítimas da ideologia dominante masculina e do bombardeio de imagens de perfeição corporal. Focando na questão da agência para se decidir pela cirurgia estética, Naomi Wolf, que presenciou o início da banalização da cirurgia estética nos anos 30, define esta como um assalto ao corpo feminino e insiste em ser um tipo de manipulação cultural (Wolf, 1992; Eskenazi, 2007). Numa analogia entre as preocupações com o corpo e a beleza como o evangelho de uma

nova religião, o cirurgião é visto pelas seguidoras da seita como um sacerdote com tanta habilidade quanto o corpo materno, capaz de dar luz a uma nova criatura. Para ela, não só a cirurgia deve ser entendida como uma ideologia dominante, tanto quanto a beleza, que em suas palavras consiste em mais um mito que veio para substituir os outros que dominavam o corpo e a vida da mulher: o mito da maternidade, da domesticidade, da passividade. A cirurgia estética é então um instrumento político que buscaria refrear a liberdade feminina numa época em que as mulheres têm conseguido vencer os obstáculos legais e materiais, abrir brechas na estrutura de poder e uma nova forma de se lidar com o corpo, devido ao controle da reprodução. Ter a cirurgia estética como uma simples forma de submissão à vontade masculina ou sucumbência a uma ideologia parece pelo menos simplista demais, é reduzir a capacidade dos indivíduos de assimilarem as mensagens que são compartilhadas, interpretá-las e terem uma atitude crítica frente às opções que são apresentadas, além de não direcionar a uma solução para a questão do corpo na modernidade, somente alocar o problema sob outro ponto de vista. Sem levar em consideração que as teorias feministas deixam em aberto a relação da mulher com seu próprio corpo e os riscos conscientes que as novas práticas de manipulação corporal podem gerar em favor dos aparentes benefícios físicos e sociais.

A dimensão que o culto ao corpo tem adquirido no Ocidente encontra na cirurgia estética um procedimento capaz de reforçar a

ênfase na atração física e integrar o indivíduo aos outros (Negrin, 2002). A cirurgia estética não modifica somente a aparência, em sua maioria de mulheres, bem que esta seja cada vez mais aceitável entre os homens e em crescimento (Davis, 2002), acarreta transformações na subjetividade individual propiciando condições para mudanças repentinas na forma do indivíduo se relacionar consigo e com o mundo exterior simbolicamente. Sendo consentido de obter o corpo desejado devido às opções sustentadas pela medicina moderna, tem a capacidade de ajudar a reafirmar a autonomia individual em sua construção pessoal com rapidez dos resultados. Ao fechar os olhos e conceber um eu e ao abri-lo encontrar algo totalmente divergente, decepcionante, o indivíduo é motivado a minimizar o real sentido de si mesmo. Citando Kathy Davis em *Reshaping the female body: the dilemma of cosmetic surgery* sobre o envolvimento das mulheres em cirurgia estética, ela conclui não ser uma questão de beleza, sim uma questão de

[...]identidade. Para uma mulher que se sente presa em um corpo que não se encaixa no sentido de quem ela é, a cirurgia cosmética se torna uma forma de renegociar a identidade através de seu corpo. A cirurgia cosmética se trata de um exercício de poder debaixo das condições que não são do próprio fazer. No contexto de possibilidades limitadas para ação, a cirurgia cosmética pode ser um caminho para uma mulher dar forma a sua vida à medida que dá forma ao seu corpo. (apud Negrin, 2002, p.24).

Nesse sentido, uma intervenção cirurgica que dura algumas horas mais um considerável tempo de recuperação tem condições de afetar a existência individual tendo como referência a história pessoal, através da modificação de uma parte ou mais de seu

corpo. Volta à tona o jogo que consiste em garantir a melhor presença do indivíduo na sociedade, de acordo com a adequação aos qualitativos valorizados culturalmente. A cirurgia estética, por se situar numa ampla gama de procedimentos médicos oriundos do avanço da tecnologia, práticas e discursos -

tanto publicitários quanto médicos - que definem o corpo como “deficiente” e em necessidade de transformação/atualização contínua (Davis, 2002; Negrin, 2002; Goldenberg, 2007a) revolveu-se parte do discurso do design corporal, ocasionando o “sentimento de que a soberania relativa da consciência do indivíduo [que] deve se estender igualmente à sua aparência e não deixar a carne inculca [...]. O corpo tornou-se a prótese de um eu eternamente em busca de uma encarnação provisória para garantir um vestígio significativo de si” (Le Breton, 2008a, p.29). Então, os procedimentos cirúrgicos deveriam ser vistos ao invés de práticas de beleza, intervenções de identidade? Considerar a cirurgia estética como externalização de um processo anterior e interior, como defendem alguns, seria a melhor alternativa? E quando somos bombardeados com a trivialização das intervenções cirúrgicas estéticas que são exibidas no mercado de entretenimento, sobretudo americano, os Reality TV como *The Swan*, *Extreme Makeover*, *I want a famous face*, *Dr. 90210*? Nada no corpo dos participantes desses programas fica sem intervenção médica. Para os médicos, o corpo não é a identidade do sujeito, mas um agregado de várias peças que o indivíduo utiliza, tira ou troca de acordo com o

interesse. E a promessa desses programas, reproduzida pelos participantes, é a mesma: através de um novo corpo proporcionar uma nova relação no mundo.

Um modelo “globalizado” é necessário, especialmente sob a égide da indústria cultural norte-americana (séries de televisão, televisão à cabo, Hollywood, marketing, etc.) [...] O corpo feminino é uma guerra permanente para mantê-lo sob controle e dele não retirar os imperativos da beleza. Mas a força dessa injunção consiste em converter este esforço em um gozo permanente para se superar as dificuldades. (Le Breton, 2010a, p. 18).

Trata-se de uma proposta, a exaltação e reafirmação de uma preocupação contemporânea: o corpo como valor, como capital, como orientação da vida do indivíduo, que mostra que a adesão à cirurgia estética devido à submissão ao domínio do masculino nem resultado exclusivo da cultura de consumo.

Por fim, discorrer sobre o bodybuilding nesse trabalho se faz importante pois este é o elemento central da cultura contemporânea do corpo, afirma Courtine (Sant’anna, 1995) e seus adeptos são facilmente reconhecidos na forma em que exibem seus corpos na rua. Estes desfilam os músculos que foram conquistados através de muito trabalho e esforço. Levam em conta o desenvolvimento físico e estão unidos em busca de um projeto corporal estético. Com o boom do fitness durante os anos 80 nos Estados Unidos, o corpo definido pela atividade física passou a ser valorizado, sobretudo entre os homens e não se limitou ao bodybuilding atingindo, como veremos, a preocupação geral com o corpo e sua definição muscular. Os bodybuilders eliminam do próprio corpo o “parasita”

da gordura corporal, cedendo espaço para a exibição de uma massa muscular conquistada conjuntamente com uma alimentação rigorosa, disciplinada e aliando outros esforços que demandam horas do dia, uma liturgia que não oferece tréguas e exige constante consagração (Le Breton, 2008a), sentindo-se os agentes responsáveis pela conquista do corpo perfeito. Para reduzir as incertezas do mundo ao seu entorno, o bodybuilder descobre no corpo a forma de assegurar a identidade que sente ameaçada. Não estão preocupados com o tamanho do corpo e dos músculos, ao contrário do senso comum, mas elaboram o corpo de forma diversa dos outros praticantes e buscam também por resultados diversos. Gestor de seu corpo, obssecado pelos “invólucros corporais [...] [experimenta uma] ansiedade frente a tudo que na aparência apareça relaxado, franzido, machucado, amarrotado, enrugado, pesado, amolecido ou distendido; uma contestação ativa das marcas do envelhecimento no organismo”. (Sant’anna, 1995, p.86), a existência em prol dos músculos e da aparência, do corpo alter ego.

O relacionamento intenso com o corpo proporciona aos indivíduos a sensação de gozo, de estar em perfeita harmonia com o mundo, uma recompensa à todo sacrifício e esforço (Le Breton, 2000), tornando-se dependentes da apreciação de uma musculosidade excessiva. Todavia

os bodybuilders não são somente apreciadores da superfície corporal, do espetáculo realizado no corpo. A cultura do corpo, que

não se limita ao bodybuilding mas se insere no projeto corporal e suas múltiplas facetas, está presente nos Estados Unidos e é mundializada consistindo em “uma repuritanização dos comportamentos, cujos signos, de modo mais ou menos explícito, multiplicam-se hoje” (Sant’anna, 1995, p.105). Remetendo à ética puritana, eles possuem um compromisso ascético para conquistar uma musculosidade substantiva em busca da construção do corpo. Não parando nesse ponto, entre os praticantes há uma diferenciação corporal, uma heterogeneidade. Enquanto para o senso comum não passam de um saco de músculos, todos iguais, os bodybuilders possuem percepções corporais distintas, avaliações diferentes do corpo musculoso, o que torna o projeto do corpo, dentre eles, não idêntico, sim variável (Monaghan, 1999). O cuidado com o corpo muitas vezes aparenta ter levado à uma espécie de alienação, numa sociedade que claramente afirma classificar e selecionar os indivíduos através do corpo e da aparência. A plasticidade do corpo é um lugar comum e deve refletir as tendências, mesmo momentâneas, tornando frágil a identidade do sujeito.

Considerações finais

Na dualidade corpo-sujeito, bem disse Le Breton (2008a; 2008b), atuar sobre uma das partes gera consequências sobre a outra, apenas lembrar que o corpo alter ego também pode ser entendido como um reflexo do eu. Os indivíduos então percebem seus corpos como uma arena onde todas as possibilidades de seu imaginário tornam-se possíveis, e a despeito da genética, a questão

corporal aparenta depender mais das alterações feitas individualmente e pelo estilo de vida. Como o corpo suporta investimentos de todas as ordens, tal maleabilidade sustenta a sensação do corpo ser seu. A possibilidade de transformar a essência do homem numa consequência do trabalho sobre seu corpo desencadeia uma fantasia no imaginário social que leva os indivíduos a pensarem que uma massagem, meditação, cirurgia, controle dietético, em suma, o body business, entre incontáveis outras opções disponibilizadas comercialmente, podem modificar a existência do sujeito. Não se trata só de transformar o físico, mas de um destino que está, literalmente, aos cuidados de cada um. E na busca desenfreada pela felicidade muitos sacrifícios são legitimados para que o sucesso, a alegria, o bom emprego, o bom casamento sejam conquistados. E o corpo é o caminho. Pensando que ao modificar o olhar sobre si alterará o olhar dos outros, de forma a viver plenamente, o indivíduo contemporâneo visa minimizar o desvio experimentado entre si e si personalizando seu corpo, pois crê que ao mudar o corpo mudará radicalmente sua condição de existência, sua identidade e seu destino.

O corpo é o que poder dar essa certeza ao sujeito. Assim, percebe-se que formas inéditas de socialização surgem e colocam o corpo como lugar de discurso privilegiado que carrega signos efêmeros. Estes signos tornam-se cada vez mais importantes no Ocidente. Quando tudo se torna incerto, os limites são trazidos para próximo de si, a única certeza que resta ao indivíduo também se

encontra em alicerces instáveis, seu corpo. Ainda assim é por meio dele que o indivíduo tenta desenvolver-se intimamente, buscando explorar a si mesmo e encontrar novas sensações, muitas dessas extremas. Cada alteração no corpo é razão suficiente para se pensar cuidadosamente nos cuidados que se deve ter para deixar o corpo da forma que se deseja. Por isso uma quantidade de obrigações surgem para auxiliar o indivíduo a se enquadrar, se socializar, ser reconhecido e valorizado.

Novamente, considerando a efemeridade dos signos compartilhados, o indivíduo deve renovar constantemente se renovar, se moldar à tendência do momento. Assim como uma propriedade individual que já percebemos ser o corpo atualmente, este também está vulnerável a ser mais ou menos valorizado dependendo do contexto. E como a identidade pessoal possui raízes em um objeto instável- o corpo- então a qualquer instante o indivíduo deve estar preparado para responder às demandas pessoais do momento, alterando o corpo e alterando, logo, seu eu. Diria-se que as ambições da modernidade não são modestas: mudar de corpo para mudar o eu e o rumo da vida. Nesse sentido, este corpo fragmentado tem ainda mais justificativas para ser manipulado.

Referência Bibliográfica

ANDRIEU, Bernard. *A nova filosofia do corpo*. Tradução Elsa Pereira. Lisboa, Portugal: Instituto Piaget, 2004. 179 p. (Coleção Nova Epistemologia do corpo)

- ANDRIEU, Bernard. *Corps: cultes du corps*. Encyclopédia Universalis, 2008. Disponível em: <<http://www.universalis.fr>> . Acesso em: 02 mar. 2010.
- BAUDRILLARD, Jean. *A Sociedade de consumo*. Rio de Janeiro: Elfos, 1995. 213 p. (Coleção Ciência e Sociedade).
- BRUMBERG, Joan Jacobs. *The body project: an intimate history of American girls*. New York: Random House, 1997. 267 p.
- DAVIS, Kathy. “A Dubious Equality”: men, women and cosmetic surgery. *Body & Society*. Vol. 8(1). p.49-65, 2002.
- DEL PRIORE, Mary. *Corpo a corpo com a mulher: pequena história das transformações do corpo feminino no Brasil*. São Paulo: SENAC, 2000. 2 v. 108 p. (Série Ponto Futuro)
- DOUGLAS, Mary. *Natural Symbols: Explorations in cosmology*. 2nd ed. New York: Routledge, 2007. 194 p.
- ESKENAZI, Loren. *More than skin deep: exploring the real reasons why women go under the knife*. 1st edition. New York: HaperCollins Publishers, 2007. 168 p.
- FEATHERSTONE, Mike. *Cultura de consumo e pós-modernidade*. Tradução: Júlio Assis Simões. São Paulo: Studio Nobel, 1995. 223 p. (Coleção Cidade Aberta: Série Megalópolis).
- GOLDENBERG, Mirian. *O corpo como capital: estudos sobre gênero, sexualidade e moda na cultura brasileira*. Barueri, SP: Editora Estação das Letras e Cores, 2007 a. 176 p.
- GOLDENBERG, Mirian. *Nu e vestido: Dez antropólogos revelam a cultura do corpo carioca*. 2ed. Rio de Janeiro: Record, 2007 b.
- LATOUR, Bruno. *Jamais fomos modernos*. Tradução Carlos Irineu da Costa. Rio de Janeiro: Ed. 34, 1994. 152 p. (Coleção Trans)
- LATOUR, Bruno. *How to talk about the body? The normative dimension of science studies*. *Body and Society*. Vol. 10. p. 205-229, Sage Publications, 2004.

LE BRETON, David. *Playing symbolically with death in extreme sports*. Body and Society. Vol.6 (1). p. 1- 11. Sage Publications, 2000.

LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*. 1ed. Buenos Aires, Argentina: Nueva Vision, 2002. 110 p. (Colección Claves)

LE BRETON, David. *Adeus ao corpo: Antropologia e sociedade*. Tradução Marina Appenzeller. 3. ed. Campinas, SP: Papyrus, 2008a. 240 p.

LE BRETON, David. *Antropología del cuerpo y modernidad*. 1.ed.4 reimp. Buenos Aires: Nueva Visión, 2008b. 256 p.(Colección Cultura y Sociedad)

LE BRETON, David. *Construção de emoções*. Entrevistador: Anderson Fernandes de Oliveira. Edição 23, 2009 . Disponível em <<http://www.psiquescienciaevida.com.br>> . Acesso em: 14 fev. 2010.

LE BRETON, David. *Pluralité de la beauté féminine aujourd'hui*. In: Les beautés du corps: 2010- 2020. Les cahiers de l'Observatoire Nivea: Hors Serie, jan. 2010a. p. 16-20.

LE BRETON, David. *Entrevista com David Le Breton*. Estrasburgo, França. [fev. 2010]. Entrevistadora: Duarte, Bárbara N., 2010b. 1 CD. (40 min.)

LE BRETON, David. *D'une tyrannie de l'apparence : Corps de femmes sous contrôle* (a publicar em jun. 2010c, Editora PUF)

LÉVY, Joseph J. *Entretiens avec David Le Breton*. Montréal-Paris: Téraèdre, 2010. 187 p. (Collection [Ré] Édition)

LIPOVETSKY, Gilles. *O império do efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. Tradução: Maria Lúcia Machado. São Paulo: Cia. Das Letras, 2004. 294 p.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. New York and London: Routledge Classics, 2008. 544 p.

MONAGHAN, Lee. Creating "The perfect body": a variable project. *Body and Society*. Vol.5 (2-3). p. 267- 290. Sage Publications, 1999.

NEGRIN, Llewellyn. Cosmetic Surgery and the eclipse of identity. *Body and Society*. Vol.8 (4). p. 21- 42. Sage Publications, 1999.

SANT'ANNA, Denise Bernuzzi de (Org.). Políticas do corpo : elementos para uma história das práticas corporais. Tradução Mariluce Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 1995. 190 p.

TOURAINÉ, Alain. Crítica da modernidade. Tradução Elia Ferreira Edel. 3ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1995. 431 p.

WOLF, Naomi. O mito da beleza: como as imagens da beleza são usadas contra as mulheres. Tradução: Waldéa Barcellos. Rio de Janeiro: Rocco, 1992. 439 p.

ABSTRACT: The Humanism and the Modernity opened up a new possibility to think about the body as we understand nowadays: a raw material in which

personal identity is weakened, no more a priori foundation of man's identity. Attached to it new ways to lead with the body have emerged, especially with the development of techno science. Nevertheless, indicating some of modernity's paradoxes as a methodological approach as suggested by Latour, the scope is run through the Western legitimized speech, conceptions, and models to the world, which has an apology to the *alter ego* body, according to Le Breton, referring briefly to the body business. Asserting to the Puritan ethic of individual salvation through self-discipline of the body in addition to the scientific knowledge, it is offered to society beneath the sign of a Messianic promise: the body is the truth and the way. It is not about only body modification, as it reflects the modern constant investment in the exteriority willing to reach the interiority. **Keywords:** Modernity, body business, *alter ego*.

Los familiares de víctimas de Cromañón, en la encrucijada del “*dolor*” Emociones, relaciones sociales y contextos locales

Diego Zenobi

RESUMO: A organização da demanda por justiça, liderada por parentes das vítimas de um incêndio que teve lugar em 2004 em Buenos Aires, é considerado como um produto da “*dor*”. Ao mesmo tempo, este sentimento pode representar uma ameaça para a manifestação pública. No caso dos “*pais violentos*”, a “*dor*” fora de controle pode leva-los a agir de maneira considerada inadequada por outros parentes. Por outro lado, no caso dos pais “*abatidos*”, a dor os impede de se manifestarem para lutar pelos filhos falecidos. Sugiro que, para entender o caráter ambivalente da “*dor*”, é necessário colocar esta expressão emocional no contexto da mobilização pública. **Palavras-Chave:** Familiares das Vítimas; Discoteca Cromañón; *Dor*; Emoções.

Introducción

Preocupados por dar cuenta de los modos diversos en que los individuos se vinculan unos a otros, desde la sociología clásica diversos autores consideraron a los sentimientos como fundantes de las relaciones sociales. Durkheim (1992) enfatizó en las relaciones entre ritual y sentimientos, y Tönnies (1973) los consideró como constitutivos de las relaciones comunitarias. Más tarde, Weber (1993) caracterizó al “proceso de comunización”, como un proceso en el que la acción social está basada en el sentimiento de pertenencia subjetiva a un grupo determinado.

Hacia los años setenta del siglo pasado, el desarrollo de una corriente sociológica particular dedicada al estudio de los sentimientos, orientó la indagación hacia el carácter social de los mismos. Así, se consideró que las expresiones emocionales implicaban representaciones sobre las relaciones sociales, las instituciones y las normas morales. Desde un punto de partida similar, con el desarrollo de la denominada “Antropología de las emociones”, fueron abordadas

diversas perspectivas no occidentales sobre el tema. Como producto de una fuerte influencia culturalista y cognitivista, el estudio antropológico de las emociones se caracterizó por abordar la cuestión como un problema de significado cultural y, particularmente, de lenguaje. Una década después del surgimiento de la “Sociología de las emociones”, el color específico del debate en antropología, se vió influenciado por la preocupación disciplinar en desarrollar un programa comparativo. A partir del establecimiento de contrastes interculturales en lo que hace a la consideración de lo emocional, se hicieron explícitas algunas asunciones que permeaban tanto las visiones legas como las expertas sobre el estudio social de ese dominio. De esta manera, nuestra propia visión de los sentimientos fue desnaturalizada y tratada como una perspectiva nativa. Desde allí se sugirió que, paradójicamente, a la vez que las emociones son consideradas como irracionales y se oponen al pensamiento, también pueden ser vistas como positivas en tanto impulsan al compromiso (Lutz, 1986).

Si los sentimientos y las emociones han resultado tópicos recurrentemente estudiados desde la antropología, ello se debe a que son cuestiones importantes para los propios actores sociales de los que nos ocupamos. Esto es lo que pude comprobar a lo largo de mi trabajo de campo en “Que no se repita” (Qnsr), un grupo de familiares de víctimas de un incendio desatado en un recital de rock, en el que murieron 194 jóvenes.³⁵ Desde hace cinco años, todos los meses, estos familiares se movilizan en la calles de Buenos Aires, junto a sobrevivientes y amigos de las víctimas fatales, con el objetivo de demandar el enjuiciamiento de quienes consideran como

35 El incendio se produjo la noche del 30 de Diciembre de 2004, en una discoteca de Buenos Aires, llamada “República Cromañón”. Allí se desarrollaba un recital de música rock al que asistían unos 4000 jóvenes, de una edad promedio de veinte años. Según consta en la causa judicial, el local funcionaba bajo una habilitación irregular y no contaba con las garantías de seguridad requeridas por la normativa municipal vigente tales como salidas de emergencia habilitadas, materiales ignífugos, etc. En la causa judicial iniciada por el incendio, se comprobó que el dueño del local había pagado sobornos a inspectores municipales y policías para poder operar el lugar en esas deficientes condiciones. En las semanas posteriores al incendio, los familiares de las víctimas comenzaron a movilizarse públicamente y a reunirse en diferentes grupos, para articular su reclamo frente a las autoridades gubernamentales.

responsables del siniestro.³⁶ Muchas de las relaciones que estos familiares establecen entre sí, son frecuentemente expresadas en un lenguaje afectivo que manifiesta el carácter ambivalente de los sentimientos. En ese contexto, a la vez que el “*dolor*”³⁷ y la “*furia*” son considerados como sentimientos que hacen posible el colectivo de demanda, esas mismas expresiones emocionales pueden acarrear consecuencias negativas para la construcción de vínculos entre los familiares y para su “*lucha*” en las calles. Mientras que en el caso de los “*padres violentos*”, el “*dolor*” descontrolado, los conduce a actuar de un modo considerado como inadecuado por el resto, en el caso de los “*abatidos*”, en cambio, les impide movilizarse para demandar públicamente por

36 Como producto de este incendio, la máxima autoridad de la ciudad, Aníbal Ibarra, fue destituido en un proceso de juicio político, en 2006. Entre quienes fueron juzgados penalmente, se encontraban varios funcionarios municipales de su gobierno, personal de la Policía Federal Argentina, los músicos de la banda de rock que tocaba esa noche, el dueño del local y el gerenciador del mismo. Luego del juicio finalizado en agosto de 2009, los procesados tuvieron distinta suerte: los funcionarios municipales, el gerenciador del local y el manager de la banda de rock fueron condenados, mientras que los músicos fueron absueltos.

37 Señalo en cursivas entrecorridas los términos de los actores.

sus hijos fallecidos. Entonces, retomando la paradoja señalada por Lutz, el problema que pretendo dejar planteado está relacionado con el carácter ambivalente de las expresiones emocionales: ellas pueden expresar el compromiso con la causa pública y al mismo tiempo, ser consideradas como manifestaciones “*irracionales*” que la amenazan. Si la constitución de este colectivo de demanda, es posible desde el momento en que existe un “*nosotros*” ¿Puede ese “*nosotros*” ser inestable? ¿Cómo se expresa tal inestabilidad? ¿Qué ocurre cuando los mismos sentimientos que son constitutivos del colectivo, aparecen a la vez como algo con lo que sus integrantes deben lidiar?

En este trabajo propongo un abordaje antropológico del “*dolor*” y la “*bronca*” centrado en el estudio de los contextos de acción (Pitt-Rivers 1973) y de las relaciones sociales que explican esas emociones. Mi objetivo es hacerlas “*inteligibles*” (Firth, 1985):

“mientras que la racionalidad es la imputación de una determinada cualidad a un proceso mental, la inteligibilidad es la imputación de una relación entre autores de un proceso mental, a partir de su manifestación en la conducta (...) no tiene sentido debatir si las conductas son racionales o irracionales. Lo

que si resulta significativo, es si esa conducta puede ser o no *inteligible*" (Firth op. cit., p.33).

Si bien como antropólogos preocupados por la vida en sociedad, no podemos conocer la dinámica de la vida interna de los actores sociales con los que trabajamos, en cambio, sí podemos estudiar las manifestaciones conductuales que, según su propio punto de vista, guardan relación con esos estados internos ("inner states").³⁸ Por ese motivo, aún cuando no podamos abordar el estudio del "dolor" y la "bronca" en tanto procesos internos, en cambio sí podemos considerarlos como categorías locales que deben ser desnaturalizadas, evitando asumir una relación directa entre tales expresiones emocionales y las manifestaciones del comportamiento. Al igual que en el caso de las nociones de "racionalidad" e "irracionalidad", propongo abordar esas expresiones como categorías nativas a través de cuya manipulación, los familiares construyen posiciones de igualdad y

³⁸ En discusión con ciertos autores que se han ocupado de este tema (Herzfeld 1988, Neddham 1972), se ha sugerido que resulta inevitable que los analistas atribuyamos estados internos a los sujetos con los que trabajamos y que ello no inhibe el análisis sociológico de esta cuestión (Balbi 2007).

diferencia en el contexto de la movilización pública en demanda de “justicia”.

Las emociones como un producto social: del significado a las relaciones sociales

En el marco de las ciencias sociales, el tratamiento de las emociones estuvo descuidado hasta mitad de los años setenta, época en la que cobró impulso la denominada “Sociología de las emociones”. Desde esa corriente se ha enfatizado en que “los conceptos emocionales no son puramente psicológicos: ellos presuponen ideas sobre las relaciones sociales e instituciones y nociones pertenecientes a sistemas de juicio morales estéticos y legales” (Bredford, 1986, p. 30).³⁹ A pesar de los diversos matices que pueden señalarse en su interior,⁴⁰ hoy en día, hay un amplio

³⁹ Todas las traducciones del texto fueron realizadas por el autor.

⁴⁰ Algunos de sus exponentes reconocen el origen fisiológico de las sensaciones corporales, pero han demostrado que éstas se encuentran expuestas al control y a la regulación socialmente establecidos (Hochschild, 1990); otros otorgan mayor peso a lo social y a lo cultural (Franks y Gecas, 1992; Harré, 1986). Por otra parte, también hay diferencias entre quienes pretenden demostrar la existencia de un vínculo entre la estructura social y las disposiciones de la personalidad (Gordon, 1990; Kemper, 1990) y quienes proponen concentrarse en los sistemas locales de derechos, obligaciones y deberes (Harré, op.cit.).

consenso en considerar que no hay aspectos de las emociones que no estén intrínsecamente y esencialmente influenciados por factores socioculturales. Estas consideraciones no se ciñen exclusivamente a la “Sociología de las emociones”, sino que son compartidas por otras corrientes disciplinares, que se han ocupado del mismo tema pero desde una óptica algo diferente. Tal es el caso de la denominada “Antropología de las emociones”.

Al igual que la “Sociología de las emociones”, aquella corriente teórica surgió y se expandió en la academia norteamericana, pero lo hizo algún tiempo después, en los años ochenta. Preocupada por establecer generalizaciones que hagan posible la comparación intercultural, la obra de sus principales exponentes, está impregnada de una herencia culturalista y cognitivista.⁴¹ A diferencia del abordaje impulsado desde la sociología sobre el tema, los

⁴¹ Las primeras publicaciones de esa década sobre el tema, se hicieron en revistas como “Ethos” de la Asociación de Antropología Psicológica, la revista “American Ethnologist” y la “American Anthropologist”. Estas dos últimas son editadas por la American Anthropological Association (AAA).

exponentes de esta corriente se preocuparon por desnaturalizar y poner en cuestión nuestros propios conceptos de lo emocional. Así, señalaron ciertas asunciones no explicitadas, que formarían parte tanto del sentido común de los legos, como del sentido común académico que tradicionalmente se ocupó del tema:

“la consideración de la emociones como experiencias internas corporales, ha dominado la mayoría de las teorías psicológicas en parte porque es consistente con nuestros conceptos altamente individualizados de la persona y las motivaciones para actuar” (Lutz y White, 1986, p. 429).

De esta manera se cuestionaron tanto las categorías occidentales, así como los usos expertos de las mismas para analizar lo que sucede en otros contextos espacio temporales.

Como expresión de estas preocupaciones, en uno de los trabajos seminales de esta corriente, Lutz (1986) propuso sistematizar lo que considera como un cierto “sentido común euroamericano” sobre las emociones.⁴² Allí sugiere que en esa tradición de

⁴² En ese sentido, habla de lo euroamericano como un “pensamiento” (op. cit., p.291), un “discurso” (ibídem., p. 291), una “visión” (ibídem., p. 295), un conjunto de “actitudes” (ibídem, p. 302) y una “tradicción” (ibídem., p. 303).

pensamiento, los sentimientos aparecen como expresiones irracionales y por lo tanto, se presentan como un obstáculo para comprender racionalmente el desarrollo de los eventos de la vida social y resolver problemas. En la medida en que se trata de algo vinculado al nivel orgánico, son considerados como incontrolables e involuntarios y, por ese motivo, no son susceptibles de ser sancionados negativamente. Esta forma de acción sería inevitablemente egoísta, ya que está centrada sobre el sentimiento individual. Sin embargo, a pesar de que se oponen al pensamiento, las acciones emocionales serían al mismo tiempo, bien consideradas, pues son también una muestra de compromiso. Las mismas hacen posible la construcción de vínculos, y se presentan como un antídoto contra la alienación y el individualismo. Desde esta nueva óptica, lo emocional puede ser considerado como una virtud que expresa valores personales y morales. Finalmente, sugiere Lutz que como herencia de nuestra tradición positivista, el rol ideológico que tal concepto

ha jugado, es el de reforzar la distinción entre hecho y valor. Así, en esta tradición de pensamiento euro-occidental, la emoción sería al pensamiento lo que el valor es a los hechos: las emociones impiden ver la realidad “tal cual es”. En ese sentido son valoradas negativamente por ser cognitivamente deficientes. Sin embargo, como he señalado, al promover el compromiso afectivo, al mismo tiempo serían consideradas como virtuosas.

Preocupados por la comparación intercultural, y con el objetivo de poner en tensión la perspectiva descripta con otras no-occidentales, diversos autores han estudiado distintas visiones nativas sobre el tema (Levy, 1983; Lutz, 1982; Middleton, 1989; Myers, 1979; Rosaldo 1980; White, 1980).⁴³ El trabajo de Lutz sobre las emociones entre los ifaluk de la Micronesia (1982), pretende “elucidar el domino y la clasificación de las

⁴³ Si bien aquí me centro en la influencia cognitivista que revelan algunos trabajos realizados desde esa corriente, debe reconocerse que desde la misma tradición de raigambre culturalista, algunos autores han señalado que “el tratamiento de lo emocional es refractario al análisis componencial” (Middleton, op.cit. p. 97). Así, desde un abordaje interpretativista, se han preocupado por revelar ciertas nociones locales del “self”, que estarían modeladas por su carácter fuertemente emocional (Middleton, 1989; Rosaldo 1980).

palabras emocionales, frente a la ausencia de la categoría de emoción” (op.cit., p. 114). El mismo tiene como objetivo lograr la construcción de estereotipos, con el fin de alcanzar un cierto nivel de generalización. Para ello se recolectan palabras ifaluk a partir de las cuales se construyen dominios semánticos que pretenden reflejar “un mapa cognitivo 'promedio'”(ibidem., p. 118), de la conceptualización nativa sobre el tema.⁴⁴ En ese sentido, el camino seguido es similar al planteado en el trabajo anteriormente citado. Considerando a la perspectiva occidental como una más a ser desnaturalizada, en uno y otro caso, las investigaciones están orientadas por la búsqueda de sentidos genéricos, que permitan reconocer visiones culturalmente diversas sobre las emociones.

44 Varios autores enrolados en esta corriente, se han concentrado en encontrar expresiones emocionales en “escenarios o situaciones sociales estereotípicas donde se espera que tengan lugar” (Leavitt 1996:12). En el trabajo de Lutz (1982) pueden encontrarse diagramas asociados a afirmaciones tales como: “Muchos informantes afirmaron que todas las emociones a la derecha de la figura 2, son evocadas cuando (...)” (Lutz op.cit., p.121); o “un anciano, frecuentemente siente sog (enojo justificado) hacia una persona menor cuando (...)” (ibidem); o “corrientemente los padres sienten fago hacia los hijos” (ibidem).

Se ha señalado que el descuido de lo emocional en la teoría social se debió en buena medida al predominio del cognitivismo en las ciencias sociales norteamericanas (Kemper, 1990). Asumiendo que esto fuera así, resulta paradójico que en el caso de la antropología, hayan sido antropólogos de herencia cognitivista, los que vinieron a reinstalar esa preocupación. Esta herencia teórica explica que, al ser abordadas en su carácter social, desde la “Antropología de las emociones”, las mismas hayan sido tratadas como un aspecto del lenguaje. En ese sentido, el estudio de las emociones en estos términos, ha sido considerado como una aproximación abstracta -ya que se basa en una “aislación analítica de los términos de sus contextos” (Middleton, op.cit., p. 193)- y racionalista -al considerar el tema como un problema de lenguaje, busca conexiones lógicas representadas por mapas y árboles, y no tiene en cuenta sus expresiones por fuera de los “vocabularios explícitos” (Leavitt, 1996, p. 12). Al ser tratados como una cuestión relativa al significado cultural, desde este

enfoque, se han reificado los sentidos heterogéneos que pueden tener los sentimientos. Al no mostrar las dinámicas sociales de uso, éstos parecen significar lo mismo para todos los actores en todas las situaciones. El trabajo de Lutz sobre los Ifaluk, deja expuestos estos problemas al pretender construir un mapa de “emotion words”, en tanto conjunto de palabras relacionadas lógicamente entre sí, que poco dicen acerca del entramado de relaciones sociales y el contexto en el que cobran sentido.⁴⁵

Resulta necesario reconocer los aportes de la “Antropología de las emociones”, en lo que hace a desnaturalizar nuestras propias asunciones y supuestos no explicitados sobre los sentimientos. Pero, en contraste con algunas perspectivas impulsadas desde esta corriente, creo que para comprender qué sentidos toman ciertos sentimientos en contextos particulares, resulta necesario reubicarlos en los paisajes sociales

⁴⁵ Para una versión diferente sobre las emociones entre los ifaluk, puede consultarse Wiersbicka (1994).

que los hacen inteligibles (Firth, op. cit.). Considero que esto es necesario ya que esas expresiones emocionales están “causadas por la interacción con otros en un contexto y situación social y cultural determinados” (Koury, 2005, p. 239). En ese sentido, como expresa Harré, creo que “en lugar de plantearnos la pregunta 'Qué es la ira?' haríamos bien en preguntarnos 'Como es la palabra 'ira' y otras expresiones con ella relacionadas, utilizada en este espacio cultural y en este tipo de episodio?’” (op.cit., p.5). En este trabajo me interesa dar cuenta del modo en que lo emocional puede ser considerado como un dominio social que produce, al mismo tiempo que amenaza, cierto tipo de vínculos. Sugiero aquí que esa ambivalencia, puede ser explicada sociológicamente. Sus causas no pueden reducirse a los “inner states” de los actores, o a los significados que residen en sus cabezas, estén los mismos, fisiológica o culturalmente modelados. Entiendo que para alcanzar una explicación sociológica de emociones tales como el “dolor”, resulta central colocarlas en relación en otros dominios sociales, en el

marco del contexto social particular en el que se desenvuelven. Eso es lo que intentaré hacer a continuación, al analizar las categorías de “violentos” y “abatidos”, en un contexto de movilización pública por demanda de “justicia”.

Las acciones de los *“padres violentos”* en el espacio público

Con el objetivo de organizar las movilizaciones públicas de los días 30 de cada mes, las cinco organizaciones de familiares de víctimas del incendio, se encuentran orgánica y complementariamente relacionadas a través de las “reuniones de articulación” semanales. Allí, intentan conciliar las diferencias sobre cómo manifestarse públicamente y acordar posicionamientos comunes de cara a la acción pública. Sin embargo, no todos los familiares que se movilizan en las marchas mensuales, participan en las mismas. Este es el caso del denominado grupo de “padres violentos”. Se trata de dos padres (Ramírez y el Turco), y una madre (Olga) que no sólo no participan en articulación, sino que tampoco participan en ningún grupo de familiares. Podría decirse que es un grupo

“autónomo” y, como tal, no responde más que a sus propias determinaciones.

Podría hacerse una larga lista de las acciones realizadas por estos padres, que fueron reprobadas por la “familia Cromañón”. Señalaré sólo aquellas más notorias, que produjeron movimientos al interior del colectivo. En ese sentido, un episodio que tuvo mucha repercusión, fue el que involucró a Estela Carlotto, titular de Abuelas de Plaza de Mayo.⁴⁶ Se trata de una importante personalidad del universo de los organismos de Derechos Humanos, que fuera aliada política de Aníbal Ibarra. Ibarra es el ex Jefe de Gobierno de Buenos Aires, y es considerado por los familiares de las víctimas del incendio como máximo responsable político del incendio. A principios de agosto de 2005, la Secretaría de Derechos Humanos de la Nación organizó un evento que tuvo como invitado especial al juez español Garzón. Un grupo de familiares

⁴⁶ Abuelas de Plaza de Mayo es un organismo de Derechos Humanos dedicado a encontrar a los hijos de personas desaparecidas en la última dictadura militar, apropiados ilegalmente por militares, y restituirles su identidad.

se acercó hasta allí y una vez adentro, desde sus butacas, desplegaron pancartas que decían “Asesinos”, “Kirchner ¿Vos de qué lado estás?” y “Abuela funcional al Gobierno de (Aníbal) Ibarra”. Luego de esto, se levantaron de sus asientos y arrojaron sobre el escenario carpetas con denuncias, insistiendo al juez español que “el Estado argentino no hace nada por nosotros”. Una vez afuera del salón, estos padres esperaron a Carlotto con el objetivo de increparla. Cuando el automóvil que la transportaba, salió del garaje y pasó por delante de Olga, Ramírez y El Turco, ellos la insultaron duramente y le arrojaron huevos. Por este motivo la titular de Abuelas de Plaza de Mayo, los denunció ante la justicia.

Esta acción tuvo un gran impacto en los medios y en el movimiento Cromañón, dado que Abuelas de Plaza de Mayo es una organización de gran prestigio en el mapa local de los organismos de Derechos Humanos. Para la mayor parte de los miembros del movimiento Cromañón, esto supuso un duro golpe ya que consideraron que, independientemente de la postura

política de Carlotto, ese tipo de acciones promovían una imagen negativa de las modalidades de lucha del movimiento. Por ese motivo, al día siguiente, casi todos los grupos de familiares organizados, condenaron esta acción. Algunos lo hicieron haciéndose presentes en el acto de desagravio que le brindaron organismos de derechos humanos en la sede de Madres de Plaza de Mayo Línea Fundadora. Allí hubo algunos miembros el grupo Qnsr, que rechazaron públicamente la metodología elegida por sus pares. Estos padres dijeron que “no son los métodos adecuados que elegimos para manifestarnos” y que “estas acciones no se llegan a comprender nunca. Cuesta entender que los papás hayan tenido esa actitud”.

Otro de los episodios con alta repercusión, fue aquel ocurrido en la puerta de la casa de la jueza Crotto, encargada de tramitar la primera etapa de la causa penal por la muerte de los 194 jóvenes. Con el objetivo de presionarla para que implicara a Ibarra en la causa penal, en agosto de 2006, Olga, Ramírez y el Turco, se acercaron hasta su domicilio particular. Llevaban con

ellos fotografías de las víctimas y velas encendidas que acomodaron en el piso, a modo de improvisado santuario. Según consta en diversas crónicas periodísticas, ese mismo día, Crotto había recibido en su juzgado una llamada de parte de Ramírez, quien decía que “no nos importa nada, estamos jugados, la vamos a buscar a las 19 a su casa”. En las cuadras aledañas a la vivienda, aparecieron carteles con la leyenda “Al cáncer hay que extirparlo de raíz”, leyenda que hacía referencia a la enfermedad que sufre la funcionaria. En los carteles había, además, fotos del incendio de Cromañón. La custodia policial permanente del domicilio, advirtió de la situación a efectivos policiales, ante cuya llegada estos familiares, se retiraron. Con ellos se llevaron los objetos que habían desplegado sobre la vereda. Este no era el primer cruce entre la magistrada y los “violentos”: tres semanas antes de este episodio, Olga se había hecho presente en su despacho para recordarle que “los chicos de

Cromañón están en el cielo esperándote para juzgarte, y se van a encontrar pronto”.⁴⁷

El “dolor” como desborde emocional individual

Pocos días después de este último episodio, en Qnsr se trató la posibilidad de realizar una audiencia con la jueza Crotto, para ser informados de los avances relativos a la causa. Esto produjo una fuerte discusión que recorrió la reunión del grupo. Algunos señalaban que no resultaría correcto aceptar participar de una audiencia con la funcionaria sin condenar las acciones de los “padres violentos”. Por ello, Andrés, padre de una víctima, no justificaba de ningún modo las amenazas y proponía que era fundamental que los

⁴⁷ En la Justicia se llevaron adelante al menos cinco causas contra estos padres por amenazas. Fueron imputados por amenazar a la jueza Crotto a raíz de los episodios que describo; al grupo de rock que tocaba la noche del incendio, para que no vuelva a tocar en vivo (“si Callejeros toca, el Pato Fontanet (líder del grupo) corre el riesgo de que le peguen un tiro en la cabeza”, habrían dicho); a jueces de la Cámara del Crimen para que no avalaran la excarcelación del dueño del boliche (les habrían dicho que “Sabemos cómo dar con sus hijos, los vamos a matar para que vean lo que se siente” y “si no actúan van a terminar en una bolsa negra”), y al ex jefe de Gobierno porteño para que abandonara su carrera política. De la investigación por amenazas surge la existencia de una grabación en la que Ramírez y Olga hablan de conseguir \$40.000, con el objetivo de contratar un asesino a sueldo para matar a la jueza (<http://www.pagina12.com.ar/diario/sociedad/3-108376-2008-07-24.html>).

familiares se manejaran con “educación y respeto”. Sin embargo algunos familiares como Susy, decían comprender a los violentos aunque no justificaban sus acciones: “para una madre es imposible controlarse del todo: ahí mataron a tu hijo y al mío. Hay que entender a esos padres”. Así, las posiciones estaban divididas entre quienes decían comprender la acción de esos padres y quienes enfatizaban en no justificarla.

Quienes condenan las acciones públicas de “los violentos”, creen que es incorrecto manifestarse violentamente en un espacio público cuyas reglas, suponen, implican manejarse con “educación y respeto”, como decía Andrés. Pero la idea de que hay acciones más o menos adecuadas que otras para ser desplegadas en el espacio público, combina tanto nociones normativas como estratégicas. Por ello, además de considerar la cuestión en términos morales, tales acciones son representadas como ineficaces. Por un lado, hacen posible la “victimización” de los responsables, esto es, que ellos se coloquen en el lugar de víctimas. Esto es, invierten la lógica que indica que

las víctimas son los familiares de los fallecidos (fuente de la que asumen, deriva su legitimidad para la demanda de justicia que promueven). Por el otro, creen que contribuyen a crear una imagen pública negativa del conjunto. En fin, los “desbordes” producidos por ellos, hablan de ciertas formas bajo las cuales las emociones pueden dificultar la realización de acciones eficaces (Lutz 1986).⁴⁸

A lo largo del debate, la tensión fue en aumento y otros familiares debieron intervenir para calmar los ánimos. Eso es lo que intentó hacer Pao, al poner “paños fríos” a la situación. Ella funcionaba como la representante del grupo en “la articulación”. Por su carácter de representante en ese espacio, era una pieza importante del grupo y tenía un papel destacado en las reuniones semanales del mismo. Si bien se mostró comprensiva en relación a la postura de Susy, ya que en

⁴⁸ La última de las acciones con cierta repercusión de parte de “los violentos”, fue la renuncia pública a por parte de Olga y Ramírez a su condición de querellantes en la causa judicial. Mientras que toda la “familia Cromañón” orienta sus mayores esfuerzos para que se concrete el juicio penal, ellos renunciaron al mismo por considerarlo una “farsa política”, dado que Ibarra no estaría sentado en el banquillo de los acusados.

tanto “mamá” ella señalaba que entendía y compartía sus sentimientos, sin embargo aclaró que los miembros de Qnsr no son “violentos”. También dijo que en situaciones de movilización pública, no se “descontrolan” ni son “agresivos”. Esto explica el hecho de que si bien algunos de “los violentos” participaron en las primeras reuniones del grupo, con el correr del tiempo, lo hayan abandonado.

Sonia, es madre de un joven sobreviviente del incendio y participa en Qnsr, desde el principio. Ella recuerda que Ramírez y El Turco se fueron del grupo porque no pudieron adaptarse a la condición de no realizar acciones que el grupo considera como violentas. Ellos tenían otra postura, “iban directamente a los golpes, a la acción”. Para Sonia, ese tipo de manifestaciones “desbordadas” e “irracionales” son un producto del “dolor” que no ha sido adecuadamente tratado, es decir de la falta de “contención”:

“Si mi hijo hubiese fallecido en el incendio, quizás yo también hubiese ‘perdido un tornillo’ y expresado el costado loco o violento de mi personalidad agarrando un arma para salir a matar a todos los responsables. Ramírez pasa de estar hablándote a ponerse a llorar. A veces en las marchas, El Turco está deprimido, solo, aislado y de repente se pone

*hiperkinético, parece bipolar. Olga siempre fue una mina desbordada, aún antes de la muerte de su hijo. Me parece que a esos tres padres se les lastimó algo de la psiquis, la cabeza les dejó de funcionar correctamente. El problema es que ellos no participan en ningún espacio de contención como un grupo de familiares, ni en ningún espacio terapéutico”.*⁴⁹

En este contexto, la posibilidad de construir relaciones sociales recíprocas entre los familiares, conduce a la “contención” que hace posible la realización de acciones eficaces, esto es, no violentas. Como contracara de ello, los “violentos” no participan en “la articulación”, situación en la cual los diferentes grupos de familiares llegan a acuerdos para alcanzar una organización pública eficaz. Tampoco son miembros de ningún grupo de familiares. Su “dolor”, que no ha sido procesado adecuadamente, los conduce a desconocer al resto. Sus acciones individuales son una demostración del carácter aislado y antisocial de estos padres. Sus expresiones emocionales descontroladas, demuestran que ellos no reconocen la necesidad de crear vínculos y respetar los acuerdos alcanzados entre las víctimas. Aquí, la violencia aparece

⁴⁹ “Perder un tornillo de la cabeza”, es una metáfora utilizada para señalar de un modo humorístico, un estado de locura o alteración psicológica.

como una expresión individualizada e individualizante: quien no controla sus pasiones es controlado por ellas y actúa individualmente. Por ese motivo algunos ven en Olga, Ramírez y El Turco, a padres egoístas. Como dice Pao, “las amenazas y los gritos de Ramírez, siempre son por su hijo. Nunca lo ví gritando por los 194 que murieron”. Al manifestarse como un desborde emocional individual, el “dolor” es representado como una amenaza para la construcción de vínculos de cara a la organización eficaz de la manifestación pública.

Los “*padres abatidos*” y las dificultades para la participación en la “*lucha*”

Apenas dos días después del incendio, comenzaron las marchas que reivindicaban “justicia para los chicos”, organizadas por sobrevivientes, amigos y familiares de los fallecidos. Si bien esas marchas eran multitudinarias y llegaron a juntar más de 10.000 personas, buena parte de los familiares señalan que las semanas posteriores a la muerte de sus hijos, la “tristeza” y el “dolor” les impedían sumarse a esas movilizaciones. Se trata de un tópico recurrente que habita la mayor parte

de los relatos de quienes recuerdan aquellos días de principios de 2005. Ese es el caso de Ernesto y María. Si bien estos padres, hoy en día participan activamente de las reuniones de Qnsr, esto no fue siempre así. Ellos se sumaron al grupo, una vez que consideraron que su situación afectiva y psicológica les permitiría interactuar con otros familiares de los fallecidos en el incendio.

Pocos días después de la muerte de su hija, Ernesto y María consideraron que necesitaban buscar ayuda: “necesitábamos que nos ayudaran a poder vivir sin nuestra hija”. Por ese motivo, comenzaron a participar de las reuniones de Renacer, un grupo que tiene como objetivo la contención afectiva de quienes perdieron a sus hijos. El mismo está formado por padres cuyos hijos murieron en diversas circunstancias tales como, suicidios, accidentes de tránsito, enfermedades terminales, etc. María dice que

“La muerte inesperada de un hijo, en una tragedia como el incendio, es una experiencia muy traumática como para poder salir de ese shock sin ayuda. En los primeros momentos yo abría los ojos por la mañana y los volvía a cerrar porque no podía afrontar la realidad que me tocaba vivir. Estaba demasiado medicada y no podía coordinar mis acciones, ni

comprender qué era lo que estaba pasando. Al principio, yo no estaba preparada ni física ni psicológicamente, para transitar las marchas. De hecho, en esa época tuve que dejar de trabajar. En ese momento no era posible la vinculación con el grupo Qnsr, en donde están los padres que padecieron lo mismo que nosotros: no podía reconocer que yo también era parte de ese grupo de gente que estaba pidiendo justicia”.

Acercarse a Renacer y participar en sus reuniones, “nos brindó contención, nos dio fuerzas para poder salir a la calle a marchar”. Recién un año después, a medida que se fueron sintiendo emocionalmente más fuertes, Ernesto y María se acercaron a Qnsr. Este proceso fue paralelo al comienzo de su participación en las marchas: “Fue todo un proceso de evolución, hasta que pudimos llegar a ver que eso era lo que se debía hacer. Yo no estaba en contra de marchar, si no que estaba inmovilizada para actuar”, dice María. En este contexto, la “contención”, no refiere sólo al dominio de lo psicológico o afectivo de un modo aislado, sino que expresa la necesidad de regular las manifestaciones emocionales en función de la movilización pública. Como hemos visto al ser considerada en relación a los padres “violentos”, la “contención grupal” tiene como objetivo hacer posible que la movilización se desarrolle sin apelar a acciones

violentas. Por otra parte, en relación a los familiares “abatidos”, el objetivo es lograr que se recompongan y puedan participar de “la lucha”, que no queden “encerrados en su dolor”.

Por el período de tres años, caminé mes a mes junto a padres y madres de las víctimas de Cromañón, en las marchas en las que exigen justicia. Con el paso del tiempo, se fue haciendo cada vez más notoria la reducción del número de personas movilizadas. Resulta habitual escuchar la explicación de que ello se debe a que el “dolor” de los amigos de las víctimas y de los sobrevivientes del incendio, es transitorio: con el paso del tiempo, los primeros se van olvidando y los segundos van recomponiendo su salud física y psíquica. A diferencia de lo que ocurre con ellos, la explicación sobre porqué hay padres y madres que no se movilizan, es diferente. Según dicen, muchos de ellos están “abatidos”, superados, por su “dolor”. Así, mientras que Ernesto y María, fueron sumándose progresivamente a las marchas, otros recorrieron el camino inverso y fueron alejándose de ellas. Tal fue el

caso de Pao. Como representante de Qnsr en las reuniones de articulación, y luego de años de ser un importante resorte en la organización del grupo, ella dejó de participar en la vida activa del movimiento. Todos interpretaron que esto era una consecuencia de que estaba superada por “dolor”. ¿Cómo pasó Pao de ser una activa e importante referente grupal con un cierto renombre que trascendía las fronteras de Qnsr, a ser una madre “abatida”?

Un año y medio después de que yo comenzara mi trabajo de campo en el grupo, una parte sustancial de sus miembros, entre los que se encontraba Pao, se abrió del mismo por diferencias con el resto. A partir de entonces, las relaciones personales entre unos y otros, fueron tensas y conflictivas. De todos modos, si bien ya no participaban en las reuniones de Qnsr, en las marchas mensuales que reunían a todos los grupos, continué conversando con aquellos padres y madres que habían promovido la escisión. En una de esas ocasiones me enteré de que ellos habían comenzado a reunirse en la casa de Andrés, en donde realizaban sus

propias reuniones semanales. Uno de sus compañeros, también me comentó que el marido de Pao padecía una enfermedad terminal que se había agravado últimamente. Mientras tanto, continuó asistiendo a las reuniones semanales del nuevo grupo y a las movilizaciones. Pero a partir de entonces, noté en ella algunos cambios: estaba muy sensible y lloraba frecuentemente a lo largo de las marchas.

Aproximadamente seis meses después de que me anoticiara de esa triste noticia, en una de las reuniones de Qnsr, se comentó que el marido de Pao había fallecido. A pesar de que ella había promovido la separación del grupo junto a otros familiares, varios miembros de ese grupo irían al velorio. Todos se mostraban muy afligidos por ese hecho y realizaban comentarios que no eran más que muestras de afecto y solidaridad hacia ella. Luego de asistir al entierro, en la reunión siguiente, varios comentaron sobre el triste estado emocional de quien “en menos de tres años enterró a su hija y a su marido”. Todos coincidieron en comentar el estado de fragilidad y vulnerabilidad, en el

que se encontraba su compañera de lucha. Por ese motivo, todos coincidieron en la necesidad de apoyarla afectivamente y brindarle ayuda. Luego de la muerte de su compañero, no volví a ver a Pao por el período aproximado de un año. Dejó de asistir a las marchas mensuales, abandonó su participación en las reuniones del grupo que se había separado de Qnsr, y dejó de asistir a las “reuniones de articulación”, así como a todo evento que movilizara a la “familia Cromañón”. La explicación que dieron sus compañeros sobre tales comportamientos, estaba relacionada con su historia de sufrimiento personal. Según interpretaron, al igual que otros familiares que no se movilizan en demanda de justicia, ella se vio superada por el “dolor”. Por ese motivo, no pudo continuar trabajando en las diversas instancias organizativas en las que había participado hasta entonces.

En su trabajo sobre los ilongot señala Rosaldo que ellos se consideran a sí mismos “dependientes del ‘liget’ {furia, enojo, pasión} que los energiza y los divide; y aunque estimulado por el ‘liget’, el individuo

requiere ‘conocimiento’ (‘beya’) para darle a los impulsos afectivos una forma inteligible y social” (op. cit., p., 44). En el caso que he analizado, puede reconocerse una tensión similar. Aquí el “dolor” es percibido como aquello que hace posible la comunión y el entendimiento entre los familiares, en la medida en que todos ellos se encuentran atravesando la experiencia de la muerte de sus hijos. Por ese motivo, tanto las acciones de los “violentos” como la situación de los “abatidos”, pueden ser explicadas y comprendidas por el resto de los padres y madres. Pero si ese “dolor” no es adecuadamente tratado, puede constituirse en una amenaza. El desconocimiento de los lazos que vinculan a unos familiares con otros es causa y resultado del aislamiento y la falta de “contención”. De ello se siguen dos tipos de consecuencias. Por un lado, se encuentran las acciones individuales de los “violentos” que promueven una imagen negativa del colectivo; por otra parte, se encuentra la posibilidad de la desmovilización, como en el caso de los “abatidos”. De esta manera, a la vez que la “bronca” y el “dolor”

vinculan a los actores entre sí, pueden llegar a constituirse en una amenaza para esos mismos vínculos que instituyen. En este contexto, las expresiones emocionales, deben ser analizadas en relación a la regulación y a la preservación de las relaciones sociales, de cara a la manifestación en demanda de “justicia”.

Situando las emociones en contexto: los familiares en la encrucijada del “dolor”

Padres y madres de las víctimas de Cromañón, coinciden en señalar que todos conviven con el “dolor” cotidianamente y que por ese motivo, pueden representarse lo que sienten Pao, Ramírez y Olga. Al mismo tiempo, sostienen que actuar como lo hacen estos familiares, no es positivo para “la lucha”. Tanto la unidad como los conflictos entre estos actores, son expresados a través de categorías que implican nociones de emocionalidad. Esto está relacionado con la forma en que son representados los valores axiomáticos que orientan el reclamo, a saber, los valores otorgados a los vínculos filiales. Pero a pesar de que el “dolor” es postulado como un sentimiento

común a todos aquellos que sufrieron la pérdida de sus hijos, existen matices, heterogeneidades y conflictos que deben ser relevados.

La paradoja iluminada por Lutz, brinda un marco adecuado para analizar la tensión entre compromiso y descompromiso, entre los miembros del colectivo de familiares movilizados. De todos modos, deben marcarse algunos contrastes. En relación a la generación de compromiso, dice esa autora que para la pretendida tradición euroamericana, “las emociones hacen posible la comunidad y la comunicación, la conexión, la relación” (Lutz, 1986, p. 290). Un análisis detenido, nos revela sin embargo que, en el contexto que he descripto, las emociones como la “bronca” y el “dolor” no construyen comunidad porque comprometen, sino porque comprometen de maneras que son consideradas como adecuadas por los actores sociales. Por este motivo, sugiero que no son las expresiones emocionales genéricamente consideradas las que hacen posibles el compromiso, sino ciertas formas específicas que las mismas pueden llegar a

asumir. Lutz señala bien que, a la vez que tales expresiones van en contra del individualismo al permitir trazar vínculos, las mismas pueden ser consideradas como manifestaciones individualistas y amenazantes. Así, según esta autora, cuando los sentimientos generan descompromiso, son considerados como expresiones egoístas evaluadas negativamente. Sin embargo, al analizar en contexto la evaluación moral de esas manifestaciones, puede verse que en este caso sólo es condenado el comportamiento de los familiares “violentos”. En el caso de los “abatidos” la imposibilidad de establecer un compromiso con la lucha no está mal considerado. A ellos se les tiene piedad, comprensión y se justifican sus conductas. Estas diferencias en cómo considerarlos, están relacionadas con las consecuencias que tienen las acciones de unos y otros, sobre la movilización pública. A tales efectos, los familiares consideran más perniciosos a los “violentos” que a los “abatidos”. Así como las emociones genéricamente consideradas, no hacen comunidad, puede verse que la amenaza que

pueden representar, puede ser percibida de modos diferentes según el caso.

Tanto en el caso de los “violentos” como de los “abatidos”, “el aspecto involuntario de buena parte de la experiencia emocional -el sentimiento de ser sobrepasado o estar fuera de control (...) le da a la emoción su carácter de veracidad y autenticidad” (Wentworth y Ryan, 1992, p.122). Pero si bien las manifestaciones sobrepasadas de ese sentimiento, se constituyen en índices de su veracidad, en ciertas situaciones ese “dolor” y aquella “bronca” pueden representar un problema para la movilización. La clave para encontrar la situación adecuada, parece ser el establecimiento de vínculos entre los familiares que hagan posible la denominada “contención grupal”. Esta contención les permitiría estar en condiciones anímicas y psicológicas como para movilizarse públicamente, superando el estado de abatimiento. Al mismo tiempo, los habilitaría a hacerlo de un modo adecuado, es decir no violento. En ese sentido, tal como señala Middleton (1989), resulta necesario explicar las emociones en su

relación con otros dominios sociales. En el caso analizado, la consideración de la esfera pública como un espacio en el que estos actores se posicionan públicamente, hace inteligibles los sentidos que toman las mismas. Aquí, las emociones pueden referir a la vida privada, y a la acción pública movilizada al mismo tiempo. Así, para estos familiares, las manifestaciones emocionales individuales que son consideradas como “patológicas”, son aquellas que resultan inadecuadas para la movilización. En este contexto, las emociones son construcciones sociales que no hablan tanto de una puesta en relación de “lo privado” con “lo público”, sino de una constitución recíproca entre ambos dominios.

Cuando un familiar dice “todos sentimos el mismo dolor, por eso nos unimos para reclamar justicia” o “los padres violentos están desbordados por el dolor, por ello actúan irracionalmente”, el problema que queda planteado es el de la relación entre emociones y acciones públicas. Considerando la cuestión desde una perspectiva más amplia, tal relación nos lleva

directamente al problema más general del vínculo entre estados internos y conducta manifiesta. Como antropólogos, nos ocupamos del estudio de relaciones sociales y no contamos con las herramientas necesarias para abordar el estudio de procesos internos. Por ese motivo no estamos en condiciones de definir si las manifestaciones de la conducta guardan algún tipo de relación más o menos estrecha con los “inner states” que supuestamente expresan. Tal como señala Siegfried Nadel, si bien “podemos juzgar (...) que los gestos expresivos de las personas manifiestan sentimientos o pensamientos (...) y podemos entender lo que otras personas dicen de sus estados mentales” (1974, p. 78), la manifestación de determinadas conductas no nos dice nada acerca de la interioridad de los estados a los que las mismas hacen referencia. Aunque compartamos la creencia en el dolor producido por la muerte de un hijo, difícilmente podríamos responder si el “movimiento Cromañón” y las acciones de los “padres violentos” son efectivamente un producto del “dolor” en tanto experiencia interna e

individual. El problema reside en que las premisas (inner states-emociones-dolor) a partir de las cuales los actores infieren sus acciones (conductas-acciones públicas-“movimiento Cromañón” y “padres violentos”) no son verificables mediante nuestros modelos de análisis social. Sin embargo esta afirmación no implica que las expresiones tales como el “dolor” no puedan ser estudiadas sociológicamente. Dado que esas manifestaciones toman su sentido del contexto de acción en el que son actualizadas, las mismas pueden ser abordadas como categorías nativas alrededor de las cuales se traman las relaciones sociales que las explican. De esta manera, el punto de vista nativo sobre aquella relación entre emociones y acciones públicas, se vuelve sociológicamente inteligible.

Bibliografía

BALBI, Fernando *De leales, desleales y traidores*. Valor moral y concepción de política en el Peronismo. Buenos Aires, Antropofagia, 2007.

BEDFORD, D. “Emotions and Statements about Them”. En **The Social Construction of Emotions**, (Ed) Rom Harré. London, Basil Blackwell, 1986.

DURKHEIM, Emile **Las formas elementales de la vida religiosa**. Madrid, Akal, 1992.

FIRTH, Raymond "Degrees of intelligibility". En **Reason and morality**, (Ed.) Joanna Overing, London and New York, Tavistock, 1985.

FRANKS D. Y GECAS, N. "Current issues in emotion and introduction to chapters". En **Social perspectives on emotion**, (Eds) Franks y Gecas, London, Jai press inc., 1992.

GORDON, Steven "Social Structural Effects on Emotions". En **Research Agenda in the Sociology of Emotions**, (Ed) Theodore D. Kemper. New York, State University of New York Press, 1990

HOCHSCHILD, Arlie "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research". En **Research Agenda in the Sociology of Emotions** (Ed) Theodore D. Kemper, State University of New York Press, 1990.

HARRÉ, Rom "An outline of the Social Constructionist Viewpoint" En **The Social Construction of Emotions**, (Ed) Rom Harré, London Basil Blackwell, 1986.

HERZFELD, Michael **The poetics of manhood**. Princeton, Princeton University Press, 1988.

KEMPER, Theodore "Themes and Variations in the sociology of Emotions". En **Research Agenda in the sociology of Emotions**, (Ed) Theodore D. Kemper, New York, University of New York Press 1990.

LEAVITT, John "Meaning and feeling in the Anthropology of emotions". En **American Ethnologist**, v.23, n.3. 1996.

LEVY, Robert: "Introduction: self and emotion". En **Ethos**, v.11, n.3. 1983.

LUTZ, Catherine "Emotion, thought and estrangement: emotion as cultural category". En **Cultural Anthropology**, v.1, n.3. 1986.

LUTZ, Catherine "The domain of emotion words on Ifaluk". En **American Ethnologist**, v.9, n.1. 1982.

LUTZ, Catherine y WHITE, Geoffrey: "The anthropology of emotions". En **Annual Review of Anthropology**, v.15. 1986.

MIDDLETON, Dewight "Emocional style: the cultural ordering of emotions". En **Ethos**, v.17, n.2. 1989.

MYERS, Fred "Emotions and the self: a theory of personhood and political order among Pintupi Aborigines". En **Ethos**, v.7, n.4. 1979.

NADEL, Siegfried **Fundamentos de antropología social**, México DF, FCE, 1974.

NEEDHAM, Rodney **Belief, language and experience**, Oxford, Basil Blackwell, 1972.

OVERING, Joanna **Reason and morality**, (Ed.), London and New York, Tavistock, 1985.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. "A Antropologia das emoções no Brasil". En **RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**, v.4, n.12, pps. 239 a 252. 2005.

PITT-RIVERS, Julian "El análisis del contexto y el '*locus*' del modelo". En **Tres ensayos de antropología estructural**. Barcelona, Anagrama, 1973.

ROSALDO, Michelle **Knowledge and passion**. Ilongots notions of self and social life, Cambridge university press, 1980.

TÖNNIES, Ferdinand "Comunidade e sociedade como entidades típico-ideais". In: **Comunidade e sociedade. Leituras sobre problemas concetuais, metodologicos e de aplicacao**, Florestan Fernandes (Ed.), São Paulo, Companhia Editorial Nacional, 1973.

WEBER, Max **Economía y sociedad**. Distrito Federal, FCE, 1993.

WENTWORTH W. Y RYAN J. "Balancing body, mind and culture: the place of emotion in social life". En **Social perspectives on emotion**, Franks y Gecas(Eds). London, Jai Press Inc, 1992.

WHITE, Geoffrey "Conceptual universals in interpersonal language". **American Anthropologist**, n 82, pps. 759 a 781. 1980.

WIERZBICKA, Anna "Emotion, language and "cultural scripts"". In: **Emotion and culture: Empirical studies of mutual influence**, S. Kitayama and H. Markus Washington (Eds.), American Psychological Association, pps. 130 a 198. 1994.

ABSTRACT: Among the relatives of young victims of a fire occurred in Buenos Aires in 2004, *"pain"* is considered as the feeling that makes possible their public demonstrations for justice. At the same time, the mentioned feeling can pose a threat to that mobilization. While in the case of *"violent parents"* their uncontrolled *"pain"* leads them to behave in a way considered as inappropriate by the rest, in the case of parents who are *"depressed"* and *"overcome"* by sadness, this feeling makes them unable to participate in the mentioned public demonstrations. In order to understand the ambivalent senses of *"pain"*, I suggest that it is necessary to place this emotional expression, within the context of public mobilization. **Keywords:** Relatives of Victims; Cromañon dischoteque; *Pain*; Emotions.

A Construção de Subjetividade entre os Kalunga do Vão do Moleque

Thais Alves Marinho

RESUMO: O trabalho explora elementos da relação entre a construção de subjetividade em contextos sócio-histórico-plurais no capitalismo estético-financeiro e as recentes técnicas de gestão e estratégias de conservação/reprodução do campo étnico-quilombola, examinando as maneiras de ser e sentir Kalunga, apreendidas pelas suas práticas e ações por meio de observação participante. A análise busca contemplar tanto a estrutura quanto a organização social dessa comunidade remanescente de quilombo, localizada no nordeste goiano, demonstrando que esses atores agem por meio da negociação e articulação, traduzida por uma disposição performativa/essencialista, e desse modo, procuram ocupar espaço e marcar posição. Esses agentes elegem a cultura aliada à economia, como recurso qualificativo para obter reconhecimento, objetivado a partir da CFB de 1988, pelo artigo 68, configurando, assim, “o ser negro” de estigma a símbolo de identidade.

Palavras-chave: Multiculturalismo, subjetividade, comunidade Kalunga, cultura e economia

Introdução

Nos atuais contextos sócio-históricos plurais podemos observar uma multiplicidade de dispositivos de tentativa de realização de uma democracia e identidade plenas. No Brasil, esse alargamento dos espaços de vocalização de diferentes interesses, em nome da diversidade cultural, colocou no centro das políticas públicas culturais a atenção a grupos identitários minoritários, em especial aqueles menos favorecidos no processo econômico social, como no caso das comunidades remanescentes de quilombo, a exemplo da comunidade Kalunga, localizada no nordeste de Goiás.

O desenvolvimento do pluralismo social ilustra a existência nas sociedades contemporâneas desses diferentes grupos sociais que desenvolvem políticas e práticas em várias frentes que visam construir uma sociedade multiétnica. Dessa forma, o multiculturalismo⁵⁰ se transforma em área de

⁵⁰ Outro aspecto significativo do multiculturalismo é de se apresentar como um poderoso movimento de idéias que o alimenta com um corpus teórico dando-lhe substrato conceitual e legitimação

concepção de lutas por reconhecimento da existência de pluralidade de valores e diversidade cultural, constituindo, em alguns países ocidentais, terreno de debates e polêmicas intermináveis, confrontando diferentes ideologias quanto aos modos de promover igualdade de oportunidades e o reconhecimento do direito à diferença (Taylor, 1998).

O multiculturalismo, que procura aliar cultura e economia é, portanto, um determinado tipo de ideologia e de política, que se mostra como uma das propostas a ser discutida como perspectiva de se organizar o poder nas sociedades democráticas contemporâneas, em contextos sócio-históricos plurais.

Tal transposição da identidade para a política pode ser revelada na reconstrução da passagem da

intelectual. Nesta condição, se revela um importante produtor de subjetividades ao inserir-se principalmente na sociedade contemporânea com uma nova proposta educacional (Habermas, 2000). Em um contexto multicultural, a educação pode estimular a compreensão e o desenvolvimento de valores relacionados à democracia, tais como os valores da tolerância à diferença, do respeito mútuo, e da investigação cooperativa. Esse tipo específico de educação inscreve uma variedade de crenças, políticas e práticas para dar substrato ao conhecimento e a atitudes em uma sociedade multirracial.

dimensão individual da identidade para sua codificação como convenção social, na atualidade, vislumbradas pelas discussões sobre multiculturalismo, identidade e reconhecimento.

Esse processo de socialização, de aprendizagem da sociabilidade foi amplamente discutido por Freud (1991, 1914, 1996), e analisadas também por Énriquez (1996), que busca responder como que o indivíduo passa a pertencer ao mundo das instituições e dos códigos socializados. Localizam a análise visualizando o indivíduo em sua totalidade, com seu psiquismo, suas interações com os outros, em um conjunto em que há normas sociais e maneiras de reagir a essas normas, de ver como elas são interiorizadas, como podem ser transgredidas, reorganizadas, com a idéia fundamental de fazer, ao contrário, com que os indivíduos, compreendendo bem a situação em que se encontram, possam efetivamente se tornar mais autônomos, em relação às determinações sociais nas quais se encontram. Fazendo surgir as resistências mais profundas no interior do grupo.

Por outro lado, Vincent de Gaulejac (2007) que também se interessa por essa questão, enfatiza as determinações socioeconômicas e sócio-históricas que pesam sobre os indivíduos.

Assim, podemos pensar o processo identitário individual como sendo, geralmente, apreendido a partir de produções de linguagem do tipo “biográfico” e diz respeito às diversas maneiras pelas quais indivíduos tentam dar conta de suas trajetórias (familiares, escolares, profissionais, etc.) por meio de uma “história”, no intuito, por exemplo, de justificar sua “posição” em dado momento e, às vezes, antecipar seus possíveis futuros. Na medida em que o que está mesmo em jogo é a (re)construção subjetiva de uma definição de si, de “identidade biográfica” ou, ainda, de “identidade para si”. Por outro lado, os quadros sociais da identificação, a socialização, envolvem as categorias utilizadas para identificar um indivíduo num dado espaço sociais, “identidade estrutural” ou “para outrem”, sendo o outrem, significativo e personalizado, ou generalizado e institucional.

As categorias “identidade” e diversidade cultural, nesse contexto, favorecem a criação e consolidam um modo próprio de pensar, não fazendo apenas referência ao mundo, porém à forma como vive o ser humano na sua maneira de idear e de manipular o seu mundo histórico e também, o modo como ele constrói sua projeção introspectiva e estética do mundo, ou seja, na sua subjetividade.

No Brasil, a articulação de políticas de reconhecimento para comunidades quilombolas, entre outras, a partir de 2002, inspirados pelos nexos do multiculturalismo, se baseia em um projeto de governo para o país com uma agenda de ação governamental com viés microeconômico, que busca interpretar e garantir as expectativas dos agentes econômicos, calcada na constatação da necessidade de reverter a baixa taxa de investimento nacional, através da recuperação da poupança pública e da garantia e estímulo do crédito privado.

Procuram garantir um ambiente de confiança econômico e, conseqüentemente estimular o crédito

privado, aumentando a eficiência dos gastos públicos, investindo em políticas sociais acompanhada de um rigoroso sistema de avaliação de resultados que visa agir diretamente sobre a desigualdade. Investem também na aplicação de políticas estruturais compensatórias para proporcionar a expansão da capacidade de geração de renda dos pobres (aumento da produtividade ou garantia de valorização do que produzem) aumentando o acesso à educação e qualificação, crédito produtivo popular e terra (reforma agrária). Articulando políticas sociais e crescimento econômico, pretendem preparar a população mais pobre para que aproveitem o crescimento econômico e tecnológico, apoiando a produção popular, para garantir condições de comercialização e acesso a mercados, incluindo o de crédito; descentralizando as ações sociais do âmbito estatal, com estímulo à participação local como forma de aumentar tanto a eficiência quanto a flexibilidade no desenho das políticas sociais; e unificar o orçamento social da União com a coordenação de políticas públicas (Ricci, 2005.).

Para o atual governo as políticas sociais compõem um ambiente econômico propício para reverter a dependência do fluxo de capital externo (Scheinkman, 2002). É uma verdadeira tentativa de inserção dessa camada da população no mercado de trabalho, com participação na economia de mercado. Aliando, para tanto, cultura e economia.

No seio desses argumentos, este artigo explora alguns elementos da relação entre a construção de subjetividade em contextos sócio-histórico-plurais no capitalismo estético-financeiro e as recentes técnicas de gestão e estratégias de conservação/reprodução do campo étnico-quilombola, vislumbradas pelas práticas e ações Kalunga, apreendidas durante observação participante realizada na comunidade, buscando nas trajetórias⁵¹ individuais os subsídios para a

⁵¹ As trajetórias individuais unidas a todos os outros traços dos grupos sociais definem trajetórias comuns, feixes de percursos muito semelhantes, ou afinal, uma 'trajetória', que seria a objetivação das relações entre os agentes e as forças presentes na estrutura social, no sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta, historicamente construído, que limitam as opções do indivíduo (Bourdieu, 1989). Assim, "toda trajetória social deve ser compreendida como uma maneira singular de percorrer o espaço social, onde se exprimem as disposições do *habitus* e reconstitui a

compreensão desse habitus. A análise busca contemplar tanto a estrutura quanto a organização social da comunidade, compreendendo a estrutura social como o sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções do indivíduo, enquanto que a organização social seria o resultado das escolhas feitas pelos agentes, de acordo com tais limitações.

O Campo Étnico-Quilombola

As políticas públicas intentam agir como vetores progressistas que visam assegurar as especificidades culturais desses setores minoritários tradicionalmente alijados de acesso à cidadania e cultura, que são fatores primordiais na luta contra a opressão em nome dos ideários democráticos e contra as desigualdades sócio-econômica-culturais, explicitadas em

série das posições sucessivamente ocupadas por um mesmo agente ou por um mesmo grupo de agentes em espaços sucessivos” (Bourdieu, 1996, p.34). A perspectiva da praxiologia defende que o grupo social deixa visíveis os aspectos de dinamicidade e permanência de sua ação, incorporando os elementos constituintes da realidade social e, a seu modo, exterioriza os conteúdos simbólicos interiorizados, compartilhando os traços de uma cultura comum que pode ser examinada por meio do conceito de *habitus*.

Conferências internacionais, como a Conferência Geral da Unesco, em 2004, de onde surgiu a Convenção da Diversidade das Expressões Culturais.

No entanto, tais políticas acabam exercendo outros tipos de influências que extrapolam esses objetivos, uma vez que se inspiram em diretrizes e critérios constituintes de nexos a partir de ideologias hegemônicas, compondo subjetividades. A subjetividade compreende padrões pelos quais contextos experimentais e emocionais, sentimentos, imagens e memórias são organizados para formar a imagem que uma pessoa faz de si mesma, a percepção que uma pessoa tem de si própria e dos outros e nossas possibilidades de existência (De Laurentis, 1986, p.5).

Por isso, devido ao pluralismo social brasileiro, a elaboração, implementação e avaliação de políticas públicas arregimentadas e inspiradas por um arcabouço jurídico produzido em âmbito nacional exigem e impõem ao Poder Público uma ampla concepção e aplicação de novos caminhos e sujeitos,

muitas vezes antagônicos ao nexo organizacional estatal/nacional. A conciliação entre esse dois tipos de organização (estatal e local), cada qual orientada por um nexos estrutural, muitas vezes contraditório, constitui um dos maiores desafios da democracia brasileira baseada na diversidade cultural, portanto, multiplicidade de organizações.

No caso do objeto proposto (a produção de subjetividades na comunidade Kalunga) analiso a influência de pelo menos dois tipos diferenciados de organização, ambos constituintes de um campo⁵² maior, o étnico-quilombola.

⁵² Tal campo é caracterizado pelas relações de força resultantes das lutas internas, pelas estratégias em uso e por pressões externas. Nas acepções de Bourdieu (1996) campo é um espaço onde os objetos sociais compartilhados são disputados por agentes investidos de saber específico, títulos, privilégios, esforços, que permitem acesso aos vários lugares em seu interior, bem como aos diferentes jogos de conflito. Os campos com autonomia têm a capacidade de traduzir em linguagem própria os problemas relativos ao grupo, bem como os frutos e lucros obtidos coletivamente são distribuídos pelas posições, mesmo que de forma diferenciada. O campo étnico-racial compreende as instâncias de poder responsáveis pelas demandas étnicas (quilombolas e indígenas), pelas ações afirmativas, pelas políticas de erradicação de pobreza e de desigualdades sociais e raciais, o movimento negro, movimento indígena, movimento agrário, as comunidades quilombolas e indígenas, e outros grupos da sociedade civil que exercem poder dentro do campo como a mídia e

A estrutura do campo é dada pelas relações de força entre os agentes (indivíduos e grupos) e as instituições que lutam pela hegemonia no interior do campo, isto é, pelo monopólio da autoridade que outorga o poder de ditar as regras, de repartir o capital específico de cada campo. No caso da comunidade Kalunga, é o Governo Federal, com seus respectivos órgãos responsáveis (Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, Instituto Nacional de Colonização e Reforma Agrária - INCRA, Ministério do Desenvolvimento Agrário - MDA, Fundação Cultural Palmares- FCP, CONAQ – Conselho Nacional dos Quilombolas). Elucidados pelos paradigmas internacionais e nacionais de multiculturalismo, diversidade cultural, reconhecimento e identidade, expressos por organismos internacionais, transculturalmente constituídos, movimento negro e

a academia. Envolve organismos internacionais e nacionais, estatais, privado e filantrópico, que exercem interesse e poder nas arregimentações que delineiam as ações dos integrantes de grupos étnicos. O campo pode ser subdividido em subcampos: campo étnico-quilombola, campo étnico-índigena... e interage com outros campos: o cultural, o político, o econômico, etc.

quilombola, a academia e pelas demandas internas dos Kalunga, que se organizam em associações, promovem e participam de discussões e fóruns de debates de âmbito nacional e internacional.

O subcampo (ou campo) étnico-quilombola, como outros campos, vive o conflito entre os agentes que o dominam e os demais, entre os agentes que monopolizam o capital específico do campo, pela via da violência simbólica (autoridade) contra os agentes com pretensão à dominação (Bourdieu, 1998). Assim os agentes e instituições dominantes tendem a inculcar a cultura dominante, de modo a reproduzir o habitus, as desigualdades sociais nas maneiras de falar, de trabalhar, de julgar, legitimando inconscientemente a reprodução. A família, a escola, o meio não só reproduzem o habitus, como o legitimam inconscientemente. Assim, a vida social Kalunga é governada pelos interesses do campo, mas no âmago do próprio sistema.

Tal interesse está ligado à própria existência do campo (sua sobrevivência: estratégias de reprodução e

conservação) e às diversas formas de capital, ou seja, aos recursos úteis na determinação e na reprodução das posições sociais (op. cit). No caso desse campo são determinados: pelas discussões acerca do multiculturalismo (comunitário ou liberal) e diversidade cultural, do artigo 68 da CFB, seus impasses e possibilidades sobre o reconhecimento e garantia de seus direitos, que envolvem a transição de Terras de Preto para comunidades remanescentes de quilombo, a regulamentação do território com a titulação definitiva das terras e as linhas (culturalistas, pragmática, essencialistas...) seguidas pelas políticas propostas e implementadas na comunidade.

As relações e trocas a serem analisadas nessas duas organizações inicia-se a partir de 1988 com o advento do artigo 6853 na nova Constituição Federal Brasileira, mediado pelo Projeto Kalunga⁵⁴ liderado por Mary

⁵³ Art. 68: Aos remanescentes das comunidades dos quilombos que estejam ocupando suas terras é reconhecida a propriedade definitiva, devendo o Estado emitir-lhes os títulos.

⁵⁴ “Projeto Kalunga - Povo da Terra” é um subprojeto do Resgate Histórico dos Quilombos ligado à Universidade Federal de Goiás, idealizado e coordenado por Mari Baiocchi, que deu início à longa caminhada em busca do reconhecimento e dos benefícios garantidos

Baiocchi em 1992 e se consolida a partir da criação da SEPPIR em 2001.

Temos assim, por um lado, a organização Kalunga, baseada na sua cultura, uma estrutura historicamente constituída que informa os indivíduos Kalunga como substituir velhas aquisições por novas; e por outro lado, a organização governamental e seus respectivos órgãos, descritos acima. Essas duas organizações somadas a outros atores, como o movimento negro quilombola, academia, mídia, entre outros constituem o campo étnico-quilombola.

A identidade Kalunga, poderá ser apreendida através da linguagem de expressão comum à

por lei à comunidade, ao qual se baseia a lei estadual nº 11.409/91, essa lei foi adotada pelo extinto IDAGO (Instituto de Desenvolvimento Agrário de Goiás), que sancionou o direito aos títulos da terra pelos Kalunga, e decretou inicialmente 241,3 mil hectares de terra da comunidade Kalunga como Sítio Histórico e Patrimônio Cultural Kalunga. O reconhecimento a nível Federal ocorreu a partir da inserção de políticas públicas voltadas para as comunidades remanescentes de quilombo, a partir de 2002, que teve a comunidade Kalunga como plano piloto para a regulamentação da terra, que agora seriam 253mil hectares. A certidão de reconhecimento foi publicada em diário oficial da União no dia 19 de abril de 2005, está em fase de georreferenciamento, mas ainda hoje não se concluiu descrita na nota anterior. O Projeto Kalunga é de 1991 e tornou-se público no II Seminário Nacional “Sítios Históricos e Monumentos Negros” em 1992.

comunidade e seus significados, no ambiente no qual seus gostos, desejos, opiniões e aspirações fazem sentido dialogicamente. Esse sentido dialógico Kalunga, é informado atualmente por esse nexos seguido pelo campo étnico quilombola, catalisados com a estrutura histórica Kalunga (cultura), desenvolvida desde meados do século XVIII.

Analisaremos, portanto, os dois tipos de organização, como se relacionam e quais as conseqüências.

O Nexos Governamental

O advento do artigo 68 da Constituição de 1988 inaugurou a produção desses novos sujeitos políticos etnicamente diferenciados pelo termo “quilombola”, a partir de então, o interesse por tais comunidades tem se intensificado chegando ao apogeu com a criação da SEPPIR, em março de 2001, em comemoração ao Dia Internacional pela Eliminação da Discriminação Racial, e do Decreto 4.88755 de 2003.

55 Em novembro de 2003, saiu o decreto 4.887 que institui como critério a auto-atribuição da identidade quilombola. A FCP, iniciou a

O governo Federal instaurou um organismo que coordena políticas afirmativas de proteção aos direitos de indivíduos e grupos raciais e étnicos afetados por discriminações e demais formas de intolerância. Para reforçar a eficácia da política nacional, a Secretaria estabeleceu como prioridades as políticas de quilombos, educação, trabalho e emprego, cultura, saúde, relações internacionais, capacitação de gestores

promoção de um amplo cadastro das comunidades formadas por remanescentes de quilombos, o cadastro é o registro oficial em livro próprio da declaração de auto-definição de remanescente, segundo o qual, são considerados remanescentes das comunidades de quilombos os grupos étnicos raciais, que se identificam como tais, com trajetória histórica própria, dotadas de relações territoriais específicas, com presunção de ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida. Essa nova conceituação de remanescentes de quilombos, embora insira o viés racial, o relaciona com etnia, e perde de vez o viés culturalista das outras conceituações, e ainda resolve um problema capital que o termo remanescente implica, o da comprovação histórica. Essa nova legislação dispensa a exigência de comprovação documental da descendência de escravos fugidos e da posse histórica ininterrupta sobre o território, desde a abolição da escravatura até a promulgação da Constituição de 1988. O novo decreto leva em consideração a impossibilidade de comprovação histórico documental, porque as comunidades se deslocavam constantemente em virtude de invasões e conflitos por terra promovidos por grileiros e fazendeiros e institui a auto-atribuição como critério primordial.

para operar políticas de igualdade racial e segurança pública.

A ênfase na população negra salienta suas proposições em combater a desigualdade racial, um dos maiores impeditivos dos direitos civis e democráticos, que se manifesta em diversos aspectos da vida social dessas comunidades, como falta de acesso aos dispositivos de cidadania e saúde básicos, desconhecimento de sua cultura e história, marginalização de participação na economia de mercado, entre outros.

Tais iniciativas marcam uma retomada de políticas de incentivo à produção e à criação e fortalecimento de uma infra-estrutura que dê base ao desenvolvimento soberano do país, com o intuito de propiciar um ambiente econômico propício para reverter a dependência do fluxo de capital externo. No caso dos negros e quilombolas, além da escravidão instaurada no período colonial, sua situação de marginalização dos instrumentos democráticos e de cidadania fora provocados, entre outros, pela falta de implementação

de políticas de integração ao processo de desenvolvimento do país, não lhes sendo possibilitado nenhum meio de acesso à propriedade dos fatores de produção de modo a promover sua integração à sociedade, desde a abolição da escravidão e que se perpetuou até meados dos anos de 1980.

A estratégia de implementação atual dessas políticas passa por um processo de mobilização das comunidades, para que passem a adotar práticas de organização coletiva, para o seu desenvolvimento econômico e social. A comunidade escolhida pelo governo como plano piloto da maioria dessas políticas é a comunidade Kalunga, localizada ao norte de Goiás. É uma das maiores comunidades entre as comunidades identificadas pelo governo e existe há mais de duzentos anos (Marinho, 2008).

As políticas públicas aplicadas às comunidades remanescentes de quilombos são embasadas no conceito de etno-desenvolvimento, que se pretende contrária às ações desenvolvimentistas e etnocidas, que tomavam os povos indígenas e as comunidades

tradicionais de modo geral, como obstáculos ao desenvolvimento, à modernização e ao progresso (Souza Lima, 2002). Esta nova concepção está especialmente vinculada a uma perspectiva de desenvolvimento que mantém o diferencial sócio-cultural de uma determinada sociedade como elemento essencial, ou seja, sua etnicidade.

O reconhecimento dos direitos das comunidades negras rurais para alcançar os objetivos expostos acima, pressupõe a revisão de procedimentos técnicos e jurídicos dos órgãos afetos à questão do ordenamento jurídico agrário, territorial, ambiental para reconhecer e incorporar as diferenças étnicas e culturais, extrapolando interesses e conveniências econômicas em prol da preservação cultural. Além, de um detalhado estudo acerca dos embates que envolvem o reconhecimento de remanescentes de quilombos. Nesse sentido, o mais importante é saber traduzir o contexto histórico de onde se originou cada experiência – quer tenha sido a partir de fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de

terras, doações ou ocupações –, o que implica situar as falas e a significação que lhes é impressa pelos atuais quilombolas, como também entender que a diversidade de formas de aquilombamento traduz variados estilos de busca da liberdade sob o regime escravista, portanto, diversas formas de organização da comunidade na atualidade.

No entanto, o que se observa no arcabouço jurídico⁵⁶ produzido para resolver a precariedade

⁵⁶ Algumas interpretações do artigo 68 seguem uma corrente culturalista/essencialista, utilizam a definição de quilombo do período colonial, que considera quilombo apenas como escravos fugidos, excluindo do contexto as diversas redes sociais constituídas a partir da formação de quilombos, bem como os diferentes meios de apropriação da terra pelos negros que não passam necessariamente pelas relações estabelecidas entre o escravo e o senhor de escravos. Tais opositores, apoiando-se nas brechas deixadas pela precariedade do texto do artigo 68, que deixa em aberto quem seriam os remanescentes de quilombos e como reconhecê-los legalmente para fins de aplicação do artigo, reivindicam, para tanto, comprovação histórico/biológica/cultural de que há relação fática comprovadas por uma determinada continuidade cultural, documentada oficialmente e ininterrupta de ocupação da terra e de descendência com os negros que constituíram algum quilombo existente no período da escravidão do Brasil para legitimar os atuais quilombolas, esquecendo-se, porém, que apenas os quilombos destruídos ou atacados pelas forças militares ou capitães-do-mato contratados eram oficialmente documentados, que a atual legislação que regulamenta a questão (por meio do Decreto ministerial 4.887 e outros) adota a auto-atribuição como critério primordial inserindo o ícone étnico e aceita

gerada pelo imediatismo na formulação do texto do artigo 68 (a comemoração do Centenário da Abolição), é justamente os elementos da etnicidade, fazendo com que as exigências que esse título demanda passem a constituir-se foco econômico.

Esse efeito (econômico) da ênfase na cultura é reflexo do momento atual vivido pelo capitalismo estético-financeiro, que a evidencia como um produto essencial para seu funcionamento, operando baseada no consumo. Dessa forma, o essencialismo/culturalista adquirido pelo advento jurídico brasileiro está mesmo em consonância com arregimentações e ideologias internacionais, que buscam dirimir cada vez mais as barreiras entre economia e cultura.

Por exemplo, o artigo 68, que introduz o termo “remanescentes de quilombos”, acabou imprimindo de vez todos os estigmas que o conceito de quilombo carrega(va) nos atuais quilombolas. Mesmo que a legislação atual não lance mão de argumentos que

legitimamente a História Oral como método científico de apreensão da realidade.

utiliza a conceituação colonial, a pressão existe por meio dos opositores⁵⁷ da lei, da mídia, dos turistas, acadêmicos, pesquisadores e outros setores, que influencia não só o arcabouço jurídico, como as práticas Kalunga.

Isso quer dizer que, ao perceber a possibilidade de reconhecimento as comunidades quilombolas passaram a se identificar cada vez mais pelo ícone quilombola, por uma identidade cultural específica, o que alijaria não só socialmente como juridicamente, a exclusão e as desigualdades cada vez mais fortes, e que nesse caso são conjugadas com discriminação sócio-racial.

Mesmo que historicamente a vinculação com as categorias, mocambo quilombola, camponeses negros, pretos, ou Terras de Preto tenha sido negada por tais comunidades que associavam essa terminologia com o caráter repressivo e subordinado que sempre marcou tais termos. Segundo Arruti (2006), essa atualização do

⁵⁷ Os opositores do artigo 68 são, entre outros, juristas, políticos, acadêmicos, fazendeiros, grileiros em geral seguem uma corrente culturalista/essencialista.

discurso, por meio da ressemantização do quilombo “começa pelo seu avesso”, inicia-se pela

ressemantização daquelas autodenominações relativas às diferentes modalidades de uso comum, que passam a ser vistas como narrativas míticas, legitimadoras dos grupos e de suas territorialidades que, de qualquer forma, foram criadas pelo sistema colonialista e escravocrata. Por isso, a assunção do rótulo quilombo, hoje, estaria relacionada não ao que o grupo de fato foi no passado, mas à sua capacidade de mobilização para negar um estigma e reivindicar cidadania (p. 88-89).

Isso significa dizer que os (atuais) quilombos contemporâneos deslocam o seu campo de significação original, ou seja, se distanciam da matriz colonial, em um primeiro momento, já que esta se mescla com conflito direto, com confronto, com emergência de identidade, como uma forma mais que simbólica de negar, romper o sistema escravocrata, enquanto que a reivindicação pública do estigma “ser quilombola”, adotada posteriormente ao artigo 68, funciona como uma alavanca para institucionalizar o grupo produzido pelos efeitos de uma legislação colonialista e escravocrata (Almeida, 1989). Assim, as comunidades remanescentes de quilombos criam e recriam sua condição para poderem se amparar na constituição de 1988 e assim terem garantidos seus direitos.

Esse fenômeno também é conhecido por essencialismo estratégico (Bhabha, 1998), ou “posicionalidade estratégica” (Butler, 1993), ou seja, a tendência a caracterizar certos aspectos da vida social de um povo como tendo uma essência ou núcleo natural ou cultural fixo ou imutável (Silva, 2000), esse essencialismo é necessário quando se trata de preservar a identidade de um povo contra um hibridismo cultural, uma diluição cultural face a globalização (Bhabha, op. cit.), ou mesmo como ato de performatividade com vias a alcançar determinados objetivos, ou alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, no caso das comunidades remanescentes de quilombos, seu principal objetivo é garantir o direito à terra, baseados no argumento da posse secular do território (mas existem outros).

Não se trata, de negar a identidade, mas de reverter os seus sinais, tornando-os positivos e passíveis de transformar um estigma em emblema de identidade. O estigma carrega o não-estigma, que é mimetizado durante a identificação, é o suporte possível da lei e,

portanto, como nas acepções de Lacan, é falso para o sujeito, que jamais irá aderir a ele plenamente.

A subjetividade instituinte mobiliza forças institucionais progressistas e opõe-se à subjetividade instituída, objeto do poder disciplinar (Foucault, 1979). O sujeito organizacional instituinte é aquele que concebe e não o que somente executa, mero “recurso” do trabalho prescrito pela gerência cega à subjetividade (Dejours, 1993). Ele cria formas de transgressão regrada e responsável em relação ao elemento obstaculizador da expressão da subjetividade (Dejours, 1993), como a essencialização ou performatividade.

No caso dos Kalunga, é possível detectar diversos discursos performáticos. Por um lado quando indagados sobre a identidade Kalunga afirmam que “não sou Kalunga, eu não sou bicho pra ter nome e nem preto” e por outro lado, “não sei de escravidão não, teve esses trem pro lado de lá” em outras ocasiões se fazem de rogados e de humildes “eu não entendo disso não, não entendo as letra não, eu sou boba”

(Marinho, 2008). Essas reações diante do pesquisador (do outro) demonstram uma total negação em relação à origem quilombola. Tal performance demonstra, pois, a antiga estratégia de reprodução do grupo, informada ao longo da constituição histórico brasileira pela estrutura social, traduzida no habitus Kalunga, antes calcada no “embranquecimento” 58., é a negação da

⁵⁸ Essa não é uma expressão êmica. A noção de “embranquecimento” pode ser percebida por uma maior valorização em termos estéticos ocorrida entre os indivíduos considerados “mais claros”, traduzidas em algumas falas que demonstram preferência marital por indivíduos “mais claros” e de “cabelo bom”. A população do Vão do Moleque é majoritariamente negra, a descendência com brancos, muitas vezes com algum Senhor proprietário de terras e escravos, e com índios propiciou o “clareamento” da pele e mudança nos fenótipos, mas a afro-descendência pode ser percebida à primeira vista. Em relação à população do Vão de Almas é perceptível a diferença de cor, “os negros de verdade” têm uma tonalidade mais escura na pele e fenótipos visivelmente africanos, nas palavras dos molequeiros “são mais pretos”. Internamente, pode haver distinção baseada na tonalidade de pele, como ocorre com os Kalunga do Moelque que se consideram “mais claros”, “mais qualificados” (esteticamente) do que os outros Kalunga, mas externamente a negritude é imposta homogeneamente aos dois casos. O “embranquecimento” da população do Moleque propiciada pela descendência com algum branco foi e ainda é (embora de forma latente) cultivada como herança do período escravista, onde, “branco” e “negro” eram, sobretudo categorias sociais e raciais. Na escravidão o “branco” era o proprietário escravizador e o “negro” o produtor escravizado. Mesmo se o “branco” (proprietário/escravizador) possuísse eventualmente uma mais forte afro-descendência, do que seu “negro” (escravo). Mesmo quando, ainda que minoritariamente, o

cor negra como tentativa de fuga do conflito e como estratégia de ascensão na estrutura social Kalunga. Agora, esses mesmos Kalunga reiteram o passado quilombola se assumindo enquanto Kalunga, portanto, remanescentes de quilombo, adotando um teor essencialista/construtivista para se ampararem no artigo 68 da CFB, demonstrando a “eticização”, como veremos.

A princípio, esta subjetividade inautêntica, negociada, superficial, porque se ampara nas aparências, pressupõe uma subjetividade interiorizada, dobrada em si mesma, que no recolhimento de sua intimidade ou de sua privacidade, constitui uma realidade que é autêntica e verdadeira. Por meio dessa subjetividade exteriorizada, esferas de cuidado e controle de si se fazem necessárias nessa exposição da intimidade, a qual se constitui no dia-a-dia e nos

escravista era um africano ou um afro-descendente, ele se comportava com seu “negro” como qualquer outro “branco”. Na comunidade Kalunga essa noção racista de *status* e poder pelo “embaquecimento” é traduzida pelo critério de terras legítimas utilizada para classificar os Kalunga em “donos da terra” e “negros de verdade”. (Marinho, 2008).

momentos de alteridade. A subjetividade até então, autêntica, gera seu simulacro na subjetividade, por enquanto, inautêntica.

A inadequação social que gerava a inferioridade e provocava a repulsa do estigma negro, agora pelo reconhecimento se satisfaz numa socialização plena, mesmo que à primeira vista performática.

O *habitus* Kalunga

A preocupação em investigar tais reconstruções identitárias, por meio de narrativas dos molequeiros⁵⁹, mostrou a passagem da estratégia de reprodução embasada na posse familiar (individual) da terra e no cultivo de uma descendência branca, para uma nova estratégia que chamo de “eticização”, onde símbolos emblemáticos (como a escravidão e associação com o quilombo que existiu na região) associados aos remanescentes de quilombo são agora recrutados para garantir a posse da terra, o que propiciou o aumento

⁵⁹ A comunidade Kalunga pode ser dividida em quatro agrupamentos principais: Vão de Almas, onde teria existido o Quilombo Histórico que teria originado toda a comunidade, o Vão do Moleque, Ribeirão dos Bois e Engenho II. A comunidade também se subdivide em 62 povoados. Ver Marinho (2008).

da coesão grupal, para fazer frente às ameaças dos invasores, se amparando na nova legislação para enfrentar a restrição cada vez maior às áreas invadidas.

O que observamos, então, é o processo dialético de transformação da subjetividade autêntica, gerando seu simulacro, na sua inautenticidade, garantindo e marcando posição, afetando modelos mentais (no limite, individuais), ou seja, as generalizações ou imagens portadas pelo sujeito que influenciam o modo como este percebe o mundo e age sobre ele, atingindo o micro-cosmo, os modelos mentais que os tomadores de decisões carregam em suas mentes (Rivera, 2000)

A fórmula de categorização das práticas Kalunga está sintonizada ao modo de coordenação e governança contemporâneo definidos pela sua característica de conjugação de redes institucionais e fluxos de interações sociais e conectividades técnico-informacionais. Nesse sentido, tal regime de verdades delineia um repertório lógico-conceitual deliberando possibilidades de codificações das manifestações em suas variedades institucionais pela arquitetura

normativa e trama jurídica decidindo propriedades e possibilidades de alienação e acesso de bens, e com isso ativando mercados e instâncias de visibilidade e transmissão legítimas de bens, mas incidindo nas orientações das manifestações humanas e no relevo dados aos universos simbólicos em uma esfera pública caracterizada pela centralidade ocupada pela exposição de imagens de grupos e indivíduos.

Assim, a estrutura social, como um sistema de constrangimentos institucionais, simbólicos e de conduta que limitam as opções dos indivíduos Kalunga, é permeada por ideologias e paradigmas versáteis no tempo e espaço, que orientam nexos de governança e ações dos detentores do capital simbólico do campo, ainda, na linguagem bourdieusiana, os dominantes. Na atualidade, seriam eles: cultura, globalização, (pós) modernidade, multiculturalismo, identidade, reconhecimento,...

As ações e práticas rotineiras do mundo da vida, constituídas no aqui e agora, ou seja, a organização social Kalunga, são o resultado das escolhas feitas pelos

agentes, de acordo com tais limitações (da estrutura social). Essas escolhas são realizadas por meio da memória e da incorporação do saber, balizadas em condicionantes sociais, históricos, espaciais, temporais, culturais. Em outras palavras, as escolhas se orientam a partir de como se estrutura a memória (classificações e valores) e de como se dá o aprendizado e transmissão da estrutura desse saber. Através do sistema de percepção mimético é institucionalizado o que lembrar e o que esquecer, é através desse sistema que se estabelecem os parâmetros do que saber, de como agir.

Dessa forma, mesmo que inicialmente inautêntica, essa nova subjetividade, a “etnicização”, passa a incidir nos modelos mentais, nas próprias formas de organização e regulação do saber, e que, a cultura Kalunga, especialmente por meio da família e da escola, enquanto estrutura, informa os indivíduos Kalunga como agir diante de novas possibilidades, nesse sentido, a compreensão do habitus se torna fundamental, já que ele é quem informará os valores

que orientam como as novas estratégias do campo, articuladas com essa estrutura, se convertem em ações e práticas em um mundo multicultural.

Os agentes Kalunga, então, passaram a se auto-definir, estabelecendo suas fronteiras e os meios de diferenciação tanto interna como externamente que definem a atual organização social do grupo, que está ligada às estratégias dos processos de identificação étnica que derivam da constituição de espaços de visibilidade e das formas de interação com o “mundo externo” e com a estrutura social, definidas pela dinâmica do campo étnico-quilombola.

O argumento territorial (econômico) é o que motivou internamente a “eticização”. Constituindo, assim, a lógica de reconhecimento e identidade, que elucida as políticas públicas aplicadas à comunidade, fator determinante no momento de análise da liberdade dos agentes Kalunga frente às relações de poder travadas no campo étnico-quilombola. Experimentada inicialmente, a partir do envolvimento da Antropóloga Mari Baiocchi em 1982, que deu início

a uma nova etapa de construção da identidade Kalunga e que passou a se identificar como remanescente de quilombo, etnicamente diferenciada, baseando-se na sua trajetória histórica, na sua ancestralidade negra relacionada com a luta à opressão histórica sofrida, em suas relações territoriais, baseadas no campesinato e na auto-subsistência, na contrastividade com outros grupos vizinhos, no sentimento de pertencer àquele território, e em sinais diacríticos particulares que os fazem eletivos no enquadramento dessa nova categoria jurídico-sociológica que é a de remanescentes de quilombo (Marinho, 2008).

A entrada de novos agentes na comunidade com seus olhares, câmeras, questionários e perguntas orientam a própria “eticização”. O mesmo ritual que antes simbolizava a continuidade de uma tradição, a tradução da crença, momento de interação e coesão, agora também passou a indicar alteridade, identidade, etnicidade.

Assim, os olhares imputam aos Kalunga os anseios externos, que são internalizados por eles

mimeticamente, e que, por sua vez, exteriorizam tal pressão performaticamente. Durante os festejos, “os donos da terra” organizam o ritual, orientam as ações dos Kalunga participantes, convidam “os de fora” a participar, tirar fotos, explicam o processo com calma, zelo e detalhes, inserindo o visitante na atmosfera dos rituais, mas também estabelece os limites entre o que pode ser visto e o que não pode. Tal performatividade tem como intuito alcançar visibilidade dos órgãos estatais e da sociedade civil em geral, garantindo, assim, principalmente, mas não exclusivamente, o direito à terra e à diferença.

A nova estratégia inaugura iniciativas de resgate cultural e projetos de promoção da identidade. O último projeto em vista que pude presenciar é a criação de uma rádio comunitária na região, para gerar um espaço de informação, conscientização, serviço e conveniência, mas que ainda aguarda verbas.

Há quatro anos uma família da Capela voltou a confeccionar potes de barro, tradição e técnica que quase desapareceram quando da morte da última anciã

que a dominava, moradora da Maiadinha. Agora durante os festejos eles comercializam tais potes com os “de fora”, como símbolo da identidade Kalunga. Os potes feitos por antepassados já falecidos são guardados com zelo e estima pelas famílias que as possuem.

No fim de 2007, por exemplo, em uma parceria com a Universidade Federal de Goiás foi posto em prática um projeto de reinserção do gado curraleiro na comunidade, com participação das lideranças da comunidade. O gado curraleiro era o principal animal criado por essas famílias, ao longo dos anos foram sendo introduzidas outras raças. Agora eles tentam resgatar a tradição de criação desse gado, que é mais propício à região.

Diversos membros da diretoria da Associação da Comunidade Quilombola de Cavalcante participam com frequência de seminários, encontros, cursos de capacitação e formação de âmbito regional e nacional sobre a temática dos remanescentes de quilombo e movimento negro, nesses espaços eles têm acesso às

informações relativas às discussões que ocorrem nesse campo e internalizam a nova estratégia. Procuram estabelecer alianças de apoio com outras lideranças de outras comunidades para garantir maior acesso e visibilidade de legisladores e políticos.

Participam de encontros em todo o país que reúnem professores universitários de diversas áreas, políticos, estudantes e representantes de comunidades afro-descendentes em palestras, cursos, seminários e debates de temáticas relacionadas à inclusão social do negro, que visam oferecer novas oportunidades de negócio a partir do empreendedorismo étnico-cultural, oferecendo orientação empresarial e oficinas de culinária, artesanato, penteados afro, música, dança, vestuário, instrumentos musicais e acessórios, entre outros. Discutem questões como a importância do território para comunidades tradicionais, políticas públicas e governamentais para o povo quilombola e para trocar experiências de luta, dificuldades e resistência.

De volta à comunidade, transferem o conhecimento adquirido ao maior número de pessoas possível, promovendo uma conscientização da comunidade nos assuntos relativos ao reconhecimento e titulação da terra.

Existe, também, uma tentativa de educar as crianças para que elas possam ter mais domínio sobre as oportunidades e riscos infligidos à comunidade, por diversos setores. Uma moradora da Capela de 45 anos, em certa ocasião, afirmou:

O jeito é mandar as crianças para 'rua', pra mode de não ser bobo igual nós aqui (...) diz que sai um monte de dinheiro pra vim pra cá, e ele vai só passando na mão desses político, e agente mesmo não vê nem a cor desse dinheiro, quem sabe se eles entender melhor das letras não pode ajudar mais a gente né.

Demonstrando que a comunidade se interessa cada vez mais pela promoção e resgate cultural, e também, na inserção em assuntos macro-econômicos.

A “Etnicização”

A formulação dessa nova subjetividade propiciou aos agentes da comunidade, novas dinâmicas e

possibilidades antes restritas. Agora, os indivíduos possuem maior acesso e incentivo às cidades, passaram a freqüentar o ambiente urbano com mais freqüência, já que retiram as cestas básicas a que passaram a ter direito mensalmente nesse ambiente, é preciso também a locomoção para retirada do dinheiro da aposentadoria, agora garantidas à todos os idosos moradores da região, e outros problemas “de fora”. A regulamentação da documentação pessoal também lhes deu direito ao acesso à créditos públicos e privados, possibilidade de participação nos comércios locais, entre outros.

Muitas famílias molequeiras passaram a ter duas residências, revezando e estendendo as relações do Vão para a “rua” (a vida fora do Vão: cidades, área urbana de Cavalcante, “lá fora”). Algumas famílias Kalunga, que moram na área urbana de Cavalcante partem para o Vão no período da chuva, para cultivar a terra, outras abandonaram a atividade definitivamente e outras, ainda, plantam em alguns anos, outros não. Muitas passam o período da seca na cidade.

A ida à cidade foi intensificada nos últimos anos pela falta de acesso dos Kalunga à escola e uma crescente preocupação com esse elemento. Eles têm consciência de que se dominassem maior capital cultural poderiam interferir e utilizar melhor as oportunidades propiciadas pelas políticas destinadas à comunidade Kalunga. Assim, os molequeiros de mais posse se mudam parcialmente para a área urbana de Cavalcante.

A influência da “rua” preocupa alguns indivíduos Kalunga. Muitos deles atestam que a bebida e as drogas invadiram a comunidade, provocando muita “ruína” (doença e morte). De fato, há um alto índice de alcoolismo e doentes mentais na comunidade, atribuídos aos “males” advindos da cidade. Após o reconhecimento, foi constatada a presença de indivíduos Kalunga, que contraíram HIV, que fazem tratamento mensal no Hospital de Cavalcante. Também é possível observar um maior número de divórcios, separação e rodízio de parceiros, além de queda da taxa de matrimônio (No Vão do Moleque o último foi

em 2003). As conseqüências desses índices são uma alta taxa de mães solteiras, “ruínas” e suicídios masculinos, pelo abandono da esposa, ou porque adquiriram dívidas que não puderam cumprir, alcoolismo, entre outros.

Se a confluência dessa nova subjetividade a outros elementos, por um lado propiciou um grande índice de sofrimento na comunidade, para as mulheres trouxe certo alento.

Na cultura Kalunga, as mulheres são responsáveis pela maior parte das atividades domésticas. Em casa, acordam cedo, antes de o sol raiar, fazem café, lavam vasilha, às vezes roupa e pilam o arroz, antes de ir para roça, em alguns casos. Na roça fazem todo tipo de serviço. Durante o plantio, abrem buraco, semeiam o chão, arrancam mato, espantam periquito. Participam da colheita e da separação dos grãos, em muitos casos, essa tarefa é realizada exclusivamente por ela, já que o marido tem “outros negócios” para resolver, a maioria só vê o marido de manhãzinha e à noite quando retorna de suas longas “campeadas”. Existem famílias

cuja dinâmica é diferente, o marido participa integralmente do cultivo da roça, e em poucos casos, a mulher nem participa, mas é minoria. Durante a lida na roça, as mulheres, ainda têm que fazer o almoço, caso o marido apareça, descascar e preparar o arroz para “janta”, enquanto ele cesta. Preferem não sair de casa porque o marido ou filhos podem chegar e querer comer, às vezes adiam seus compromissos diários, como lavar roupa e vasilhas, na expectativa de que eles apareçam. Algumas vezes, eles só retornam de madrugada, não fazendo as refeições em casa (Marinho, 2008).

Os filhos fazem companhia e ajudam na lida diária da mãe, que deve ainda cuidar deles, pelo menos até os sete anos. Após essa idade vão para escola ou mudam de vez para “rua”, onde o ensino é melhor. Poucos retornam na idade adulta, e quando o fazem constituem sua própria família e domicílio.

Em alguns períodos, o marido viaja para vender gado e/ou comprar produtos na cidade ou realizar outro tipo de negócio. Nesses períodos, as mulheres

ficam sozinhas, esperando o retorno do marido, sentem desamparadas e solitárias. Em diversos momentos, presenciei desabafos dessas mulheres de como a vida era triste e difícil e que choram freqüentemente.

A solidão das mulheres é ocasionada pelo sistema de parentesco na comunidade. Os casamentos são patrilocais, e não há aldeias, tampouco, vilas, as residências são afastadas umas das outras, mesmo dentro do núcleo constituído patrilocalmente. Se a mulher não é parente do marido (primos cruzados ou crosscousin marriage) seus familiares se localizam em um núcleo ainda mais distante do que seus novos familiares.

Uma das conseqüências, desse fator, entre outros, é o grande número de casamentos instáveis e separações, já que a mulher muitas vezes não consegue se ambientar e criar laços de afetividade com seus novos familiares e vizinhos o que prejudicaria a união, outra conseqüência é um alto nível de doenças psicológicas em mulheres, como a depressão (“sistema

nervoso fraco ou atacado”, nas palavras delas), entre outras, causados principalmente pelo abrupto rompimento dos laços afetivos constituídos com seus familiares e sua terra e a vida solitária reclusa no ambiente privado, já que suas tarefas domiciliares lhe confinam na residência.

O reconhecimento contribuiu para ampliar o horizonte de atuação da mulher, diminuindo seu sofrimento. As cestas básicas oferecidas pelo governo que devem ser retiradas pessoalmente na cidade provocam em muitos casos, a saída dessa mulher de sua residência, pelo menos temporariamente, embora alguns maridos as proíbam de ir. A ida das crianças para a cidade em busca de educação, também fez com que em muitos casos as mães as acompanhem e passem a manter duas residências, uma no Vão e outra na “rua”.

Esta mobilidade se atualiza, abrindo possibilidades de trânsitos, retornos e fundações de novas territorialidades, sustentada pelas redes de parentesco que se projetam no espaço, compondo um bairro em

Cavalcante, onde os parentes são chamados para constituírem vizinhança.

Uma das moradoras do Curriola de 45 anos, que também possui casa na rua, em certa ocasião, afirmou:

A vida no Vão é muito solitária, mas é melhor, é mais sossegado, não precisa se preocupar com os perigos que tem aqui na rua, mas aí, a gente teve que vir para cá, para mode, as menina estudar, agora eu já até acostumei, quando vou para lá fico um mês, dois, aí tem que voltar porque dá tristeza, aqui tem muito parente que é vizinho, é só sair na rua que encontra um conhecido, veio muita gente morar aqui por essas redondezas, aí fica mais fácil né! Nessa rua eu tenho três irmãs que mora aqui (...). Lá no Vão no tempo que as menina eram pequenininhas era mais solitário, e sofrido também, tinha que passar o dia inteiro na roça periquitando para espantar passarinho do arroz, cuidar de menino, do comê, da casa. O home, vivia viajando, campeando por aí. Na rua pelo menos tem mais vizinho e parente por perto para socorrer a gente.

As mulheres se acomodam bem com a vida na cidade, pois é menos solitária, mas continuam nutrindo o pertencimento ao Vão. As casas que são bem próximas umas das outras formam bairros inteiros de parentes.

Considerações Finais

Cultura e economia são categorias habitualmente identificadas com esferas distintas da atividade humana. Com as radicais transformações dos processos técnico-informacionais em contextos plurais, que

passam a mobilizar política, economia e cultura, tais categorias começam a deixar mais nítidas seus pontos de convergência, intersecção e interdependência, vislumbradas, por exemplo, pelas estratégias Kalunga de reconhecimento. As formas tecnológicas de vida se desenvolvem propiciando, entre outros, um gigantesco fluxo de informações e produtos, transformações que tendem a confundir cada vez mais os limites entre as esferas.

Esse momento histórico pode ser caracterizado como uma reação da cultura ao modo como se desenvolveu historicamente os ideais da modernidade, associada à perda de otimismo e confiança no potencial universal do projeto moderno. Em especial, configura-se como uma rejeição à tentativa de colonização pela Ciência das demais esferas culturais, o que vem acompanhado do clamor pela liberdade e heterogeneidade, que haviam sido suprimidas pela esperança de objetividade da Razão. Enquanto reação cultural, percebemos fortes tendências ao “irracionalismo”, exemplificados, tanto pelo

fundamentalismo contemporâneo, como pela sociedade de consumo, que convivem em um universo cultural de “colonização pela estética” da ciência e da ética, e por outro lado, a ressignificação da memória referida a um sistema de práticas performativo-identitárias.

O desafio de pensar o lugar da diferença então vem logo alterado pelo próprio espaço que a identidade vem ocupando na sociedade contemporânea desde a aurora do período moderno. O processo de construção da identidade moderna é fruto de um pensamento racional fundante que inaugurou o século das luzes alicerçado num Estado-Nação liberal e democrático. O nascimento da identidade moderna viu-se centralizado pela razão cartesiana e permaneceu ancorado nos Direitos do Homem onde a cidadania era sua face visível e, nos dois séculos seguintes, uma igualdade abstrata e formal e uma cidadania política forneceram sua organização e monopolizaram o nascimento do sujeito moderno.

A perspectiva identitária, logo, se vincula diretamente à experiência moderna, que aqui se refere não a um período histórico, mas a um modo específico de organização social que tem como correlato necessário determinado modo de pensar que funda, por sua vez, uma compreensão particular do mundo e da natureza. Definindo assim, o posicionamento do homem não apenas diante desse mundo e dessa natureza, mas também frente a si mesmo e ao outro. Nesse momento histórico, a força do sistema se mostra a favor de uma causa determinante que se rege por dispositivos de dominação econômica, onde o consumo, a informação, a comunicação, a cultura e a abundância são recriadas, organizadas e promovidas à luz do próprio sistema como novas forças produtivas. Como é o caso do nexo seguido pelas atuais políticas públicas brasileiras aplicadas para remanescentes de quilombos, como vimos.

Nesse sentido, podemos então analisar, que a separação, bem como a convergência, da economia e cultura é um produto da história e como tal não se

opera de modo homogêneo por toda parte e em todas as sociedades, nem sequer em todos os grupos no interior de uma mesma sociedade. Quando pensamos em comunidades negras rurais ou camponesas, por exemplo, é impossível dissociar sua economia das outras esferas da vida como o parentesco, a política, a religião, etc. Assim, quando discutimos a economia quilombola, ou de comunidades rurais, um dos aspectos que salta aos olhos é o modo como ela vem imbricada em outros domínios do universo social, não podendo ser entendida divorciada destes.

Isso é tanto mais relevante quando temos em foco comunidades que, contemporaneamente, destacam os elementos de memória e cultura - mais que os relacionados à economia e ao trabalho material - na definição de suas identidades - tanto as específicas, quanto a categórica, voltada a uma mobilização política nacional - como acontece com a comunidade Kalunga.

Uma análise mais profunda, portanto, das trajetórias de vida da população da comunidade, expressas através de uma investigação de sua

memória, utilizada aqui como fonte de dados, como um elemento condutor fundamental para o entendimento da territorialidade Kalunga demonstra que persiste nesta comunidade dois tipos de subjetividades, que inspiram as estratégias de reprodução da mesma, observadas pela coexistência de dois grupos de categorias ressaltada pela memória: “negros de verdade” e “donos da terra”, por um lado, e por outro, “Kalunga” e “não Kalunga”.

O primeiro grupo de categorias está relacionado à antiga estratégia de reprodução, ou forma de organização da comunidade, o “embranquecimento”. Os “donos da terra”, afirmam ter uma procedência diferente dos moradores associados à região do Quilombo, o Vão de Almas, enfatizam a figura do “branco” na filiação em detrimento da do “negro”. O “branco” estaria associado à posse legítima, liberdade, *status*, poder e aos dominantes, enquanto que o “negro” estava associado à escravidão, luta, resistência, conflito e aos dominados. A aproximação com a categoria “branco” credenciaria esse grupo a tudo que

estava associado a ela. Consideram-se “mais claros”, “mais qualificados” (no sentido estético) pela relação com o Senhor. Enquanto que o grupo de moradores do Vão de Almas, são identificados como os “negros de verdade” pela maior ligação com os negros que constituíram os quilombos da região, e pela forma com que se apropriaram da terra. Tal distinção orienta uma dicotomia de pertencimento e identificação entre os que se consideram “donos da terra” e os que descenderam do quilombo histórico, “os negros de verdade” (Marinho, 2008).

Assim, se analisarmos o tipo de subjetividade historicamente herdado pela maioria das famílias constituintes do Vão do Moleque⁶⁰, observaremos que

⁶⁰ Por meio da história de posse do território onde ocupam, podemos vislumbrar inúmeros processos de aquisição da terra que vão desde situações em que os descendentes diretos de grandes proprietários permitiram a permanência das famílias de antigos escravos, ou eles próprios se miscigenaram com escravos dando origem a grupos negros com domínio legítimo sobre a terra, mas que se tornaram terras devolutas pela falta de legalização da documentação que comprovaria o domínio legítimo sobre o território, como no caso do Vão do Moleque e nos domínios ou extensões correspondentes a antigos quilombos e áreas de alforriados nas redondezas de antigos núcleos de mineração, que permaneceram em isolamento relativo, mantendo regras de uma concepção de direito que orientavam uma apropriação comum dos recursos, como é o caso do Vão de Almas

esta é nutrida por um distanciamento da matriz colonial, simbolizada pela negação da origem quilombola, amparada por uma descendência com brancos. É uma forma estratégica de se desvincular do conflito direto, do confronto, da emergência de identidade que tal matriz implica, e uma forma de romper com o sistema escravocrata, como dito acima. Mas sem dúvida é uma tentativa de ascensão social, de busca de *status* e poder, pela propriedade da terra, propiciada pela aproximação com uma figura “branca”, via miscigenação.

O termo Kalunga adotado pela comunidade posteriormente à Constituição de 1988, e conseqüentemente ao artigo 68, faz parte da nova

outro agrupamento da comunidade Kalunga. Outras situações eram possíveis. Mesmo na condição de escravos o sistema propiciava acordos e ocupações aos negros que possibilitariam a arrecadação de pecúlio suficiente para a compra de alforria, bem como para a compra de terras, comércio, entre outros. Existiam diversas formas de relação entre o senhor, o escravo e a terra que vão desde fugas de fazendas escravistas, confronto armado, compra de terras, doações ou ocupações, herança, recebimento de terras como pagamento de serviços prestados ao Estado, à simples permanência nas terras que ocupavam e cultivavam no interior das grandes propriedades, bem como a compra de terras, tanto durante a vigência do sistema escravocrata quanto após sua extinção. (Marinho, 2008).

estratégia de reprodução, conservação da comunidade, delimitando a etnicidade. As pressões ocasionadas pelos efeitos das políticas e do ordenamento jurídico imposto pela organização governamental, em muitos casos, serviram para que uma definição pragmática de identidade fosse adotada, onde a aparente conservação da “cultura de origem”⁶¹ daria um *status* de legitimidade na consecução do projeto de sobrevivência e os traços culturais exaltarão a “eticidade” com vistas a adequar o passado ao presente. Isso quer dizer, que quanto mais sinais diacríticos os remanescentes possuírem relacionados ao passado de quilombo, mais

61 Essa cultura de origem explicitada pelas diretrizes governamentais em forma de leis, decretos e políticas, como o artigo 68, retoma o arcabouço jurídico colonial, que definia quilombo como grupos de escravos que, à margem das leis existentes fugiam, além de serem associado há um tempo histórico passado. Tal noção, ainda hoje baliza e estrutura os argumentos legais dos que advogam contra os interesses das comunidades, que insistem na idéia de comprovação histórico/biológico/cultural. Assim, o que hoje se conceitua como quilombo, não se refere a resíduos ou resquícios arqueológicos de ocupação temporal ou comprovação biológica. Também não se trata de grupos isolados ou de população estritamente homogênea. Da mesma forma, nem sempre foram constituídos a partir de movimentos insurrecionais ou rebelados, mas, sobretudo, consistem em grupos que desenvolveram práticas cotidianas de resistência na manutenção e reprodução dos seus modos de vida característicos e na consolidação de um território próprio.

legitimidade para acessar os benefícios garantidos pelo artigo 68 eles terão (Arruti, 2006). Daí, existir um alto grau de performatividade essencialista entre essas comunidades, e discussões sobre autenticidade/inautenticidade dessa subjetividade produzida pelo arcabouço jurídico e político, especialmente por parte de antropólogos anti-culturalistas e diversas críticas sobre uma descendência verdadeira de comunidades remanescentes de quilombo, como ocorre no caso da tese de Neto (2006), que insiste na idéia de que não existe comprovação histórico/biológica/cultural de que a comunidade Kalunga seja de fato descendente de negros que formavam um quilombo de mesmo nome.

Referências Bibliográficas

ARRUTI, J. M. *Mocambo: Antropologia e História do processo de formação quilombola*. Bauru, SP. Edusc, 2006

ALMEIDA, A.W. "Os quilombos e as novas etnias" In: Leitão (org.) *Direitos Territoriais das Comunidades Negras Rurais*. São Paulo: Instituto Socioambiental, 1989.

BHABHA, H. K. *O local da cultura*. Belo Horizonte: UFMG, 1998.

BOURDIEU, P.. *O poder simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand, 1989.

BOURDIEU, P. Esboço de uma teoria da prática. In: Ortiz, Renato (org.). *Pierre Bourdieu*. Coleção Grandes Cientistas Sociais. Ática, 1983.

BOURDIEU, P.. *As regras da arte: gênese e estrutura do campo literário*. São Paulo: Cia das Letras, 1996

BOURDIEU, P.. “Futuro de classe e causalidade do provável”. In: *Escritos de Educação*. Organizado por Nogueira, M. A. & Cattani, A. M. Petrópolis: Vozes, 1998.

BUTLER, J.. *Bodies that Matters: On the Discursive Limits of Sex*. New York: Routledge, 1993.

DEJOURS, C. Inteligência operária e organização do trabalho. In: Hirata, H. (org.). *Sobre o modelo japonês*. SP: Edusp, p.281-309, 1993.

DE LAURENTIS, T. (ed.) *Feminist studies/critical studies*. Bloomington: Indiana Press, 1986.

ENRIQUEZ, E. *A organização em análise*. SP: Vozes, 1997.

ENRIQUEZ, E. Prefácio (p.23-30). In: In: DAVEL, E. P. B.; VASCONCELLOS, J. G. M. (org.). *“Recursos” Humanos e Subjetividade*. Petrópolis, RJ: Vozes, p.23-30, 1995.

ENRIQUEZ, E. *Da horda ao Estado: psicanálise do vínculo social*. RJ: Jorge Zahar, 1990 .

FOUCAULT, M. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Ed. Graal, 1979.

FREUD, S. El yo y el ello (1923). In: *Obras Completas*. Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 19.

FREUD, S. Más allá del principio de placer (1920). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 17.

FREUD, S. Totem y tabu(1914). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 13.

FREUD, S. Tres ensayos de teoría sexual (1905). In: *Obras Completas*, Buenos Aires: Amorrortu, 1991. v. 7.

GAULEJAC, Vincent de. *Gestão Como Doença Social: Ideologia, Poder Gerencialista E Fragmentação Social*. Ed, Idéias e Letras, 2007.

HABERMAS, J. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. SP: Martins Fontes, 2000.

NETO, J. C. de B. *Informação e Cidadania entre os Calungas*. Orientador: Armand Matterlart. Doutorado em Eniex Sociaux. Et. Techonolies de La Communication. Université de Paris. VIII; Up: VIII, França, 2006.

RICCI, Rudá. Lulismo: três discursos e um estilo. *Revista Espaço Acadêmico*. Nº45 Fevereiro, 2005. ISSN 15196186. retirado de www.espacoacademico.com.br/ em 20 de abril de 2005, Às 1:30

RIVERA, B.. *Reflexões sobre a organização que aprende. A gestão pela escuta 3 – Algumas ferramentas lúdico-pragmáticas*. ENSP, Rio de Janeiro, 2000.

SCHEINKMAN, José Alexandre (org). *Agenda Perdida*. Divulgada em 17 de setembro de 2002. Retirado de www.ifb.com.br/documentos

SILVA, T T. *Teoria cultural e educação, um vocabulário crítico*. Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

SOUZA LIMA, Antônio Carlos de, e BARROSO-HOFFMANN, Maria (orgs). *Etno-desenvolvimento e Políticas Públicas*. Rio de Janeiro, Contra Capa Livraria vol. 1, 2002.

TAYLOR, Charles. *Multiculturalismo. Examinando a Política de Reconhecimento*. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.

ABSTRACT: This study explores elements of the relationship between the subjectivity construction in historical social plurals contexts in the aesthetic financial capitalism and the recent administration techniques and strategies of conservation and reproduction of the ethnic-marron's field, by examining the ways to be and to feel Kalunga, apprehended by their practices and actions through participant observation. The analysis seeks to contemplate as much the social structure as these maroon's remaining community's social organization, located in the northeast goiano, indicating that those actors act through the negotiation and articulation, translated by a performative/essentialist disposition, for these matter, they try to occupy space and to mark position. Those agents choose to ally culture to economy, as a qualifying resource to obtain recognition, aimed starting from CFB 1988, by the article 68, setting the "blackness" from a stigma to an identity symbol. **Keywords:** Multiculturalism, subjectivity, marron's remaining community Kalunga, culture and economy

R

BSE 9(26):

A pejeja da ilusão contra a realidade espiritual nos trabalhos do CHIED alagoano*

Wagner Lins Lira

*O artigo representa o quinto capítulo de minha dissertação intitulada “Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina”, defendida pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco no ano de 2009, onde tive a oportunidade de investigar dois grupos ayahuasqueiros dissidentes: a Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV) localizada no município de Riacho das Almas no estado de Pernambuco e o Centro de Harmonização Interior Essência Divina (CHIED) situado no distrito de Riacho Doce, Alagoas. O direcionamento dessa comunicação está relacionado aos fenômenos espirituais emergentes no núcleo alagoano representado pelo mestre André Luiz. A sede geral do Essência Divina situa-se em Brasília (DF), sendo liderada pelo mestre Vinícius, filho do mestre Francisco, o fundador da linha da unificação. Agradeço aos amigos do Essência Divina pela hospitalidade e colaboração durante a pesquisa de campo. Agradeço também ao meu orientador, professor doutor Eduardo Duarte pela força e dedicação durante nossa pesquisa. Os homens passam, ficam suas idéias.

RESUMO: Neste artigo acompanharemos os fenômenos espirituais emergentes nas sessões ou trabalhos com o chá ayahuasca no Centro de Harmonização Interior Essência Divina, irmandade ayahuasqueira cuja sede situa-se no distrito de Riacho Doce, estado de Alagoas. Esse núcleo específico denominado Alto da Paz, Chã do Cruzeiro é um dos representantes da linha da unificação, estabelecida por Francisco Sousa de Almeida e que une os elementos simbólicos daimistas e udevistas no mesmo processo mítico e ritual. Veremos a interação destes e de outros sistemas simbólicos nos trabalhos dessa irmandade, a partir da análise descritiva dos ritos e da interpretação dos adeptos quanto aos fenômenos comuns ao uso ritual dessa bebida psicoativa xamânica, que em nosso caso particular, é administrada seguindo os princípios da linha da unificação. **Palavras-chave:** Ayahuasca, Chá, Espiritualidade, Linha da Unificação, Essência Divina.

O trabalho espiritual

A noção de trabalho espiritual é bastante comum entre àqueles que comungam ritualmente a ayahuasca⁶². Tanto os xamãs e vegetelistas peruanos

62 Ayahuasca é uma palavra de origem quéchua e significa liana dos espíritos, cipó das almas, vinho dos mortos. Refere-se ao chá feito com o cipó da planta Malphigiaceae, o marirí, (Banisteriopsis caapi) junto com as folhas de outro vegetal, a Rubiaceae chacrona do gênero Psychotria, particularmente a Psychotria viridis. O uso desta infusão surgiu entre os antigos povos andinos amazônicos

quanto os adeptos das religiões ayahuasqueiras brasileiras costumam denominar de trabalho as atividades que realizam durante o uso dessa beberagem. De acordo com Sandra Lúcia Goulart (2004, p.14) a expressão trabalho também é bastante comum nas narrativas dos fieis das religiões afro-brasileiras como, por exemplo, a Umbanda. Nesse sentido, os trabalhos seriam as oferendas cerimoniais feitas às divindades. Na Umbanda, essa atividade ritualística também é denominada despacho⁶³.

onde a bebida aparece associada à criação e transformação do mundo, do homem e dos demais seres, servindo também de elo e comunicação com os mortos e os espíritos. No Brasil a ayahuasca é consumida ritualmente nos cultos das três principais religiões ayahuasqueiras brasileiras; o Santo Daime (CICLU-Alto Santo e CEFLURIS), a Barquinha (Centro Espírita e Culto de Oração Casa de Jesus Fonte de Luz) e a União do Vegetal (Centro Espírita Beneficente União do Vegetal), assim como suas dissidências e dissipações. Nesse artigo, veremos como os sistemas simbólicos dessas tradições xamânicas são readaptados e reconfigurados mediante o surgimento de um novo grupo ayahuasqueiro, o CHIED, cuja proposta ideológica pretende unir tradições e doutrinas, tirando proveito dos seus ensinamentos.

63 Os daimistas usam a expressão despacho quando se referem ao ato de servir o Santo Daime.

Nos sistemas guiados pela linha daimista⁶⁴, além de corriqueira, a denominação trabalho assume um caráter primordial no desenvolvimento dessa doutrina, cujos adeptos costumam seguir à risca suas prescrições. O homem do Daime é um homem simples e trabalhador, ciente de seus compromissos e obrigações, pois sua situação de daimista lhe favorece tal reflexão.

Para Edward MacRae (1992, p.70), o mundo, para o daimista, é influenciado e guiado por espíritos em distintos estágios da evolução espiritual. Os seres humanos possuem um Eu Inferior e um Eu Superior. O Eu Inferior seria o corpo físico, material e por isso limitado e passageiro. O corpo também é chamado de

64 A linha daimista representa todos os núcleos e igrejas derivados da matriz ayahuasqueira daimista fundada por Raimundo Irineu Serra. Monteiro da Silva (1983, p. 94) e Goulart (2004, p. 81) afirmam que a noção de linha é amplamente divulgada entre os pesquisadores do tema ayahuasqueiro, no intuito analítico de demarcação e recorte dos seus objetos de estudo. A noção de linha também é adotada epistemologicamente, por ser comumente presente nas narrativas dos fiéis dessas instituições religiosas, quando se referem ao conjunto de grupos e centros específicos, sejam eles pertencentes à linha daimista, linha da barquinha ou linha udevista.

aparelho que, para o daimista, serve para cumprir a sua missão nesse plano terrestre que seria, justamente, o aperfeiçoamento de sua outra metade. Além do aparelho, os humanos compartilham do Eu Superior, sua porção divina. Adormecida em seu cotidiano, mas desperta durante os efeitos do enteógeno⁶⁵. Um trabalho espiritual com o Daime, seria a oportunidade única na qual esses duplos se comunicam, se aperfeiçoam e se identificam por intermédio das mirações⁶⁶.

A visita ao Astral Superior, plano espiritual ou mundo dos espíritos é atuante nos sistemas daimistas. Esse contato permite aos adeptos, por intermédio dos estados ampliados da consciência⁶⁷, uma

65 A palavra enteógeno é de origem grega e significa; “Deus dentro de si”, ou seja, o neologismo de tal denominação refere-se a qualquer elemento da natureza que desperte ou leve a divindade para dentro dos sujeitos (Labate; Goulart; Carneiro, 2005).

66 Para os daimistas, a miração é o mais perfeito estágio da experiência. É quando se entra em contato com a realidade divina.

67 Os enteógenos proporcionam estados ampliados de consciência, que permitem aos adeptos do xamanismo estabelecer relações com o mundo espiritual e que auxiliam na continuidade da vida material, em prol da manutenção do equilíbrio entre os diversos planos da existência. Para tal, a consciência é expandida ritualmente, ampliando-se o campo da percepção cotidiana a partir do

reformulação diária de suas ações e pensamentos em prol dos ensinamentos obtidos durante sua estadia no plano espiritual. Esses soldados do astral costumam ser obedientes a partir do momento em que assumem um lugar nesse exército de poder. Obediência, firmeza e concentração são o que pedem as letras dos seus hinos cantados e bailados⁶⁸, visto que, tais exigências são delegadas à bebida que, para esses religiosos, possui vida, sacralidade e vontade própria.

Couto (2002, pp.390-391) afirma que o contato com o Santo Daime desencadeia um processo de transformação nos daimistas, conferindo ao chá o status de sagrado. Isso devido às suas potências invisíveis e culturais. Para este autor, a relação com o sagrado, nesse caso, seria representada por uma relação de poder estabelecida entre o comando e a

rompimento momentâneo com os limites de uma realidade comum, dominante e paralela aos eventos espirituais vivenciados em cada ritual (Lira, 2009, pp.19-20).

⁶⁸ Veremos mais adiante, que é comum entre as esferas ayahuasqueiras o ato de cantar para o divino. Isso acontece nos sistemas udevistas cujos adeptos entoam, durante os rituais, alguns cânticos sagrados conhecidos por chamadas, e também nos sistemas daimistas, que compartilham de hinos sagrados e de um tipo de dança circular, o bailado.

obediência. Comando das entidades e sensações provocadas pela ingestão da bebida, e obediência daqueles que a comungam, pois os mesmos passam a ser guiados por tais entidades que encontram no Daime uma maneira de se manifestar.

O soldado desse exército não se deixa influenciar pelos espíritos inferiores que porventura queiram atentar contra sua firmeza. Sua principal fortaleza é o aparelho que precisa está protegido e preparado para os trabalhos que, normalmente, costumam ser bastante cansativos, mesmo quando o daimista encontra-se em repouso e relaxado durante as sessões de concentração⁶⁹. Segundo Macrae (1992, pp.97-98), o trabalho daimista pode ser interpretado como uma atividade psíquica intensa e exaustiva na qual os participantes realizam inúmeras atividades no plano astral.

69 Os rituais daimistas variam de acordo com o calendário da doutrina, que foi montado a partir das datas comemorativas aos santos cristãos. São trabalhos de cura, concentração e ou bailados, além das missas e feitos. Os principais rituais daimistas consistem no canto, no bailado e na concentração após a ingestão do chá, momento em que os participantes ficam em silêncio, meditando sob o efeito visionário propiciado pela beberagem.

Portanto, o trabalho daimista aplica-se ao mesmo tempo ao corpo e ao pensamento (Cemin, 2002, p.348). O suporte do espírito é o corpo, então para que se realize um trabalho espiritual é necessário, na concepção daimista, que o aparelho esteja preparado para realizar as atividades rituais consideradas leves e ou pesadas. É preciso exercitar o aparelho para que o mesmo possa agüentar com firmeza as batalhas de um trabalho espiritual.

Em minha dissertação de mestrado, mostrei a partir da análise das teorias de Norman Zinberg (1984) e Edward MacRae (2004), que a concentração e a firmeza exigidas para a realização dos trabalhos espirituais nos sistemas udevistas⁷⁰ parecem vir de acordo com o tempo, devido à continuidade das experiências do adepto com o Vegetal⁷¹ (Lira, 2009, pp.97-137). Assim também ocorre nos sistemas daimistas, a partir do momento em que o homem domestica o êxtase, por

70 Considero como sistema udevista todo grupo derivado da linha doutrinária estabelecida pelo mestre José Gabriel da Costa, o fundador do Centro Espírita Beneficente União do Vegetal.

71 O chá ayahuasca, nos sistemas udevistas, é denominado Vegetal.

meio dos rituais e sansões sociais, e o êxtase domestica o homem, por intermédio das sensações e reflexões visionárias que o fazem reavaliar o seu jeito de ser no mundo.

Durante esse processo de interação entre o plano material e o espiritual, os ayahuasqueiros⁷² também passam por uma série de testes impostos pelo chá professor. Testes que reformulam atos e conceitos, pois os mesmos passam a ser reavaliados rotineiramente a partir da freqüência do indivíduo nos trabalhos com a bebida. Testes que fazem interagir corpo e mente durante o trabalho espiritual.

Em relação aos sistemas guiados pela linha udevista, Gabriela Ricciardi (2008, p.47) nos mostra a existência de duas forças poderosas que costumam duelar entre si ao longo da vida dos hoasqueiros⁷³. Para esses religiosos, a força negativa e a força positiva são

72 Todo indivíduo, que tem como referencial simbólico e religioso o uso ritual da bebida xamânica ayahuasca pode ser considerado um ayahuasqueiro.

73 Os hoasqueiros são todos udevistas guiados pela sabedoria de Hoasca, importante personagem da cosmologia dessa tradição. Maiores detalhes sobre o mito fundante da doutrina; “a História da Hoasca” consultar: Goulart (2004), Andrade (2005) e Lira (2009).

interpretadas como dois pólos opostos cujas ações distintas e concorrentes agem no intuito de atrair e sintonizar os espíritos ao seu favor. Cabe ao udevista canalizar e sintonizar suas atitudes e pensamentos na vibração positiva desse duelo, no intuito de ser merecedor e receber coisas positivas ao longo de sua vida.

O trabalho espiritual, nesse sistema de crenças específico, gira em torno dessa sintonia, ou seja, do abandono de certas práticas consideradas inferiores ou não condizentes à estação positiva desse duelo entre forças opostas. “Os vícios sejam eles materiais ou de comportamento são considerados atributos da força negativa, daí a necessidade de se limpar das impurezas de qualquer natureza, material ou espiritual” (Ricciardi, 2008, p.47). Para participar do trabalho espiritual, a mente e o corpo precisam estar livres dessas más influências.

Os ayahuasqueiros do CHIED alagoano também acreditam que a união dessas folhas com esses cipós é o que dá a sabedoria e o discernimento necessários

para que os mesmos aprendam a viver no mundo cotidiano, interpretado, nesse caso, como o mundo da ilusão. Tomando ayahuasca, eles acreditam que a pessoa abandona momentaneamente a ilusão do dia-a-dia, como, por exemplo, falsos amigos, dinheiro fácil, bens supérfluos, veículos, bebidas e demais excessos materiais, passando a refletir sobre a sua situação no mundo.

Nos encantos do chá, é comum aos humanos reconhecerem o princípio de sua falibilidade a partir, por exemplo, da aceitação da morte⁷⁴. Mirações e burracheiras⁷⁵ mostram a realidade dos espíritos, fazendo-os recordar de onde vieram, porque existem e

74 Para os ayahuasqueiros em geral, o chá ajuda o homem a não temer a hora de sua morte. Segundo os xamãs o efeito da ayahuasca assemelha-se ao estado de falecimento. A ingestão da bebida é considerada fundamental na preparação do indivíduo para a morte e está diretamente ligada ao destino pós-morte. Nas esferas ayahuasqueiras brasileiras persiste a idéia xamânica de que a bebida prepara o indivíduo para o destino pós-morte. Assim sendo, uma pessoa que nunca entrou em contato com o enteógeno, quando desencarnar, teoricamente enfrentará alguns problemas, principalmente relativos à adaptação ao plano espiritual. Maiores detalhes consultar; Lira (2009, pp. 109-115).

75 O êxtase místico promovido pela ingestão da ayahuasca nos sistemas udevistas é denominado burracheira.

para onde vão. Essa verdade teria sido camuflada pela ilusão cultural capitalista, e quando toma ayahuasca, o ser liberta-se desses miméticos grilhões ilusórios, passa a ter contato com a realidade espiritual e é levado pelos encantos, no intuito de recordar cada vez mais a origem de sua alma, renovando suas forças para nunca esquecer de que tem um espírito, uma pequena parte de Deus dentro de si.

O trabalho espiritual, para os freqüentadores do CHIED, não se restringe apenas aos momentos rituais. Ele acompanha o cotidiano dos adeptos que assumem uma postura de alerta mediante a eterna batalha entre as forças da ilusão contra às da realidade espiritual. Algumas substâncias, entre elas o álcool, o tabaco e demais drogas são encaradas como possuidoras de uma carga energética oposta e concorrente à atuação da ayahuasca. Esses ayahuasqueiros afirmam que tais substâncias são instrumentos da força do mal, da força da ilusão que os remetem à realidade ilusória da sociedade capitalista. Os vícios são encarados como instrumentos dessa ilusão, que trabalha contra o

desprendimento material e, conseqüentemente, contra a percepção da realidade do espírito.

Então os vícios atrapalhariam a evolução espiritual do ser. Os interlocutores afirmam que quando a força do mal; a força da ilusão percebe que está perdendo um dos seus dominados para a força da realidade espiritual, ela não se contenta. As oportunidades passam a surgir e o ayahuasqueiro precisa analisar com cautela essas ocasiões, na luta do eterno resistir. Eles acreditam que a força do Vegetal atua por meio da verdade espiritual, da realidade da alma e da sabedoria da natureza divina vivenciadas em cada sessão ou trabalhos nos quais os adeptos renovam suas crenças e energias, para poder seguir com suas vidas na grande ilusão, chamada sociedade. Um corpo preparado é um corpo limpo, ou seja, livre das más influências estampadas nos vícios, preconceitos, fraqueza, ódio, rancor e demais atitudes não compatíveis à realidade espiritual.

Mary Douglas (1976, pp.13-14) acredita que as concepções culturais e religiosas sobre poluição,

impureza, limpeza e higiene são condizentes à visão geral da ordem social na qual estão inseridas. Segundo a autora, as leis de pureza e perigo estão presentes nos sistemas de crenças mágico-religiosas no intuito de reforçar o código moral de uma sociedade específica. Dessa forma, “o universo todo é arreado aos esforços dos homens, no sentido de forçar o outro a uma boa cidadania. Logo, achamos que certos valores morais são mantidos e certas regras sociais são definidas por crenças” (idem).

No caso ayahuasqueiro não é diferente. Em relação à atribuição dos vícios como impuros, possuidores de cargas negativas, imorais, danosos ou até mesmo veículos aliados às forças da ilusão podemos ver claramente o reforço de alguns valores morais atuantes e presentes nas cosmologias desses sistemas de crenças. Observando as distintas interpretações entre àqueles que utilizam ritualmente a ayahuasca, percebemos um comum acordo ao notarmos, por exemplo, que os ayahuasqueiros incorporam, em suas

cosmologias, elementos que se adequam aos padrões e interditos sociais vigentes.

Reichel-Dolmatoff (1968, pp.88-94), ao estudar o simbolismo ayahuasqueiro entre os índios Tukano na Amazônia, chega à conclusão de que o uso do enteógeno é um forte instrumento de poder na mão do xamã, pois o mesmo assume o papel de “controlar” o grupo, a partir da reprodução dos valores e crenças socialmente sancionados durante os trabalhos com a bebida. O uso da ayahuasca, segundo esse autor, atenderia a dois propósitos fundamentais: o primeiro estaria relacionado às visões mitológicas e imagens vivenciadas pelos participantes, e que confirmam as crenças vigentes num grupo específico, assim como a origem de suas instituições religiosas e sociais. O segundo propósito estaria diretamente relacionado aos estímulos ambientais, que envolvem o ritual, assim como músicas, incensos, vozes, ruídos, histórias, narrativa dos participantes, entre tantos outros.

O objetivo dessa atmosfera ritual é induzir os sujeitos a múltiplos estados de consciência, que

automaticamente levam à introjeção das normas de comportamento social e individual. No caso dos vícios, devemos lembrar que a realidade social brasileira assume uma política proibicionista em relação ao consumo de determinados entorpecentes ilegais, enquanto outros, considerados “legais” (álcool e tabaco) são tratados por meio de propagandas “educativas” como as do tipo: “fumar causa câncer” ou “se for dirigir não beba”. O “perigo” diante do consumo dessas substâncias, também é reforçado nestes sistemas de crenças, que surgem como possibilidades de lidar com o suposto malefício provocado pelas mesmas.

A ayahuasca e as doutrinas que surgiram a partir de seu uso atuam, na verdade, como eficientes mecanismos norteadores diante da redução de danos causados por vícios e demais doenças que tenham neles suas origens. Os fieis encaram cada trabalho com seriedade e sobriedade necessárias para louvar as divindades. Dessa forma, criam-se estratégias no combate aos males da sociedade como o alcoolismo e

o tabagismo, por exemplo. Os ayahuasqueiros do CHIED costumam manter-se alerta, procurando não deixar-se ludibriar pelas armas das forças da ilusão, pois uma vez esclarecida, eles afirmam que a realidade espiritual jamais será esquecida. As forças da ilusão perdem território, cada vez que um ritual acontece. Elas tentam puxar o adepto para o seu lado. Por isso, têm muitos que saem no meio do trabalho para fumar, para simplesmente sair do espaço ritual ou conversar coisas fora do contexto. Para esses ayahuasqueiros isso enfraquece o trabalho e as forças da realidade ficam defasadas.

Quando isso acontece, o esforço diante da concentração e da firmeza sob o efeito do Vegetal é redobrado. Qualquer interferência durante a sessão permite a generalização de distúrbios que tendem a se espalhar pela corrente. No fim de cada trabalho as forças da realidade espiritual costumam vencer às da ilusão, todavia é conveniente salientar que os participantes da sessão influenciam diretamente nessa dinâmica ritual. A experiência exige um preparo

individual para o bom andamento do rito, mesmo porque para domesticar o êxtase é preciso ser domesticado por ele.

No CHIED alagoano, os maus pensamentos que surgem durante o trabalho, as más visões, o medo da morte e demais inseguranças passageiras, segundo estes ayahuasqueiros, são projeções de outros seres espirituais inferiores, zombeteiros, aliados da força da ilusão, materializados nos vícios e atitudes dos aparelhos despreparados e que sempre querem desestabilizar a ordem dos trabalhos. Por isso, durante a sessão, às vezes surgem algumas conversas paralelas, alguns pensamentos ruins ou até mesmo ventos, gemidos e barulhos estranhos. Isso tudo é encarado como manifestações desses espíritos inferiores impregnados na matéria da ilusão. Essa matéria emana uma forte energia que tenta atuar no espaço de domínio da realidade espiritual. Ilusão e realidade novamente entram em conflito.

O que aparece de ruim nas burracheiras, segundo os interlocutores, por exemplo, uma má visão ou mau

sentimento, são tidos como reflexos desses espíritos, dessas energias inferiores. Portanto, o mestre André⁷⁶ sempre afirma que é preciso que o fiel saiba se controlar nesse sentido, para que quando as coisas más se apresentem, ele possa ter condições de perguntar, na força, o que são àquelas coisas e a que vieram. Só assim, diante dessa firmeza, adquire-se o poder para despachar as más aparições nos momentos da burracheira, permitindo-se navegar por águas calmas outra vez.

O segredo para o bom andamento de um trabalho espiritual no CHIED seria, justamente, o autocontrole do adepto que o permite despachar os maus pensamentos durante a batalha astral e não deixar que os mesmos impregnem o ciclo harmônico construído e mantido em cada rito. Durante os trabalhos com ayahuasca, o templo da realidade é revisitado, de forma que a ilusão não pode penetrar nesse santuário, cabendo a cada adepto, aluno, soldado ou guardião

76 Mestre fundador e representante do CHIED alagoano.

manter-se firme e concentrado nos ensinamentos dessa bebida enteógena.

Antes dos rituais, eles recomendam um cuidado especial. Na Essência Divina os adeptos costumam ingerir comidas leves e evitam o consumo de álcool ou outras drogas, que possam atuar de maneira adversa durante a experiência. Na verdade, essa recomendação tem a ver com a preparação do corpo para receber o sacramento. É preciso entrar na sintonia do Vegetal e para tal se faz necessária uma reflexão maior, uma meditação profunda no intuito de se preparar para receber o que está por vir.

Sessões, comemorações e ensaios

Os adeptos do Essência Divina reúnem-se quinzenalmente no Alto da Paz Chã do Cruzeiro durante as sessões de escala deste centro ayahuasqueiro. Os trabalhos com ayahuasca, nestas reuniões, levam em média sete horas seguidas. Devido à amplitude dos sistemas simbólicos⁷⁷, principalmente

⁷⁷ A linha da unificação, estabelecida pelo mestre Francisco Souza de Almeida e que norteia os trabalhos do CHIED alagoano, une os

daimistas e udevistas, compartilhados pela irmandade, a sessão de escala apresenta-se extensa e dividida por algumas etapas, explicitadas mais adiante. Por hora, nos interessa saber que qualquer pessoa pode freqüentar esses trabalhos quinzenais desde que siga algumas regras principais estabelecidas para o controle e resguardo do grupo⁷⁸. Existem também as sessões para fardados⁷⁹, que são exclusivas àqueles mais envolvidos com as práticas da irmandade. Nestes encontros eles discutem assuntos administrativos, planejam as atividades do centro como, por exemplo,

elementos simbólicos dessas duas linhas ayahuasqueiras (daimistas e udevistas), daí a existência de hinos, chamadas e bailados durante os ritos nessas irmandades, como veremos em seguida. Informações sobre o mestre Francisco e o Centro de Cultura Cósmica Suprema Luz, Paz e Amor podem ser consultadas em Lima (2004, p. 62) e Lira (2009, p.138-142).

⁷⁸ Os visitantes devem preencher um formulário antes das sessões de escala e que precisa ser entregue momentos antes da sessão, até mesmo para resguardar a irmandade de determinadas situações adversas que venham a acontecer durante o ritual. Algumas perguntas desse protocolo giram em torno do histórico do visitante como, por exemplo, nome, endereço, filiação, histórico de doenças, usos controlados de medicamentos e outras drogas alteradoras da consciência. O visitante pode participar de qualquer sessão de escala, desde que cumpra com esses princípios fundamentais.

⁷⁹ Os fardados são àqueles discípulos mais antigos e que conseqüentemente são os mais dedicados com as causas da irmandade.

feitios, mutirões, plantio e demais empreendimentos necessários à sustentabilidade do núcleo.

Durante essas sessões exclusivas, eles também bebem o chá em momentos de concentração, nos quais podem meditar e dialogar sob o efeito da bebida, no intuito do conhecimento grupal e individual. Outras sessões são reservadas aos casamentos e batizados que são grandes comemorações entre a irmandade. É bastante comum o batizado de crianças, assim como o de alguns adultos fardados que escolhem seus padrinhos de acordo com as afinidades espirituais, adquiridas a partir das vivências no grupo. Os casamentos são momentos de celebração nos quais os adeptos festejam a união dos conjugues que, normalmente, são fardados no CHIED.

Os ensaios são momentos nos quais os hinos são estudados tanto pelos músicos, como por alguns fardados que também devem saber cantar e bailar durante os trabalhos espirituais. O Vegetal servido nos ensaios não pode ser muito forte. As pessoas se esforçam durante o estudo da letra e da harmonia dos

hinos, portanto a concentração da bebida precisa ser branda. Brando é o contrário de denso. Denso seria um chá considerado forte com força e luz ampliados. Brando seria um chá ameno, com força e luz reduzidos. No CHIED esse é o chamado Vegetal para trabalho⁸⁰ direcionado ao estudo dos cânticos e aprendizado dos passos do bailado ou qualquer outra atividade que exija destreza e concentração.

O ensaio é necessário para que durante a dinâmica ritual as coisas aconteçam em sintonia de modo que os movimentos do bailado e a marcação dos maracás devem estar sincronizados com a melodia e a letra dos hinos para que, durante a sessão, o objetivo norteador⁸¹ destes cânticos sagrados, que conduzem a experiência dos adeptos, seja alcançado. Na verdade, o ensaio se apresenta como uma oportunidade única

⁸⁰ Veremos mais adiante que a concentração do Vegetal varia de acordo com a ordem dos cozimentos realizados durante os rituais de feito.

⁸¹ O conteúdo dos hinos estimula e estrutura os efeitos da ayahuasca conduzindo as visões e sensações dos participantes do ritual. O conteúdo das chamadas udevistas também possui esse caráter norteador durante a experiência com ayahuasca. Maiores detalhes consultar Lira (2009, pp.119-125).

para que o fiel se familiarize com a experiência, testando assim sua concentração mediante os estados ampliados da consciência.

Quando a irmandade consegue sincronizar esses elementos, no momento ritual, atinge-se o objetivo maior que é o estudo completo de um hinário. Um hinário corresponde ao conjunto de hinos recebidos⁸², na maioria das vezes, por apenas uma pessoa (Cemin, 2002, p. 359; Goulart, 2004, p. 31 e Lima, 2005, p. 6). Os sistemas guiados pela linha daimista apresentam cerca de oitenta hinários recebidos por alguns adeptos ao longo de suas vidas (Pacheco, 1999). Os principais parecem ser àqueles trazidos pelo mestre fundador Raimundo Irineu Serra: o Cruzeiro, os Quatro Falecidos e o Hinário de Finados. O CHIED compartilha desses e de outros hinários que são trazidos por alguns discípulos. Os novos hinos também passam a ser estudados e ensaiados no intuito de serem incorporados à dinâmica ritual.

⁸² Os hinos são trazidos ou recebidos quando o adepto estabelece uma íntima relação com o astral que o presenteia com tais mensagens divinas.

Durante a pesquisa de campo⁸³, o CHIED alagoano estudou e incorporou os seguintes hinários: o Cruzeiro do mestre Irineu e Vós Sois Baliza do daimista piauiense Germano Guilherme. Antes destes, eles estudaram quatro hinários de uma adepta do centro, a Clarissa Rodrigues, mais conhecida por Passarinho: Rosa da Caridade, Semente do Divino, Tridente do Sagrado Pai e Luz Interior ⁸⁴. A irmandade ainda compartilha de um hinário denominado Top Hits que inclui muitos hinos recebidos por outras pessoas, principalmente, adeptos do CHIED brasileiro⁸⁵. Esse hinário, muitas vezes, é cantado, tocado e bailado nas sessões direcionadas aos batizados e casamentos.

Nos sistemas daimistas, segundo Rehen (2007), os hinos são considerados ofertas concedidas pelo Astral Superior, cujas mensagens estendem-se ao plano dos

83 Foram dedicados ao CHIED alagoano os meses de agosto de 2007, abril, maio e junho de 2008.

84 Os hinos da Passarinho mesclam elementos oriundos de distintos sistemas simbólicos entre eles os universos afro-brasileiro, cristão, xamânico, hinduísta e ayahuasqueiro. Maiores detalhes consultar Lira (2009, p.237).

85 Refere-se à sede geral do Essência Divina, fundada pelo mestre Vinícius e situada em Brasília (DF). Maiores detalhes consultar Lira (2009, pp. 138-164).

humanos que atuam disseminando essas informações. A autoria, portanto, é atribuída ao plano divino, por isso não podem sofrer interferência humana. Nem a melodia, nem a letra de um hino recebido podem ser alteradas. A mensagem costuma ser transmitida tal qual foi recebida. Assim também acontece com os novos hinos trazidos, principalmente, por alguns fiéis do Essência Divina. Mesmo com a adição de outros elementos simbólicos cuja junção nos remete ao universo da Nova Era⁸⁶, as mensagens do astral não são alteradas por àqueles que as recebem. Estes hinos são estudados, ensaiados e entoados com empenho, respeito e dedicação necessários à louvação de sua sacralidade. Afinal são presentes divinos, recebidos por alguns escolhidos dessa irmandade, e que são compartilhados entre os demais. O ato de cantar para o divino permanece atuante nesse centro de harmonização ayahuasqueiro.

⁸⁶ Movimento religioso que incorpora o holismo e o místico na idéia da junção, da união das doutrinas em prol de um conhecimento amplo e não excludente. Maiores detalhes consultar Camurça (1996, p. 9) e Brichal (2006).

Sessão de escala

As sessões de escala no CHIED acontecem nos primeiros e nos terceiros sábados de cada mês. O ritual dificilmente se inicia no horário marcado, às 16 horas. Isso devido à localização do Alto da Paz que fica um tanto quanto distante da cidade de Maceió, cerca de quinze quilômetros entre a capital e o distrito de Riacho Doce. De volta ao Alto da Paz, os irmãos se reencontram, conversam, põem os assuntos em dia, além de renovarem suas forças físicas e espirituais durante a extensa dinâmica ritual conduzida por tal centro ayahuasqueiro.

Aos poucos, as pessoas vão chegando, reservam seu cantinho dentro da oca⁸⁷, os músicos cantam e tocam violões, tambores e pandeiros, enquanto outros vão se

87 No anexo superior, próximo à entrada do centro, uma oca feita com palhas de sapê e madeira foi construída, sendo este o local no qual as sessões com o Vegetal acontecem. Muito grande e chamativa, a oca foi erguida por alguns índios da tribo alagoana Wassu-Cocal. O mestre André teve contato com essa tribo quando efetuou um trabalho ambiental de reflorestamento numa aldeia localizada no município de Joaquim Gomes (AL). Ele fez amizade com o cacique e chegou a convidar alguns índios para participarem dos trabalhos com o Vegetal. Eles foram, gostaram da experiência e em seguida surgiu a idéia da construção da oca.

arrumando para o início da sessão. O mestre André sempre traz consigo uma parnafenália de fios e cabos que conectam um notebook ao som do seu veículo. O computador fica sob a mesa central⁸⁸, assim como algumas garrafas pet com o Vegetal, um filtro transparente onde o chá é servido, algumas velas brancas acesas, copos com água, livrinhos de hinários, muitas flores e uma Cruz de Caravaca (Foto 1). À noite, além das velas, o local fica iluminado por um candeeiro a gás⁸⁹, pendurado numa das madeiras que sustentam a oca.



Foto 1 – Foto 1. Copos, flores, filtro de vidro com o Vegetal e Cruz de Caravaca sobre a mesa central. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: <http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=617>

Cruz de Caravaca, Cruz de Lorena ou Santo Cruzeiro trata-se de uma cruz com dois braços transversais, o de baixo mais comprido do que o de cima (MacRae, 1992, p.40). Esta cruz é bastante comum entre as populações camponesas de partes da América Latina. O livro *La Santa Cruz de Caravaca, com orações de origem medieval espanhola*, é comumente utilizado pela população pobre e mestiça do Peru (Luna, 1986). Para os daimistas, o segundo braço representa o Mestre Irineu, ou a segunda volta de Cristo à Terra. O Cruzeiro é colocado sobre a mesa central da igreja que geralmente possui a forma de uma estrela de seis pontas. Este é considerado o ponto do qual emana e de onde se capta a energia do astral para o salão (Groisman, 1991, pp.90-103 e MacRae, 1992, p.40).

Nos sistemas guiados pela linha daimista, durante as sessões com o Santo Daime, os participantes presentes no salão costumam ser separados espacialmente em relação ao gênero, estado civil, idade e altura corporal. A separação espacial, principalmente àquela vinculada ao gênero, é interpretada como essencial para a

condução do trabalho, pois o daimista acredita que os sexos opostos emanam energias opostas e devem ser mantidos distantes para a perfeita condução da sessão (Monteiro da Silva, 1983, p.74; MacRae, 1992, p.99; Couto, 2002, p.396 e Labate, 2004, p.128).

MacRae (1992, p.77) vai mais além ao afirmar que no Santo Daime, a separação dos sexos extrapola os limites rituais, sendo marcante também na vida cotidiana dos adeptos⁹⁰. Portanto, no CHIED, o Salão Dourado⁹¹ é ocupado pelos participantes sem separação ou distinção. Homens e mulheres podem sentar próximos uns dos outros desde que não conversem entre si e nem interfiram nos procedimentos da sessão⁹².

Quando consegue plugar toda a aparelhagem ao som do veículo, o mestre André coloca algumas

⁹⁰ MacRae (1992, p.77) chega a identificar o Mundo das Mulheres representado pelas madrinhas e o Mundo dos Homens representado pelos padrinhos.

⁹¹ No CHIED alagoano esse é o nome dado ao espaço onde as sessões com ayahuasca acontecem.

⁹² Veremos mais adiante que no CHIED a separação entre os sexos permanece nos momentos do bailado, instantes nos quais a irmandade entoava e dançava alguns hinos durante o ritual.

músicas que ajudam a relaxar, pois vão preparando os adeptos para que os mesmos entrem na sintonia do chá. O estilo dessas músicas varia bastante, portanto parece existir uma preferência àquelas do movimento Nova Era, que mesclam a musicalidade andina com tambores africanos, ícaros xamânicos e mantras hinduístas. A maioria das gravações e mensagens sonoras colocadas em sessão é feita no estúdio do Dácio, que além de ser fardado no Essência Divina, também é produtor musical. Além desses sons instrumentais, eles costumam ouvir, durante a sessão, algumas outras músicas que possuam mensagens a ser transmitidas. Aqui parece inexistir qualquer tipo de preconceito musical, visto que, o estilo pode variar desde o reggae, forró e MPB até o Hip Hop e até mesmo o Rock and Roll. É comum também ouvirem alguns ensinamentos e histórias gravadas pela voz imponente do mestre André, mixada com sons orientais, mantras e ícaros xamânicos⁹³.

93 Ícaros são cantos xamânicos, que segundo MacRae (1992, p.42) são entoados pelos vegetelistas peruanos conhecedores da ayahuasca. Tais cânticos exercem uma função importante na

Quando todos estão quietos nos seus lugares e o silêncio se faz presente no Salão Dourado, o mestre André inicia a sessão distribuindo o Vegetal, primeiramente, aos cinco componentes da mesa. Em seguida uma fila indiana é formada lentamente e os adeptos esperam sua vez até chegarem à mesa central onde recebem suas doses⁹⁴, servem-se de pedaços de frutas ou doces⁹⁵ e voltam ao seus lugares sem beber o chá. Todos seguram seus copos quietos e concentrados até que o último participante recebe sua dose das mãos do mestre. Em seus lugares, repetem o verso udevista⁹⁶ em uníssono: “Que Deus nos guie pelo caminho da luz, para sempre Amém Jesus” e bebem a infusão ao mesmo tempo.

Os copos são logo recolhidos e levados até a cozinha onde são rapidamente lavados. Após beber o Vegetal,

estruturação das visões dos participantes. Ícaros são fortes instrumentos de poder.

94 No CHIED alagoano o copo das mulheres é menor do que o copo dos homens.

95 As frutas e os doces servem para disfarçar o gosto amargo do Vegetal. Alguns os chamam de “tira-gosto”.

96 Esse verso é recitado coletivamente durante as sessões udevistas antes dos adeptos tomarem a primeira dose do Vegetal. Maiores detalhes consultar Lira (2009, p.85).

os participantes ficam em silêncio, nos seus lugares, concentrados de olhos fechados e esperando os efeitos da ayahuasca, que surgem com o desenrolar da sessão. Nesse momento de concentração, as músicas do André são um convite à meditação. Os sons da natureza são fortíssimos. Muitos mantras e ícaros em meio a instrumentos de sopro, percussão e barulhos estranhos, porém agradáveis ao processo visionário. O mestre sabe muito bem quais as músicas ideais para tais momentos de reflexão. Assim é impossível não sonhar acordado. Seria esse um dos portais para a entrada nos encantos? De que forma o som age na experiência mística como mecanismo ampliador da consciência? Certamente são questões intrigantes. De qualquer forma, cabe aqui o registro da importância crucial dos sons para esse processo ritual em particular. Dessa forma, no CHIED alagoano, todos vão entrando tranquilamente nos estados do êxtase místico, também chamado burracheira.

Esse momento de concentração inicial leva aproximadamente uma hora. Em seguida, o mestre

André entoa as cinco chamadas de abertura udevistas⁹⁷, que abrem o oratório durante a sessão e evocam os seres míticos para proteger e guarnecer os momentos da burracheira. É quando os adeptos entram nos encantos do Vegetal. Enquanto o mestre faz as chamadas, é conveniente que todos os participantes estejam em seus lugares dentro do Salão Dourado, em silêncio e atentos aos efeitos da ayahuasca.

Assim como nos sistemas udevistas, nas sessões de escala do CHIED também existe o momento da ligação⁹⁸, que para esses religiosos é quando se estabelece a conexão entre os seres humanos e o Astral Superior por intermédio da burracheira. O mestre André pergunta aos participantes se os mesmos

97 Nos sistemas udevistas, após a ingestão do Vegetal, o mestre que dirige a sessão entoa as chamadas de abertura, abrindo o oratório ao Divino Espírito Santo. Para o hoasqueiro, isso é o que traz clareza e orientação durante o trabalho espiritual, para que todos os participantes possam compreender o que for apresentado durante a sessão. Para a abertura dos trabalhos são entoadas cinco chamadas: Sombreira, Estrondou na Barra, Minguarana-tu, Mestre Caiano e a Chamada da União do Vegetal.

98 O momento da ligação se dá entre o mestre, o Astral Superior e os participantes.

estão sentindo luz e burracheira⁹⁹ e todos respondem o mesmo “sim”. Ninguém pode ficar sem a ligação nem tampouco se ausentar durante esse momento crucial.

Após a ligação, o mestre anuncia a repetição do chá para àqueles que queiram tomar outra dose da bebida. Nesse momento, os participantes chegam até a mesa e bebem mais um pouco. A grande maioria das pessoas que beberam a primeira dose costuma repetir o Vegetal nesse momento. Novamente uma fila indiana é feita. As pessoas vão até a mesa, pegam suas doses e bebem a infusão no mesmo instante em que recebem seus copos das mãos do mestre. Em seguida, cada um retorna ao seu lugar de forma que outro momento de concentração é estabelecido depois de servida a segunda dose. Enquanto os participantes mantêm-se concentrados dentro do Salão Dourado, o André sai do seu lugar à mesa, deixando o mestre Glauber,

99 Nos sistemas udevistas, o mestre dirigente sai do seu lugar à mesa central e se dirige a cada participante, chamando-o pelo nome e perguntando se o mesmo está sentindo luz e burracheira durante a sessão. Essa dinâmica se repete no CHIED, mas o mestre não sai do seu lugar sendo a pergunta feita a todos ao mesmo tempo. O “sim” é uma resposta ritual, que é dada coletivamente e em voz alta.

temporariamente, sob o comando da sessão. Isso porque durante o ritual, o André costuma fazer uma espécie de trabalho xamânico. Ele se encaminha até a fogueira que sempre é acesa longe da oca e leva consigo uma bolsa de caçapa contendo dois maracás, um defumador e um poncho de lã branco com listras pretas.

Ele canta alguns ícaros, abre a bolsa e espalha esses objetos ao redor da fogueira que vão sendo defumados individualmente, tanto pela fumaça da fogueira quanto pela do defumador. Ele veste o poncho e chacoalha os maracás com uma das mãos, enquanto que a outra traz consigo o defumador aceso que é soprado dentro da oca, cuja fumaça alcança todos àqueles presentes no Salão Dourado. Enquanto isso, os participantes ficam em seus lugares, apenas concentrados em seus pensamentos e ouvindo os sons dos ícaros e do chocalho dos maracás do mestre André.

Logo que percorre todo o espaço ritual, chacoalhando os maracás e borrifando o defumador, o mestre retorna à fogueira, guarda os instrumentos

dentro da bolsa de caçapa e volta ao seu lugar à mesa ocupado, temporariamente, pelo mestre Glauber¹⁰⁰. Nesse instante, o momento de concentração é interrompido quando o mestre André abre um pequeno espaço, durante a sessão, para algumas explicações que, na maioria das vezes, engloba histórias, conselhos, exemplos e cuidados a serem tomados pelos ayahuasqueiros. O conteúdo dessas explicações varia de acordo com o que surge durante o trabalho espiritual.

Diferentemente dos sistemas udevistas, aqui normalmente não há àquela ocasião rotineira na qual os participantes questionam o mestre dirigente fazendo-o perguntas¹⁰¹ sobre suas dúvidas pessoais e ou doutrinárias. Os adeptos do CHIED alagoano não

100 O mestre Glauber é autorizado a entoar chamadas durante a sessão. Diferentemente dos sistemas udevistas, no CHIED alagoano os demais participantes fardados não costumam entoar chamadas.

101 Durante o ritual com o Vegetal na linha udevista são frequentes, nesses momentos de explanação, diálogos entre os participantes da sessão e o mestre dirigente no intuito de esclarecer coisas da vida, da experiência com o chá ou pormenores sobre os ensinamentos do mestre Gabriel. É durante essa dinâmica que se avalia o grau do discípulo no tocante à sua participação na doutrina udevista. Maiores detalhes consultar Lira (2009, pp.87-88).

costumam se manifestar durante a dinâmica ritual a não ser quando estimulados pelo mestre André. Os temas mais recorrentes destas explanações parecem ser direcionados ao dia-a-dia dos ayahuasqueiros. Os cuidados com o corpo e a saúde; o respeito e a responsabilidade com a realidade espiritual; o viver bem consigo mesmo e com o próximo, enfim; nesses momentos de conversação, os adeptos do CHIED têm reforçados para si os princípios básicos norteadores que conduzem a vida do ayahuasqueiro, consciente de seu lugar no mundo.

Para Edmund Leach (1978, p.56), os seres humanos elaboram e participam de rituais, pois objetivam a transmissão de mensagens coletivas que norteiam a vida dos mesmos. Essas mensagens ditam o jeito de ser de uma sociedade que atualiza seus preceitos, interditos, sonhos, símbolos e idéias por intermédio dos inúmeros ritos e mitos elaborados pelos distintos sistemas culturais. Ainda de acordo com Leach (1978) é possível comparar o processo ritual à relação existente entre a apresentação de uma orquestra e a platéia que

a acompanha. Os espectadores, nesse caso, não objetivam identificar os sons particulares de cada instrumento da orquestra e sim o conjunto dessa combinação. A música da orquestra só tem sentido para o ouvinte a partir da combinação dos elementos harmônicos e sonoros emitidos por cada instrumento. Durante um ritual para Leach (1978) existe uma figura central, um intermediário, facilitador, enfim um “maestro” cuja função é a de nortear os eventos do rito para que o mesmo tenha finalidade e sentido perante os participantes.

O papel do maestro, pensado por Leach (1978), é ocupado no CHIED alagoano pelo mestre André Luiz conhecedor de um conjunto de saberes adquiridos com o tempo e que o permite conduzir as sessões, estruturando os eventos das mesmas, a partir de pré-seleções musicais combinadas ao seu dom de oratória, simpatia, carisma e experiência com a bebida enteógena. Esses elementos quando combinados favorecem a condução da experiência mística dando finalidade e sentido ao processo ritual. Portanto

lembramos que no caso ayahuasqueiro, a platéia também interage com a orquestra e o maestro depende dos ouvintes para que a música tenha um sentido.

Durante a sessão, além das explanações do mestre André ou de algum participante do ritual, é comum também ouvirem músicas, ensinamentos e mensagens que se intercalam com histórias¹⁰² e chamadas udevistas. Após as explanações, o André pede para acender as luzes fluorescentes, anunciando o momento da terceira dose do Vegetal. Outra fila indiana é formada, portanto, normalmente, poucos adeptos costumam repetir o chá nessa última ocasião. Em seguida, o Salão Dourado adquire uma nova configuração espacial para que seja possível a sincronia dos passos do bailado.

¹⁰² Representam os mitos udevistas deixados pelo mestre Gabriel e que são transmitidos pela narrativa oral a partir do envolvimento maior do discípulo com a doutrina. As chamadas relacionam-se com as histórias, pois quando são entoadas, em cada rito, repetem e atualizam os mitos cosmogônicos e de origem dessa tradição.

Os músicos trazem suas cadeiras para perto da mesa central e afinam seus instrumentos¹⁰³, enquanto os demais participantes recolhem as outras cadeiras do espaço e as reagrupam noutra posição que não atrapalhe o posicionamento dos participantes do bailado. Homens de um lado e mulheres do outro, cada um traz consigo o livrinho do hinário correspondente à sessão e um maracá que, no CHIED, é feito com cabaças e sementes de plantas locais¹⁰⁴. O maracá, nos sistemas daimistas, além de ser um instrumento musical, é considerado uma arma espiritual, pois o mesmo marca o compasso dos hinos e do bailado, mas também chama a força para dentro dos trabalhos (Cemin, 2002, p.357).

Os ritmos que compõem os hinos daimistas não costumam ir além da valsa, da marcha e da mazurca (Monteiro da Silva, 1983, p.76; Goulart, 2004, p.46;

103 No CHIED os instrumentos mais comuns são as violas, os pandeiros, tambores e maracás, portanto ocasionalmente outros instrumentos musicais são usados esporadicamente como, por exemplo, flautas, pífanos, berimbaus e harpas.

104 O maracá nos sistemas daimistas costuma ser feito de lata com pedras em seu interior (Goulart, 2004, p.46).

Bomfim, 2006, p. 2 e Rehen, 2007, p.30). Danças européias incorporadas à doutrina daimista por serem comuns à tradição rural brasileira, cuja influência é marcante na construção simbólica dessa doutrina. Esses ritmos também acompanham os novos hinos que surgem entre os adeptos do CHIED, tanto alagoano quanto brasiliense. Mesmo com a adição de novos elementos e instrumentos musicais, a sonoridade tradicional não é abandonada, pois persistem a valsa, a marcha e a mazurca nos novos hinários dessas irmandades.

O ato humano de dançar para o divino “provavelmente veio da necessidade de aplacar os deuses ou de exprimir a alegria por algo de bom concedido pelo destino” (Faro, 1986, p.13). Estudos arqueológicos e filosóficos apontam as danças como elementos primordiais nas cerimônias religiosas, de tal forma, que é possível afirmar que a dança nasceu das religiões ou até mesmo junto com elas, podendo ser considerada uma atividade técnico-religiosa, visto que, aparentemente, surgiu para satisfazer às necessidades

dos ritos (Faro, 1986, p.13 e Chauí, 2000, p.409). Os movimentos corporais têm por finalidade induzir o dançarino ao êxtase, mediante elevação espiritual, ao mesmo tempo em que estabelecem um elo de comunicação não verbal entre os vivos e os mortos (Campos & Lemos, 2008, p.2).

Nos sistemas daimistas, todos os participantes são obrigados a bailar em seus lugares durante o ritual. No Essência Divina, portanto, existe uma certa flexibilidade, de forma que só bailam àqueles que estão dispostos a passar por tal batalha espiritual. Normalmente, os fardados são muito empenhados tanto em cantar os hinários quanto em bailá-los. Para esses fiéis a concentração exigida no cantar e no bailar é de importância fundamental. É uma batalha astral e, como em qualquer outra batalha, objetiva-se superar derrotas e adquirir recompensas.

Cada ritual é uma espécie de preparação, tanto para o neófito visitante, quanto para os mestres. Obviamente os mais experientes estão mais preparados para marchar no exército do astral.

Curadores encarnados que trabalham com as forças da natureza. Alunos disciplinados e destinados a louvar e agradecer às dádivas recebidas pelo mestre Vegetal. E assim o bailado se prolonga durante a noite, até o fim do hinário escolhido. Homens de um lado, mulheres do outro, músicos ao redor da mesa ao som das violas, pandeiros, tambores e maracás. O entrosamento costuma ser harmônico e em poucas vezes, a cantoria sai do seu ritmo original. Quando isso acontece, o ritmo é logo corrigido e contornado pelos músicos mais empenhados.

Quando todo o hinário escolhido para a sessão é bailado, o Salão Dourado adquire a configuração espacial anterior. As cadeiras são novamente postas nos seus devidos lugares, os músicos guardam os instrumentos e os demais participantes se acomodam, no intuito de se despedirem da burracheira. O mestre André, normalmente, faz algumas explanações quase sempre direcionadas aos eventos da sessão. A questão administrativa, principalmente relativa às doações financeiras para a continuidade dos trabalhos no

centro, sempre é reforçada nesses momentos finais. Em seguida, o mestre André entoava as chamadas de encerramento da sessão¹⁰⁵, fechando o oratório com a proteção dos seres míticos udevistas.

Todos aplaudem o sucesso do trabalho, ao mesmo tempo em que se abraçam no final de cada ritual. Cada um costuma trazer consigo pequenas contribuições para o lanche que sempre é servido depois da sessão. Sucos, bolos, frutas, doces e salgados costumam compor a ceia dessa grande família ayahuasqueira. Muitos pernoitam no Alto da Paz, enquanto outros preferem dormir em casa. E assim as sessões de escala acontecem quinzenalmente. Dias em que os adeptos reforçam sua ligação com esse trabalho espiritual ao mesmo tempo em que se reencontram, conversam e renovam suas energias nos ritos do Alto da Paz, Chã do Cruzeiro.

105 O mestre fecha o oratório entregando os trabalhos ao divino espírito santo. É quando o hoasqueiro se despede da burracheira. Maiores detalhes consultar Goulart (2004, p. 229) e Lira (2009, p. 90).

Feitios

Os feitios são os trabalhos direcionados à produção do chá. É quando a irmandade se reúne, em mutirões, e efetua densos trabalhos que se estendem, normalmente, por dez dias seguidos. As pessoas bebem o Vegetal e se revezam nas múltiplas atividades exigidas por essa grande festa direcionada à confecção do sacramento. Estes rituais de preparo, acima de tudo, garantem independência e auto-suficiência dos grupos na produção da própria bebida. Durante minha pesquisa de campo, o CHIED alagoano realizou três grandes feitios. Dois aconteceram nos meses de agosto e dezembro do ano de 2007 e o último foi realizado no mês de agosto de 2008. Os cipós utilizados nesses trabalhos vieram a partir do contato com algumas comunidades de quilombolas em Belém do Pará¹⁰⁶.

As folhas vieram das mudas de chacrona cultivadas pelo grupo e que já são capazes de satisfazer às

106 Os cipós utilizados nos últimos feitios do CHIED alagoano vieram de Belém do Pará a partir do contato estabelecido com uma comunidade de quilombolas, que plantam o marirí, mas usam apenas as folhas deste cipó em seus trabalhos rituais.

demandas dos feitios. O marirí, no Essência Divina, ainda encontra-se em desenvolvimento cultivado em alguns cajueiros no Alto da Paz. Todos os feitios aconteceram na antiga sede do grupo alagoano localizada na Praia do Francês¹⁰⁷ no município de Marechal Deodoro (Al). Ao todo compareceram cerca de quarenta pessoas em cada ritual de preparo que produz em média cento e cinquenta litros da bebida.

Tanto as folhas da chacrona, quanto o cipó marirí, são de difícil acesso, manuseio e adaptação. Os climas nordestinos não são favoráveis a tais plantas amazônicas, portanto seus cultivos exigem alguns cuidados especiais (Lira, 2009, pp.70-74). A ecologia e a fisiologia desses dois vegetais já impõem um controle natural em relação ao consumo da ayahuasca. Além disso, a mecânica exaustiva empregada nos rituais de

107 Refere-se à primeira sede do CHIED alagoano fundada no mês de abril do ano de 2005. Antes disso o mestre André já reunia alguns familiares e amigos em sua residência na Praia do Francês desde 2002, onde passou a ministrar o Vegetal em nome do Centro de Harmonização Interior Essência Divina com a devida autorização do mestre Vinícius. Maiores detalhes consultar Lira (2009, pp.145-147).

preparo dificulta ainda mais a obtenção deste enteógeno.

No CHIED, o feitio é encarado como a pós-graduação do trabalho espiritual, pois o adepto não deve saber apenas beber, como também deve saber fazer o próprio Vegetal. Esses ayahuasqueiros consideram o feitio como o momento único de transformação, doação, aprendizado e convivência. A transformação vem pelo trabalho que está sendo realizado nesse momento. Água, fogo e plantas combinados ao esforço e boa vontade dos participantes desse ritual, são os ingredientes principais dessa alquimia xamânica. O aprendizado surge de acordo com a doação e a convivência das pessoas que participam desse rito, no qual se almeja a confecção de um bem comum. Os feitios são momentos singulares, nos quais todas as energias empregadas nos trabalhos, nos pensamentos, nas palavras e ações dos mutirões, são automaticamente transmitidas ao sacramento em produção. Tudo feito em sincronia, com muita ordem e sob o estado ampliado de consciência, fornecido pela

ingestão do chá que, aliás, é constantemente consumido durante a realização das atividades.

O grupo se apresenta merecedor do Vegetal, quando consegue produzi-lo e administrá-lo com responsabilidade. Nesses instantes é preciso muita concentração, firmeza e consciência de que tudo o que é feito durante o ritual de preparo, transmite energia para o sacramento. É como se todo sacrifício e esforço empregados tanto coletivamente, quanto individualmente, favorecessem a atuação de um complexo ciclo energético. Caso os pensamentos e ações realizados durante o processo forem voluntariosos, tranqüilos e felizes o chá, que está sendo preparado, receberá essas boas vibrações e todos bebem de volta essa energia circundante. Caso as ações e pensamentos, durante o ritual, forem preconceituosos, negativos ou intolerantes, o chá terá as mesmas propriedades indesejadas. O objetivo principal da produção do Vegetal é o de fornecer um chá que possua luz e força em equilíbrio.

Outras influências não podem ser transferidas à bebida, portanto o feitio é encarado como um teste de firmeza e constante superação no qual os fieis procuram executar todas as etapas do trabalho concentrados naquilo que estão fazendo. Tal concentração é adquirida com o tempo e a partir das vivências com ayahuasca. No CHIED alagoano quem comanda todas as etapas do trabalho é o mestre André que conta com a participação dos demais fardados para a manutenção da sincronia exigida pelo feitio.

O preparo da ayahuasca nos remete às tradições milenares dos antigos povos da floresta conhecedores dos segredos da natureza. Suas bricolagens, construções e experimentos possibilitaram a descoberta das propriedades místicas do marirí e da chacrona que passaram a ser combinados, cozidos e ingeridos ao longo das gerações (Lira, 2009, pp.15-21). A forma do preparo, a quantidade de chá produzido, os modos de obtenção das plantas, assim como a concentração da bebida costuma variar entre àqueles que confeccionam esse enteógeno.

Nos sistemas daimistas, por exemplo, o feito é uma atividade extremamente sincronizada, organizada e revestida por um forte simbolismo espiritual em relação à produção do Santo Daime (MacRae, 1992, p.108; Drouot, 1999, p.43; Cemin, 2002, p.360; Goulart, 2004, p.262 e Labate, 2004, p.297). É bastante comum, entre as igrejas daimistas localizadas na região norte do país, a organização de verdadeiras expedições mata adentro nas quais os adeptos partem em busca das folhas e dos cipós nativos¹⁰⁸ (MacRae, 1992, p.108; Drouot, 1999, p.43 e Cemin, 2002, p.360). Os participantes costumam abster-se sexualmente antes, durante e depois de um feito. Não é permitido o consumo de bebidas alcoólicas e devem ser tomados alguns cuidados com a alimentação.

Além disso, também existem restrições fortíssimas como, por exemplo, não permitir que mulheres

108 Atualmente essas expedições tornam-se cada vez menos comuns, pois os grupos passam a cultivar os vegetais nos próprios núcleos. Isso se dá devido à preocupação existente entre as entidades ayahuasqueiras em relação ao desmatamento e possível extinção das folhas e dos cipós em sua forma silvestre. Além disso, cultivar as próprias plantas é necessário às irmandades localizadas longe da floresta amazônica.

menstruadas participem do ritual (Froés & Rocha, 1977, p.5; MacRae, 1992, p.76 e Goulart, 2004, p.262) e nem tampouco é possível comunicação entre os sexos opostos nas etapas comuns ao feitio do Santo Daime. O ritual se apresenta como um teste de pureza e competência. Cada participante é encarado como fundamental dentro desse trabalho, pois a atuação de cada um reflete nas propriedades do sacramento em produção. Por isso, o feitio deve ser conduzido em silêncio, na mais absoluta concentração, evitando-se conversas paralelas e sentimentos considerados inferiores.

No CHIED, assim como nos sistemas daimistas, os homens preparam os cipós tratando e macerando as fibras do marirí para que seja possível seu cozimento. As mulheres cuidam da chacrona. Elas separam as folhas verdes das secas e as lavam com água corrente. É possível afirmar que, durante o feitio, alguns preceitos daimistas são mantidos nesse centro de harmonização ayahuasqueiro, portanto não há restrições, por exemplo, quanto à participação de

mulheres menstruadas, nem tampouco quanto ao contato entre os sexos opostos. Normalmente não se exige uma dieta alimentar específica, nem abstinência sexual, portanto permanecem os interditos relativos ao uso do álcool ou de outras drogas. Também não existem horários, épocas e nem dias específicos para a realização do feitio, mesmo porque os trabalhos acontecem de acordo com a necessidade do grupo e disponibilidade dos participantes.

Hinos daimistas e chamadas udevistas são entoados durante todo o trabalho, além de algumas músicas pré-selecionadas pelo mestre André. As conversas devem ser produtivas e direcionadas à atividade em questão. Raramente eles ficam em silêncio. As camadas de folhas e fibras de cipós maceradas são postas alternadas nas panelas com água dentro da fornalha, onde a infusão é cozida por aproximadamente duas horas e meia (Foto 2). De acordo com a ordem do mestre André, as panelas são retiradas do fogo e o primeiro Vegetal é colhido. Em seguida mais água é adicionada às panelas e o material é cozido novamente

por mais duas horas e meia. As panelas são tiradas do fogo para que o segundo Vegetal seja colhido e assim sucessivamente, até que o mesmo material seja cozido cinco ou seis vezes.

Depois que sai das panelas, o chá é armazenado temporariamente em tonéis de plástico de acordo com a ordem dos cozimentos (Foto 3).

Quando questionado a respeito do porquê dessa separação entre os cozimentos, o mestre André afirma que não é ideal elaborar o chá com uma concentração única, pois assim como faz, o grupo adquire o privilégio de escolher o tipo de bebida que se quer tomar no dia, local, hora e eventos adequados. Para isso servem os apurados de primeira, segunda, terceira, quarta, quinta ou sexta ordens. Teoricamente, o chá oriundo do primeiro cozimento seria mais “denso” do que àquele vindo do terceiro ou quarto cozimentos.



Foto 2 - Camadas de folhas e cipós macerados em cozimento. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: <http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=661>



Foto 3 - Tonéis de plástico usados para armazenar o Vegetal. Direito de imagem cedido pelo CHIED. Foto disponível em: <http://www.essenciadivina.org/fotolog/index.php?image=382>

Segundo os interlocutores, nada impede que o sujeito beba um Vegetal oriundo do terceiro cozimento, por exemplo, e tenha uma burracheira tão elucidativa e iluminada quanto àquela que seria supostamente fornecida pelo primeiro ou segundo cozimentos. O oposto também pode acontecer, caso o sujeito beba um Vegetal de primeiro cozimento e venha a ter uma burracheira considerada branda ou nada sentir. Para o mestre André, esse seria o grande exemplo do segredo que envolve as propriedades místicas do chá, que vão além da química de seus compostos. O estado de espírito do bebedor, o local onde a experiência acontece e as pessoas que dela participam influenciam diretamente nos efeitos da beberagem (Zinberg, 1984; MacRae, 2004 e Lira, 2009).

Depois que o primeiro material passa pelos cozimentos necessários e todo o chá é armazenado nos tonéis de acordo com a ordem de potência dos cozimentos, um novo material passa a ser elaborado. As panelas são lavadas, novas folhas e cipós são preparados e postos novamente em camadas

alternadas nas panelas com água. A dinâmica se repete e o Vegetal é colhido e armazenado nos tonéis de acordo com os cozimentos. Ao todo são cozidos de três a quatro materiais. Cada material passa por cinco ou seis cozimentos. No final das atividades, o chá é armazenado em garrafas pet que ficam sob os cuidados do mestre André.

Entretanto, os trabalhos de feitiço não se resumem apenas na preparação e cozimento da infusão. Além destas atividades, os adeptos costumam se revezar nas equipes direcionadas à limpeza, alimentação e demais necessidades que venham a surgir, como por exemplo, lavar banheiros, panelas, pratos, copos, cozinhar alimentos, carregar peso, juntar água, organizar os dormitórios, empilhar lenha, mexer as panelas na fomalha, equilibrar os líquidos em cozimento, cuidar do fogo, mantendo a combustão uniforme da madeira e, no caso dos músicos, cantar e tocar hinos constantemente. Todos na força da bebida a depender das aptidões e disponibilidades de cada um.

As atividades são feitas em sincronia, com tranqüilidade, concentração e firmeza necessárias a tal processo. A intenção voluntária é essencial, nada pode ser realizado com má vontade ou sob ordem e obrigação. Os ayahuasqueiros do CHIED afirmam que tudo deve ser feito com amor. É uma celebração e como tal eles demonstram um forte respeito e gratidão por aquilo que estão fazendo. Obviamente essa dinâmica gera um custo. Em cada ritual de feitio, os adeptos do Essência Divina gastam, em média, de sete a oito mil reais incluindo; gastos com o transporte do marirí, alimentação dos participantes, lenha para a fonalha entre outras tantas necessidades emergentes.

Lembrando que a ritualização na produção da bebida é outro fator que assegura o controle do seu uso. De acordo com MacRae (1992, p.82) a dificuldade diante da realização dos trabalhos de preparo ou feitio exige que os mesmos aconteçam coletivamente de acordo com uma organizada divisão de trabalhos. É uma cerimônia especial de intenso significado simbólico-religioso. Além disso, as reações comuns

inerentes ao chá como: vômitos, diarréias, sentimentos angustiantes de morte e renascimento levam a crer que a bebida não se presta ao uso fácil, indiscriminado e recreativo.

Produzindo o próprio Vegetal, além de garantir auto-suficiência em relação ao consumo da bebida, consegue-se também selecionar a procedência do chá que se vai beber. Esses ayahuasqueiros acreditam que as pessoas e as condições nas quais um feitio ou preparo acontece influenciam diretamente nas qualidades do chá. Teoricamente ao selecionar a irmandade, o lugar, as conversas e vibrações presentes nesses momentos de produção, selecionam-se também as propriedades místicas desejadas, pois o objetivo da irmandade é beber de volta essas vibrações. Por isso não é conveniente, segundo o mestre André, beber um chá de origem desconhecida cuja procedência pode não ser confiável devido à atuação de terceiros durante sua produção. Não é interessante, nesse caso, absorver uma energia não compatível à realidade dessa irmandade (Lira, 2009, pp.177-212).

Beatriz Caiuby Labate (2004, p.277) ao estudar o uso da ayahuasca entre os novos grupos ayahuasqueiros (neo-ayahuasqueiros) levanta a possibilidade da existência de ramificações na rede ayahuasqueira¹⁰⁹ e que favorecem a distribuição do chá entre novos grupos emergentes. Tais ramificações possuem extensões que alcançam os “grupos oficiais” permitindo, dessa forma, o acesso ao chá por parte dos neo-ayahuasqueiros. Essa nova categoria de usuários urbanos da ayahuasca, segundo Labate (2004), seria representada por indivíduos das classes médias, letrados e influenciados pelo holismo do universo Nova Era.

Os grupos estudados pela antropóloga conseguiam a bebida, já preparada, dentro desse circuito alternativo que depende, exclusivamente, dos

109 Labate (2004) ao analisar as novas modalidades de consumo da ayahuasca nos centros urbanos, elabora o conceito de rede ayahuasqueira na tentativa de acompanhar os fenômenos emergentes nesse campo religioso. Essa rede, segundo a autora, seria um espaço construído pelas entidades ayahuasqueiras em geral, que regulam o uso e a distribuição do enteógeno, por meio de suas práticas tradicionais elaboradas pelos principais líderes fundadores.

processos rituais oriundos das “matrizes originais”. A dificuldade de acesso às plantas, a mecânica exaustiva do feitio, o tempo exigido para a realização dos trabalhos, a comum falta de espaço e os custos monetários empregados em tal atividade ritualística configuram limitações visíveis à realização de um feitio dentre os novos grupos em formação. É preciso, antes de tudo, adquirir o conhecimento necessário à produção dessa bebida. Isso vem com o tempo e a partir das vivências dos sujeitos no universo da ayahuasca.

Os núcleos do CHIED possuem esse conhecimento específico devido às vivências dos seus mestres fundadores (Vinícius, em Brasília e André, em Maceió) nas distintas esferas ayahuasqueiras. Aliás, os dois grupos ayahuasqueiros dissidentes estudados em minha dissertação¹¹⁰ reinterpretam os procedimentos rituais comuns aos feitios ou preparos, oriundos das matrizes ayahuasqueiras tradicionais, principalmente,

110 A Associação Espiritualista União do Vegetal (AEUDV) em Pernambuco e o Centro de Harmonização Interior Essência Divina em Alagoas.

daimistas e udevistas, de acordo com suas realidades (Lira, 2009). Mesmo longe das “matrizes oficiais” as duas irmandades investigadas em minha análise cultivam folhas e cipós, preparam o próprio chá com esses materiais e quando não, conseguem os vegetais in natura que satisfazem às demandas dos preparos ou feitos.

Podemos detectar uma tendência entre os novos grupos ayahuasqueiros que é justamente a de produzir o próprio chá. Cultivando marirí e chacrona, produzindo o próprio Vegetal, esforçando-se em aprender a manuseá-lo, os adeptos se sentem merecedores e responsáveis por sua distribuição. A obtenção do chá entre os ayahuasqueiros dissidentes, nesse caso, não se limita às ramificações que alcançam os grupos tradicionais. A tendência desses novos núcleos gira em torno do alcance e da manutenção de suas independências e auto-suficiências, continuando com seus trabalhos na produção, administração e distribuição responsável dessa bebida enteógena. Os

acordos permanecem no astral, sendo o feito essencial no reforço de suas legitimidades.

Outras atividades

O chá também é consumido antes e durante algumas atividades braçais, organizadas em mutirões e direcionadas à manutenção dos trabalhos do centro, como por exemplo, plantios e construções de novas estalagens no Alto da Paz (Lira, 2009, pp.152-164). Marilena Chauí (2000, p.381) nos mostra que todos os sistemas de crenças religiosas, construídos culturalmente ao longo das gerações humanas, criaram a idéia de espaço sagrado devido à sacralização e consagração de suas distintas interpretações a respeito dos homens, dos espíritos e da natureza. Os céus, mares, montanhas, templos e igrejas são os santuários onde habitam as divindades. Os fieis constroem o lar divino no qual são feitas cerimônias de culto, assim como preces, oferendas e pedidos aos deuses e deidades.

O espaço sagrado diverge do espaço profano que, para Chauí (2000, p.381), seria o espaço da vida comum

dos fieis no seu dia-a-dia. A construção de um espaço sagrado é, portanto, uma oportunidade única de preparar e erguer a casa dos deuses para deles se aproximar. Durante essa construção também são erguidos e mantidos fortes laços de solidariedade, colaboração, mutualismo e união entre os membros de uma irmandade. Laços que os conduzem às práticas voluntárias direcionadas à coletividade.

Apesar do uso da ayahuasca no CHIED alagoano acontecer, esporadicamente, fora dos contextos de uma sessão comum, ele não se dá fora do espaço sagrado ou numa atmosfera hedônica. Os entrevistados afirmam que a sacralidade da bebida não é dissolvida em tais contextos nos quais se toma a infusão para meditação e aprendizado no intuito de desenvolver aptidões em prol da sustentabilidade das práticas religiosas deste centro de harmonização interior. As propriedades místicas da bebida enteógena ayahuasca são interpretadas como manifestações divinas e, como em todo enteógeno, sua ingestão também permite que essa potência sobrenatural seja

transferida e vivenciada pelos sujeitos naturais que, em suas concepções, acreditam que o chá é uma das ferramentas utilizadas para o alcance da iluminação espiritual. A ruptura entre o natural e o sobrenatural parece se estreitar quando a sacralidade é vivenciada ritualmente pelo adepto nos estados do êxtase.

O chá, para essas pessoas, é um mecanismo que faz com que o Deus interior desperte, prolifere, expanda, amplie e supere as capacidades humanas e materiais. Nos momentos da burracheira, esse Deus desperto transmite aos aparelhos mortais algumas informações por meio de imagens, sons, sentimentos e pensamentos. Depois dos rituais esse Deus interno volta a dormir, mas os ensinamentos apreendidos quando ele estava acordado não abandonam o sujeito em seu cotidiano, que pode e deve pôr em prática tudo o que aprendeu com essas realidades.

Tal experiência possui algumas exigências, que asseguram o controle social da substância psicoativa conduzindo e norteando os efeitos das mesmas (Zinberg, 1984; MacRae, 2004 e Lira, 2009). Isso faz

com que a ayahuasca não se transforme numa droga de curtição, mesmo porque os indesejáveis e desconfortáveis efeitos purgativos promovidos pela bebida, a necessidade do isolamento e da meditação exigidos pela experiência, a dificuldade do plantio dos vegetais e o preparo desse enteógeno são, por si só, preços muito altos a ser pagos por àqueles indivíduos que almejam encontrar nesse chá uma experiência de simples barato.

Segundo os ayahuasqueiros do CHIED a verdadeira essência da experiência com o Vegetal só pode ser atingida quando administrada numa atmosfera ritual, na qual os efeitos podem ser controlados e direcionados para uma finalidade específica. Seja numa sessão de escala ou nos ensaios de hinários e mutirões voluntários para feitiços ou construções na nova sede, o uso da ayahuasca permanece direcionado à reflexão e meditação dos adeptos, que aprimoram suas aptidões em prol da manutenção dos trabalhos espirituais no Alto da Paz alagoano.

Referências

BOMFIM, Juarez D. **O Jardim de Belas Flores. O Hinário O Cruzeiro Universal do Mestre Raimundo Irineu Serra comentado por Juarez Duarte Bomfim.** Livro virtual. Centro de Iluminação Cristã Luz Universal de Minas Gerais (CICLUMIG), 2006. Disponível em <http://www.mestreirineu.org/liberdade>. Acesso em 18 jun. 2008.

BRICHAL, Fernando. **Nova era: uma manifestação de fé da contemporaneidade.** In: Horizonte; revista de estudos de teologia e ciências da religião Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, v. 5, n.9: Editora PUC Minas, 2006.

CAMPOS, Eline de O; LEMOS, Niedja de B. **A Dança Circular Sagrada como Elemento de Ligação com o Divino.** UFPB: CCHLA VIII Conhecimento em Debate, 2008. Disponível em: http://www.cchla.ufpb.br/conhecimentoemdebate/arquivos/314-18092008140932-ARTIGO-Dancas_Circulares_Sagrada.pdf. Acesso em 03 dez. 2008.

CAMURÇA, Marcelo A. **O espírito da Nova Era: interpelação ao cristianismo histórico.** In: Atualidade em Debate, caderno 43, Rio de Janeiro: Centro João XXIII-IBRADES, 1996.

CEMIN, Arneide B. **Os Rituais do Santo Daime: Sistemas de Montagens Simbólicas.** In: O Uso Ritual da Ayahuasca; Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.). Campinas, SP: Mercado das Letras, 2002.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Editora Ática, 2000.

COUTO, Fernando L. **Santo Daime: rito da ordem**. In: O Uso Ritual da Ayahuasca, Beatriz Caiuby Labate e Wladimir Sena Araújo (orgs.). São Paulo: Mercado das Letras Editora Ltda, 2002.

DOUGLAS, Mary. **Pureza e perigo**. Coleção Debates. São Paulo: Perspectiva, 1976.

DROUOT, Patrick. **O físico, o xamã e o místico**. Rio de Janeiro: Record- Nova Era, 1999.

FARO, Antônio J. **Pequena História da Dança**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1986.

FROÉS, Vera; ROCHA, Antonio. **Plantas mágicas: visão espiritual**. In: Alquimia Vegetal, Vera Froés e Antônio Rocha (orgs.). Nova Era: Rio de Janeiro, 1977. Disponível em: <http://www.aguiadourada.com/pdf/plantas.pdf>. Acesso em 14 de out. 2008.

GOULART, Sandra. L. **Contrastes e Continuidades em uma Tradição Amazônica**. Tese de Doutorado em Ciências Sociais, Universidade Estadual de Campinas. Campinas, 2004.

GROISMAN, Alberto. **Eu venho da floresta: ecletismo e práxis xamânica daimista no "Céu do Mapiá"**. Dissertação de Mestrado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina. Florianópolis, 1991

LABATE, Beatriz C. **A reinvenção do uso da ayahuasca nos centros urbanos.** Campinas SP: Mercado das Letras, 2004.

LABATE, Beatriz C.; GOULART, Sandra L.; CARNEIRO, Henrique. **Introdução.** In: O Uso Ritual das Plantas de Poder, Beatriz Caiuby Labate e Sandra Lúcia Goulart (orgs.). Campinas, SP: Mercado das Letras, 2005.

LEACH, Edmund. **Cultura e comunicação: a lógica pela qual os símbolos estão ligados.** Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

LIMA, Emmanuel G. **O uso ritual da Ayahuasca, da Floresta Amazônica aos centros urbanos.** Monografia de conclusão do curso de Geografia, Universidade de Brasília. Brasília, 2004.

LIRA, Wagner L. **Os trajetos do êxtase dissidente no fluxo cognitivo entre homens, folhas, encantos e cipós: uma etnografia ayahuasqueira nordestina.** Dissertação de Mestrado em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 2009.

LUNA, Luis E. **Vegetalismo: shamanism among the mestizo population of the Peruvian Amazon.** Estocolmo: Almqvist and Wiksell Internacional, 1986.

MACRAE, Edward. **Guiado pela Lua. Xamanismo e uso ritual da ayahuasca no culto do**

Santo Daime. São Paulo: Brasiliense, 1992.

MACRAE, Edward. **O uso ritual de substâncias psicoativas na religião do Santo Daime como exemplo de redução de danos.** Brasília: Texto apresentado para

a Câmara de Assessoramento Técnico-Científico do Conselho Nacional Antidrogas (CONAD), 2004.

MONTEIRO DA SILVA, Clodomir. **O palácio de Juramidam - Santo Daime: um ritual de transcendência e despoluição**. Dissertação de mestrado em Antropologia Cultural, Universidade Federal de Pernambuco. Recife, 1983.

PACHECO, Gustavo. **Os hinos são as correntes: notas para um estudo antropológico da música do Santo Daime**. Texto apresentado para disciplina Antropologia da Religião, PPGAS, UFRJ: Museu Nacional, 1999.

REHEN, Lucas. **Os hinos são presentes: algumas considerações sobre a oferta de cânticos no Santo Daime**. São Paulo: Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos – Neip, 2007. Disponível em: <http://www.neip.info/downloads/lucas/texto%20NEIP.pdf>. Acesso em 07 de ago. 2008.

REICHEL-DOLMATOFF, Gerardo. **Amazonian Cosmos. The sexual and religious symbolism of the Tukano Indians**. Chicago: University of Chicago Press, 1968.

RICCIARDI, Gabriela. S. **O Uso da Ayahuasca e a Experiência de Transformação, Alívio e Cura, na União do Vegetal (UDV)**. Dissertação de mestrado em Ciências Sociais, Universidade Federal da Bahia. Salvador, 2008.

ZINBERG, Norman. **Drug, set and setting**. New Haven: Yale University Press, 1984.

ABSTRACT: In the present article we will accomplish emerging spiritual phenomena on ayahuasca sessions at Centro de Harmonização Interior Essência Divina, a ayahuasqueira fraternity located at Riacho Doce district in the state of Alagoas, Brazil. This specific center known as Alto da Paz - Chã do Cruzeiro is a representative from the Unification Line, established by Francisco Sousa de Almeida uniting *daimistas* and *udevistas* symbolic elements at the same mythical and ritual processes. We will see the interaction of these and others symbolic systems on work of this fraternity from descriptive analysis of rites and interpretation of adepts related to common phenomena from ritual use of the xamanic psychoactive beverage, which in our particular case, is managed following the Unification Line principles. **Keywords:** Ayahuasca, Tea, Spirituality, Unification Line, Essência Divina.

DOCUMENTO E TRADUÇÃO

Dankbarkeit Ein soziologischer Versuch¹¹¹

Georg Simmel

Die Tönung persönlichen Empfindens und privaten Handelns, die über den Tatsachen der Dankbarkeit liegt, überdeckt für den soziologisch nicht geschulten Blick die kaum zu überschätzende Bedeutung, mit der diese Tatsachen auf das Leben und den Zusammenhalt der Gesellschaft wirken und deren Umriss diese Überlegungen zu zeichnen unternehmen.

Es ist zunächst eine Ergänzung der rechtlichen Ordnung, die die Dankbarkeit vollbringt.

¹¹¹ Retirado de *A Manhã. Semanário da cultura alemã*. (Berlim). Editado por Werner Sombart, Richard Strauss, Georg Brandes, Richard Muther e Hugo Von Hofmannsthal, no. 19, pp. 593-598, de 18 de Outubro de 1907.

Aller Verkehr der Menschen beruht auf dem Schema von Hingabe und Äquivalent.

Nun kann für unzählige Hingaben und Leistungen das Äquivalent erzwungen werden.

Bei allen wirtschaftlichen Tauschen, die in Rechtsform geschehen, bei allen fixierten Zusagen für eine Leistung, bei allen Verpflichtungen aus einer rechtlich regulierten Beziehung - erzwingt die Rechtsverfassung das Hin- und Hergehen von Leistung und Gegenleistung und sorgt für diese Wechselwirkung, ohne die es keine soziale Balance und Zusammenhalt gibt.

Nun bestehen aber unzählige Beziehungen, für die die Rechtsform nicht eintritt, wo das Äquivalent für die Hingabe nicht erzwungen werden kann.

Hier wird die Dankbarkeit zur Stellvertreterin des Rechts und spinnt, wenn andre Mächte versagen, ein Band der Wechselwirkung, der Balancierung von Nehmen und Geben zwischen den Menschen.

Um diese Verknüpfung in ihrer Sonderart richtig einzuordnen, muss man sich zunächst klar machen, dass die persönliche, aber an Sachen ausgeübte Aktion von Mensch auf Mensch, wie sie etwa im Raub oder im Geschenk, den primitiven Formen des Besitzwechsels, liegt, sich zum Tausch im objektiven Sinne des Wortes entwickelt.

Der Tausch ist die Sachwerdung der Wechselwirksamkeit zwischen Menschen.

Indem der eine eine Sache gibt und der andre eine Sache zurückgibt, welche denselben Wert hat, hat sich die Seelenhaftigkeit der Beziehungen zwischen den Menschen in Gegenstände hinausverlegt, und diese Versachlichung der Beziehung, das Hineinwachsen ihrer in die Dinge, welche hin und her wandern, wird so vollkommen, dass in der ausgebildeten Wirtschaft überhaupt jene persönliche Wechselwirkung ganz und gar zurücktritt und die Waren ein Eigenleben gewonnen haben, dass die Beziehungen und die Wertausgleichungen zwischen ihnen gleichsam automatisch, bloß rechnerisch stattfinden, und die Menschen nur noch als die Exekutoren der in den Waren selbst gelegenen Tendenzen zur Verschiebung und Ausgleichung auftreten.

Es wird objektiv Gleiches gegen objektiv Gleiches gegeben, und der Mensch selbst, obgleich er selbstverständlich um seines Interesses willen den Prozess vollzieht, ist eigentlich gleichgültig.

Die Beziehung der Menschen ist Beziehung der Gegenstände geworden.

Die Dankbarkeit nun entsteht gleichfalls aus und in der Wechselwirkung zwischen Menschen und zwar nach innen hin ebenso, wie nach außen hin jene Beziehung der Dinge daraus erwachsen ist.

Sie ist das subjektive Residuum des Aktes des Empfangens oder auch des Hingebens.

Wie mit dem Tausch der Dinge die Wechselwirkung in die objektive Ausgleichung, in die Bewegungen der »Ware« hinaustritt, so sinkt mit der Dankbarkeit das Geschehen zwischen Mensch und Mensch in seinen Folgen, in seiner subjektiven Bedeutung, in seinem seelischen Echo herunter in die Seele.

Sie ist gleichsam das moralische Gedächtnis der Menschheit, eine Brücke, welche die Seele immer wieder vorfindet, um bei der leisesten Anregung, welche sonst vielleicht nicht genügen würde, eine neue Brücke zu schlagen, über sie hin sich dem andern zu nähern.

Alle Vergesellschaftung, jenseits ihres ersten Ursprunges, beruht auf der Weiterwirkung der Beziehungen über den Moment ihres Entstehens hinaus.

Mag Liebe oder Gewinnsucht, Gehorsam oder Hass, Geselligkeitstrieb oder Herrschsucht, eine Handlung von Mensch zu Mensch aus sich hervorgehen lassen: die schöpferische Stimmung pflegt sich in der Handlung nicht zu erschöpfen, sondern irgendwie in der durch sie geschaffenen soziologischen Situation weiterzuleben.

Die Dankbarkeit ist ein solches Weiterbestehen im entschiedensten Sinne, ein ideelles Fortleben einer Beziehung, auch nachdem sie etwa längst abgebrochen und

der Aktus des Gebens und Empfangens längst abgeschlossen ist.

Obgleich die Dankbarkeit ein rein personaler oder, wenn man will, lyrischer Affekt ist, so wird sie, durch ihr tausendfaches Hin- und Herweben innerhalb der Gesellschaft, zu einem ihrer stärksten Bindemittel; sie ist der fruchtbare Gefühlsboden, aus dem nicht nur eigne Aktionen von einem zum andern hin erwachsen, sondern durch dessen fundamentales, wenn auch oft unbewusstes und in unzählige andre Motivierungen versponnenes Dasein unserm Handeln eine Modifikation oder Intensität zuwächst, ein Verbundensein mit dem Früheren, ein Hineingeben der Persönlichkeit, eine Kontinuität des Wechsellebens.

Würde mit einem Schläge jede auf frühere Aktionen hin den Seelen verbliebene Dankreaktion ausgetilgt, so würde die Gesellschaft, mindestens wie wir sie kennen, auseinanderfallen.

Kann man fast alle äußerlich-innerlichen verbindenden Motive zwischen Individuen daraufhin ansehen, inwieweit sie den Tausch tragen, der die Gesellschaft zum großen Teil bildet, nicht nur die schon gebildete zusammenhält - so ist also die Dankbarkeit jenes Motiv, das die Erwidern der Wohltat von innen heraus bewirkt, wo von äußerer Notwendigkeit nicht die Rede ist.

Und die Wohltat ist nicht nur ein dingliches Geben von Person zu Person, sondern wir danken dem Künstler und dem Dichter, der uns nicht kennt, und diese Tatsache schafft unzählige, ideelle und konkrete, lockere und feste Verbindungen zwischen denen, die solche Dankbarkeit gegen den gleichen Geber erfüllt; ja nicht nur für das, was jemand überhaupt tut, danken wir ihm, sondern nur mit dem gleichen Begriff kann man das Gefühl bezeichnen, mit dem wir oft auf die bloße Existenz von Persönlichkeiten reagieren: wir sind ihnen dankbar, bloß weil sie da sind, weil wir sie erleben.

Die feinsten und festesten Beziehungen knüpfen sich oft an dieses, von allem einzelnen Empfangen unabhängige Gefühl, das gerade unsre ganze Persönlichkeit dem andern wie aus einer Dankespflicht darbringt, wie sie auch dem Ganzen seiner Persönlichkeit gilt.

Der konkrete Inhalt der Dankbarkeit nun, d. h. der Erwidierungen, zu denen sie uns veranlasst, gibt Modifikationen der Wechselwirkung Raum, deren Zartheit nicht ihre Bedeutung für die Struktur unsrer Beziehungen hindert.

Einen außerordentlichen Nuancenreichtum erfährt die Innerlichkeit dieser letzteren, wenn eine erhaltene Gabe der seelischen Sachlage nach nur mit einer der Art nach andern Gegengabe erwidert werden kann.

So gibt der eine vielleicht das dem andern, was man Geist nennt, intellektuelle Werte - und der andre zeigt seine Dankbarkeit darin, dass er Gemütswerte zurückgibt; oder er bietet einen ästhetischen oder sonstigen Reiz seiner Persönlichkeit dem andern dar, der die stärkere Natur ist und jenem daher gleichsam Willen infundiert, ihn mit Festigkeit und Entschließungskraft ausstattet.

Nun gibt es wahrscheinlich keine Wechselwirkung, in der das Hin und Her, das Geben und Nehmen sich auf dem genau gleichen Gebiet hielte.

Allein die Fälle, die ich hier erwähnt habe, sind die extremen Steigerungen dieser unvermeidlichen Verschiedenheit von Gabe und Gegengabe im Verhältnis der Menschen, und wo sie sehr entschieden und mit betontem Bewusstsein der Verschiedenheit auftreten, bilden sie ein ethisch wie theoretisch gleichmäßig schwieriges Problem dessen, was man die innere Soziologie nennen könnte.

Vielfach nämlich hat es einen Ton von leiser innerer Unangemessenheit, dass der eine dem andern seine intellektuellen Schätze darbietet, ohne etwa sein Gemüt besonders in das Verhältnis hineinzuzugieren, während der andre dafür nichts zu geben weiß als Liebe: all solche Fälle haben etwas Fatales für das Gefühl, weil sie irgendwie an Kauf erinnern.

Es ist der Unterschied zwischen Tausch im allgemeinen und Kauf, dass bei dem Begriff des Kaufes betont wird, dass der tatsächlich vor sich gehende Tausch zwei ganz heterogene Dinge betrifft, welche eben nur durch den gemeinsamen Geldwert zusammengehalten und vergleichbar werden.

Also wenn eine Handarbeit etwa in früheren Zeiten, wo noch kein Metallgeld verbreitet war, mit einer Kuh oder Ziege erkauft wurde, so waren das völlig heterogene Dinge, die aber durch den gemeinsam in beiden steckenden ökonomischen, abstrakt-allgemeinen Wert zusammengehalten und tauschbar wurden.

In der modernen Geldwirtschaft ist diese Heterogenität auf den Gipfel getrieben.

Denn das Geld ist, weil es das Allgemeine an allen vertauschbaren Gegenständen darstellt, nicht imstande, das Individuelle an ihnen auszudrücken; und daher kommt über die Gegenstände, insoweit sie als verkäuflich figurieren, ein Ton von Deklassierung, von Herabsetzung des Individuellen an ihnen auf das Allgemeine, das diesem Dinge mit allen andern, gleichfalls verkäuflichen, und vor allen Dingen mit dem Gelde selbst gemeinsam ist.

Etwas von solcher prinzipiellen Heterogenität findet in den Fällen statt, die ich erwähnte, wo zwei Menschen sich gegenseitig gewisse Güter ihrer Innerlichkeit darbieten, wo die Dankbarkeit für die eine Gabe sich gleichsam in einer

ganz andern Münze realisiert und damit in den Tausch etwas von dem Charakter des Kaufes kommt, der hier von vornherein unangemessen ist.

Man kauft die Liebe mit dem, was man an Geist gibt.

Man kauft den Reiz eines Menschen, den man genießen will, durch die überlegene Suggestionskraft und Willensenergie, welche er entweder über sich fühlen will oder welche er sich einflößen lassen will.

Das Gefühl einer gewissen Inadäquatheit oder Unwürdigkeit kommt hier indes nur auf, wenn die gegenseitigen Darbietungen als losgelöste Objekte, die man vertauscht, wirken, wenn die gegenseitige Dankbarkeit nur die Wohltat, sozusagen nur den ausgetauschten Inhalt, selbst betrifft.

Allein der Mensch ist doch, insbesondere in den Verhältnissen, die hier in Frage kommen, nicht der Kaufmann seiner selbst.

Seine Qualitäten, die von ihm ausströmenden Kräfte und Funktionen liegen doch nicht nur vor ihm, wie die Waren auf dem Ladentisch, sondern es kommt darauf an, sich dahin durchzufühlen, dass der Mensch, auch wenn er nur ein Einzelnes gibt, nur eine Seite seiner Persönlichkeit darbietet, in dieser einen Seite doch vollkommen enthalten sein kann, seine Persönlichkeit in der Form dieser einzelnen Energie dennoch ganz geben kann.

Jene Unverhältnismäßigkeit tritt nur ein, wo die Differenzierung innerhalb des Verhältnisses so vorgeschritten ist, dass, was der eine dem andern gibt, sich von der Gesamtheit seiner Persönlichkeit gelöst hat.

Wo dies indes nicht geschehen ist, entsteht gerade hier ein wundervoll reiner Fall der sonst nicht sehr häufigen Kombination, dass die Dankbarkeit die Reaktion auf die Wohltat und auf den Wohltäter gleichmäßig in sich schließt.

In der scheinbar objektiven Erwiderung, die nur der Gabe gilt und die in einer andern Gabe besteht, ist es nun durch jene merkwürdige Plastizität der Seele möglich, die Ganzheit der Subjektivität des einen wie des andern sowohl hinzugeben wie hinzunehmen.

Der tiefste Fall dieser Art liegt vor, wenn die innere Gesamtstimmung, die auf den andern in der besonderen, Dankbarkeit genannten Weise eingestellt ist, nicht gleichsam nur eine Verbreiterung der eigentlich bestimmt umschriebenen Dankesreaktion auf das Ganze der Seele ist; sondern wenn, was wir von einem andern an Gutem und Dankwertem erfahren, nur wie eine Gelegenheitsursache ist, in der ein in der inneren Beschaffenheit der Seele vorbestimmtes Verhältnis zu jenem nur verwirklicht wird.

Hier greift das, was wir Dankbarkeit nennen und was dieser Stimmung gleichsam nur von einer einzelnen Erweisung her den Namen gegeben hat, sehr tief herunter

unter die gewöhnliche, dem Objekt geltende Form des Dankes.

Man kann sagen, dass er hier im tiefsten überhaupt nicht darin besteht, dass die Gabe erwidert wird, sondern in dem Bewusstsein, dass man sie nicht erwidern könne, dass hier etwas vorliegt, was die Seele des Empfangenden wie in einen gewissen Dauerzustand der anderen gegenüber versetzt, eine Ahnung der inneren Unendlichkeit eines Verhältnisses zum Bewusstsein bringt, das durch keine endliche Betätigung vollkommen erschöpft oder verwirklicht werden kann.

Dies berührt sich mit einer andern tiefgelegenen Inkommensurabilität, die den unter der Kategorie der Dankbarkeit verlaufenden Beziehungen durchaus wesentlich ist.

Wo wir von einem andern Dankenswertes erfahren haben, wo dieser »vorgeleistet« hat, können wir mit keiner Gegengabe oder Gegenleistung - obgleich eine solche rechtlich und objektiv die erste überwiegen mag - dies vollkommen erwidern, weil in der ersten Leistung eine Freiwilligkeit liegt, die bei der Gegenleistung nicht mehr vorhanden ist.

Denn zu ihr sind wir schon moralisch verpflichtet, zu ihr wirkt der Zwang, der zwar nicht sozial juristisch, sondern moralisch, aber immerhin ein Zwang ist.

Die erste, aus der vollen Spontaneität der Seele quellende Erweisung hat eine Freiheit, die der Pflicht - auch der Pflicht der Dankbarkeit - mangelt.

Diesen Charakter der Pflicht hat Kant mit dem Gewaltstreich hinwegdekretiert, dass Pflichterfüllung und Freiheit identisch seien.

Er hat dabei die negative Seite der Freiheit mit der positiven verwechselt.

Die Pflicht, die wir ideell über uns fühlen, sind wir scheinbar frei zu erfüllen oder nicht zu erfüllen.

In Wirklichkeit geschieht nur das letztere aus völliger Freiheit - die Erfüllung aber erfolgt aus einem seelischen Imperativ heraus, aus jenem Zwang, der das innere Äquivalent des rechtlichen Zwanges der Gesellschaft ist.

Die volle Freiheit liegt nur auf der Seite des Lassens, nicht auf der des Tuns, zu dem ich dadurch, dass es Pflicht ist, veranlasst bin - wie ich zur Erwidern einer Gabe eben dadurch veranlasst bin, dass ich sie empfangen habe.

Nur wenn wir sie vorleisten, sind wir frei, und das ist der Grund, weshalb in der ersten, durch keinen Dank veranlassten Darbietung eine Schönheit, eine spontane Hingebung, ein Aufquellen und Hinblühen zum andern gewissermaßen aus dem virgin soil der Seele liegt, das durch keine inhaltlich noch so überwiegende Gabe ausgeglichen werden kann.

Hier bleibt ein Rest, der sich in dem - in bezug auf den konkreten Inhalt des Erweisens oft ungerechtfertigt scheinenden - Gefühl ausdrückt, dass wir eine Gabe überhaupt nicht erwidern können; denn in ihr lebt eine Freiheit, die die Gegengabe, eben weil sie Gegengabe ist, nicht besitzen kann.

Vielleicht ist dies der Grund, weshalb manche Menschen ungern etwas annehmen, und es möglichst vermeiden, beschenkt zu werden.

Drehte sich die Wohltat und die Dankbarkeit einfach um das Objekt, so wäre dies unverständlich, weil man dann mit der Revanche alles ausgleichen, die innere Bindung völlig lösen könnte.

In Wirklichkeit aber wirkt bei jenen vielleicht eben der Instinkt, dass die Gegengabe das entscheidende, das Freiheitsmoment der ersten Gabe nicht enthalten kann und man sich deshalb mit der Annahme dieser in eine nicht zu solvierende Verpflichtung begibt.

Dass dies in der Regel Menschen von starkem Unabhängigkeits- und Individualitätstrieb sind, weist darauf hin, dass die Situation der Dankbarkeit leicht einen Ton von nicht lösbarer Bindung mit sich bringt, dass sie ein moralischer Charakter indelebilis ist.

Haben wir erst einmal eine Leistung, ein Opfer, eine Wohltat angenommen, so kann daraus jene nie völlig

auslöschbare Beziehung entstehen, weil die Dankbarkeit vielleicht der einzige Gefühlszustand ist, der unter allen Umständen sittlich gefordert und geleistet werden kann.

Wenn unsre innere Wirklichkeit, von sich aus oder als Antwort auf eine äußere, es uns unmöglich gemacht hat, weiter zu lieben, weiter zu verehren, weiter zu schätzen - ästhetisch, ethisch, intellektuell -: dankbar können wir immer noch dem sein, der einmal unsern Dank verdient hat.

Dieser Forderung ist die Seele unbedingt bildsam oder könnte es sein; so dass vielleicht keiner anderen Verfehlung des Gefühls gegenüber ein Urteil ohne mildernde Umstände so angebracht ist, wie der Undankbarkeit gegenüber.

Selbst die innerliche Treue hat nicht die gleiche Unnachlasslichkeit.

Es gibt Verhältnisse, die sozusagen von vornherein nur mit einem bestimmten Kapital an Gefühlen wirtschaften und deren Anlage es unvermeidlich mit sich bringt, dieses allmählich aufzubreuchen, so dass ihr Aufhören keine eigentliche Treulosigkeit involviert.

Nur freilich, dass sie in ihren Anfangsstadien oft von den andern nicht zu unterscheiden sind, die - um im Gleichnis zu bleiben - von den Zinsen leben und in der alle Leidenschaftlichkeit und Reservelosigkeit des Gebens nicht an dem Grundstock zehrt.

Es gehört leider zu den häufigsten Irrungen der Menschen, für Zinsen zu halten, was Kapital ist, und darum eine Beziehung so anzulegen, dass ihr Bruch zu einer Treulosigkeit wird.

Aber diese ist dann nicht eine Verfehlung aus der Freiheit der Seele heraus, sondern die logische Entwicklung eines von vornherein mit irrigen Faktoren rechnenden Schicksals.

Und nicht vermeidlicher erscheint die Untreue, wo nicht die sich offenbarende Täuschung des Bewusstseins, sondern ein tatsächliches Anderswerden der Individuen die Voraussetzungen ihrer Beziehung umgestaltet.

Vielleicht entspringt mit die größte Tragik menschlicher Verhältnisse aus der gar nicht zu rationalisierenden und fortwährend sich verschiebenden Mischung der stabilen und der variablen Elemente unsrer Natur.

Wenn wir uns mit der Ganzheit unsres Wesens in eine bindende Beziehung hineinbegeben haben, so bleiben wir vielleicht mit gewissen Seiten, mit den mehr nach außen gewandten, aber auch mit manchen rein innerlichen, in der gleichen Stimmung und Neigung; andere aber entwickeln sich zu ganz neuen Interessen, Zielen, Vermögen, die schließlich unser Wesen als Ganzes in neue Richtungen werfen.

Damit wenden sie uns von jenen Verhältnissen ab - womit natürlich nur die reine Innerlichkeit, nicht äußere Pflichterfüllung, gemeint ist -, mit einer Treulosigkeit, die

weder ganz schuldlos ist, weil doch noch manches Band nach jenen hin besteht, das nun zerrissen sein muss, noch ganz schuldig, weil wir nicht mehr dieselben sind, die in das Verhältnis eintraten; das Subjekt ist verschwunden, dem man die Treulosigkeit imputieren könnte.

Eine solche Entlastung von der inneren Wesenheit her, wie diese, tritt für unser Gefühl nicht ein, wenn unser Dankbarkeitsgefühl erlischt.

Dieses scheint in einem Punkte in uns zu wohnen, der sich nicht wandeln darf, für den wir Beständigkeit mit größerem Rechte fordern, als für leidenschaftlichere und selbst tiefere Gefühle.

Dies eigentümlich Unlösbares der Dankbarkeit, das selbst bei der Erwidern mit gleicher oder größerer Gegengabe einen Rest lässt, ihn auch auf beiden Seiten eines Verhältnisses lassen kann - vielleicht eben zurückgehend auf jene Freiheit der Gabe, die der nun sittlich notwendigen Gegengabe fehlt -, dies lässt die Dankbarkeit als ein ebenso feines wie festes Band zwischen den Menschen erscheinen.

In jedem irgendwie dauernden Verhältnis erwachsen tausend Dankgelegenheiten, von denen auch die flüchtigsten ihren Beitrag zu der gegenseitigen Bindung nicht verloren gehen lassen.

Es entsteht aus ihrer Summierung, in den guten Fällen, aber manchmal auch in solchen, die mit Gegeninstanzen

reichlich ausgestattet sind - die Stimmung eines allgemeinen Verpflichtetseins (mit Recht behauptet man, dem andern für etwas Dankenswertes »verbunden« zu sein), die keiner Lösung durch irgendwelche einzelnen Leistungen fähig ist; sie gehört zu jenen gleichsam mikroskopischen, aber unendlich zähen Fäden, die ein Element der Gesellschaft an das andere und dadurch schließlich alle zu einem formfesten Gesamtleben aneinander halten.

Gratidão: Um experimento sociológico¹¹²

Georg Simmel

Tradução: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O tom de sentimento pessoal e de ação privada que se encontra nos fatos da gratidão, e que os olhares não sociologicamente treinados apenas o subestimam, encobre o efeito desses fatos sobre a vida e a coesão da sociedade e para o delineamento do quadro que estas considerações fazem. É, sobretudo, uma ampliação da ordem jurídica que a gratidão realiza.

Todo o movimento de pessoas se baseia no padrão de devoção e de equivalentes. Os serviços, porém, podem ser

¹¹² Traduzido de: *A Manhã. Semanário da cultura alemã.* (Berlim). Editado por Werner Sombart, Richard Strauss, Georg Brandes, Richard Muther e Hugo Von Hofmannsthal, no. 19, pp 593-598, de 18 de Outubro de 1907. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury.

utilizados para numerosas devoções, onde equivalentes serão aplicados.

Em todas as trocas econômicas, ocorridas juridicamente, para todos os compromissos fixos de um serviço e suas obrigações decorrentes de uma relação legalmente regulamentada, o fazer cumprir a lei constitucional e a natureza recíproca da transação fornecida para essa interação é a base fundamental, sem a qual, não existe o equilíbrio e a coesão social. Mas existem numerosas relações para as quais o estatuto jurídico não ocorre, e o equivalente da dedicação não pode ser imputado. Aqui se encontra a gratidão para a representação do direito e do circuito, se não de outras forças, de um grupo de interação: o equilíbrio entre o dar e o receber entre as pessoas. Para a combinação correta de seu caráter especial na classificação, se deve, em primeiro lugar, tornar claro o elemento pessoal da ação, e os acontecimentos exercidos através da ação de homem a homem, para o entendimento do intercâmbio desenvolvido no sentido objetivo da palavra: como o roubo ou como o presente, ou ainda sobre as formas primitivas de mudança de propriedade.

O intercâmbio é a troca de propriedade que passa a existir na relação de eficácia entre as pessoas. Como um

tema relacionado à relação entre o um e o outro que possuem o mesmo valor, a mudança no espírito da troca também alterou as relações entre as pessoas transformadas agora em objetos. Esta objetivação da relação, o crescimento interessado entre as pessoas nela envolvidas e as coisas que vão e vêm é tão completa e complexa que, na economia desenvolvida em geral, a interação pessoal recua totalmente. Os bens de uma vida com seus ganhos próprios, e as relações e as equações de valor, tornaram-se automáticas, possuindo um lugar, apenas, na forma meramente aritmética; e os homens tornaram-se os seus executores e desenvolvem, para tal, tendências de deslocamento e de adaptação. Produz-se objetivamente, dado um mesmo desígnio, ser contra o próprio homem, mas, ao próprio homem, no geral, contudo, por sua adequação completa ao processo, na verdade, isso parece ser indiferente. A relação entre as pessoas se converteu na relação dos objetos. A gratidão é iniciante do processo e, também, é na interação entre as pessoas, que acontece no interior e no exterior dos acontecimentos, que as relações se acumulam. É o resíduo do ato subjetivo de receber ou de devotar.

Tal como acontece com a troca, a interação aparece com a finalidade de estabilização dos movimentos da mercadoria

"para fora". Em seguida, porém, diminui a consideração da gratidão no processo de ação entre os homens e em suas conseqüências, isto é, em seu sentido subjetivo, e em sua resposta emocional para dentro da alma. E, como a memória moral da humanidade, controí uma ponte, que encontra a alma várias vezes, seguida da menor ou ínfima sugestão de que, de outra forma, não haveria o suficiente para erigir uma nova ponte, para a abordagem de um outro. Toda a socialização, assim, se baseia no efeito contínuo das relações, desde o momento do seu nascimento.

O amor ou a cobiça, a obediência ou o ódio, a sociabilidade ou a ambição, podem surgir a partir de um ato de uma pessoa para outra: o espírito criativo geralmente não se esgota no ato, mas, de alguma maneira segue adiante, na situação sociológica criada por eles. A gratidão possui uma persistência firme no sentido de sobrevivência de um ideal de relação, mesmo depois de tê-la deixada parada, há muito tempo, e o ato de dar e receber a muito tempo concluído.

Embora a gratidão seja puramente pessoal ou, se si deseja, uma espécie de *emoção lírica*, será, por suas mil voltas sua trama social, um dos seus repertórios mais fortes. É o terreno emocional fértil que, não só suas próprias ações são um ponto fundamental para outro adulto, mas para a do

próprio sujeito que a emite, embora, muitas vezes, se apresente de forma inconsciente. O incremento de inúmeras outras motivações permite ou indica que a existência de meditação, ou a intensidade da ação, é uma ligação com a tradição, uma entrada para a personalidade e para a continuidade da mudança de vida.

De um só golpe nas ações do passado se si pudesse acabar com as reações de agradecimento remanescentes, a sociedade, pelo menos tal como se conhece, desmoronaria. Pode-se ver até que ponto quase todos os motivos, exteriores e interiores, entre pessoas relacionadas levam a troca, e o que o empreendimento realiza, em sua maior parte, já se encontra formada pelo conjunto; a gratidão desse motivo, então, como a resposta de um benefício interior sobre o efeito de uma necessidade exterior, não é o problema.

E o benefício não é exclusivo para uma espécie de relação real de pessoa a pessoa, mas, por exemplo, se agradece ao artista e ao poeta que não se conhece, e esse fato cria inúmeras possibilidades ideológicas e práticas, descontraídas e de fortes conexões entre os que dedicam essa gratidão aos doadores, mesmo nas ações já desempenhadas; se agradece não só pelo que alguém está fazendo, mas, facilmente, com

o mesmo conceito, se pode descrever a sensação com que muitas vezes se reage a mera existência de figuras públicas: se é grato a elas, só porque elas são como são, isto é, por suas experiências.

As melhores e mais fortes afinidades são frequentemente atribuídas a este benefício, e se expandem por toda a personalidade, independentemente da pessoa que recebe a emoção, de forma igual a qualquer outro agradecimento, já que também se aplica à totalidade da personalidade do outro relacional. O conteúdo concreto da gratidão, agora, isto é, a ternura, conduziu as respostas às modificações do espaço de interação, e não se opõem, em sua importância, à estrutura das relações. Uma nuance extraordinária a prende à interioridade: se um dom recebido pode ser o estado mental e o sentido dos acontecimentos depois de ser, apenas, uma espécie de resposta ao outro em troca, então, o um em relação com os outros, talvez, o que aqui se chama de sentido ou de estado mental, ativo em propriedade intelectual, mostra a sua gratidão, que é devolvida por meio de valores emocionais, ou através de uma estética ou de outro encanto de sua personalidade. É o outro que é a natureza mais forte e que, portanto, é disseminada, desde que se lhe dote de firmeza e capacidade de resolução.

Provavelmente não há interação, porém, o pensamento indo e voltando, dá e recebe do mesmo e exato modo. Mas, os casos aqui mencionados são aqueles inevitáveis, que remetem a uma variedade de dons e a um dom de retorno, em proporção à população. E onde ocorrem, através de uma muito decidida e enfática consciência da diversidade, constituem um imperativo ético e, teoricamente, uma questão igualmente difícil, do que aqui se poderia chamar de uma sociologia do interior ou da subjetividade.

Em muitos casos, possui uma nuance de inadequação interior serena, através da qual o outro apresenta os seus recursos intelectuais, sem se vincular sobre o seu sentido, especialmente no processo de relacionamento, enquanto que o um sabe apenas lhe dar nada mais do que amor: todos estes casos trazem em si uma fatalidade para o sentimento, porque remetem de alguma forma à compra. É a diferença entre a compra e a troca em geral, como sustentada no conceito de compra, que revela o plano efetivo existente na presença de dois indivíduos, em trocas muito amplas de coisas diversas, e que acabam de celebrar juntos, apenas, movidos pelo valor monetário comum e comparável. Assim, uma mão foi comprada no passado, onde não havia dinheiro em metal, com uma vaca ou uma cabra, isto é, com coisas

completamente heterogêneas, mas que juntas, devido ao conector de finalização, alcançaram, de forma geral e abstrata, um valor econômico, e foram trocadas.

Na moderna economia monetária, essa heterogeneidade é conduzida até o limite. Porque o dinheiro, representado como o equivalente universal a todos os objetos intercambiáveis, é incapaz de expressar a individualidade dos objetos. Mas, sobre os objetos figura a partir de então, na medida em que intercambiados, uma nota de degradação: a redução do indivíduo aos objetos em geral que, como as coisas e como tudo o mais, são igualmente negociáveis, a partir do dinheiro como equivalente comum e universal em si.

Algo desta heterogeneidade, em princípio, terá lugar nos casos já mencionados, onde duas pessoas oferecem cada uma bens, entre alguns outros elementos de sua interioridade, como a gratidão por um presente ou um dom, por exemplo, e, uma vez que esta transação se realiza através de uma moeda diferente, em troca de algo de caráter, desde o início, portanto, é a transação é que não é aceitável.

Você compra o amor com o que você tem na mente.
Você compra o encanto de um homem que quer se divertir,

pelo poder superior da sugestão e força de vontade, que ele sentirá a si mesmo ou sobre o que ele quer se inspirar. Certo sentimento de inadequação ou indignidade parece emanar aqui, porém, quando o desempenho mútuo como um objeto destacado para ser trocado, atuar; quando houver por reconhecimento recíproco apenas a boa ação, por assim dizer, só o conteúdo intercambiado em si é que está em causa.

Mas o homem segue sendo, especialmente nas relações que vêm à mente, homem, e não o seu próprio comerciante. Suas qualidades, os poderes de escape e as suas funções estão presentificados nele, além do corpo e do visível, diferente das mercadorias expostas no balcão. É importante destacar à sensação direta do sentido de que o homem, mesmo que apenas um indivíduo corpóreo, mesmo quando apenas um lado de sua personalidade seja apresentado, contém uma personalidade e uma interioridade por completo: sua personalidade, sob a forma dessa energia, desse modo, pode ser completamente diferente.

Essa desproporção irá ocorrer, apenas, quando a diferenciação avançar no âmbito do relacionamento, de modo que o que se dá ao outro se separou da totalidade de sua personalidade. Mesmo que isso não ocorra, porém, o

que se constrói, aqui, é um exemplo maravilhosamente puro da combinação de outra configuração não muito comum, que é a gratidão da resposta à bênção e ao benfeitor mesmo, dentro de si mesmo. Na resposta aparentemente objetiva, que só se aplica quando a doação e o presente se encontram no outro, já é possível pensar, por essa notável plasticidade da mente, a totalidade da subjetividade do sujeito, bem como o adicionar para acolher.

O caso mais profundo deste tipo é quando a gratidão é o arranjo, no estado de ânimo geral interior, sobre os outros de forma particular, para falar, apenas, de uma ampliação da reação que determina uma graça circunscrita à totalidade da alma, mas, se o que entendemos por outro, para a virtude e para o agradecimento ao valor aprendido, consiste em um ensejo aleatório, no interior da natureza da alma, isto predetermina uma relação ao que simplesmente é a realidade.

Este é o lugar do que chamamos de gratidão e do que possui este estado de espírito, já que ofereceu exclusivamente uma interpretação única do seu nome: bem no fundo, em virtude do ordinário, o objeto acolhia a forma de gratidão. Pode-se dizer que, no mais profundo de tudo, o dom é correspondido, no mesmo sentido de que não se pode

dizer que haveria em si, e de que algo existe pura e simplesmente. O que a alma do receptor envia em um determinado período aos outros adicionados, é que qualquer idéia do infinito interior de uma relação traz à consciência de que o intercâmbio pode ser completamente esgotado ou realizado por qualquer atividade finita.

Isso afeta outra incomensurabilidade de baixa altitude, que é executada sob a categoria de relações de gratidão absolutamente essencial. Quando se enteira de um elogio, antes de este "ser realizado", não se pode devolver o dom ou a contribuição - embora que, legal e objetivamente, este possa o superar, e responder a isso completamente, porque a primeira potência é voluntária, e a recompensa não está presente.

Para ela se está moralmente obrigado aos seus atos de coerção; mesmo sem ser socialmente legal, moralmente continua sendo uma compulsão e à espontaneidade da alma inflada de uma liberdade de obrigação - e da falta de gratidão. Esse caráter de dever foi estabelecido por Kant de um só golpe: o direito e a liberdade são idênticos.

Kant confunde, assim, o lado negativo da liberdade com o positivo. O dever que se sente sobre si mesmo ideologicamente leva a crer que se está aparentemente livre

para cumpri-lo ou não satisfazê-lo. Na realidade, apenas este último é feito de liberdade total, o desempenho, contudo, é um imperativo moral, de fora, de onde a pressão é o equivalente interno da coerção legal da sociedade. A liberdade total encontra-se, apenas, no lado da saída, e não no da ação, pelo fato de que é obrigatório ser solicitado – como resposta, um dom: apenas motivado pelo fato de ter decidido recebê-lo.

É somente pelo serviço contra a corrente que se é livre, e esta razão está no princípio que, sem qualquer apresentação, deu início a uma beleza, a uma devoção espontânea, a uma ostentação ou a um bouquet de flores aos demais, em certa medida, a partir do solo virgem da alma, sem nenhum conteúdo, e sem se importar quão esmagadora tal doação pode ser contrabalançada.

Aqui há ainda um resto, que se expressa no ato, em relação ao conteúdo específico da frequência: a sensação expressa de que não retribuir um dom, qualquer um pode, para alguém que vivencia uma liberdade através do dom, em troca, apenas de um contradom que não possui. Talvez esta seja a razão pela qual algumas pessoas são relutantes em aceitar qualquer coisa e evitá-las, se possíveis, ao ser agraciado.

O alívio e gratidão passam a circular ao redor do objeto, o que é compreensível, já que, depois, se pode compensar toda a vingança, e resolver as ligações internas por completo. Na realidade, contudo, o instinto trabalha uniformemente com o que o contradom, talvez, não pode conter como crucial. O momento da liberdade do primeiro dom e o outro seguem com a aceitação deste, dissolvida em uma não obrigação. O momento do primeiro dom da liberdade indica, por conseguinte, o pressuposto de uma não obrigação dilacerada. O que aponta para a situação de que, se si trata de pessoas com forte independência e individualidade, a gratidão facilmente liberada traz em si a tonalidade de não ser vinculativa e possuir um caráter moral permanente.

Uma vez que se tem uma vantagem, uma vítima, uma dívida aceita, esta nunca pode aparecer completamente com a tonalidade de uma relação permanente, porque a gratidão é o único estado de sentimento que é moralmente necessário e previsto em todas as circunstâncias. Se a realidade interior, por iniciativa própria ou em resposta a algo externo, tornou impossível de amar mais, a adoração, porém, continua a desejar mais ainda - estetica, ética e

intelectualmente, - e, grato, se pode seguir sendo aquele que ainda merece os agradecimentos.

Esta exigência é o espectro necessariamente maleável, ou de qualquer outra falta de conduta e de sentimento contra a sentença sem indulto colocada à ingratidão. Mesmo a lealdade interior não possui a mesma a mesma velocidade inimitável.

Existem condições que operam como se fossem, desde o princípio, certo capital de sentimentos, e o seu investimento traz consigo situações inevitáveis para usá-lo pouco a pouco. Isto faz com que a sua suspensão não envolva uma verdadeira infidelidade. Apenas que, hipoteticamente, mesmo em suas fases iniciais, muitas vezes se tornam equivalentes aos outros que vivem de interesses; e, para permanecer na parábola, a paixão de dar e não receber corrói o coração.

Infelizmente, estes são os erros mais comuns das pessoas, das taxas de juros para manter o que é capital e, portanto, criar uma relação onde a sua ruptura apareça como uma deslealdade. Mas isso não é uma falha da liberdade da alma aberta ao exterior, mas o desenvolvimento lógico de um cálculo inerente com o destino dos fatores injustos. A infidelidade, assim, não

parece inevitável, onde não se mudou a ilusão de auto-revelação da consciência, mas, remete a uma alteridade real dos indivíduos, e as condições do seu relacionamento.

Talvez a maior tragédia de proporções humanas se origine na não racionalização e na mudança constante em que se misturam elementos estáveis e variáveis da natureza do homem. Ao se entrar com a totalidade do ser em um relacionamento, se fica com determinados aspectos orientados para o exterior e, também, com outros, de caráter puramente interno, no mesmo estado de ânimo e inclinação, ao mesmo tempo em que outros elementos, também, começam a tornar-se recheados de novos interesses, objetivos, metas e valores. Só, então, podemos finalmente lançar a natureza individual como um todo em novas direções. Afastam-se, assim, das condições através da pura interioridade, e não de um dever externo. Isto é, através de uma deslealdade que não é totalmente inocente, pois ainda aponta para alguma coisa lá fora, que agora deve ser arrancada. O que torna o sujeito bastante culpado de que estas coisas não são as mesmas produzidas na relação, o tema é, então, abandonado onde se poderia imputar traição.

Neste aparente alívio da essência interior aqui, ocorre uma falha, pois a gratidão se extingue. Este parece ser um

ponto internalizado nos dois elementos de uma relação, em que não se permite a si, e para o qual se exige uma coerência com mais direitos do que paixão e sentimentos ainda mais profundos.

Esta questão sem solução, peculiar da gratidão, pode ser, até mesmo, compreendida com a resposta, com igual ou maior dom de retorno. É um radical, que pode ser encontrado nos dois lados de uma relação, e, talvez, até mesmo, se remonta à liberdade da entrega. Aonde o agora moralmente necessário contradom venha a consistir no elemento que falta - isto pode ser a gratidão, bem como uma fina linha circular que aparece como densidade e solidez entre as pessoas.

Em qualquer relacionamento adulto permanece sempre algum tipo de agradecimento, do qual também não se pode sair com uma revisão superficial do vínculo mútuo perdido. Surge, a partir da sua agregação, nos casos que chegam a bons termos, mas, às vezes, até mesmo naqueles que foram equipados com uma boa quantidade de contraexemplos. O estado de ânimo ou o humor é um dever ser geral reclamado, - (“com razão, que ele seja ligado ao outro por algo louvável”), - em que qualquer solução por quaisquer serviços por parte do indivíduo é um desses microscópios,

por assim dizer, mas com tópicos extremamente resistentes a um elemento de uma sociedade para outro e assim, finalmente, todos mantem uma vida corporativa estável e dimensionalmente durável juntos.

Tradução: *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

SOBRE OS AUTORES

Colaboraram neste Número

Alessa Cristina P. de Souza. Mestre em Sociologia pelo PPGS-UFPE, professora da Universidade Federal da Paraíba – campus IV, pesquisadora do GREM.

Bárbara Nascimento Duarte. Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Juiz de Fora, bolsista da CAPES.

Diego Zenobi. Licenciado em Antropologia Social. Doutorando em Antropologia Social (UBA). Professor da Universidade de Buenos Aires (UBA) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET).

Ednei de Genaro. Mestre em Sociologia Política pela UFSC (2010). Membro do grupo de pesquisa: "Modernidade, Ciência e Técnica" (CFH-UFSC).

María Belén Espoz. Becaria de postgrado Tipo II CONICET. Centro de Estudios Avanzados/Unidad Ejecutora. Universidad Nacional de Córdoba. Doctoranda en Semiótica (CEA-UNC). Profesora Adscripta al Seminario "Cultura popular y cultura masiva" a cargo de Dra. Eugenia Boito de la Escuela de Cs. de la Información de la Universidad Nacional de Córdoba.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia pela UFSCar e Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM) e do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (GREI), da mesma instituição.

Norma Missae Takeuti. Professora associada II no Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Membro permanente do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais/UFRN. Coordenadora do Minter 2008-2010 (UFRN-UNIT); pesquisadora-associada do Laboratoire de Changement Social - Universidade Paris 7, membro-associado do Comitê Pesquisa Sociologie Clinique da Association Internationale

des Sociologues de Langue Française (AISLF) e Vice-Presidente do Comitê Pesquisa (RC46) Sociologie Clinique da Associação Internacional de Sociologia (ISA), mandato 2006-2010. Área de atuação em Sociologia Clínica (pesquisa-intervenção sociológica), com foco principalmente nos seguintes temas: exclusão social, juventude, subjetividade, práticas sociais e inventividades sociais. Possui pós-doutoramento (2001) na Universidade Paris 7 - Denis-Diderot, França. Doutorado (1985) em Estruturas e Mudanças Humanas nas Organizações pela Universidade de Paris 9 - Dauphine, França. Mestrado (DEA) (1981) em Estruturas e Mudanças Humanas nas Organizações na Universidade Paris 9 - Dauphine, França. Graduação em Administração de Empresas pela Fundação Getúlio Vargas - SP (1975).

Georg Simmel (1858-1918). Sociólogo Alemão e um dos pais da Sociologia. Simmel é considerado um dos precursores principais da Sociologia e da Antropologia das Emoções.

Thais Alves Marinho. Graduada em Relações Internacionais pela PUC-GO, e em Ciências Sociais pela UFG. É especialista em Políticas Públicas e Mestre em Sociologia pela UFG, atualmente é aluna de Doutorado do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade de Brasília.

Vergas Vitória Andrade da Silva. Graduada em Ciências Sociais, UFRN (2003). Mestre em Ciências Sociais, UFRN (2006). Atualmente é doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais e membro do Grupo de Estudos em Cultura, Subjetividades e Póiesis, UFRN. Linha de pesquisa: Conflito, Dinâmicas Sociais e Subjetividade. Áreas de Interesse: Sociologia e Antropologia das Emoções, Questões Relativas à Subjetividade, Representações e Práticas Sociais.

Wagner Lins Lira. Mestre em Antropologia pelo PPGA-UFPE, pesquisador correspondente do Núcleo de Estudos Interdisciplinares sobre Psicoativos (NEIP).

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO**RBSE, ISSN: 1676-8965****<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>****· NORMAS PARA PUBLICAÇÃO ·**

A RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
ISSN: 1676-8965 é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano. Pode ser lida no site: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>, de forma inteiramente grátis.

Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas conceituados anônimos para que emitam sua avaliação.

A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros, exceto para autores convidados específicos ou artigos de autores clássicos que o Conselho Editorial achar importante republicar.

Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.

Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até quatro **Palavras-Chave** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo em português, com versão para inglês (**abstract**), com 350 palavras, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (maior titulação e filiação institucional).

Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão, assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.

Os artigos publicados na RBSE serão disponibilizados apenas online.

Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail do **GREM grem@cchla.ufpb.br**.

*

Regras para apresentação de originais.

Os textos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 30 laudas (ou aproximadamente 50 mil caracteres com espaços) para artigos e 05 laudas para resenhas, incluindo-se as notas e referências bibliográficas. O arquivo deve ser enviado por correio eletrônico ou apresentado em disquete.

Notas e Remissões bibliográficas. As notas deverão ser sucintas, e colocadas no fim de cada página. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim, figurar no corpo principal do texto. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos. Exemplos: Segundo Cassirer (1979, p. 46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972, p. 32)...

Referências bibliográficas. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

Tratando-se de livro:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;

Título da obra (Itálico);

Subtítulo (Itálico);

Número da edição (a partir da 2ª edição);

Local de publicação;

Nome da editora.

Exemplo: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2008. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa, Editora Universitária.

Tratando-se de artigo:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;

Título do artigo (normal e sem aspas);

Nome do periódico por extenso (itálico);

Local de publicação;
Volume e número do periódico;

.
Exemplo: WACQUANT, Loïc, 2007. Notas para esclarecer a noção de habitus. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 16, pp. 5 a 11.

Quadros, mapas, tabelas, mapas etc. deverão ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos. As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg ou jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

• NORMS TO PRESENTATION OF MANUSCRIPTS •

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

RBSE ISSN 1676-8965

The RBSE is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of RBSE will contain about seven or eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to GREM by e-mail or floppy disk and a print copy to the following e-mail: grem@cchla.ufpb.br

Manuscripts and book reviews typed one and half space, should be submitted to the Editors by e-mail, with notes, references, tables and illustrations on separate files. The author's full address and the institutional affiliation should be supplied as a footnote to the title page. Manuscripts should be submitted in Portuguese, English, French, Spanish and Italian, the editors can translate articles to Portuguese (RBSE's main language) in the interest of the journal.

Articles should not exceed 6000 words in length including notes and references, and book reviews 1000 words.

Edições do GREM, 2010.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,
desde que conste a devida referência bibliográfica.
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.

