

---

## ARTIGOS

Pertencimento, Fronteiras e Estranhamento: sobre a noção de sujeira

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

---

Cabo Verde, Guiné-Bissau, Brasil: Saudade e festa como reconstrução e afirmação de elos afetivos

*Daniele Ellery Mourão*

---

"São Demais os Perigos Dessa Vida, Pra Quem Tem Paixão".

Do perigo ao risco no amor em Niklas Luhmann

*Marcela Zamboni*

---

A Dimensão Terapêutica do Segredo: Reflexão antropológica sobre a psicanálise e a regulação dos afetos

*Maria Carolina de Araujo Antonio*

---

"Eu adoro uma faca!" Classe média, cirurgias plásticas e os 'verdadeiros' perigos da vida

*Thaís Machado Borges*

---

Sociabilidade, cotidiano e vizinhança em um bairro popular de João Pessoa/PB

*Alexandre Paz Almeida*

---

---

**DOCUMENTO E TRADUÇÃO**

La sociologie et les sciences sociales

*Emile Durkheim e Gabriel Tarde*

A sociologia e as ciências sociais

*Emile Durkheim e Gabriel Tarde*

*[Tradução e Apresentação de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]*

---

**RESENHA**

A modernidade e a pós-modernidade. Uma leitura de Michel Maffesoli e Anthony Giddens

*Sandra Siqueira da Silva*

---

Sobre os Autores

---

ARTIGOS



KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. “Pertencimento, Fronteiras e Estranhamento: Sobre a noção de sujeira”. *RBSE* 10 (29): 218-253. ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

## PERTENCIMENTO, FRONTEIRAS E ESTRANHAMENTO Sobre a noção de sujeira

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**RESUMO:** Este trabalho busca compreender as representações sociais sobre o que é sujeira na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba e o seu principal objetivo é o de levar o leitor às experiências, reflexões e comparações enunciadas pelos indivíduos que se dispuseram a respondê-la. Parte do princípio de que não são apenas as regras ou as normas de condutas de uma sociabilidade que abrangem a noção de imaginário social, mas como os homens, enquanto indivíduos e enquanto grupos e coletividades, as percebem, as aspiram ou as denunciam enquanto práticas sentidas ou experimentadas no dia a dia de uma sociabilidade, e que contribuem para a escultura de modos e estilos de vida e de condutas morais. **PALAVRAS-CHAVE:** Sujeira; Imaginário Urbano no Brasil; Cidades.

### Introdução

Os processos culturais e sociais para serem compreendidos necessitam de que se aceite a existência de algo a mais que os abrange e transpõe. Segundo Durand (1989; 1982), é através da noção de imaginário social que se tenta abarcar esse algo a mais. De acordo com Castoriadis (1982), o imaginário social usa a dimensão do simbólico para existir e se exprimir, ao mesmo tempo em que pressupõe e necessita da capacidade imaginária de designar significações. Neste sentido, o imaginário social dispõe e coordena a realidade social e é trabalhada por ele, em um constante movimento de interpenetração e trocas: *o imaginário social, assim, pertence ao campo das representações sociais*. O pertencimento da dimensão do imaginário ao campo das representações ocorre no processo de tradução de uma realidade apreendida através da experiência social e cultural cotidiana que permite a ação social e as relações e interrelações possíveis entre indivíduos e entre indivíduos, grupos e sociedade. A realidade social arquitetada pela

ação dos homens em relação, deste modo, é fruto desse processo, onde indivíduos e sociedade se interpenetram e se autoengendam.

Este artigo parte do entendimento da noção de imaginário social, pertencente ao campo das representações sociais, e que atua na forma de uma rede de significados, de percepções e de sensações por onde se interpenetram e se autodefinem, - em movimentos permanentes de tensões, - valores, crenças, símbolos, mitos, aspirações, medos e receios, esperanças e ideologias que asseguram um modo de viver social, e, no caso específico aqui trabalhado, os referenciais nacionais e locais dos informantes da pesquisa analisada. É através do imaginário que as sociedades delinham suas identidades e objetivos, detectam suas afinidades e desafetos, suas noções de semelhança e de dessemelhança, de pertencimento, de fronteiras e estranhamento, e organizam sua temporalidade (Koury, 2001), como passado, presente e futuro, ou em seus aspectos plurais onde se articulam as categorias de tempo e espaço de variadas formas erigidas, sentidas e determinadas por uma coletividade, em seus entrecruzamentos locais e nacionais (Baczko, 1985; 1984). O imaginário social se expressa, deste modo, pelas apreensões do cotidiano, tanto quanto por ideologias e utopias, e também por símbolos, alegorias, rituais e mitos. Tais elementos configuram e reconfiguram não exclusivamente as normas, preceitos e procedimentos que regulam comportamentos e práticas sociais, mas, igualmente, instâncias afetivas e estéticas que contribuem para a formação, conformação e andamento das ações sociais e das visões de mundo. O que permite a moldagem de condutas e estilos de vida, em movimentos contínuos ou descontínuos de preservação da ordem, podendo agir como fator de coesão social, de um detectar de descontentamentos ou de introdução de mudanças.

Este trabalho busca compreender as representações sociais sobre o que é sujeira na cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, a partir de uma pesquisa realizada em seis capitais de estados no Brasil. O seu principal objetivo é o de levar o leitor às experiências, reflexões e comparações enunciadas pelos indivíduos que se dispuseram a respondê-la<sup>1</sup>. Parte do princípio de que não são apenas as regras ou as normas de condutas de uma sociabilidade que abrangem a noção de imaginário social, mas como os homens, enquanto indivíduos e enquanto grupos e

---

<sup>1</sup> As cidades onde a pesquisa foi realizada, além de João Pessoa (Paraíba), foram as de Recife (Pernambuco); Belém (Pará); São Paulo (São Paulo); Curitiba (Paraná) e Brasília (Distrito Federal).

coletividades, as percebem, as aspiram ou as denunciam enquanto práticas sentidas ou experimentadas no dia a dia de uma sociabilidade, e que contribuem para a escultura de modos e estilos de vida e de condutas morais. O imaginário social também é alvo de disputas e de formas diferentes de apreensão do real, já que interpreta a realidade e suscita a adesão a determinados sistemas de valores, ao mesmo tempo em que motiva à ação (Durand, 1969). O uso de tal definição torna possível, neste artigo, por fim, compreender não apenas como os indivíduos, grupos ou nação percebem a realidade, mas também como atuam nela, ou a aspiram, em decorrência dessa percepção.

Ter o imaginário social como pertencente ao campo das representações sociais como objeto de estudo, deste modo, é buscar a compreensão de como os moradores da cidade de João Pessoa, que serviram como informantes nesta pesquisa entendem, interpretam, discursam e julgam e, ao mesmo tempo, sentem, aspiram e atuam a realidade em que vivem, a partir de suas experiências cotidianas em suas casas, seus bairros, seu estado e seu país, através de uma categoria a eles indicadas para a reflexão: os conceitos de *sujo* e *sujeira*<sup>2</sup>. Este artigo elenca as principais categorias levantadas pelos respondentes, em suas considerações sobre o que consideram como *sujeira*, e discute a importância desta noção para o entendimento de como os informantes as apreendem e as denunciam, enquanto exercícios sentidos ou experimentados no cotidiano de uma sociabilidade, e que colaboram para a modelagem de modos e estilos de vida e de condutas morais.

A questão do que é sujeira é uma problemática que perpassa a construção teórica das Ciências Sociais desde o seu início. O lidar com o que é puro ou impuro está presente nos dois principais teóricos construtores da escola sociológica francesa, Durkheim (1996) e Mauss (1974), tanto quanto de seguidores como Lévi-Strauss (1970) e Louis Dumont (2007), e se expressa em formas próprias, à luz da análise durkheimiana, no clássico livro *Pureza e Perigo* da antropóloga inglesa Mary Douglas (1976). Está presente também nos estudos de Norbert Elias (1990 e 1993), quando de sua análise sobre o processo civilizador e sobre o conceito de vergonha, tanto quanto na análise de Erving Goffman (1988; 1967) e seus estudos sobre o estigma e sobre os

---

<sup>2</sup> As noções de Sujo e Sujeira foram usadas com o mesmo significado pelos informantes, sem diferenciá-las entre si. Este artigo, neste sentido, também trabalha as duas noções sem diferenciá-las, respeitando as enunciações dos respondentes à pesquisa.

processos de embaraço e constrangimento, bem como nos trabalhos de Pierre Bourdieu (2007) sobre os processos de distinção, e de Richard Sennet (1998; 1972) sobre o declínio do homem público e sobre as lesões ocultas de classe, entre outros.

No Brasil, o tratamento da temática é mais recente e ocorrem principalmente nas análises sobre a vida cotidiana. Martins (1999; 2008) e Koury (2003; 2008) são dois autores, entre outros, que tem trabalhado a questão. O primeiro, em sua coletânea sobre as noções de vergonha e decoro, debruça-se sobre a questão nos seus estudos sobre o poder da vergonha, a condição de estranho, o decoro nos ritos de interação e o nojo; e na sua investigação sobre as mediações culturais do cotidiano operário discute a questão dos odores, sons e cores entre moradores da periferia da cidade de São Paulo (São Paulo). O segundo autor, por sua vez, discute a problemática da vergonha na vivência do luto entre moradores de classe média das vinte e sete capitais de estados brasileiros; e a questão dos medos corriqueiros, traduzidos em estranhamentos, estigmatizações e quebras de confiança entre os moradores da cidade de João Pessoa (Paraíba). De uma forma mais fragmentária, vários outros autores discutem a problemática da sujeira, da impureza, do pudor e suas correlações com a questão das conceituações sobre classificações sociais, muitos deles estão presentes na literatura utilizada no decorrer deste artigo.

Este trabalho, no seu conjunto, encontra-se constituído em duas partes, além da introdução e das considerações finais: na primeira, se faz uma caracterização dos entrevistados na cidade de João Pessoa e, se oferece noções básicas da pesquisa que serve de base ao artigo, para, na segunda parte, discutir as categorias encontradas nas respostas dos informantes.

### **Informações sobre a pesquisa**

Durante o primeiro semestre de 2009 foi realizada uma pesquisa em seis capitais de estados brasileiros com o objetivo de saber quais as representações sociais dos informantes sobre sujeira no âmbito de suas cidades e no Brasil de hoje.

A aplicação dos questionários para o desenvolvimento desta pesquisa se deu durante o trabalho de campo para a coleta de dados para uma pesquisa maior, sob a coordenação do autor, intitulada *Medos*



*corriqueiros e Sociabilidade urbana no Brasil*. A questão do que é sujeira relacionada com a do que é medo apareceram várias vezes em entrevistas realizadas na primeira e segunda fase da pesquisa *Medos Corriqueiros*, chamando a atenção do autor. Daí ter aproveitado um momento de treinamento e aproximação com os locais onde a nova fase se daria, para trabalhar através de uma pesquisa do tipo enquete<sup>4</sup> a problemática do que é sujeira para informantes moradores de seis capitais de estados do Brasil.

Uma enquete nada mais é do que uma coleção de testemunhos sobre um assunto, passível de ser influenciado pelo momento determinado vivido pelo informante, isto é, fornece um instantâneo das suas inquietações, na ocasião em que foi abordado e concedeu em respondê-la. Assim, reflete um momento, um estado de espírito dos acontecimentos e situações que interferem na sua vida em um tempo-espaço específicos. O que pode mudar, se a mesma enquete for aplicada em outro dia, mês ou ano.

Esta indicação é importante para enfatizar a amplitude e os limites para o conhecimento científico de uma enquete e, também, para indicar que imagens de momentos específicos, como instantâneos, se aplicadas em vários períodos de tempo nos mesmos espaços, podem ser comparadas, e podem indicar conjuntos de inquietações identificadoras de um perfil comportamental de uma comunidade ou de uma nação. Daí sua significância para a pesquisa social.

Mesmo se um questionário for aplicado apenas em um tempo-espaço, o instantâneo ou o conjunto das imagens reveladas através das respostas dos informantes fornece ao pesquisador subsídios importantes para a compreensão de hábitos, costumes, anseios, problemas e inquietações de uma população dada, que podem servir para a ilustração de fenômenos, mesmo que flutuantes, já que apenas um instantâneo, na análise social. Portanto, o conjunto de respostas levantadas pela enquete, através de uma coleção de testemunhos em seis capitais, e aqui analisada, especificamente, para a cidade de João Pessoa, Paraíba, permite

---

<sup>3</sup> Para resultados relativos à pesquisa *Medos corriqueiros e sociabilidade urbana no Brasil*, ver, entre outros trabalhos: Koury (2005, 2006, 2007 e 2008).

<sup>4</sup> Para Antônio Carlos Gil (1987, pp. 124 e 125) o termo enquete se refere “à reunião de testemunhos sobre determinado assunto”, com maior frequência a partir do uso de questionários. No caso desta pesquisa, os testemunhos ou informações solicitados diziam respeito aos significados de sujo e de sujeira para os respondentes das seis cidades trabalhadas.

indicadores analíticos em termos da cultura e da sociedade, dos medos, receios e anseios, dos costumes através das informações obtidas, tornando possível ao pesquisador traçar um quadro compreensivo sobre as experiências, reflexões e comparações emitidas e acionadas por uma temática específica: no caso, sobre o que é sujeira para os entrevistados.

Foram aplicados nas seis capitais onde a pesquisa foi realizada 390 questionários com indivíduos de ambos os sexos, com idade mínima a partir de 15 anos, sendo 90 para a cidade de São Paulo e 60 para João Pessoa e para as demais cidades da amostra. A abordagem foi feita de forma aleatória, em pontos de grande movimento ou aglomerações de pessoas, em diversos locais de cada cidade pesquisada. As pessoas que se dispunham a responder a enquête eram colocadas frente a duas questões básicas: o que era sujeira para o informante e o que ele indicava como sujeira<sup>5</sup>.

As respostas foram colhidas através de um questionário, que continha, além de perguntas sobre a caracterização do informante<sup>6</sup>, as duas questões abertas acima mencionadas. A partir destas duas questões elaboravam seus testemunhos sobre o assunto solicitado. Cada respondente obtinha um número, de 001 a 390 e, no final, suas respostas foram transferidas para listagens<sup>7</sup> onde cada resposta de cada informante era repassada e formava um conjunto completo de testemunhos, aproximando os respondentes e ao mesmo tempo os individualizando. As listagens permitiram uma visualização completa do conjunto das respostas a cada questão, tanto quanto permitiam uma percepção completa das respostas totais por cidade e por informante<sup>8</sup>.

Com as listagens prontas se passou para uma leitura atenta do conjunto das respostas e sobre elas foi iniciado o processo de

---

<sup>5</sup> Para uma apresentação das formas de abordagens e dos locais em cada cidade em que foram colhidos os testemunhos para a pesquisa, ver Koury (2009).

<sup>6</sup> A parte de caracterização do informante continha: bairro onde morava, cidade, estado, estado civil, idade, religião, renda e profissão. Era garantido o anonimato do respondente.

<sup>7</sup> Os números associados aos informantes, também estavam subordinados a cidade a que pertenciam: assim, por exemplo, os números de 001 a 060, foram destinados aos respondentes da cidade de João Pessoa, e assim por diante, associando cada informante a sua cidade. Neste processo foi utilizado o programa Excel, da Microsoft.

<sup>8</sup> Sobre o processo de construção de listagens, tabulação e critérios de classificação, ver, entre outros, Abramo (1979); Richardson (1985); Goode e Hatt (1972) e Seltiz (1974), entre outros.

classificação das respostas. De acordo com Abramo (1979, pp. 21 a 49), todo processo de classificação é uma subdivisão de um objeto em seus componentes, tendo em vista a relação entre os objetivos propostos pela pesquisa e o conjunto dos testemunhos levantados em campo. Esta subdivisão se faz através da elaboração de critérios de análise suscetíveis de compor categorias amplas onde as diversas respostas possam ser agrupadas. Selltiz (1974, pp. 439 a 448), por seu lado, informa que os princípios de classificação utilizados no processo de pesquisa permitem decidir quais as categorias gerais e significativas para a análise e interpretação dos dados. As categorias formuladas devem ser exaustivas e exclusivas e, a partir de sua montagem e primeira formulação devem passar por uma tabulação inicial para verificar a necessidade de formulação de categorias mais abrangentes, sobre as já trabalhadas, ou a necessidade de criação de um conjunto de noções a elas vinculadas, para distinguir diferentes tipos de respostas, no interior de categorias mais amplas, que poderiam fornecer uma mais vasta gama de elementos para a análise dos dados, que as categorias mais amplas, tal qual formuladas, tornaram invisíveis ou escondem.

No caso da pesquisa aqui trabalhada, o conjunto das respostas organizadas em listagens passou por um processo de construção que redundou em 12 categorias. Estas categorias foram construídas através das respostas as questões sobre o que é sujeira e o que era indicado como sujeira na opinião dos informantes, segundo o critério de exaustividade e exclusividade. A partir da elaboração de um *livro de código*<sup>9</sup> com as categorias analíticas construídas, as 390 respostas foram tabuladas, para o conjunto das seis cidades, e especificado para os 60 questionários da cidade de João Pessoa, objeto deste artigo.

As 12 categorias analíticas elaboradas a partir dos dados fornecidos pelos informantes foram: *Falta de Higiene; Flúidos; Imoralidade; Falta de Confiança; Gente Fraca; Estigmatizações e Preconceitos; Mendicância (Gente Pobre e Suja); Homossexualidade; Falta de Consciência Ecológica; Violência Urbana; Desrespeito ao Cidadão e Falta de Zelo com a Coisa Pública*. Estas categorias ajudaram o pesquisador a perceber as grandes temáticas indicadas pelos respondentes dentro de uma perspectiva de cada cidade pesquisada e sua comparação, fornecendo um

---

<sup>9</sup> *Livro de Código* se refere a um catálogo com as diversas categorias elaboradas para cada questão. O livro de código facilita o processo de tabulação dos dados de uma pesquisa.

mapa do que os informantes afirmaram e indicaram sobre o que é sujeira.

Seguindo os ensinamentos de Selltiz (1974), para facilitar a análise deste trabalho, estas 12 categorias encontradas nas falas dos informantes foram sintetizadas em três. Esta síntese foi elaborada a partir dos objetivos do trabalho, que tem por intenção teórica compreender o que os respondentes definiam sobre o que é sujeira e o que era identificado como tal; ou seja, o de permitir compreender a representação social da sujeira para o conjunto dos respondentes das seis cidades pesquisadas e, aqui, especificamente, para a cidade de João Pessoa<sup>10</sup>, facilitando o entendimento da noção de imaginário social como uma noção *pertencente ao campo das representações sociais* e que age como uma trama de significações, de impressões, de percepções por onde se deliberam os valores, as crenças, os mitos, as aspirações, os medos e receios, e as esperanças e ideologias que asseguram um modo de viver social. Como elaborar a síntese e quais seriam as categorias principais delas retiradas que melhor poderiam expressar a relação entre os objetivos propostos pela pesquisa e o conjunto dos testemunhos levantados em campo? E, ao mesmo tempo, como as novas categorias-sínteses poderiam ampliar a possibilidade analítica obtida pelas 12 categorias encontradas na primeira classificação a que os testemunhos foram submetidos? Tendo por pressuposto analítico de que as representações sociais emitidas pelos respondentes configuram não apenas as normas, preceitos e procedimentos que regulam práticas sociais e condutas, mas, também, instâncias afetivas e estéticas que contribuem para a conformação e andamento das ações sociais e das visões de mundo dos informantes, as 12 categorias foram submetidas a uma nova classificação-síntese, resultando em três categorias gerais: a categoria de *Moralidade* (que englobou as categorias de Falta de higiene, fluidos, imoralidade, estigmatizações e preconceitos, falta de confiança e gente fraca, agora transformada em noções organizadoras da categoria Moralidade); a categoria *Violência Urbana*; e, por fim, a categoria *Ética, política e cidadania*.

Interessa, a este artigo, deste modo, apresentar e compreender as categorias indicadas, tendo em vista a discussão sobre sujeira e sociabilidade.

---

<sup>10</sup> Uma possível comparação entre elas é feita em Koury (2009; 2011).

### ***Caracterização dos Informantes na cidade de João Pessoa***

Como dito acima, foram aplicados 60 questionários na cidade de João Pessoa, com a questão ‘*O que é Sujeira para Você?*’ Os questionários foram aplicados em locais de grande concentração de pessoas, ou seja: nas Universidades e nos Shoppings da cidade, nos centros de compras populares, nos terminais de ônibus e trens urbanos, no Parque Solon de Lucena e nas praias, todos eles espaços de passagem e de aglomeração da população local em seu todo.

Dos 60 questionários aplicados, 34 foram com mulheres (56,7%) e 26 com homens (43,3%), em idades que variaram de maiores de 15 anos a mais de 65 anos, ou, mais precisamente, sete (11,7%) informantes possuíam entre 15-25 anos; 16 (26,7%) entre 26-35 anos; 15 (25,0%) entre 36-45 anos; 14 (23,3%) entre 46-65 anos e, finalmente, oito (13,3%) tinham mais de 65 anos de idade, conforme a Tabela I, abaixo.

Idade/Sexo	M		F		Total	
	N	%	N	%	N	%
15-25	3	11,5	4	11,7	7	11,7
26-35	8	30,8	8	23,5	16	26,7
36-45	6	23,1	9	26,6	15	25,0
46-65	6	23,1	8	23,5	14	23,3
66+	3	11,5	5	14,7	8	13,3
<b>Total</b>	<b>26</b>	<b>100</b>	<b>34</b>	<b>100</b>	<b>60</b>	<b>100</b>

Perguntados sobre a renda familiar os entrevistados de João Pessoa informaram rendas que variaram de menos de um salário mínimo (sm) até mais de vinte salários mínimos.

Renda Familiar	até 1 sm	1 a 3 sm	3 a 5 sm	5 a 10 sm	10 a 20 sm	20 sm e +	Total
N	6	12	10	11	12	9	60
%	10	20	16,70	18,30	20	15	100

Como se pode verificar na Tabela 2, acima, esta variação por classes de renda familiar mostrou-se do seguinte modo: seis (10%) entrevistados informaram possuir uma renda familiar de até 1sm; 12 (20%) entre 1-3sm; 10 (16,7%), entre 3-5sm; 11 (18,3%), entre 5-10sm; 12 (20%), entre 10-20sm; e nove (15%) dos entrevistados informaram sua renda familiar com maior do que 20sm.

Quanto ao nível de instrução, os informantes apresentaram, também, um leque variado, indo do analfabeto até pós-graduados, nos níveis de especialização, mestrado e doutorado. O mesmo acontecendo com as informações sobre os tipos de ocupação dos entrevistados: em relação à ocupação os entrevistados se situaram, no momento da pesquisa, em funções que iam de desempregados e donas de casas, de ambulantes a empresários, de comerciários a profissionais liberais, entre outros, compondo um elenco diverso de ocupações. Este artigo não se apresenta tabelas mais específicas sobre renda e ocupação, se contentando e, mostrar, apenas, a diversidade de faixas de renda e de ocupação entre os respondentes.

No contexto deste artigo, deste modo, não se vai trabalhar com temática pesquisada no âmbito de gênero, nem de faixa etária, ocupacional ou econômica, apesar de apresentar alguns cruzamentos nesta direção. Privilegiar-se-á, sobretudo, as respostas dadas pelos informantes, de uma forma geral, e suas reflexões e representações sobre a questão da sujeira.

### **Análise das categorias**

Toda análise e indagação que se debruce sobre a sujeira têm por base uma reflexão das relações entre a ordem e a desordem e das relações possíveis entre os aspectos positivos e negativos do processo de criação social. Processos que envolvem o binômio limpo e sujo, puro e impuro, os silêncios ou silenciamentos, e os discursos mortos e esquecidos ou subsumidos na lógica hegemônica social (Kristeva, 1986), que podem ampliar conceitos, revisá-los e integrá-los à ordem, em uma subversão de identidade, onde se acomoda a outrora desordem à lógica contemporânea da ordem.

Estudar o comportamento e as representações sociais sobre o que é sujeira, deste modo, leva a reflexão e a busca de compreensão sobre o desenho da sociedade e da cultura e as mudanças de comportamento e nos costumes dos seus habitantes, no caso aqui específico, moradores da

cidade de João Pessoa, capital da Paraíba, e dos medos e receios enfrentados na cotidianidade.

Buscar-se-á, aqui, apresentar como a cidade de João Pessoa, através dos sessenta entrevistados, sente, vivência e representa a noção de *sujeira* a partir das três categorias gerais obtidas do processo de codificação e tabulação dos dados recolhidos no trabalho de campo acima discutido. As três categorias obtidas foram: a categoria de *Moralidade*; a categoria *Violência Urbana*; e, por último, a categoria *Ética, política e cidadania*.

<b>Categorias/Sexo</b>	<b>F</b>	<b>M</b>	<b>Total %</b>
<i>Moralidade</i>	33,40%	25,00%	<b>58,40%</b>
<i>Violência Urbana</i>	15,00%	10,00%	<b>25,00%</b>
<i>Ética, Política e Cidadania</i>	8,30%	8,30%	<b>16,60%</b>
<b>Total</b>	<b>56,70%</b>	<b>43,30%</b>	<b>100,00%</b>

Como pode ser visto na Tabela 3 acima, as três categorias em que os habitantes da cidade de João Pessoa, entrevistados na pesquisa, situaram suas questões sobre o que é sujeira, mais de cinquenta por cento dos informantes remeteram a sua resposta para a categoria de *Moralidade* (58,4% das respostas), seguidas das categorias de *Violência Urbana* (25% das respostas) e *Ética, Política e Cidadania* (16,6% das respostas). Em uma comparação por sexo dos entrevistados, a categoria *Moralidade* obteve um índice maior de respostas femininas (33,4%) em relação às masculinas (25%); a categoria *Violência Urbana*, por sua vez, tem um percentual de 15% de respostas para o sexo feminino, contra 10% para o masculino; e a categoria *Ética, Política e Cidadania* com um índice igual de sugestão entre os dois sexos, ambos com 8,3% das respostas.

Uma apresentação e análise de cada categoria recolhida das respostas dos entrevistados se fazem necessária. Esta apresentação se iniciará pela categoria que teve maior significação nas narrativas e testemunhos dos entrevistados, e prosseguirá com a análise das demais categorias a partir do mesmo critério de indicações.

### ***A categoria de Moralidade***

A categoria de *Moralidade* engloba noções expressas pelos entrevistados que vão da falta de higiene aos fluidos; do que entendem por imoralidade, falta de decoro e pornografia; pelas estigmatizações e preconceitos apresentados; até uma discussão travada no âmbito da falta de confiança que compreende desde a noção de gente fraca e sem caráter até as questões da traição<sup>11</sup>.

<b>Moralidade</b>	<b>Total</b>	<b>M</b>	<b>F</b>
<i>Falta de Higiene</i>	45,7%	17,0%	28,7%
<i>Imoralidade</i>	14,3%	5,7%	8,6%
<i>Falta de Confiança</i>	40%	20%	20%
<b>Total</b>	<b>100%</b>	<b>43%</b>	<b>57%</b>

Como pode ser visto na Tabela 4, acima, esta categoria engloba o maior número de indicações dos respondentes sobre o que afirmaram por sujeira. Dos 60 respondentes na cidade de João Pessoa, 58,4%<sup>12</sup> significaram a sujeira através da categoria *Moralidade* que remete diretamente para o campo simbólico do puro-impuro, da limpeza-sujeira. Dualidades que operam com um conjunto de classificações sociais que remetem a sujeira à desordem, a desorganização, à mentira e à perversão. O elevado índice de respostas demonstra a importância desta categoria para a compreensão da cultura e organização social e formas de vida entre os joão-pessoenses.

Os significados de *sujeira* encontrados em dicionários da língua portuguesa (Buarque de Holanda, 1980; Buarque de Holanda, 1992; Houaiss, 2001; Michaelis, 2010) falam dos sentidos da falta de limpeza a sordidez; de algo manchado a maculado; de algo ou alguém

---

<sup>11</sup> - É interessante frisar, que muitas das opiniões expressas pelos informantes se situam, muitas vezes, cruzadas a várias senão todas as três categorias, mas, por questões metodológicas foram divididas a partir do critério da ênfase dadas a uma delas.

<sup>12</sup> - Ver Tabela 3.



infeccionado ou contagiado; até a referência a alguma coisa com muitas incorreções ou emendas.

Dentro de um contexto físico, a noção de *sujeira* ganha o significado de um horizonte brumoso e mal definido. Em termos figurativos, sujeira tem o significado de algo ou alguém que encerram elementos, dados, informações inconvenientes ou prejudiciais; bem como sinaliza algo ou alguém indecente, indecoroso e imoral. Chega mesmo a afirmar alguma coisa ou pessoa indigna, desonesta sórdida ou canalha.

O emprego da palavra na cidade de João Pessoa vai do receio de perder a confiança de alguém, como no dizer “*ficar sujo com alguém*”, até o ganhar sentidos de alguém desmoralizado e que perdeu o crédito e em alguém em quem não se pode confiar: como na assertiva, “*o cara tá sujo*”, ou outras do mesmo sentido. Contém ainda uma concepção relacional disposta nos ditados “*rir-se o sujo do mal lavado*” ou “*rir-se o roto do esfarrapado*”, onde se zomba de alguém por falha que também lhe é própria. Em muitos casos, inclusive, chega a comparar a sujeira ao diabo, demonizando o outro ou a coisa considerados sujeiras.

A ação de sujar, deste modo, tem o sentido de tornar-se sujo e, ao assim fazer-se, emporcalhar. A ação de sujar não apenas atinge o próprio indivíduo, mas possibilita a contaminação espaço-temporal onde o ato se realizou, infectando ou poluindo o ambiente e o outro ao redor. O objeto, o indivíduo ou a instituição onde existe, ou é possuidora de sujeira, tornam-se não confiáveis, porque a sujeira comporta o elemento do impuro, da impureza, que corrompe o espaço, o tempo e as relações ao seu redor. Assim, corromper, perverter, depravar faz parte da ação do sujo, de alguém ou algo que comporta sujeira. Esta ação tende a manchar, a macular, a conspurcar, a profanar, em si, tudo o que se toca ou tudo o que se encontra no entorno.

O simbolismo religioso está cheio da dualidade limpo-sujo, puro-impuro, como parte da trajetória do sagrado e os compromissos dos homens para com ele; a literatura médica, também, coloca na relação entre o puro e o impuro toda uma discussão sobre o contágio e a transmissão de doenças, criando regras e códigos de conduta que procuram barrar a contaminação do ambiente e dos outros daqueles impuros ou tocados pela impureza em sua volta. As ciências sociais estudam estas duas representações da dualidade limpo-sujo mostrando a construção social e cultural por trás destas práticas, e demonstram a sujeira como um elemento de estratificação social (Dumont 2007; Douglas, 1976).

As noções que compõem a categoria de *Moralidade* podem ser divididas em dois grupos de situações. O primeiro dizendo respeito à sujeira física do corpo e do ambiente, onde se encontram a falta de higiene e os fluidos (escarros, excrementos, saliva, sangue, urina, lágrimas, cheiros, etc.); e o segundo, que diz diretamente da questão do caráter, e se encontra presente entre as perversões, a fraqueza pessoal: preguiça, cansaço, falta de vontade, e a falta de confiança: traição, mentira, desonestidade, etc.

Ao se olhar a categoria de *Moralidade*, vê-se que ela corresponde a 58,4% em João Pessoa, o que denota uma importância especial desta categoria nas representações sociais sobre a sujeira entre os entrevistados da capital paraibana. Os aspectos associados à categoria de *Moralidade* na cidade de João Pessoa dão ênfase, sobretudo à questão da *falta de higiene*, relatada principalmente nos aspectos da falta de higiene corpórea e doméstica<sup>13</sup>, mas, também, estendida à sujeira da cidade: a cidade vista como uma cidade mal cuidada, com esgotos vazando em vias públicas, lixo urbano acumulado pelas praças e ruas, ou seja, a indicação de falta de higiene está relacionada também com a falta de cuidado público com a cidade e falta de educação da população, que não cuida da cidade, quebra equipamentos coletivos, “*joga lixo por todos os cantos*”, picham paredes, muros e equipamentos coletivos, e ajuda a enfeiar e “*emporcalhar*” a cidade<sup>14</sup>. Dividindo por sexo, as 45,7% das

---

<sup>13</sup> - Em alguns estudos realizados por acadêmicos brasileiros, como o de Barbosa (2006) e o de Fleischer (2002) que trabalham com o imaginário sobre a sujeira no Brasil contemporâneo e entre as *housecleaners* brasileiras nos Estados Unidos, por sua vez, a diferenciação metodológica de sujeira é feita entre a *sujeira física* e a *sujeira simbólica*. A sujeira física tendo, em si, o próprio significado do que é considerado impuro, e a sujeira simbólica, representando o imaginário social sobre o considerado impuro (sujeira física) e as formas de controle cultural e social sobre ele. Neste universo trazido por Barbosa e Fleischer, balizados nos estudos de Mary Douglas (1976), da sujeira como algo fora do lugar, a questão da ordem é vista como não apenas a organização da desordem provocada pela sujeira (física), mas no seu combate permanente.

<sup>14</sup> - A sujeira é definida por Forty (2007, p. 217) como “*matéria fora do lugar: o sujo é o rótulo que atribuímos ao que percebemos como desordem, estado muitas vezes considerado ameaçador*”. De acordo com Forty (2007, p. 221), nas campanhas para a melhoria dos padrões de limpeza, foram utilizados pelos reformadores e higienistas dois conjuntos de argumentos. Estes dois argumentos influenciavam um ao outro de forma concomitante, produzindo um imaginário social propício para uma sociabilidade em que a vigilância constante de si e do outro era o lema de sua própria existência e sentido (Foucault, 1986). O primeiro recorria para a razão e se baseava em critérios científicos, como foi o caso da ordem médica e os perigos de contaminação causados

indicações para a noção de falta de higiene, de acordo com a Tabela 4 acima, 17% foram indicações masculinas, contra 28,7% de femininas.

Em termos de representações sociais sobre o que é sujeira, e como uma noção pertencente ao campo da categoria *Moralidade*, aqui trabalhada, situa-se a também a problemática da *Falta de Confiança*, com indicações de 40% dos respondentes<sup>15</sup>. Esse elemento moral: a falta de confiança parece revelar o que estudos do autor sobre as transformações recentes vividas pela cidade de João Pessoa, nos últimos quarenta anos, vêm apontando; isto é, o crescimento da cidade veio acompanhado por uma perda progressiva nos laços de confiabilidade entre os habitantes da cidade, principalmente entre pessoas com mais de quarenta anos e principalmente entre os mais velhos<sup>16</sup>, que acompanharam esse processo crescente de mudanças não só nos aspectos físicos, mas, especialmente, relacionados aos aspectos comportamentais dos habitantes da cidade. A perda da pessoalidade e dos laços de confiança e de pertencimento nestas últimas décadas ocasionou uma visão mais pessimista sobre as mudanças nos costumes e hábitos da sociedade local, ampliando a visão da cidade a través dos seus aspectos morais de estranhamento do outro, da desconfiança no outro, e inclusive relacionados aos aspectos ligados a quebra de laços pessoais, ligados à dissolução de casamentos, da traição, do “ninguém mais acredita em

---

pela falta de higiene e doença. Este primeiro argumento atingiria a arquitetura e as formas criadas por designers, em ambientes claros, de formas precisas, que exalasses funcionalidade e asseio, bem como um conjunto de ordens médicas e sociais de controle do impuro: ampliação de vias públicas; disciplinamento das casas; combate à doença e a insalubridade; desqualificação do saber popular sobre higiene e saúde; criação de espaços exclusivos para os mortos: os cemitérios; comparação da pobreza à sujeira e delinquência; criação de asilos de mendicância, entre outros. O segundo argumento era, sobretudo, de ordem emotiva, e estimulava os sentimentos de ansiedade e culpa em relação à sujeira. Para uma visão mais ampla sobre essas questões ver, entre outros, Thompson (1989); Áries (1989); Davis (1990); Foucault, (1986 e 2007), entre outros. No Brasil ver os estudos de Koury (1986, 2003, 2009 e 2011); Diniz (2001); Reis (1991); Sá (1999), David (1995), entre outros.

<sup>15</sup> - As indicações de homens e mulheres para esta noção de Falta de Confiança, no interior da categoria *Moralidade*, se equivaleram, com 20% para ambos os sexos, conforme pode ser visto na Tabela 4.

<sup>16</sup> - É interessante notar que muitos jovens e adultos com menos de quarenta anos respondentes à pesquisa na cidade de João Pessoa, remete a noção de falta de confiança como um caminho para se pensar o que é sujeira na cidade, e trazem argumentos parecidos aos que a remetem para um passado vivido e não mais recuperado. Associando a noção da falta de confiança à quebra de laços sociais e ao individualismo crescente na cidade.

*ninguém*”, do “*os laços entre as pessoas tornaram-se desgastados, hoje se fica com um... amanhã com outro...*”, de fragilidade dos laços que levam a uma sociabilidade “*sadia*”, e comentada a partir de um ideal de passado perdido e estranhado com a rapidez dos acontecimentos que levaram a configuração de uma nova João Pessoa nas últimas décadas.

Este mesmo ideal de passado perdido faz os entrevistados levantarem problemas referentes à sujeira como elemento simbólico representacional do comportamento urbano na cidade, quando remetem à questão da moralidade a noção de imoralidade<sup>17</sup>; esta última fazendo parte dos novos hábitos da cidade em que vivem, e que os levam a uma comparação saudosista com a cidade onde viveram: “*moças e rapazes não mais namoram, e logo estão em relações íntimas, sem ligar para o que a sociedade pensa*”, não existe mais respeito “*com os valores da família*”, a “*imoralidade toma conta das relações, as famílias e as pessoas de fé ficando à mercê de comportamentos que não condizem com os de uma comunidade sadia*”<sup>18</sup>, quebrando uma possível harmonia social e causando um desequilíbrio e uma desordem estrutural nos processos comportamentais e nos costumes da cidade, entre outros aspectos.

Um dos aspectos mais gritantes indicados nas respostas dos entrevistados de João Pessoa e associados com a categoria *Moralidade* relata aspectos relacionados a problemática de *estigmatizações* e *preconceito* e apresentam as questões relativas à homossexualidade, à pobreza e ao preconceito étnico. Ela trás a indicação de 16,7% do total dos que significaram a categoria *Moralidade*, e que a veem como sujeira, e se encontra diluída nas três noções que incorporam a categoria *Moralidade* na pesquisa, isto é, entre a questão de higiene, a questão da imoralidade e da falta de confiança. O preconceito é uma noção que permanece uniforme no conjunto das indicações dos entrevistados da cidade e, sem um cuidado analítico especial, diluída no conjunto das informações mais diretamente indicativas da categoria *Moralidade*.

A noção de preconceito presente em várias respostas revela a formação de estigmas sociais graves, os quais veem os outros da relação

---

<sup>17</sup> - Com 14,3% das indicações dos respondentes que sugeriam a categoria *Moralidade* como um dos principais aspectos de sujeira nas relações socioculturais da cidade. Sendo estes compostos por 5,7% de indicações masculinas, contra 8,6% das femininas.

<sup>18</sup> - Depoimento de uma senhora de cinquenta e cinco anos, católica de nascimento e convertida a Assembléia de Deus, moradora do bairro nobre de Tambaú, em João Pessoa.

como fora dos padrões classificatórios da cultura de que faz parte. Dentro de uma relação sujeira-limpeza, puro-impuro, estes estigmas se constituem em marcas que procuram naturalizar e impor modos de agir e posturas sociais e culturais através do qual fabrica o outro como alguém fora do lugar. Como um desclassificado social, como um ser de segunda categoria, ou mesmo, nas formas mais radicais de comportamento, como um não ser.

No caso da homossexualidade, a aversão aos que a praticam é visto através da desordem causada no sistema classificatório macho-fêmea, causando ansiedades. Estas estigmatizações aparecem quando as fronteiras externas de uma dada cultura, ou quando as linhas que delineiam as relações internas de uma sociabilidade são ameaçadas. O medo do perigo das situações que não se encaixam nos sistemas classificatórios ideais, parece por a pessoa em constante tensão e medo, daí a tendência a isolar o elemento da desordem e impor a ele atributos de demonização, como produtos de forças malignas, impondo uma eterna vigilância.

Em uma sociedade em rápida mudança como a da capital paraibana, os espaços de identificação da hierarquia macho-fêmea se fazem sentir através do crescimento da homofobia, mas, ao mesmo tempo, parece haver uma relativa tolerância ao macho (hetero) que se veste de mulher em momentos festivos; bem como com relação ao lado festivo da *viadagem* ou das *bichinhas*<sup>19</sup>, claro, “*desde que elas se coloquem no seu lugar*”, como assegurou um informante, isto é, em uma espécie de limbo onde não reivindicuem inclusão social, nem busquem quebrar os limites classificatórios do entendimento do gênero.

“*Elas lá e nós cá*”, afirmou outro informante, que diz, inclusive, que gosta de ver “*as bichinhas desfilarem em frente do meu ponto de ônibus, quando volto para casa no final do expediente*”. Ou, como afirma outro entrevistado, “*gosto de ver essa viadagem na televisão, imitando cantoras, sorridentes, umas verdadeiras artistas... Acho mesmo que é lá, do outro lado do vidro da televisão que elas deveriam permanecer, como artistas inatingíveis, deusas. Mas isso não acontece. Elas são homens, e como tal ameaçam a nossa própria integridade moral*”. Nessa altura o discurso muda para o preconceito e aversão mais aguda, simbolizando o

---

<sup>19</sup> *Bichinha* e *viadagem* são termos muito usados no vocabulário popular brasileiro para designar o homossexual masculino individual ou em grupo. Vários entrevistados usaram os termos na busca de desqualificar o ser humano homossexual e reclassificá-lo sob a ótica do pejorativo.

lado diabólico do homem-mulher e a desordem provocada por essa desorganização.

A maior parte dos que informaram a homossexualidade como sujeira, porém, advogam o isolamento e a rejeição total daquele que se *desvirtua*, havendo casos de mulheres e homens aplaudirem mães e pais de família que ao descobrirem a tendência dos seus filhos para a homossexualidade, os expulsarem de casa. Muitos dos entrevistados de João Pessoa creditam a desordem provocada pela homossexualidade aos males contemporâneos, entre eles a AIDS é apontada como produto gay, bem como a “*degeneração dos costumes sociais na cidade e no país como um todo*”, de acordo com as palavras de um informante.

A questão do preconceito étnico, por outro lado, só apareceu indiretamente e de forma fragmentada entre os entrevistados. O preconceito contra os negros aparece como a indicação mais precisa de estigmas sociais e são motivos de chacotas e piadas de mau gosto, do tipo “*negro quando não faz na entrada, faz na saída*” e outras do gênero, e são indicados quase sempre como desordeiros e, nas representações dos informantes, muitos o afirmam como sujos e como marginais em potencial. São vistos como elementos de desordem e perigo, principalmente, se além de problemas étnicos apresentarem a questão da pobreza em seu currículo. Se ricos, ou de classe média alta, a questão da etnia deixa de ser significativa, passando a haver certa tolerância em aceitar a diferença no ambiente social e mesmo familiar.

A categoria pobreza, assim, funda o grande hiato entre os respondentes, e aparece, nas respostas dos informantes, ligado ao estigma de classe. Os pobres e, sobretudo, os mendigos, são considerados sujos, sem educação, sem acesso aos códigos de higiene e que enfeiam e “*emporalham*” a cidade.

São ameaçadores em si, vistos como marginais e ladrões, que provocam medo e receio na população. São vistos como drogados, maltrapilhos, que surgem de repente nos sinais de trânsito de cada cidade pedindo dinheiro ou assaltando.

São não confiáveis, abjetos, elementos estranhos estabelecidos pela extrusão e que devem ser mantidos sob rígido controle social, para que não avancem sob o organizado e ameacem os cidadãos. Sim, a pobreza não é vista pelos informantes através do conceito de cidadania, mas, ao contrário, como elementos da desordem e da fragmentação social. Nas palavras de um entrevistado: “*Eu tenho pena das crianças, mas é uma pena de uma criança geral, não aquela que está ali, com um vidro de cola,*

*drogado, na minha frente. Dessa eu corro, como corro do seu pai, da sua mãe, de quem lá que seja...”.<sup>20</sup>*

Ao serem vistos como bandidos, através da ótica do medo de que “*vai chegar o dia em que essa gente vai nos por sob controle...*”, a pobreza urbana é estranhada, e sobre ela paira o desejo de retirá-las do corpo social, afastando o perigo que ameaça o respondente e a sua família e a sociedade em geral.

O apontar como sujeira esses aspectos morais, associados à questão da falta de educação e da conformação do caráter, parece demonstrar uma preocupação com a desordem inerente à própria subjetividade que cada noção emite: os riscos com a saúde, provocados pela falta de higiene doméstica e da cidade; a possibilidade de transmissão de vírus pela falta de cuidados básicos são receios emitidos e são exemplos desse processo. Assim como, como lembra Rebouças (2000), a desordem causada pela sujeira, como falta de ordenação, causando desequilíbrio nos indivíduos em relação e no todo social.

Do mesmo modo que o elemento de sujeira, apontado nos atos obscenos e na sociedade que não põe limite à exposição dos corpos e das perversões, fala da desordem e dos perigos inerentes a se viver em uma época onde “*o respeito aos costumes e as tradições, ao bom comportamento e à família não mais existem*”, como argumentou uma informante.

A categoria *Moralidade*, assim, parece apontar para a análise de Elias (1990 e 1993) sobre a autodisciplina e a vergonha causada pela desordem do outro, porque reflete a sua própria indisciplina e da sua cultura; e de Sennett (1998) e Giddens (2004), que direcionam o olhar para o declínio do público e a ascensão da intimidade. E uma e outra levam na direção de alguma coisa fora do lugar, no sentido dado por Mary Douglas (1976), que incomoda e que causa vexame, que enoja e causa vergonha e receio de contaminação.

Os elementos físicos da sujeira, presentes na categoria *Moralidade*, por outro lado, parece direcionar a reflexão dos informantes para a

---

<sup>20</sup> - Ou como afirmou outro informante: “*vejo um maltrapilho na rua e fico trêmulo, confuso, com medo. Se houver um canto que eu possa atravessar, eu sigo, mesmo que aumente o caminho, pois me sinto mais seguro por não passar frente a ele...*”. Ou ainda nas palavras de outro: “*Acho que o governo deveria achar um jeito de por essa gente sob controle, pois vai chegar o dia em que essa gente vai nos por sob controle, o controle do medo. Como já existe por aqui... é só olhar em volta e ver; é só olhar os jornais e vê...*”.

dimensão metonímica da sujeira sugerida por Lévi-Strauss (1970), apontando aqueles que a cometem como *porcos*, como *imundos* e, na direção da perversão, de *amorais* e *permissivos*. São eles, quem a produzem, são eles os sujeitos, o que causam sujeira e poluem o ambiente, contaminando o ambiente ao redor e, pior, envergonhando e contagiando a todos, pois a sujeira, nesse momento, passa a ser representada na sua dimensão simbólica e generalizante: é a sociedade permissiva que fecha os olhos à falta de educação e a quebra dos laços da tradição, ocasionando uma fragmentação que atinge a todos: a sujeira produzida emporcalha não só que a produziu ou consentiu, mas a todos.

Esse corromper simbólico, que contamina o social, parece produzir um sentimento de impotência em cada indivíduo presente, o que aumenta o receio de contaminação e o medo de relacionar-se, ocasionando um sentimento de reserva pessoal e uma ampliação do isolamento pessoal ou familiar, ao mesmo tempo em que provoca o crescimento de uma aversão sobre aqueles causadores da sujeira. O nojo incitado parece ser pertinente a emoções, comportamentos ou impressões que causam vergonha e pudor: as funções de excreção e sexuais do corpo humano (Cony, 2005, p. 52). A indicação da categoria *Moralidade* como sujeira, trás em si uma espécie de reação que condena qualquer pessoa, qualquer objeto ou qualquer idéia que seja capaz de confundir ou contradizer as classificações tidas como ideais e colocadas, pelos respondentes, no plano de um passado fantasiado como *melhor*, mas perdido e sem retorno.

A cultura daí emergida funda e refunda as disposições erigidas através de um código de condutas morais e éticas, que visam a assegurar a harmonia, o bem estar e a sempre instável relações dos homens com os elementos da natureza e do sobrenatural ao seu redor. Criam códigos de pureza, de purificação e separam em graus variados os diversos tipos de puros até o mais impuro e sujo existente.

Pureza e sujeira, portanto, são dois elementos de uma mesma relação. Dispostos, porém, em campos hierárquicos opostos, encontrando-se em eterna tensão pela possibilidade de um intervir no outro: na ação de purificar o contaminado, ou na ação de contaminação do puro. A ordem e a organização social, estando no equilíbrio entre as duas esferas.

A sujeira, assim, como contraponto da pureza, se encontra no reino da desordem, da desorganização social. É um elemento que conduz a uma idéia imaginária da evitação e do impedimento: do que deve ser



evitado, impedido, visto, sentido, enfim, a sujeira é uma coisa vista como algo do reino da feiúra, do abominável, e que deve ser impedido e excluído.

A sujeira é aquele que provoca medo, receio. O apenas olhar a sujeira provoca um sentimento de nojo, de enjôo e um receio de contaminação. A idéia de poluição e seu corolário contágio, trás em si o desejo simultâneo de contenção, controle e, até, extermínio.

A sujeira e tudo o que é considerado sujo remete a evitação, seja pela busca de contenção, pela segregação, pelo isolamento, ou pelo extermínio e morte. As representações sociais sobre o que é considerado sujeira, deste modo, criam campos de entendimento e visão de mão dupla: de um lado, a visão preconceituosa, que vê o outro, o contaminado, como aquele que deve ser isolado ou excluído. De outro lado, a visão envergonhada, que compreende e enxerga o outro através de si mesmo, como consequência da falta de um atributo que também é seu, e que deve ser escondido do olhar de um terceiro, ou procurado meios para a sua superação.

Elias (1990 e 1993) em seus estudos sobre a conformação dos costumes na sociedade alemã a partir do século XVIII e, principalmente, XIX demonstra as bases de atribuições de novos costumes e as formas de como os antigos costumes foram depreciados como sujeira, no processo de individualização crescente da sociedade alemã do período. Mostra, ainda, como esse processo se fez pela interiorização da disciplina e do aumento da vergonha, como movimentos de afirmação da pessoa e do julgamento moral de si próprio e dos demais.

A sujeira vista através da vergonha, então, era sentida como um problema pessoal de cada indivíduo, não apenas no olhar para si próprio, mas e principalmente no olhar para o outro. O controle social, desta forma, se colocava entre o indivíduo e o outro, através da vergonha e da exposição. Tudo era permitido deste que em uma intimidade pessoal ou dentro de uma intimidade compartilhada, nunca pública.

No público, a exposição de uma intimidade não condizente com o social e culturalmente desejado transformava-se em abjeção, em punição, em risco de contaminação, em desordem.

Sennett (1998) segue e amplia esta análise e coloca a individualidade resultante do crescimento da esfera da intimidade como um declínio acentuado na sociedade ocidental do homem público. O que provoca dois processos antagônicos e simultâneos: o aumento da vergonha de exposição em público, e um aumento do controle da desordem e da

contaminação proveniente das esferas do considerado sujeira; e um desenvolvimento enorme do reino das perversões, enquanto possibilidade de ação pessoal ou compartilhada no consentido, e da curiosidade de verificação do outro, do íntimo através do buraco da fechadura.

O abjeto passa assim por uma mão dupla: o medo da contaminação e a busca do controle sobre ele; e o olhar curioso, que busca flagrar o outro em situações constrangedoras em ambientes íntimos. Ou, ao mesmo tempo, fazendo condenar aqueles que ousam expor-se em público e, simultaneamente, exibindo-se se pressentir que alguém o olha disfarçadamente.

O público, deste modo, se coloca como prisioneiro do privado, e como tal, fragmenta-se e é apropriado pelo espaço da intimidade: ampliando as bases do individualismo, e subsumindo o sujeito à esfera do desejo, e da ampliação do sentimento da vergonha. Da ação envergonhada sobre seus próprios atos e da própria sociedade que o cerca.

Simmel, em seu texto *A tragédia da cultura* (1998) dá as bases teóricas iniciais que orientariam posteriormente a análise de Sennett e Elias.

Goffman (1967), perseguindo os caminhos inspirados na análise simmeliana, estuda os processos de interação ritual e apreende que as relações entre os indivíduos são executadas e preenchidas por um ritual de conveniências e convenções sociais, onde o um e o outro respondem aos sinais esperados no decorrer do processo interativo: desde a forma de sentar, os gestos, as expressões e ruídos corporais e da face, até o expresso através da fala fazem parte de uma ritualística que se falha causa no outro constrangimento e, simultaneamente, constrange o outro da relação. A falha desorganiza e é considerada como algo que provoca sujeira ou suja o ambiente, podendo, em determinadas situações, contaminar a todos os presentes.

O processo de desorganização social causado pelo constrangimento, afeta as relações entre os parceiros da conversação, podendo o que falhou ser desculpado ou até ser expulso e evitado de novas possibilidades interativas. O ritual poluído indica situações de desordem que desorganiza todo o ambiente, quando não o contamina.

Em outro estudo sobre o estigma, Goffman (1988) vai mais além, e revela que essa desordem não só se coloca nas formas de se comportar e nas formas de se expressar, mas também em situações onde o outro da

relação possui algum traço que o diferencia negativamente perante o parceiro ou parceiros da relação. Ele cita exemplos que vão do uso de óculos com um grau elevado de miopia, até a presença de sinais e marcas corporais: de uma simples pinta inconveniente em um lado exposto do corpo do parceiro até a diferencial ligado a questões étnicas, posturas ou má-formação.

Em outros exemplos, ele coloca aspectos mais diretamente ligados a costumes e moda: o de não estar vestido de forma condizente, e o de não possuir um vocabulário harmônico com o ambiente em que se encontra; em outros exemplos fala diretamente de aspectos sociais ligados à esfera econômica: como ser pobre ou aparentar pobreza, ou ser de uma classe social considerada inferior a do ambiente em que se encontra etc.

O constrangimento podendo mesmo transformar o ambiente em um meio hostil, pondo o fim na relação encetada, chegando até ao isolamento ou a expulsão do constrangedor; ou mesmo, adquirir formato de humilhação àquele que constrangeu o ambiente com o seu diferencial, servindo de chacota e piadas entre os pares. A sujeira e a convivência com a sujeira provocam um sentimento moral de rejeição que, se levada a extremo, leva a busca de exclusão ou de extermínio do agente contaminador, ou provoca vergonha ao ambiente que o recebeu.

Do mesmo modo, no indivíduo possuidor de algo considerado diferente e visto como desagradável ao ambiente em que se encontre presente, provoca um sentimento de humilhação, de acovardamento, de vergonha pessoal por ser possuidor de algo que constrange o outro, ou de não se encontrar a altura do outro ou outros da relação. Vive em permanente culpa de não ser igual, e sua baixa estima o faz sentir-se inferior.

Simone Weil (1979) em seus estudos sobre a opressão e a condição operária relata, em seu diário, o processo de vergonha e baixa estima que acompanha o ato cotidiano da pobreza operária. Relata a vergonha e a culpa sentida por ela, quando na saída da fábrica, depois de um dia extenuante de trabalho, de sentar em um ônibus para voltar para sua casa. Ela fala do sentimento de aversão à sua condição, que possivelmente iria causar no outro usuário, interiorizado, e se pergunta se ela tem o direito, mesmo pagando pelo transporte público, de sentar e sujar com sua pobreza e cansaço o ambiente do ônibus.

Esse estado limite de emoção demonstra como o sentir-se impuro, sujo, indigno, incapaz, diferente, advoga ao espírito de quem assim se sente, e dá o direito àqueles que o acham, de atribuição de um estigma

social. Conceito moral produzido socialmente que objetiva algo ou alguém que não é limpo, em todas as suas acepções.

### ***A categoria Violência Urbana***

A associação entre pobreza e crime acompanha as sociedades ocidentais de longa data. No Brasil, desde o final do século XIX, com o final da escravidão, a necessidade de conter um contingente de trabalhadores livres, em número crescente, que aportavam nas cidades, levou a todo um processo de formação de leis que objetivavam a disciplina e o controle social, moral e higiênico das classes trabalhadoras. Novos controles prisionais, orfanatos, abrigos de mendicância, registros profissionais como controle e garantia do pobre trabalhador, entre outras formas de contenção, são produtos desta fase de consolidação do capitalismo no ocidente e no país.

No século XXI esta associação tem provocado novas formas de reconfigurações sociais nas cidades. Caldeira (2000), por exemplo, estuda as transformações ocorridas na cidade de São Paulo nas duas últimas décadas do século XX, apontando para a crescente fragmentação dos laços sociais entre cidadãos e pobres. Pobres, aqui, considerados como o outro, como o fora de lugar na ordem classificatória social, a não ser como um não ser, via desordem, isto é, como bandidos em potencial.

Sonia Ferraz (2001), em um trabalho sobre as formas de morar nas cidades brasileiras neste início do século XXI, analisa a intensificação do medo generalizado de morar nas cidades e a arquitetura decorrente e resultante da relação entre violência e pobreza. Para ela, o estreitamento da relação homem pobre e violência urbana é um fato construído diariamente pela mídia, e que vem sendo capaz de produzir a sensação crescente de insegurança e medo das elites em relação à pobreza e tem contribuindo para uma maior segregação social e física e para o crescimento do mercado de proteção.

Marcelo Souza (2008) discutindo a relação entre medo e cidade, e tendo como referência as grandes cidades e metrópoles brasileiras, fala sobre o sentimento de insegurança que parece cada vez mais compor o cenário das cidades brasileiras, como se estivesse presente em todo e qualquer lugar, a qualquer hora e momento. Afirma que esse sentimento crescente de insegurança generalizado toma conta de todos os habitantes urbanos e é "*como se a 'geografia do medo'... muitas vezes parece*

*deslocar-se em parte da incidência objetiva dos crimes violentos, [e] se superpusesse à 'geografia da violência'... [provocando] um medo generalizado... matizado de acordo com a classe, a cor de pele, a faixa etária, o sexo e o local de residência, [que] toma conta de corações e mentes”* (Souza, 2008, p.54). Esse medo generalizado atua recondicionando hábitos de deslocamento e lazer, influenciando formas de moradia e modelando discursos padrões sobre a violência urbana, que reascende, amplia e consolida o próprio medo no íntimo de cada habitante e de toda a cidade.

Entre os entrevistados da cidade de João Pessoa, em primeiro lugar, é necessário notar que a categoria *Violência Urbana* está associada às relações de estigma tratadas na categoria *Moralidade*, e, principalmente as ilações que remetem para a noção de pobreza urbana e a sua demonização, que vêem pobres e mendigos como sujos e como bandidos em potencial. Esta categoria responde por 25% dos informantes, que a indicaram como uma representação de sujeira, como pode ser visto na Tabela 5, abaixo; sendo 15% de mulheres, contra 10% dos homens.

Categoria/Sexo	F	M	Total
<i>Violência Urbana</i>	15%	10%	25%

Muitos dos informantes são claros na relação pobreza e violência, e no medo e no sentimento de insegurança permanente que sentem, mesmo no interior de suas casas. Uma entrevistada, por exemplo, fala do pânico diário de sair de casa, depois que ficou “*presa no meio de um tiroteio entre polícia e moradores da favela próximos*” a sua residência. Outro informante indica um dos motivos que, para ele, e para a mídia local, é uma das fontes de preocupação das classes médias da capital: o seu depoimento informa sobre os sequestros relâmpagos que assolam a cidade, “*onde qualquer um pode ser vítima, e se não tiver dinheiro, pior, é morte certa, é morte certa. Não tem pai de família daqui que não fique apereado com os seus expostos a qualquer momento e toda a hora a passar por um horror desses...*”. Uma respondente, por seu turno, fala dos assaltos nos pontos de ônibus e nos parques da cidade, que a fazem ter medo de se deslocar a pé, e mesmo de sair de casa. Afirmando que, “*se eu não tivesse que trabalhar vivia trancada em casa, sem sair para nada. Pedía tudo por telefone ou internet*”. Outro informante relata que

“nunca fui assaltado, mas morro de medo de que isso aconteça”, e conta que o vizinho ao lado de sua casa teve um revólver apontado para a sua cabeça, na hora em que abria a garagem e, por sorte, só levou apenas o carro. Outro entrevistado fala da insegurança de viver na cidade, com assaltos constantes e arrastões; outro comenta o gasto com a segurança que vem tendo nesses últimos anos. Informa que o bairro em que mora, Cabo Branco, transformou-se de um bairro pacato, onde todos se conheciam, para um lugar perigoso, onde os moradores têm medo de sair de suas casas, vive trancado, de muro altíssimo, cheio de grades e apetrechos de segurança. “Vivo numa prisão”, informa, “com medo até de botar o nariz prá fora de casa”. Todos os depoimentos relatam o medo generalizado, que reforçam a idéia de “separação, purificação, demarcação e punição das transgressões” (Douglas, 1976, p.4), e dos transgressores, apontados como os pobres e bandidos, em uma correlação onde um e outro se misturam e torna-se um todo homogêneo e indiferenciado, como categorias excluídas da estrutura formal do poder e consideradas sujas, poluidoras e ameaçadoras.

### A categoria Ética, Política e Cidadania

A última categoria indicada pelos entrevistados da cidade de João Pessoa, na Tabela 6, abaixo, como algo sujo, fala sobre a *Ética, Política e Cidadania*, e trás no seu interior as noções de Desrespeito ao Cidadão, Falta de Zelo com a Coisa Pública e Falta de Consciência Ecológica.

<b>Categoria/Sexo</b>	<b>M</b>	<b>F</b>	<b>Total</b>
Desrespeito ao Cidadão	3,3	4,9	<b>8,2</b>
Falta de Zelo com a coisa pública	1,7	1,7	<b>3,4</b>
Falta de Consciência Ecológica	3,3	1,7	<b>5,0</b>
<b>Total</b>	<b>8,3</b>	<b>8,3</b>	<b>16,6</b>

Como pode ser visto na Tabela 6, os 16,6% de informantes que indicaram como sujeira a categoria *Ética, Política e Cidadania*, situaram suas indagações em três grandes noções: a primeira remete ao Desrespeito ao Cidadão, com 8,2% das representações dos informantes

da cidade<sup>21</sup>; seguida pela noção de Falta de Zelo com a Coisa Pública, com 3,4% das indicações<sup>22</sup>, e, por último, a noção de Falta de Consciência Ecológica, com 5% das indicações<sup>23</sup>. A cidade de João Pessoa tem uma aguda consciência ecológica travada, principalmente, na luta pela conservação das áreas verdes da cidade e sobre a proibição de construção de edifícios com mais de três andares nos três primeiros quarteirões contíguos ao litoral. Os informantes que indicaram a falta de consciência ecológica procuram ligar a questão com o conceito de desenvolvimento sustentável, e muitos nos seus discursos elaboraram críticas aos planos diretores da cidade e sua preocupação com o futuro da capital. Os respondentes apontam como sujeira à poluição do ar e dos rios, o desmatamento desenfreado, as queimadas, bem como o lixo acumulado nas encostas dos morros ou jogados nos rios e canais da cidade, bem como a luta contínua para assegurar uma orla sem espigões, sempre burlada pelo valor das áreas onde se situam os bairros mais elegantes da cidade, entre outros aspectos.

Coligando esta noção de falta de consciência ecológica com a de desrespeito ao cidadão, esta primeira se interrelaciona com as indagações da segunda quando aborda a falta de saneamento, e o esgotamento sanitário a céu aberto ou ligado clandestinamente aos rios e às praias, que levam ao prejuízo à população da cidade em relação ao lazer, à reserva de água potável e à saúde pública, causando epidemias e perigos de diversas espécies. Indicam ainda os gases poluentes, o mau cheiro das cidades, o chorume e os gases produzidos pelo lixo acumulado em depósitos de acolhimento sem nenhuma estrutura.

Acusam os políticos de não se preocuparem com a questão, com grande prejuízo para as cidades e para os cidadãos que nela vivem. Remetem, assim, as suas narrativas para a associação da falta de consciência ecológica com as questões de falta de zelo com a coisa pública e do desrespeito com os cidadãos.

A noção de Falta de Zelo com a Coisa Pública, no interior da categoria *Ética, Política e Cidadania*, por sua vez, fala diretamente contra

---

<sup>21</sup> - Isto é, 3,3% dos homens entrevistados e 9% das mulheres sugeriram o desrespeito ao cidadão brasileiro e joão pessoense, como algo indigno e sujo.

<sup>22</sup> - Homens e mulheres constam ambos com 1,7% das representações sobre a falta de zelo com a coisa pública como algo sujo e que “*enoja*”, usando o termo usado por um dos entrevistados, a sociedade brasileira e de João Pessoa, especificamente.

<sup>23</sup> - 3,3% dos homens a indicaram e 1,7% das mulheres.

a falta de ética na política e na administração pública brasileiras. Os informantes são claros na comparação da política praticada por políticos profissionais no Brasil como sujeira, nas esferas federal, estadual e municipal, apontando elementos como a corrupção ativa, como o desvio de verbas, a má aplicação dos recursos públicos, o descaso com as políticas públicas no país, principalmente ligadas à educação e à saúde e no controle da criminalidade, a questão da fome associada ao desvio de verbas e ao legislar e agir em causa própria.

Esta noção, também, remete a política na cidade e no país à politicagem, e aponta os escândalos que a sociedade brasileira e a paraibana vivenciam desde os anos finais do século XX até agora: como o de desvio de verbas públicas, o *mensalão*, a operação vampiro e outras; ou como subornos, contratações ilícitas, enriquecimentos rápidos e inexplicáveis de políticos, e uso da máquina pública para cabide das mais diversas práticas abusivas de beneficiamento da família ou pessoal; ou ainda, como o eterno acabar em *pizza* das CPIs, os partidos como cabides de interesses estratégicos para uso pessoal, a falta de ética como fundamento partidário, entre inúmeros outros, como um dos males do Brasil contemporâneo. Males que são apontados pelos informantes como sendo a prática da política no Brasil, e que os fazem desabafar o *nojo* que sentem da política e dos políticos, considerados, como disse um informante, “*como um bando de porcos no chiqueiro, quando aparece alguma lavagem* (a mistura de restos de comida com que são alimentados os porcos criados em fundos de quintais)”.

A noção de Desrespeito ao Cidadão, por outro lado, é uma categoria que engloba respostas associadas à cidadania e a qualidade de vida dos habitantes da cidade, e onde se vêem respostas ligadas a problemas de saneamento básico, de esgotamento sanitário, de falta de estrutura de transportes públicos, das condições das vias expressas (calçadas, ruas, avenidas, estradas), da carência de iluminação pública, da condição de higiene da e na cidade, entre outras queixas. Esta noção, também, se encontra associada com a da Falta de Zelo com a Coisa Pública, com comparações depreciativas da política legislativa e executiva do país, como a dada por um informante, insatisfeito com a falta de estrutura urbana do seu bairro e que tinha sido prometido melhorias por um vereador que recebeu muitos votos dos moradores de lá: “*pois é doutor, os políticos são como gatos de rua, só aparecem quando querem se eleger, depois esquece o eleitorado*”. Esta afirmação geral, dada por um informante, sintetiza, grosso modo, uma boa parte das mágoas com os



políticos por parte do homem comum urbano brasileiro. Essa queixa trás embutida outras tantas, que dizem respeito, principalmente, ao poder executivo. Embora, em muitos casos, revele ainda uma mentalidade clientelista por parte do eleitorado, da relação político-eleitor.

Promessas pessoais feitas durante a campanha para possíveis eleitores e depois esquecidas quando conseguem assumir algum posto no legislativo ou no executivo, são apontadas por alguns informantes, que se colocam descrentes do voto e aproximam a prática política da podridão, e que veem o político como aproveitador, e a política como sujeira. Por outro lado, a grande maioria das respostas reside no descumprimento de promessas de campanha para melhorias na infra-estrutura urbana, a partir do próprio bairro ou *comunidade* do eleitor.

Outro núcleo grande de indicações do desrespeito ao cidadão se coloca em alguns problemas de âmbito mais geral que atingem os moradores como a coleta do lixo na cidade, os problemas de transporte urbano, o estado de falência em que se encontram estradas, avenidas e ruas na cidade e em todo o país, dificultando a circulação de automóveis e pessoas, aumentando o número de acidentes de trânsito e o tráfego diário das vias públicas.

Outro conjunto de respostas fala da falta de policiamento nas ruas, da falta de iluminação pública, dificultando a circulação de pessoas, principalmente aquelas mais pobres, gerando medo. Outro aspecto associado como desrespeito ao cidadão, e indicativo da política como algo que dá nojo, fala da saúde pública, e das dificuldades do seu uso e do desaparelhamento dos hospitais e postos de saúde; da educação formal e do enfraquecimento da escola pública; falam ainda do distanciamento salarial dos políticos profissionais, bem como dos outros poderes, em relação ao salário do trabalhador comum, entre outros tantos aspectos.

Outro núcleo de indicações fala diretamente da questão do trato da violência como fazendo parte de um comércio e uma indústria do medo. O que mostra a associação da política e do desrespeito ao cidadão, com relação ao trato da violência pela *res publica*, isto é, como uma coisa do povo. Indicam os políticos em cargos legislativos e executivos como os responsáveis pelo acirramento da violência no país, não por falta de recursos aplicados, mas pelo desvio destes recursos, seja em propaganda, seja por outras formas: despreparo das forças públicas, falta de policiamento estratégico, desinteresse real da questão, embora com aparente interesse da eterna fonte de recursos para estimular este

comércio e indústria nos municípios, estados e país, ampliando a cultura do medo entre os cidadãos.

Esta categoria mostrou-se importante nesse estudo por mostrar como a população brasileira vê e sente a política em desenvolvimento no país através dos seus políticos profissionais. A falta de ética, o uso pessoal e partidário da máquina política, o desrespeito ao cidadão, são apontados como problemas estruturais da política no país que levam a descrença do eleitor para o destino de seu voto: “*em qualquer político novo ou antigo que se vote, ele assumiu o poder vira um safado igual aos demais que só pensa no seu bolso e no seu benefício*”, sintetiza uma informante de João Pessoa, e o fazem ver a política como algo sujo.

Mostra também o lado clientelístico por trás das reclamações dos eleitores em relação aos políticos nacionais e, também, indicam um lado trágico desse desordenamento: a descrença da política e a anomia produzida por este ceticismo, bem como, uma visão da política como um lugar onde “*o sujeito, se tiver rebolado, pode se dar bem*”, como insinuou outro informante<sup>24</sup>.

Dados constrangedores que demonstram o imaginário social do jeitinho pessoal, já tratado pelo antropólogo carioca Roberto DaMatta (2001) sobre a forma de ser do brasileiro. Ou da expressão popular: “*rouba, mas faz*”, como forma síntese do político que se dá bem, mas também executa obras, tão comum na política nacional desde meados da década de cinquenta do século passado.

Nunca, porém, a política foi tão mal vista como nos últimos anos. Em várias respostas os respondentes ampliavam o seu argumento com a indicação do “*voto porque sou obrigado*”, e da intenção de votar nulo ou em branco, “*pois todos os políticos, no fundo, são iguais*”: o que equivale a desonestos e que só pensam em si. Espelhando a desilusão com a política, com os políticos e com os poderes constituídos no país.

### Considerações finais

A categoria de sujeira, analisada neste trabalho, é uma categoria analítica importante para a reflexão e para a compreensão dos valores e

---

<sup>24</sup> - O que parece afirmar os dados de uma enquete realizada em 2005 pelo Ibope em várias cidades brasileiras, publicada no *Jornal do Comércio*, Recife, de 20 de outubro de 2005. Esta enquete mostrou que 67% dos informantes afirmavam que, se estivessem no poder, faziam a mesma coisa que os políticos que lá estão: roubar e colocar a máquina política a seu favor.

atitudes que permeiam o comportamento social dos informantes joão pessoenses e sobre as representações sobre o que é considerado sujeira e sentido como ameaças na vivência cotidiana dos informantes.

Pelo demonstrado parece ter ficado claro a relevância da sujeira para a reflexão antropológica e sociológica, na medida em que permitem compreender e discutir a importância da categoria para o entendimento de como os informantes as apreende e as denunciam, enquanto significados e práticas experimentadas no cotidiano de uma sociabilidade por eles vivida, e que colaboram para a constituição de modos e estilos de vida e de condutas morais.

Valores, crenças e aspirações, medos e receios e esperanças que asseguram um modo de viver social, bem como identidades e objetivos, afinidades e desafetos, noções de semelhança e de dessemelhança, de pertencimento, de fronteiras e estranhamento, sentidos pelos informantes em seus entrecruzamentos locais e nacionais, são enunciados nos testemunhos relatados pelos respondentes da pesquisa, ampliando o leque de informações por onde pode se compreender o imaginário social em que se baseiam as respostas dos informantes e de como ele se expressa em suas vidas cotidianas.

Tais elementos permitiram ao pesquisador examinar, através da noção de sujeira, as instâncias afetivas e estéticas, bem como as normas e preceitos que estão por trás, e que parecem servir como reguladores de formas de conduta e modos e estilos de vida dos respondentes da cidade de João Pessoa. O que permitiu a compreensão dos processos de coesão social, e de descontentamentos ou buscas de mudanças entre os entrevistados, enquanto práticas sentidas ou experimentadas no seu cotidiano.

Este artigo, assim, elencou as principais categorias levantadas pelos entrevistados, em suas considerações sobre o que consideram como *sujeira*, e discutiu a importância da categoria para os informantes na construção cotidiana do sentir e agir social e cultural, e que colaboram para a elaboração de uma rede de significados que levam à configuração de condutas morais e modos de vida. Este artigo, assim, tendo as representações sociais como objeto de estudo, buscou ampliar a compreensão de como os moradores da cidade de João Pessoa, capital do estado da Paraíba, que serviram como informantes nesta pesquisa, sentem, interpretam e julgam a realidade em que vivem, a partir de suas experiências cotidianas em suas casas, nos seus bairros, na cidade, e até mesmo no país, através de uma questão a eles indicada para a reflexão: a

noção de sujeira. Mostrou, ainda, que esta noção trás em si a idéia de uma ofensa contra a ordem e contra aos valores sociais vistos idealmente como positivos, e rigidos e alimentados na prática diária da vivência cultural e social e, inclusive, de suas ambiguidades.

A noção de sujeira, aqui analisada, por fim, pôs ainda em relevo as correlações estabelecidas entre as estruturas do sistema social local e nacional e as formas mais ou menos explícitas de autoridade, com os elementos de poluição e infração que, com eles, interagem como tensão e como enfrentamento.

Dentro do ângulo da moralidade, a pesquisa mostrou o sentimento de vergonha e da baixa estima dos informantes ao indicarem a sujeira no cotidiano da cidade, das residências e das pessoas, permitindo a formação de estigmas sociais, traduzida na objetivação de que algo ou alguém não é limpo, de acordo com os critérios de uma moralidade que classificam e desclassificam os outros da relação.

No interior de um ponto de vista onde a ética espelha as classificações sociais ideais, por outro lado, o trabalho mostrou a importância da categoria sujeira para explicitar e apontar falhas no caráter e nas instituições sociais, como lido pelos informantes com relação à política e aos políticos locais, estaduais e nacionais.

Este artigo é um esforço para a compreensão da noção de sujeira, a partir das informações trazidas à tona pelos testemunhos de 60 entrevistados da cidade de João Pessoa. Nele se buscou apresentar os critérios de classificação lançados nas suas respostas e dos medos e receios indicados em relação ao outro relacional, social e culturalmente exposto; bem como apresentar como os entrevistados vivenciam e expressam as formas de conduta, de valores e dos costumes a eles, sentidas como semelhantes, ou anunciadas como dessemelhantes e apreendidas como práticas distantes e não civilizadas (Elias, 1990 e 1993), vistas pelos entrevistados como sujas e que causam asco. O artigo procurou mostrar e compreender as experiências, ansiedades, reflexões e comparações emitidas pelos informantes, traçando um panorama sobre como pensam a noção de sujeira, e de sua significação para a análise social.

### **Bibliografia**

ABRAMO, Perseu. 1979. *Pesquisa social*: projeto e planejamento. São Paulo, T.A. Queiroz.

- ÀRIES, Philippe. 1989. *O homem diante da morte*, 2ª edição, 2 vols., Rio de Janeiro, Francisco Alves.
- BARBOSA, Lívia. 2006. "Cultura, consumo e identidade: limpeza e poluição na sociedade brasileira contemporânea". In, Lívia Barbosa e Colin Campbell (Orgs.), *Cultura, consumo e identidade*, Rio de Janeiro, Editora da FGV, pp. 107 a 138.
- BACZKO, Bronislaw. 1985. Imaginação Social. In: *Enciclopédia Einaudi (Anthropos-Homem)*, v. 5, Lisboa, Imprensa Nacional/Casa da Moeda.
- BACZKO, Bronislaw. 1984. Les imaginaires sociaux. Mémoire et espoirs collectifs. Paris, Payot.
- BOURDIEU, Pierre. 2007. *A Distinção: crítica social do julgamento*. Porto Alegre, Editora Zouk.
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio. 1980. *Dicionário da língua portuguesa*. Rio de Janeiro, Nova Fronteira
- BUARQUE DE HOLANDA, Aurélio. 1992. *Pequeno dicionário brasileiro da língua portuguesa – ilustrado*, 15ª edição, São Paulo, Civilização Brasileira
- CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. 2000. *A cidade dos muros*. São Paulo, editora 34 e EDUSP.
- CASTORIADIS, Cornelius. 1982. *A Instituição Imaginária da Sociedade*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- CONY, Venus Brasileira. 2005. *Mural dos nomes impróprios*. Ensaio sobre o grafite de banheiro. Rio de Janeiro, Sete letras.
- DaMATTA, Roberto. 2001. *O que faz Brasil, Brasil?* 11ª edição, Rio de Janeiro, Rocco.
- DAVID, Onildo Reis. 1995. *O inimigo invisível*. A epidemia do cólera na Bahia, 1855-1856. Salvador, Edição do Autor.
- DAVIS, Natália Zemon. 1990. *As culturas do povo*, Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- DINIZ, Ariosvaldo da Silva. 2001. "A iconografia do medo". In, Mauro Guilherme Pinheiro Koury (Org.), *Imagem e Memória*. Ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro, Garamond, pp. 113 a 149.
- DOUGLAS, Mary. 1976. *Pureza e Perigo*. São Paulo, Perspectiva.
- DUMONT, Louis. 2007. *Homo Hierarchicus: o sistema de castas e suas implicações*. 2ª edição. São Paulo, EDUSP.
- DURAND, Gilbert. 1989. *As Estruturas Antropológicas do Imaginário*. Lisboa, Editorial Presença.
- DURAND, Gilbert. 1982. *A Imaginação Simbólica*. São Paulo, Cultrix.
- DURAND, Yves. 1969. "A formulação imaginária do imaginário e seus modelos". In: *Cahiers de recherches sur l'imaginaire (Methodologie de l'imaginaire)*, Paris, Meriand.

- DURKHEIM, Émilè. 1996. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.
- ELIAS, Norbert. 1990 e 1993. *O processo civilizador*. 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- FERRAZ, Sonia Maria Taddei. 2001. *Arquitetura da violência: morar com medo nas cidades*. Quem tem medo de que e de quem nas cidades brasileiras contemporâneas? <http://www.br.monografias.com/trabalhos/arquitetura-violencia-cidades-contemporaneas.shtml> (baixado em 10.6.2011)
- FLEISCHER, Soraya Resende. 2002. *Passando a América a limpo*. O trabalho de *housecleaners* brasileiras em Boston, Massachusetts. São Paulo, Annablume.
- FORTY, Adrian. 2007. *Objetos de desejo*. Design e sociedade desde 1750. São Paulo, Cosac & Naify.
- FOUCAULT, Michel. 1986. *Vigiar e punir*. Nascimento da prisão. 4ª edição, Petrópolis, Vozes.
- FOUCAULT, Michel. 2007. *História da sexualidade I: a vontade do saber*. 18ª edição, São Paulo, Graal.
- GIDDENS, Anthony. 2004. *A Transformação da Intimidade – Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. São Paulo, UNESP.
- GIL, Antonio Carlos. 1987. *Métodos e técnicas de pesquisa social*. São Paulo, Atlas.
- GOFFMAN, Erving. 1967. *Interaction ritual*. New York, Anchor Books.
- GOFFMAN, Erving. 1988. *Estigma*. Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada. 4ª. Edição, Rio de Janeiro, Guanabara.
- GOODE, William J. e HATT, Paul K. 1972. *Métodos em pesquisa social*. 4ª. Edição, São Paulo, Editora Nacional.
- HOUAISS, Antônio & Mauro de Salles Villar. 2001. *Dicionário Houaiss da Língua Portuguesa*. Rio de Janeiro, Objetiva.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 1986. “Trabalho e disciplina. Os homens pobres nas cidades do Nordeste: 1889 a 1930. In, VV.AA. *Relações de trabalho e relações de poder: mudanças e permanências*, v. I, Fortaleza, Editora Universitária UFC, pp. 134 a 149.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2001. “Enraizamento, pertença e ação cultural”. *Cronos*, vol. 2, n.1, pp. 131 a 137.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2003. *Sociologia da Emoção*. O Brasil urbano sob a ótica do luto. Petrópolis, Vozes.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2005. *Medos corriqueiros e sociabilidade*. João Pessoa, Edufpb.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2006. *O vínculo ritual*. João Pessoa, Edufpb.

- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2007. *Sofrimento social*. João Pessoa, Edufpb.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2008. *De que João Pessoa tem medo?* João Pessoa, Edufpb.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2009. "Sujeira e imaginário social urbano no Brasil". *Política & Trabalho*, n. 27-30, pp. 15-32.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2011. "Regras e códigos de conduta moral e ética: Um passeio pelo imaginário urbano e pelas vivências, reflexões e comparações sobre a noção de sujo de homens comuns de classe média no Brasil Urbano do século XXI". In: Jonatas Ferreira e Adrian Scribano, Organizadores, *Corpos em Concertos: diferenças, desigualdades e desconformidades*, Recife, Editora Universitária da UFPE, pp. 51 a 80.
- KRISTEVA, Julia. 1986. *The Power of horror: an essay on abjection*. New York, Columbia University Press.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. 1970. *El origen de las maneras de mesa*. México, Siglo Veintiuno.
- MARTINS, José de Souza. 2008. "Odores, sons e cores: mediações culturais do cotidiano operário". In: *A aparição do demônio na fábrica: origens do eu dividido no subúrbio operário*, São Paulo, Ed 34.
- MARTINS, José de Souza, (Org.). 1999. *Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrópole*. São Paulo, Hucitec.
- MAUSS, Marcel. 1974. *Sociologia e Antropologia*. 2 vols., São Paulo, EPU/EDUSP.
- MICHAELIS. 2010. *Moderno dicionário da Língua Portuguesa*. São Paulo: Melhoramentos.
- REBOUÇAS, Lúcia Marcelino. 2000. *O planejado e o vivido: o reassentamento de famílias ribeirinhas no Pontal do Paranapanema*, São Paulo, Fapesp/Annablume.
- REIS, João José dos. 1991. *A morte é uma festa*. Ritos fúnebres e revolta popular no Brasil do século XIX. São Paulo, Companhia das Letras.
- RICHARDSON, Roberto Jarry et all. 1985. *Pesquisa social: métodos e técnicas*. São Paulo, Atlas.
- SÁ, Lenilde Duarte de. 1999. *Parahyba - uma cidade entre miasmas e micróbios*. Os serviços de higiene pública, 1985-1918. Tese. Ribeirão Preto, USP.
- SELLTIZ, C et all. 1974. *Métodos de pesquisa nas relações sociais*. São Paulo, E.P.U.
- SENNETT, Richard. 1998. *O declínio do homem público*. As tiranias da intimidade. São Paulo, Companhia das Letras.
- SENNETT, Richard; COBB, Jonathan. 1972. *The hidden injuries of class*. New York, Vintage Books.

SIMMEL, Georg. 1998. "O conceito e a tragédia da cultura". Organizado e apresentado por Jessé Souza e Berthold Öelze, *Simmel e a modernidade*. Brasília, Editora da Universidade de Brasília, pp. 79 a 108.

SOUZA, Marcelo Lopes de. 2008. *Fobópole*. O medo generalizado e a militarização da questão urbana. Rio de Janeiro, Bertrand Brasil.

THOMPSON, Edward Palmer. 1989. *A formação da classe operária inglesa*. 2ª edição, 3 vols., Rio de Janeiro, Paz e Terra.

WEIL, Simone. 1979. *A condição operária e outros estudos sobre a opressão*. Organizado e Apresentado por Ecléa Bosi. Rio de Janeiro, Paz e Terra.

∞

**ABSTRACT:** This paper seeks to understand the social representations about what is dirt in the city of João Pessoa, capital of Paraíba, and its main goal is to lead the reader to the experiences, reflections and comparisons set out by individuals who were willing to answer it. Assumes that are not only rules or standards of conduct of a sociality which include the notion of social imaginary, but as men, as individuals and as groups and collectives, to perceive, or aspire to denounce the practice as experienced or experienced in the daily life of a social life, and contribute to the sculpture of modes and styles of life and morals conducts. **KEYWORDS:** Dirt; Urban Imaginary in Brazil; Cities.





MOURÃO. Daniele Ellery. “Cabo Verde, Guiné-Bissau, Brasil: Saudade e festa como reconstrução e afirmação de elos afetivos”. *RBSE* 10 (29): 255-280. ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## Cabo Verde, Guiné-Bissau, Brasil Saudade e festa como reconstrução e afirmação de elos afetivos<sup>25</sup>

*Daniele Ellery Mourão*

**RESUMO:** Propõe-se uma reflexão sobre o processo de construção de identidades e nacionalidades de estudantes guineenses e cabo-verdianos graduados no Brasil. A partir das formulações dos estudantes acerca de suas experiências de mudança e dos sentimentos que eles associam à idéia de nação e de pertencimento, analiso as implicações dos *deslocamentos transitórios* em suas vidas, tomando a experiência da “saudade” como sentimento que constrói identidades. Destaco a importância das festas em comemoração à independência de Guiné-Bissau e Cabo Verde e dia da África, realizadas pelos estudantes no Brasil, e de outras festas como as “balizinhas” – pequenas festas sem um motivo específico – como eventos significativos que eles definem como uma forma de “matar a saudade de casa”, revivendo e reafirmando elos afetivos e sociais com o país de origem, a família e os amigos. **PALAVRAS-CHA**

**VE:** Identidades e nacionalidades, deslocamento, saudade.

---

<sup>25</sup> Trabalho apresentado na 27ª. Reunião Brasileira de Antropologia, realizada entre os dias 01 e 04 de agosto de 2010, Belém, Pará, Brasil.

## Introdução

O exílio é como uma fratura incurável entre um ser humano e um lugar natal, entre o eu e seu verdadeiro lar, sua tristeza essencial jamais pode ser superada (SAID, 2003, p.46).

O artigo propõe uma reflexão sobre a construção do pertencimento e da identidade nacional, com base nas minhas pesquisas (Mourão, 2004; 2009)<sup>26</sup> acerca dos *deslocamentos transitórios*<sup>27</sup> de estudantes de Guiné-Bissau e Cabo Verde graduados no Brasil. Eles integram o Programa de Estudantes-Convênio de Graduação (PEC-G), uma política de cooperação entre o Brasil e países do continente africano – notadamente os Países de Língua Oficial Portuguesa – PALOP<sup>28</sup> – e da América Latina. Como estudantes conveniados, eles devem cumprir metas, têm um compromisso com o país de acolhimento e com o país de origem: devem regressar ao final do curso para retribuir o aprendizado adquirido durante a formação superior e

---

<sup>26</sup> A pesquisa para a monografia deu-se com os estudantes de diversos cursos da Universidade Federal do Ceará, na cidade de Fortaleza. Para a dissertação, a pesquisa foi realizada em Cabo Verde (Praia) e Guiné-Bissau (Bissau) com estudantes egressos, já formados em diferentes universidades brasileiras e inseridos no mercado de trabalho em seus países de origem.

<sup>27</sup> Utilizo a categoria *deslocamento-transitório* para particularizar a situação vivida pelos estudantes de Guiné-Bissau e Cabo Verde no Brasil, uma vez que este deslocamento comporta uma temporalidade determinada pelo período de duração do curso de graduação.

<sup>28</sup> Os PALOP são compostos pelos respectivos países: Angola, Cabo Verde, Guiné-Bissau, Moçambique e São Tomé e Príncipe.

contribuir com o desenvolvimento da nação. Isso particulariza o trânsito entre os estudantes em relação aos processos de migração, uma vez que firmam um compromisso institucional – mediante os acordos de cooperação – que prevê um tempo determinado para o regresso e realização dos objetivos propostos.

A análise debruça-se sobre as formulações dos próprios estudantes acerca de suas experiências de deslocamento, dos sentimentos que são associados à ideia de nação e pertencimento, e à construção de redes de amizade e solidariedade entre eles quando se constituem como “comunidades”. Com o objetivo de analisar de que forma o trânsito afeta os indivíduos e como eles respondem aos processos de mudanças vividos, tomo como foco de análise a dimensão subjetiva dos deslocamentos, tendo a experiência da “saudade” como um elo de ligação entre eles e seus países de origem. Ressalto também a importância das festas em comemoração à independência e dia da África, realizadas pelos estudantes no Brasil, como eventos significativos de afirmação e manutenção desses elos afetivos.

Para Rosaldo (1984), analisar as emoções dentro de uma linguagem antropológica implica observar a noção de pessoa para a sociedade estudada. Para a autora, os problemas que afetam as pessoas nas mais diversas sociedades podem até ser comuns, se pensarmos na recorrência de determinadas emoções em sociedades diferentes (Lutz e White, 1986), mas as respostas que cada uma delas vai dar para os problemas serão totalmente variadas. Essa perspectiva é análoga a de Lutz (1988) que afirma a importância do contexto para a expressão de uma dada emoção. Toda sociedade tem um campo de conhecimento – que ela denominou de etnopsicologia – para formar um conjunto de conhecimentos que fale da sua própria sociedade, explique o comportamento humano e as variações entre as pessoas. Faz parte da etnopsicologia ocidental tratar a divisão corpo e mente, emoção e razão, o termo etno, na concepção de Lutz, rompe

com a ideia de universal e afirma a diversidade das emoções. Será partindo dessa perspectiva que pretendo analisar os sentimentos expressados por guineenses e cabo-verdianos ao tratarem das suas experiência de *deslocamento transitório* no Brasil.

A pesquisa cujos dados orientam a presente reflexão (Mourão, 2004) pretendeu observar as *estratégias identitárias* acionadas pelos estudantes, de nacionalidades diferentes, para viver no Brasil, tendo em vista a comum dificuldade como estudantes estrangeiros de países africanos. Essas estratégias se referiam à forma como eles tentavam se inserir na cultura local, no novo contexto cultural – outro país, outra cidade – e no ambiente universitário. No sentido de Geertz (1978), inserir-se significa situar-se, fundir subjetividades, sem que uma exclua a outra, apropriando-se de novos códigos de interação. Para os estudantes, situar-se possibilita com que façam novas amizades, participem do cotidiano da nova cidade, interagindo com outros estudantes, professores, novos amigos, novos vizinhos.

A partir de uma discussão sobre diferenças e semelhanças, inclusão e exclusão, o tema da identidade foi considerado numa perspectiva relacional, situacional, estratégica e política (Carneiro da Cunha, 1985). Pretendeu entender como essas pessoas, vivendo fora de seus países, estudando em universidades brasileiras, convivendo e dividindo moradia com estudantes de diferentes nacionalidades da “comunidade africana” – como se denominavam – e mesmo com estudantes brasileiros, comendo em restaurantes universitários (RU), percebiam essas mudanças de situação – financeira, geográfica, cultural, familiar, intelectual – e de contexto. Como eles se definiam a partir de si mesmos e eram definidos pelos outros no Brasil, em Fortaleza, e como essa relação de dupla identificação podia possibilitar mudanças na própria maneira como eles se identificavam. Pensar os estudantes nesta *situação de transitoriedade* os colocava também frente às suas próprias diferenças identitárias como

guineenses e cabo-verdianos. Embora, tentassem amenizá-las, se unindo, faziam-no estrategicamente, manipulando identidades – tanto no sentido dado por Bourdieu (1989) como no proposto por Carneiro da Cunha (1985) de “estratégias de diferenças” –, ao entrarem em contato com diferenças culturais<sup>29</sup> ainda maiores, e com situações que afirmavam a sua não pertença ao Brasil. Este foi um dos pontos centrais: observar o que os unia diante de suas próprias diferenças e das alteridades com as quais entraram em contato estando “fora de lugar”, na situação de estrangeiros.

Para o alcance desses objetivos, me apropriei do conceito de *rede de relações* (Barnes, 1969) que envolve as relações “interpessoais concretas, que surgem a partir da afiliação a um grupo, vinculando indivíduos a indivíduos por laços de parentesco ou amizade – relação de troca e reciprocidade no sentido dado a esses termos por (Mauss, 1974). Com base nesta metodologia, por meio de um dos estudantes cabo-verdianos, Manuel Jorge (Zeca)<sup>30</sup>, que estudava comigo na graduação do curso de Ciências Sociais da Universidade Federal do Ceará (UFC), pude chegar aos outros estudantes guineenses e cabo-verdianos e aprofundar o conhecimento em relação à rede social de Zeca em Fortaleza<sup>31</sup>. Ele sabia do meu interesse pelo tema da migração e achou que seria interessante que eu conhecesse as pessoas da “comunidade africana” que ele fazia parte. Levou-me até o prédio onde funcionava o curso de Administração para apresentar-me uma amiga guineense, Cadijatu (Cadi)<sup>32</sup> que estava

---

<sup>29</sup> Chamo a atenção para a questão da identidade cultural que, no sentido de Todorov (1999), não se limita às identidades nacionais; incluem-se outras, ligadas aos grupos pela idade, pelo sexo, pela profissão, pelo meio social e, por isso, consideradas situacionais.

<sup>30</sup> Manuel Jorge (Zeca), 27 anos, cabo-verdiano, de Praia, capital, situada na Ilha de Santiago. Ingressou no curso de Ciências Sociais da UFC em 2000 e graduou-se em 2005, voltando para Praia em 2007.

<sup>31</sup> O grupo de estudantes era composto por 18 jovens com idade entre 19 e 28 anos.

<sup>32</sup> Cadijatu (Cadi), 27 anos, guineense de Bissau – capital. Ingressou no curso de Administração da Faculdade de Economia, Administração, Atuária e Contabilidade da Universidade Federal do Ceará (FEAC) em 2001 e, durante a pesquisa de campo EM Fortaleza, ainda estava com o curso em andamento.

aniversariando e ia dar uma festa no apartamento onde morava<sup>33</sup>. Minha inserção no campo se daria então nessa festa, a primeira de muitas outras realizadas por eles. Como cenário privilegiado para a observação, participei de diversas festas, frequentei suas casas, tivemos encontros casuais para almoçar e conversar no restaurante (RU) e campus universitário, além da realização de entrevistas formais.

### **“A *pasajen*”<sup>34</sup>: construção social do pertencimento**

Para alguns estudantes pesquisados (Mourão, 2004; 2009), o deslocamento apresentou-se como um projeto de vida, um destino, um ato de coragem em lançar-se para outro lugar, muitos deles, sem esperanças de poder voltar até que os objetivos da vinda para o Brasil se concretizassem. Matilde, jornalista cabo-verdiana<sup>35</sup>, disse que sempre soube que um dia sairia de Cabo Verde para estudar. Braïma<sup>36</sup>, estudante guineense, também tratou a formação fora do país como destino e projeto de vida familiar: “A expectativa é de eu me formar, voltar e dar a minha contribuição também. O sonho do meu pai era sempre que a gente se formasse, sem exceção (...) no momento eu sou a esperança da minha família”. Desde a infância são socializados dentro desta lógica da importância da formação para o destino deles próprios e de seus países. No entanto, na assinatura dos protocolos, que determina que as famílias se responsabilizem financeiramente pelos estudantes, o projeto de formação é colocado para eles

---

<sup>33</sup> No apartamento de três quartos com dependência de empregada, moravam seis estudantes. Duas meninas dividiam um quarto, Cadi de Guiné-Bissau e Milena de Cabo Verde. Quatro rapazes, guineenses, se dividiam nos outros cômodos.

<sup>34</sup> Em crioulo guineense significa passagem, trânsito.

<sup>35</sup> Matilde, 28 anos, cabo-verdiana, graduou-se em Jornalismo pela Universidade Federal Fluminense (UFF) no ano de 1999. Chegou ao Brasil (Rio de Janeiro) em 1995, quando ingressou no curso. Regressou em 2000 para sua cidade, Praia, capital de Cabo Verde, na Ilha de Santiago. Foi entrevistada em Praia durante a pesquisa de campo do mestrado com estudantes egressos.

<sup>36</sup> Braïma, 28 anos, guineense de Bissau - capital, estudante de Contabilidade FEAC/UFC. Ingressou no curso em 2002 e durante a pesquisa de campo em Fortaleza ainda estava com o curso em andamento.

num âmbito restrito às escolhas individuais: a cidade de destino, o curso<sup>37</sup>, a universidade. Por isso, como destacou Gusmão (2009) o cumprimento das metas – o compromisso com o projeto nacional de desenvolvimento dos países – nem sempre é um processo consciente, e o que se ganha e o que se perde no trânsito, ao permanecer tanto tempo “fora de lugar”, é um desafio também para os governantes em seus países de origem.

Uns podem manter o contato com o país, com os laços familiares e sociais – voltando em férias – outros não, regressando apenas ao final do curso, em razão dos recursos financeiros disponíveis. O sentimento da saudade é um tema bastante importante por está sempre presente nos relatos da pesquisa como um espaço simbólico do trânsito entre “o aqui e o lá”. Lá está a nação, a casa, a família, os amigos, a língua *crioula*. Fora de Cabo Verde e Guiné-Bissau, no Brasil, eles têm que construir novas redes de amizades. Muitos jovens, estão pela primeira vez sozinhos, sem a proteção familiar, num lugar que lhes é estranho. Vão adquirir uma formação acadêmica, entrar em contato com experiências diversas: a universidade, os colegas brasileiros, os professores, os novos colegas de outros países participantes de convênios de graduação, a nova cidade, o clima, a comida, os costumes. Tudo isto possibilita a eles um “trânsito entre fronteiras identitárias” diversas, no sentido dado por Capinha (2000), de identidades que se articulam entre a tradição a que estão referidos e aquela com a qual entram em contato, dando uma dinâmica a seus próprios referenciais culturais.

A formação no exterior implica uma passagem (Van Genep, 1978), marcada por várias etapas ritualizadas: *Partir*, *Chegar*, *Viver e Voltar*. A última etapa permeia todas as outras,

---

<sup>37</sup> A escolha do curso é feita no ato da inscrição, eles têm a opção de dois cursos e dois locais onde desejam cursar, além de optarem por aceitar outra cidade, caso não haja vagas nas instituições de primeira opção. A seleção do candidato é feita por uma comissão instituída pelo Ministério da Educação (MEC), composta por membros das Instituições de Ensino Superior (IES) envolvidas com o Programa e membros do Itamaraty que analisam os documentos apresentados pelos candidatos como histórico escolar e média mínima.



uma vez que esse é o objetivo do convênio e dos estudantes. Voltar para os seus países de origem graduados numa universidade de nível superior significa ter concluído a passagem, obtido êxito na travessia. Segundo Mauss (2005), os ritos de passagem carregam o sentido do sacrifício. No caso estudado, podemos dizer que em nome da formação acadêmica fora do país, os estudantes sacrificam o convívio com a família e com os amigos, passam por provas, perigos, sentem “medo, rejeição, saudade”. Faz parte da partida deixar o seio familiar, os parentes, os amigos, o namorado, a namorada, a cidade, a casa, as coisas materiais que não se podem carregar, nem todos os discos, nem todas as roupas, nem todos os livros.

As famílias também se sacrificam. Além da saudade, sentem preocupação e medo de que seus filhos, irmãos e sobrinhos passem por dificuldades. Os estudantes, embora possam conseguir algum tipo de bolsa no Brasil<sup>38</sup> e, não é certo que consigam, irão depender da família para garantir o indispensável suporte financeiro. No regresso, esses sentimentos se invertem e o medo passa a ser do retorno, das expectativas que os familiares depositaram neles, de um novo processo de adaptação: procurar emprego, se re-inserir na sociedade, encontrar um novo lugar como cabo-verdianos e guineenses, antes diluído pela condição diaspórica. Depois de quatro a cinco anos no Brasil, eles já passaram por muitos processos de mudanças, dificuldades e conquistas que pressupõem um amadurecimento físico e intelectual, passagem de um estado a outro: de jovens a adultos, de estudantes de graduação a bacharéis formados.

---

<sup>38</sup> O MEC tem facilitado o apoio aos estudantes PEC-G nas instituições federais de ensino superior (IFES) por meio do projeto Miltons Santos de acesso ao ensino superior (PROMISAES), que oferece apoio financeiro no valor de um salário mínimo mensal para alunos do PEC-G. Para concorrer ao Promisae, o estudante deve estar matriculado em instituição federal de educação superior e ter bom desempenho acadêmico, de acordo com as exigências da universidade em que estuda. Para aderir ao Promisae a universidade precisa estar vinculada ao PEC-G. e receber, regularmente, estudantes estrangeiros por meio desse programa. O Ministério das Relações Exteriores (MRE) também disponibiliza a bolsa MRE e a bolsa Mérito. Há ainda a possibilidade de conseguirem apoio a moradia, bem como alimentação nos restaurantes universitários.

## Comunidade, solidariedade e companheirismo

Benedict Anderson (1989), para quem a nação é uma “comunidade política imaginada”, ao tratar das peregrinações educacionais e administrativas<sup>39</sup>, analisou a importância da educação para o surgimento do nacionalismo nos territórios coloniais mostrando que os deslocamentos foram fundamentais para a consciência da nacionalidade. Para o autor, essas viagens possibilitavam aos indivíduos vivenciar um entendimento maior sobre si próprios e os outros, seu lugar de origem, na relação com outros lugares, outras pessoas e outras línguas implicando a consciência da nacionalidade. O sentido de *comunidade* para Anderson se refere a uma idéia de horizontalidade e companheirismo, o de *imaginada* tem um sentido idealizado, pois como afirmou o autor, mesmo que cada um tenha a imagem de sua comunhão, não há possibilidade de os seus “compatriotas” se conhecerem em sua totalidade. Idealizado ainda por conter um sentido de homogeneidade que omite as diferenças e hierarquias no interior do grupo, de gênero, classe, status social e cultural.

O contexto de transitoriedade, vivido entre os estudantes guineenses e cabo-verdianos, sob condições bastante semelhantes, é o que faz se considerarem uma comunidade, seja quando se denominam como “comunidade africana” no sentido mais amplo, amenizando diferenças étnicas e de nacionalidades, seja quando se denominam como “comunidade guineense” e “comunidade cabo-verdiana” em particular, reafirmando suas identidades nacionais específicas em contraste<sup>40</sup>. Mas o sentido de comunidade é ainda assim

---

<sup>39</sup> Refere-se à saída de indivíduos de países colonizados para outras cidades (colônias e/ou metrópoles) para estudar ou assumir cargos da Administração Colonial.

<sup>40</sup> O desenvolvimento do conceito de identidade desenvolvido por Cardoso de Oliveira (1976) a partir de Barth (1998) como ‘a característica de auto-atribuição e atribuição por outros’ (1976, p.4)<sup>7</sup>, embora marcado por uma noção de “grupos fechados” (tribalismo), foi bastante significativo para a análise dos dados, por tratar das diferenças, dos contrastes entre grupos e de como a etnia é relevante, nesses casos.

idealizado e imaginado politicamente uma vez que são de cidades e ilhas diferentes, etnias diversas, com grande diversidade cultural, e muitos deles só se conhecem fora do país. Esse convívio comporta uma temporalidade, o tempo de se formar e voltar para os seus países, além disso, é bem provável que não venham mais a ter contato uns com os outros no futuro, mesmo que cada um preserve a imagem viva de seus laços de amizade.

A autodenominação “comunidade africana” refere-se a um contexto em que todos desse grupo que estudava em Fortaleza se incluíam por serem todos estudantes estrangeiros vindos de países da África de língua oficial portuguesa, por fazerem parte de uma elite intelectual e/ou financeira nos seus países e por estarem numa faixa etária muito próxima, o que possibilitava a união e identificação entre eles. Semelhante a situação analisada por Cláudia Rezende em pesquisa com estudantes brasileiros no exterior, a “comum situação de estrangeiros”, faz com que neutralizem suas especificidades culturais como forma de amenizar as dificuldades (Rezende, 2008). Constituindo-se sobre a denominação “comunidade africana” eles se unem e se fortalecem, afirmando uma identidade como grupo, numa referência ao sentido de irmandade e de família, mas sem que isso exclua os conflitos inter-pessoais que ocorrem e as distinções e separações entre grupos de cabo-verdianos e de guineenses, e mesmo no interior deles.

Matilde, em entrevista para o documentário *Identidades em Trânsito*<sup>12</sup>, ao discorrer sobre a sua chegada ao Brasil, aborda o sentimento de solidariedade entre os cabo-verdianos: “se um cabo-verdiano chega em qualquer lugar ele não fica na rua, é só bater na porta: ‘a mi crioulo, a mi cabo-verdiano, jam bem’, cheguei”. Muitos pesquisados, durante seus relatos, se identificaram como irmãos, categoria nativa (êmica) que também remete a uma noção de solidariedade, no sentido de

---

<sup>12</sup> O documentário foi realizado em Cabo Verde e Guiné-Bissau durante pesquisa de campo para dissertação.

ajuda e companheirismo, como mencionado por Matilde. O sentido de solidariedade é apresentado tanto pelos cabo-verdianos como pelos guineenses como uma forma de, juntos, solucionarem os problemas cotidianos vividos como estrangeiros. Matilde ressaltou ainda que *juntamon* (juntar as mãos) é um termo em crioulo que simboliza essa solidariedade, tem a força social de unir os indivíduos como se fossem todos irmãos. Outros estudantes entrevistados, cabo-verdianos e guineeses, também falaram sobre a importância de ajudarem-se uns aos outros no sentido de uma “irmandade”, de cuidado uns pelos outros como irmãos.

Dessa perspectiva do cuidado<sup>42</sup>, o trabalho de Lutz (1988) acerca das emoções entre os Ifaluks permite refletir sobre o sentimento de saudade, solidariedade e irmandade entre os estudantes guineenses e cabo-verdianos em deslocamento. Ela analisou o sentimento de *fago* como tendo o sentido de compaixão, amor e tristeza. O amor para os Ifaluks refere-se a algo muito mais amplo do que o “amor romântico”, centrado no indivíduo, como analisado por Viveiros de Castro (1977), algo análogo ao que foi observado entre os estudantes no que se refere ao sentido de cuidar uns dos outros como irmãos. O sentimento de *fago* refere-se ao cuidado que uma pessoa deve ter pela outra, tem uma força moral, social e coercitiva, uma vez que a sociedade exige que as pessoas tenham *fago* umas pelas outras. Esse sentimento leva à ação, você tem que fazer alguma coisa por aquela pessoa, há uma pressão social que implica reciprocidade. Como abordou Lutz, quem tem *fago* é considerado como tendo “inteligência social”, uma vez que esse sentimento instaura o respeito e o cuidado uns pelos outros. Você tem *fago* pelos que mais precisam – crianças, velhos, pessoas doentes – ou por aqueles que têm dificuldades para se manterem sozinhos, como os que partem em viagem. O sentimento pelo viajante é de falta, de ausência daquela pessoa que tem uma importância e um lugar dentro da

---

<sup>42</sup> Interessante destacar que um dos sinônimos de cuidado é *afago*.

sociedade a que pertence. É também de preocupação por ela vir a deparar-se sozinha, sem o apoio social e familiar. Nesse sentido de cuidado, lugar social e ausência, o sentido de *fago* permite refletir sobre os sentimentos de irmandade, solidariedade e de saudade partilhados entre guineeses e cabo-verdianos, como sentimentos que fazem reafirmar vínculos e obrigações sociais para além da casa, da sociedade, da nação; bem como a importância social que é dada ao regresso dos estudantes formados para ocupar um novo lugar na família e na sociedade, com o respaldo de uma formação superior que venha a contribuir para uma melhor qualidade de vida da família e desenvolvimento de seus países.

O relato de Florentino<sup>43</sup>, estudante guineense, que na época da pesquisa (Mourão, 2004) estava prestes a concluir o curso, expressa a dinâmica do trânsito, dos processos de adaptação e estranhamento:

Quando você chega, a primeira coisa é a certeza de que você não vai ter nem o seu pai nem sua mãe no outro dia de manhã, né. Vai ter que pegar aquela tristeza e encarar a realidade: 'Agora estou aqui. Fiz quase dezoito horas de vôo para chegar, não vou ver os meus pais por um bom tempo'. É a primeira realidade que você tem na cabeça: 'tô aqui, então pronto'. Aí depois você olha o ambiente em que você está, tudo diferente que você não está acostumado. Então, aí você começa a adaptar desde a comida, a tratar as pessoas na rua. Uma coisa bem diferente aqui, as pessoas se encontram e passam, não tem assim um: 'boa tarde', coisa assim, entendeu? Esse tipo de cumprimento que lá é muito comum: 'oi tudo bom, boa tarde'. Cada um chega e faz o que tem que fazer, sai e não cumprimenta o outro que está ao lado, ou o outro que chega, o outro que sai. Então esse foi o primeiro problema.

Há uma noção de tempo e espaço colocada por ele, que se refere ao deslocamento geográfico, agora distante da família e do país. Mas o deslocamento não é apenas geográfico, é

---

<sup>43</sup> Florentino, 31 anos, estudante guineense, do curso de Engenharia de Pesca da UFC. Ingressou no curso em 1998 e durante a pesquisa de campo em Fortaleza (Mourão, 2004), ainda estava com o curso em andamento.

também simbólico, implica uma negociação entre referenciais culturais diversos. O sentimento de tristeza aparece associado ao sentido de falta, saudade, ausência do apoio dos pais e do que lhe é familiar em seu local de origem como os modos de tratar as pessoas. Outros estudantes também relataram estranhar o “comportamento dos brasileiros”, alguns chamaram a atenção para a informalidade nas relações entre estudantes e professores na universidade, ou a maneira como os estudantes se vestiam para ir à aula: de chinelos e de bermuda. Os que já estavam prestes a concluir os seus cursos diziam estar “totalmente adaptados à realidade brasileira” e tendo incorporado muitos dos hábitos dos estudantes brasileiros como a “informalidade”.

Já o relato de Talina<sup>44</sup>, cabo-verdiana, ressalta o sentimento de rejeição associado à tomada de consciência do racismo, quando se viu como negra e estrangeira em Curitiba, tendo que lidar com preconceitos (Mourão, 2009, p.109).

O Brasil pra mim foi... Sabe o impacto que a revolução industrial teve no mundo? Eu costumo comparar isso comigo, na mudança como pessoa; eu fui fazer uma licenciatura, mas acabei por fazer muito mais. Foi uma experiência de vida e tanto. Os primeiros momentos foram conturbados, porque era a primeira vez que eu estava a sair daqui, cheguei num lugar que era Curitiba que, inicialmente, como é que eu digo? Sentí um pouco de recusa, mas acho que se passa com todo imigrante, quando tu és estrangeiro, tu não és do local, há sempre aquele distanciamento. Inicialmente, senti aquilo bem forte, porque nunca tinha sido rejeitada. O fato de ser rejeitada por ser estranha, por ser preta, causou alguma revolta, uma revolta inicial, mas depois eu comecei a dizer pra mim: ‘tu tens um objetivo, tu vieste estudar’.

Em Cabo Verde Talina nunca havia se visto ou se pensado como estranha por ser negra, tampouco por ser estrangeira. No Brasil, isso é dito a ela: “você não é daqui, você é negra”. Não é preciso dizer que o Brasil, um país com

---

<sup>44</sup> Talina, cabo-verdiana, de 29 anos, graduou-se em Ciências Sociais pela Universidade Federal do Paraná (UFPR) no ano de 2001. Chegou ao Brasil em 1997 e regressou em 2001 a Praia, capital de Cabo Verde, na Ilha de Santiago, onde nasceu. Foi entrevistada em Praia durante a pesquisa de campo do mestrado com os estudantes egressos.

um passado igualmente de colonização portuguesa, mestiço e negro, que defende a democracia racial (Freyre, 2000), com a negativa de racismo, na verdade construiu sua identidade nacional assentada em grandes contradições (Chauí, 2000), resultando num vasto debate sobre processos intensos de discriminação e racismo. Cadi, estudante guineense, também disse ter sentido preconceitos. Relatou que os seus colegas de classe diziam não entender o que ela falava e que no início quase ninguém falava com ela: “Quando cheguei aqui foi horrível. Sempre que eu falava, perguntavam: ‘O quê?’ O pessoal não conseguia dizer meu nome. Quando cumprimentava algumas pessoas, nem olhavam pra mim.” O que Talina e Cadi experimentaram, assim como outros estudantes também relataram ter sentido com o deslocamento, foi a inevitabilidade de um olhar mais aprofundado para si mesmos, para suas identidades étnicas, africanas e nacionais, implicando em mais um fator promotor de união entre eles.

## **A Saudade**

A análise de Carvalho (2002), sobre o filme documentário *Saudade*, de Bela Feldman-Bianco, de 1991, mostra que o sentimento de saudade é um “eixo de ordenação social” na vida de imigrantes portugueses frente aos demais grupos étnicos com que entram em contato, vivendo nos Estados Unidos. Assim como, ouvindo a música, *Mar é morada de sodade*, do compositor Armando da Pina e interpretada por Cesaria Evora, ambos cabo-verdianos, a saudade aparece como sentimento partilhado por aqueles que partem em viagem – “Mar é morada de sodade. El ta separá-no pa terra longe. El ta separá-no d’nôs mãe, nôs amigo. Sem certeza di

torná encontrá”<sup>10</sup> – e, por isso, também um eixo de ordenação como analisado por Carvalho (2002):

Há séculos que os portugueses navegam os mares e se espalham pelos cantos do mundo. A viagem teve início no século XV e levou os portugueses a conhecer novas terras. É esse conhecimento que eles virão oferecer ao mundo. E esta peregrinação não terminou ainda. Milhões de imigrantes continuaram a deixar Portugal à procura de uma vida melhor. Com eles vem toda uma história, uma cultura da qual faz parte um forte sentido de família. Tal como outros grupos imigrantes, as recordações fazem parte do cotidiano nos Estados Unidos. Mas, ao contrário de outros imigrantes, os portugueses têm uma palavra para definir esse sentimento de nostalgia: saudade (Carvalho, 2002, p.181).

Desconstruindo o “mito da saudade” como propriedade dada, ela afirma que a saudade é a construção de uma experiência culturalmente vivida ao longo do processo migratório português, o qual possibilitou aos personagens de *Saudade* inventar um novo modo de ser português na América (Carvalho, 2002, p.182). Os estudantes africanos de Guiné-Bissau e Cabo Verde fazem o mesmo no Brasil: inventam um novo modo de ser guineenses e cabo-verdianos, num contexto distinto do vivido em seus países de origem. Mesmo não sendo imigrantes no Brasil, como os personagens do filme, pois têm um tempo determinado para regressar, a saudade é da mesma forma um sentimento construído socialmente por eles em seus países e fora deles – referido ao seu sistema cultural simbólico – ao longo também de seus processos migratórios e de diásporas. Com isso, ressalto o caráter não universal dos sentimentos e da importância do contexto em que é expressado (Lutz, 1988). A saudade é uma emoção bastante específica para nós brasileiros, assim como para outros povos de língua portuguesa. A expressão desse sentimento não existe da mesma forma em todas as sociedades, portanto não pode ser considerada homogênea e

---

<sup>10</sup> Mar é morada da saudade. Ele nos separa, nos leva para terras distantes. Ele nos separa de nossa mãe, de nossos amigos. Sem certeza de que os encontraremos novamente. (Tradução da autora).



universal até mesmo entre os indivíduos de países de língua oficial portuguesa.

Nisso reside a importância em dar atenção para o sentimento da saudade entre os estudantes guineenses e cabo-verdianos. No contexto de *transitoriedade* a saudade é um elo de ligação emocional entre eles e o país de origem. Vivida e expressada de maneira específica entre eles, esse sentimento afirma uma maneira singular de pertencer a um determinado lugar, uma determinada sociedade, com distintas maneiras de expressar e experimentar as emoções. Braima, disse que quando está perto “do pessoal do seu país a saudade diminui”. Matilde, falou que participar das festas, ler o jornal de Cabo Verde, faz com que ela se sinta mais “perto de casa”, que “é como fazer as coisas que fazia lá, só que aqui”. Outros relatos (Mourão, 2004) expressaram ainda os sentimentos de saudade, associados à solidão, ao estranhamento e aos processos de adaptação. Hernina<sup>45</sup>, estudante cabo-verdiana, foi entrevistada por mim quando havia recém-chegado a Fortaleza. Em seu relato ela disse que pensou em desistir do curso por se sentir muito só, ter poucos amigos e sentir muita saudade da família.

Às vezes eu me sentia muito sozinha, sentia muitas saudades, sentia um vazio, pensava que eu não tinha ninguém, não sabia se ia aguentar ficar aqui, porque as minhas amigas só eram a Cadijatu (Cadi) e a Milena. Eu não queria ficar, e até escrevi pra minha irmã falando como é que eu tava, e aí ela disse que quando chegou em Portugal era a mesma coisa, que é assim mesmo, que todo mundo passa por isso, no início é sempre assim.

Braima também disse ter se sentido muito só nos primeiros meses e que precisava estar perto dos amigos guineenses para abrandar a saudade de casa:

---

<sup>45</sup> Hernina, 19 anos, estudantes cabo-verdiana, do curso de Odontologia da Universidade Federal do Ceará (UFC). Ingressou no curso em 2003. Quando entrevista em Fortaleza (Mourão, 2004), ainda estava cursando a universidade.

Havia um tempo que eu saía atrás do Edson [outro estudante guineense amigo de Braima de Bissau] mesmo que ele estivesse em qualquer lugar. Foi nas férias do semestre passado [primeiro ano do curso]. Eu saía de casa, saía lá pra Pitombeira [barzinho do bairro do Benfica em Fortaleza], se ele não estivesse lá, ia pra 24 horas, se ele não estava lá, tentava ligar pra ele pra saber aonde é que ele estava e ia pra lá. Quer dizer, nessa época eu me sentia muito só. Eu sentia muita saudade da minha família, mas geralmente eu não me sinto só quando estou com o pessoal do meu país. Quando tô com eles, já essa saudade da minha família passa.

Os relatos de Hernina e Braima são análogos a situação analisada por Fonseca (2009, p.36) em sua pesquisa com estudantes angolanos no Brasil, em que ele mostra que a saudade dos familiares entre os estudantes angolanos, “fazia muitos quererem voltar a Angola”.

A saudade permite a constituição e manutenção dos vínculos sociais entre cabo-verdianos e entre guineenses em deslocamento. *Sodade* em crioulo, nostalgia em Inglês, palavra herdada de nossos colonizadores portugueses, sentimento que mobiliza os estudantes em torno a construção de redes sociais, laços de amizade, e associativismo como a organização das festas realizadas por eles que mantém o grupo e os vínculos afetivos, integrando os indivíduos num princípio de reciprocidade – dádiva (Elias, 1993; Simmel, 1964).

### **Fazendo festa para matar a saudade**

Ao contrário do caso estudado por Rezende (2009), em que os estudantes brasileiros de pós-graduação no exterior evitavam restringir o convívio social apenas aos brasileiros, os estudantes guineenses e cabo-verdianos quando estão fora de seus países reforçam o vínculo entre eles. Juntos, dividem apartamento, almoçam no restaurante universitário, conversam nos intervalos das aulas, saem para passear sempre

em grupos<sup>11</sup> e, juntos, regularmente realizam eventos e festas para dançar a música, beber e comer a comida de seu país. Há eventos formais como a comemoração à independência de seus países e ao dia da África<sup>12</sup>, outros informais, denominados pelos cabo-verdianos de “balizinhas”, que se constituem em pequenas reuniões e festinhas nas casas uns dos outros.

Em Fortaleza, as festas em comemoração à independência e ao Dia da África eram planejadas com bastante antecedência e contavam com o apoio da Coordenação de Assuntos Internacionais da UFC. Esta abria o evento de forma ritualizada oferecendo um café da manhã na reitoria da universidade, cedia o auditório para as palestras, fazia a divulgação junto a outros alunos do programa (PEC-G) e professores de diversos cursos. Normalmente, havia uma semana inteira de atividades com palestras de professores brasileiros e alunos africanos, jogos de futebol entre estudantes de países africanos e brasileiros, desfiles de moda de trajes típicos de Cabo Verde e de etnias da Guiné-Bissau, apresentação de dança, artes e fotografia dos países, encerrando com uma grande festa no final da semana. Participei da organização de algumas festas. Os estudantes organizavam várias reuniões abertas para todos os estudantes africanos onde era escolhido uma comissão de 5 a 10 estudantes responsáveis em decidir desde o local da festa, o valor do ingresso, onde seriam feitas as comidas, quem iria

---

<sup>11</sup> Normalmente os grupos estão separados pela nacionalidade, grupos de guineenses e de cabo-verdianos. Moram guineenses com guineenses, cabo-verdianos com cabo-verdianos. Mas isso não é uma regra, podem morar guineenses com cabo-verdianos e/ou com estudantes brasileiros e de outras nacionalidades. Baessa (2005) constatou que em razão da mudança crescente na quantidade de guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza, eles passaram a estabelecer maiores distinções entre si, no sentido de marcarem mais ainda suas identidades nacionais específicas, em contraponto com a denominada “comunidade africana”. Esse dado foi considerado como fundamental à percepção de como eram formadas as redes sociais que eles construíam em situação de deslocamento, reforçando a importância de definir o conceito de identidade como fluido, não fixo e não homogêneo.

<sup>12</sup> O 25 de Maio é o símbolo do combate que o continente africano travou para sua independência e emancipação. A data, hoje, comemorada como sendo o Dia da África, mantém vivos os ideais que levaram à criação, há 40 anos, em Adis Abeba, Etiópia, da Organização da Unidade Africana (OUA) – agora transformada em União Africana (UA)

tocar, como seria a decoração do local, quem iria comprar as bebidas e vender os ingressos. Em algumas ocasiões, fui convocada a participar de forma mais efetiva, seja utilizando o meu carro para comprar as bebidas com os rapazes, seja na cozinha, com as meninas, ajudando a preparar as comidas da festa. Os rapazes também participavam do preparo das comidas, descascavam verduras, cortavam as carnes, mas na hora de preparar o prato, eram as meninas que faziam. Eles se encarregavam principalmente de arrumar o som, decorar o espaço com a bandeira de Guiné-Bissau e/ou de Cabo Verde, dependendo do motivo da festa. Em algumas festas, chegaram a usar bolas de encher verdes e amarelas, representando as cores da bandeira do Brasil. Participei ainda de três palestras no auditório, compondo uma mesa. Apresentei o meu trabalho de pesquisa com eles e o documentário *Identidades em Trânsito* que realizei nos respectivos países no período da pesquisa de mestrado. Os ingressos para a festa eram vendidos durante a semana de atividades e no valor estavam incluídos as comidas típica dos países – como a cachupa cabo-verdiana, o caldo de mancará de Guiné – e bebidas – cachaça (grogó) da ilha do fogo em Cabo Verde e de Guiné, tendo um ou mais estudantes como disquei-jóquei (Dj). Essas festas eram abertas ao público, contando com a participação de estudantes africanos de diversas nacionalidades, estudantes brasileiros e professores. Tocavam músicas, especialmente de países da África (como kuduro, batida, zuke, funanan, tarraxinha), mas também músicas brasileiras (como forró, pagode, axé), rock brasileiro e americano, e o reggae jamaicano, um dos estilos musicais preferidos entre eles. As festas eram muito bem divulgadas, e contava sempre com grande número de estudantes, uma vez que eram esperadas durante todo o ano.

As festas de independência e, mais ainda, as festas em comemoração ao dia da África, são eventos que acionam uma imagem de comunhão entre os estudantes por serem um exemplo bastante significativo das reinvenções da identidade,

por meio dos vários elementos que são incorporados nesses momentos de celebração, que remetem a um passado que é revivido de uma outra maneira no presente (Gussi,1997). Elas mesclam elementos de uma e outra cultura, tanto guineense, cabo-verdiana, como brasileira, ao mesmo tempo que mantém e reafirmam os laços afetivos e simbólicos com a nação de origem. Vale considerar que Durkheim (1996) já havia percebido a importância das cerimônias como elemento aglutinador, para ele vistas como tendo a função de reanimar o grupo. Os eventos e festas realizadas pelos estudantes reafirmam a união, os laços de amizade entre eles, o sentimento de pertencimento à nação, atualizando tradições e costumes. São eventos rituais importantíssimos que falam da soberania, do fim da presença e da submissão ao governo central (Portugal) e atuam como importante referência à emergência da nação tanto guineense como cabo-verdiana. Uma maneira de “matar a saudade” e reviver a nação estando fora dela – por meio da língua crioula, das músicas, das danças, das comidas, dos costumes, das vestimentas, das bandeiras impressas nos convites – mesmo que de forma idealizada, imaginada e ressignificada (Sahlins, 1990) em outro contexto nacional e cultural.

### **Considerações finais**

A narrativa reforça o caráter público e social das emoções e a importância de analisá-las levando em conta a dimensão política dos “discursos emocionais” e dos contextos em que são acionados (Abu-Lughod e Lutz, 1990), nesse caso, em situação de deslocamento.

Com isso, quero ressaltar a dimensão política na elaboração das categorias êmicas de “irmandade africana”, “comunidade africana”, “comunidade guineense ou cabo-verdiana”. Consideradas como formas essencializadas de expressarem os sentimentos de pertencimento atrelados às concepções de raízes culturais, de origens, essas categorias

apontam para a manipulação de identidades como estratégia política de marcar diferenças (Carneiro da Cunha, 1986). Nos dois primeiros casos, especialmente, se referindo ao sentido de África como um todo integrado, “berço da raça negra”, no sentido analisado por Appiah (1997, p.22-29). Para Carneiro da Cunha (1986), é na situação de contato entre alteridades, que “sinais diacríticos” serão privilegiados. A etnicidade, como forma de organização política, só irá existir em contexto mais amplo. O que será escolhido para ser distintivo dependerá da relação estabelecida entre os indivíduos na sociedade em que se acham inseridos, dos processos de inclusão e exclusão que estão em jogo. Se não sou incluído por ser igual, resalto a diferença para expressar minha resistência à exclusão. Por isso, segundo ela, os grupos étnicos não podem ser definidos pela sua cultura, embora a cultura seja essencial para os grupos, a etnicidade é construída na relação e no contexto. Essa perspectiva dialoga com a proposta teórica do “contextualismo” elaborada por Abu-Lughod e Lutz (1990) para a análise das emoções, uma vez que tais discursos emocionais são acionados em contextos de demarcação de fronteiras entre grupos sociais distintos. No entanto, Abu-Lughod e Lutz aprofundam a questão da linguagem com o contextualismo, uma vez que se baseiam numa noção Foucaultiana do discurso. O real não é algo preexistente ao que é dito sobre ele, mas sim o contrário, é quando se fala sobre ele que se cria o real. Dessa forma, as emoções só existem em contexto, emergindo da relação entre os interlocutores, e não apenas como construções histórico-culturais. A abordagem contextualista permite mostrar que o significado das emoções pode variar dentro de um mesmo grupo social dependendo da situação em que se manifestam, como também considera as consequências da expressão dos sentimentos nas relações sociais e de poder (Rezende e Coelho, 2010). Os sentimentos de saudade, irmandade, solidariedade e pertencimento são privilegiados e acentuados no contexto de *deslocamento transitório*, nas relações inter-

pessoais e entre os grupos para marcar suas especificidades e reivindicar seu reconhecimento.

A experiência do trânsito associada aos sentimentos de saudade, companheirismo, solidariedade e pertencimento a uma comunidade nacional, define as identidades como um contínuo processo de construção, lugar de fronteira e de negociação (Capinha, 2000; Cuche, 1999). O deslocamento produzirá uma alteração de si e das relações que os constituem, parafraseando Said (2003), o exílio é como uma *fratura incurável* entre o indivíduo e o seu lugar de origem, ao mesmo tempo em que o “aqui e o lá” entram em profundo processo de hibridização, um viver “entre mundos” que simultaneamente constitui o indivíduo. No Brasil, os estudantes inventam um novo modo de ser “cabo-verdianos e guineenses”. Eles encontram estratégias para minimizar as diferenças incorporando novos códigos culturais como o “português do Brasil”, com sotaques diversos, a depender do estado do Brasil em que moram. Quando regressam formados, carregam esses códigos – sotaques, maneiras de vestir, gestos e costumes – para seus países de origem, e a saudade passa a ser do Brasil. O sentimento da saudade é invertido no regresso, passam a fazer parte de dois mundos distintos e semelhantes ao mesmo tempo, uma vez que hibridizam neles mesmos essas diferenças. Ser um estrangeiro em algum lugar possibilita rupturas com o local de origem. O aqui como ponto de chegada toma grandes dimensões, contudo, no caso particular estudado, tem-se também a expectativa do retorno, do que está por vir, que marca sentimentalmente o ponto de partida, fazendo com que o lá esteja sempre vivo e atualizado pelo compromisso do regresso. É a comum e particular situação de *deslocamento transitório* que possibilita uma maior união entre eles e, conseqüentemente, com que mantenham vivos os vínculos afetivos e obrigações sociais com os familiares e os países de origem para além da casa, da sociedade e da nação.

## Referências

- ABU-LUGHOD, Lila & LUTZ, Catherine. "Introduction: Emotion, Discourse, and the Politics of Everyday Life" In: ABU-LUGHOD, Lila e LUTZ, Catherine (orgs). *Language and Politics of Emotion*. New York, Cambridge University Press, 1990.
- ANDERSON, Benedict. *Nação e Consciência Nacional*. São Paulo: Ática, 1989.
- APPIAH, Kwame Anthony. *Na casa de meu pai: a África na filosofia da cultura*. Rio de Janeiro: Contraponto, 1997.
- BAESSA, V. S. Manuel Jorge. Estudantes Africanos: um estudo sobre o conflito e a cooperação entre os estudantes cabo-verdianos e guineenses em Fortaleza. Monografia, Fortaleza – CE: Universidade Federal do Ceará, 2005. (Mimeo.).
- BARNES, J.A. "Redes sociais e processo político" in: Feldman-Bianco, Bela (org.) *Antropologia das sociedades contemporâneas*. Métodos. São Paulo: Global, 1987, p. 159-189.
- BARTH, Fredrik. "Grupos étnicos e suas fronteiras" POUTIGNAT, Philippe (org.) *Teorias da etnicidade* de Philippe Poutignat e Jocelyne Streiff-Fernat. São Paulo: Editora da UNESP, 1998.
- BOURDIEU, Pierre. "A identidade e a representação – elementos para uma reflexão crítica sobre a idéia de região" in: *O Poder Simbólico*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil S.A., 1989, cap. V, p. 107-131.
- CAPINHA, Graça. "A poesia dos imigrantes Portugueses no Brasil: *ficções críveis no campo da(s) identidade(s)*" in: Feldman-Bianco, Bela & Capinha, Graça (orgs.) *Identidades estudos de cultura e poder*. São Paulo: HUCITEC, 2000, p. 107-148.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Identidade étnica, identificação e manipulação" in: *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, cap.I, p.1-31.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. "Um conceito antropológico da identidade" in: *Identidade, etnia e estrutura social*. São Paulo: Livraria Pioneira, 1976, cap.II, p. 33-51.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. *Negros, estrangeiros*. São Paulo: Brasiliense, 1985.
- CARNEIRO DA CUNHA, Manuela. "Etnicidade: da cultura residual mas irreduzível" in: *Antropologia do Brasil: mito, história, etnicidade*. São Paulo: Brasiliense: Editora da Universidade de São Paulo, 1986.
- CARVALHO, F. César Augusto. "Como se fala saudade em inglês? Análise do filme Saudade, de Bela Feldman-Bianco" in: Núcleo de Antropologia e Imagem



- (NAI) (org.) *Micelânea Cinematográfica – Cadernos de Antropologia e Imagem*, n. 15. Rio de Janeiro: UERJ, NAI, 2002, p. 181-189.
- CHAUI, Marilena. *Brasil mito fundador e sociedade autoritária*. 4.ed. São Paulo: Fundação Perseu Abramo, 2001.
- CUCHE, Denys. “Cultura e identidade”. in: *A noção de cultura nas ciências sociais*. Bauru – SP: EDUSC, 1999, cap. VI, p.175-202.
- DURKHEIM, Émile. *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. *O processo Civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, 1993, vol. II.
- FANON, Frantz. *Pele negra, máscaras brancas*. Salvador: EDUFBA, 2008. p.194.
- FREYRE, Gilberto. *Casa-grande & senzala*. 39.ed.. Rio de Janeiro: Editora Record, 2000.
- FONSECA, Dagoberto José. “A tripla perspectiva: a vinda, a permanência e a volta de estudantes angolanos no Brasil”. *Pro-Posições – Dossiê Ensino superior e circulação internacional de estudantes: os Palop no Brasil e em Portugal – UNICAMP*, v.20, n. 1 (58) – jan./abr. 2009.
- GEERTZ, Clifford. “Uma descrição densa: por uma teoria interpretativa da cultura” in: *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- GUSSI, F. Alcides. *Os norte-americanos (confederados) do Brasil: identidades no contexto transnacional*. Campinas – SP: UNICAMP, 1997, (Coleção Tempo & Memória).
- GUSMÃO, Neusa. “Apresentação”. *Pro-Posições – Dossiê Ensino superior e circulação internacional de estudantes: os Palop no Brasil e em Portugal – UNICAMP*, v.20, n. I (58) – jan./abr. 2009.
- LUTZ, Catherine. *Unnatural Emotions*. Chicago, University of Chicago Press, 1988, cap. III e V.
- LUTZ, Catherine; WHITE, Geoffrey. The Anthropology of Emotion. *Annual Review of Anthropology*, n. 15, p. 405-436, 1986.
- MAUSS, Marcel. “O ensaio sobre a dádiva” in: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: EDUSP, 1974, v. II.
- MAUSS, M. & HUBERT, H. *Sobre o sacrifício*. São Paulo: Cosac Naify, 2005
- MOURÃO, Daniele Ellery. *Identidades em Trânsito: África “na pasajen” identidades e nacionalidades guineenses e cabo-verdianas*. Campinas: Arte Escrita, 2009.
- MOURÃO, Daniele Ellery. *Identidades em trânsito: um estudo sobre o cotidiano de estudantes guineenses e cabo-verdianos em Fortaleza*. Monografia, Fortaleza – CE: Universidade Federal do Ceará, 2004. (Mimeo.).

REZENDE, Cláudia. *Retratos do Estrangeiro: identidade brasileira, subjetividade e emoção*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2009.

REZENDE, Cláudia. "Stereotypes and National Identity: experiencing the "emotional brazilian"" in: *Identities: Global Studies in Culture and Power*, 15:103-122, 2008.

REZENDE, Cláudia e COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

ROSALDO, Michelle. "Toward an Antropology of Self and Feeling". In: Richard Shweder and Robert LeVine (orgs.) *Culture Theory: Essays on Mind, Self and Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984, p.137-57.

SAHLINS, Marshall. "Introdução" in: *Ilhas de História*. Rio de Janeiro: Zahar, 1990.

SAID, Edward. "Reflexões sobre o exílio". In: *Reflexões sobre o exílio e outros ensaios*. São Paulo, Companhia das Letras, 2003, p. 46.

SIMMEL, Georg. "Faithfulness and Gratitude". in : Kurt H. Wolff (org.) *The Sociology of Georg Simmel*. New York: The Free Press; London: Collier MacMillan, 1964.

TODOROV, Tzvetan. *O homem desenraizado*. Rio de Janeiro: Record, 1999.

VAN GENNEP, Arnold. *Os ritos de passagem*. Petrópolis – RJ: Vozes, 1878.

VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo e ARAÚJO, Ricardo Benzaquen. "Romeu e Julieta e a Origem do Estado". In: Gilberto Velho (org.) *Arte e Sociedade*. Rio de Janeiro: Zahar, 1977.

#### **Outras Fontes:**

PINA, Armando. *Cesaria Evora Cabo Verde - Mar é morada de sodade*. New York, N.Y.: Warner Music Group Company, 1997. (Acompanha livreto. 1 CD).

## Ω

**ABSTRACT:** Proposes a reflection about the construction process of identities and nationalities of students from Cape Verde and Guinea Bissau who graduated in Brazil. I analyze the implications of the temporary displacements in their lives, focusing on the students' formulations about their experiences of changes and the feelings they associate with the ideas of nation and belonging, taking the experience of homesick as a feeling that constructs identities. I call attention to the importance of parties in commemoration of the independency of Guinea-Bissau and Cape Verde and the Day of Africa, performed by the students in Brazil, and other parties as the "*balizinhas*" – small parties with no specific motive – as relevant events which they define as a way "to lessen our feeling of being away from home", reviving and reaffirming fondness and social bonds with their countries of origin, family and friends. **KEYWORDS:** Identities and nationalities, transitional displacements, belonging.



ZAMBONI, Marcela. “São demais os perigos dessa vida, pra quem tem paixão”. Do perigo ao risco no amor em Niklas Luhmann. *RBSE* 10 (29): 282–313, ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## “São Demais os Perigos Dessa Vida, Pra Quem Tem Paixão” Do perigo ao risco no amor em Niklas Luhmann

*Marcela Zamboni*

**Resumo:** Neste artigo, pretende-se pensar o problema da confiança nas relações amorosas, a partir das ideias apresentadas por Niklas Luhmann. Para tanto, este trabalho será composto da seguinte forma: 1) “O mundo dos sistemas e os sistemas do mundo: uma perspectiva teórica multidimensional”, apresentando de forma sintética, algumas ideias da teoria geral e sistêmica desenvolvidas por ele; 2) Familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo: limites e possibilidades da confiança e 3) “Do amor e suas dimensões”, que versará sobre os aspectos sócio-históricos e sobre o significado do amor. **Palavras-chave:** Niklas Luhmann, confiança, segurança, risco, perigo e sistema.

“Sabrá Dios  
Si tú me quieres  
O me engañas”  
*Lucho Gatica* (Sabrá Dios)

### Introdução

A função social dos subsistemas estudada por Niklas Luhmann atingiu diversas dimensões, tais como a lei (1993), a política (1975), a religião (1977), a educação (1988), a economia (1988), a ciência (1990), a arte (1995), dentre outras. A pretensão de universalidade na teoria de Luhmann não exclui outras abordagens teóricas, construída com

conceitos advindos da Filosofia, do Direito, da Biologia, da Física e de outras áreas do conhecimento. Ao longo de sua carreira, ele trabalhou com diversos temas da Teoria sociológica, da Sociologia das organizações e da Sociologia Jurídica, dentre os quais, o dinheiro, o amor, a confiança, etc. Em todos esses casos, alguns conceitos foram evocados com o objetivo de construir uma teoria geral.

A utilização de novos conceitos no decorrer da obra de Luhmann não significou uma mudança de perspectiva, mas um refinamento teórico de sua produção acadêmica. Para exemplificar, podem-se citar os conceitos de auto-referência e de auto-organização que se encontram mais bem desenvolvidos na sua definição biológica de autopoieses, discutida mais adiante (Luhmann, 2005: p.XVII). Deve-se enfatizar também que o esquema teórico desenvolvido pelo autor desfaz as contraposições criadas entre individualismo/holismo e agência/estrutura (Cohn, 1998: p.12).

O seu trabalho sobre confiança começou a ser desenvolvido em 1968. De lá para cá, a confiança tem sido tratada como um mecanismo de redução da complexidade social que serve para maximizar as garantias do presente e do futuro. A confiança é uma aposta realizada no presente, relacionada com o passado e direcionada para o futuro. Deve-se destacar a importância da frustração neste tipo de relação. Pode-se falhar e preservar a confiança da outra pessoa, dependendo do dano causado a ela e do crédito do confiado. Por outro lado, a confiança só é possível quando se pode alcançar a verdade (Luhmann, 2005: p.XXII-XXIV).

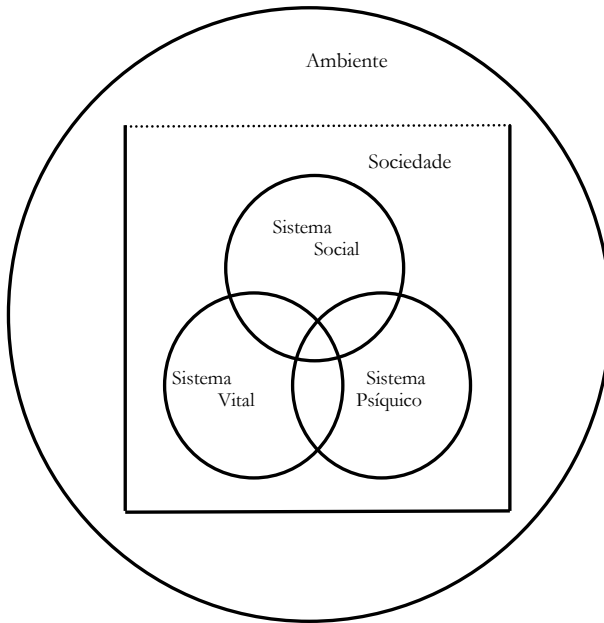
“A confiança se dá dentro de um marco de interação que está influenciado tanto pela personalidade como pelo sistema social, e não pode estar associado exclusivamente com um e outro” (Luhmann, 2005: p.9).

Considerando a ampla diversidade de temas abordados por Luhmann, o interesse específico deste trabalho e as limitações decorrentes de sua vasta obra – este texto estará

restrito à bibliografia apresentada. Pretende-se, a partir de uma visão mais geral de sua teoria, abordar as questões específicas da confiança e do amor tratadas pelo autor.

### **1. O mundo dos sistemas e os sistemas do mundo: uma perspectiva teórica multidimensional**

A sociedade é um, dentre outros, sistema que se distingue do ambiente. O sistema psíquico é um dos ambientes da sociedade, sendo formado por seres humanos. Sendo assim, os indivíduos não fazem parte da sociedade, mas do seu ambiente (Cohn, 1998: p.09). Na teoria luhmanniana, a diferenciação social e a formação do sistema caracterizam a sociedade moderna, o que implica numa relação de dependência entre a teoria dos sistemas e a teoria da sociedade. Neste sentido, a sociedade é um sistema de ordem maior definida a partir da diferenciação entre o sistema e o ambiente. Diferentemente de Parsons, Luhmann não confiou na preservação dos sistemas sociais, enfatizando a contingência e a complexidade do social. Três premissas básicas compõem o conceito de sociedade: (1) a sociedade não é formada por pessoas; (2) a sociedade é considerada um sistema autopoietico formado pela comunicação; (3) a sociedade só pode ser vista como a sociedade do mundo (Luhmann, 2008: p. XIII-XV).



A teoria sociológica passa da teoria dos fatores para a teoria dos sistemas. Isso significa dizer que os fenômenos sociais não devem ser explicados a partir da relação estabelecida entre causa e efeito, porque as causas podem produzir efeitos diversos ou semelhantes. O fenômeno passa a ser refletido em termos não causais, a partir do rompimento do conceito tradicional de função, estabelecido como relação de invariância entre as causas e os efeitos específicos. A equivalência funcional pode ser discutida entre um conjunto de causas possíveis “com vista a um efeito problemático”. Em outras palavras, deve-se elaborar uma pesquisa comparada que considere “várias causas possíveis de um mesmo efeito ou vários efeitos possíveis de uma mesma causa”. Além disso, as causas e os efeitos de um determinado fenômeno devem ser vistas como variáveis intermutáveis. A articulação dos sistemas e dos subsistemas é definida a partir



do processo de interação social. Vale ressaltar que mesmo os sistemas considerados mais relevantes socialmente, não assumem um papel central no processo social. A diferenciação funcional ganha espaço na teoria dos sistemas, ao contrário dos conflitos decorrentes das interações sociais. A estruturação dos sistemas se dá através da análise intersubjetiva dos processos sociais (Luhmann, 1991: p.VIII-IX). Partindo do fenômeno estudado aqui – a confiança nas relações amorosas – poder-se-ia levantar como possíveis causas de seu rompimento do pacto amoroso: traição, instabilidade emocional dos envolvidos e falta de amor. Mas essas causas podem também ser transformadas em efeitos ou apresentar efeitos diversos.

A ideia de que as decisões ocorrem por eventos, considerados contingenciais, se contrapõe à leitura de alguns críticos que veem a teoria do sistema de Luhmann como determinista. O sistema não deve ser considerado limitado porque é tomado de forma processual, portanto, dinâmico. Neste caso, tem-se uma base perpétua de seleções contínuas e auto-referenciais (Curvello, 2001: p.30). A auto-referencialidade dos sistemas sociais é explicada por Luhmann a partir do conceito de autopoiese, que ocorre de três formas:

“autopoiese dos sistemas vivos (vida e sistemas vitais), autopoiese dos sistemas psíquicos (que se traduz via consciência) e autopoiese dos sistemas sociais (que se opera via comunicação)” (Curvello, 2001: p.32).

Já que o sistema está ligado às exigências funcionais e que tais exigências surgem dentro do ambiente contingencial, cabe a ele elaborar os seus elementos através de operações auto constitutivas, nomeadas por Luhmann como *autopoieses* (Cohn, 1998: p.11). Desta forma, os sistemas seriam autoproduzidos.

A sociedade é considerada um sistema auto-referente e autopoietico, formada de comunicações. Partindo da improbabilidade da comunicação, Luhmann utiliza esse

conceito como um mecanismo que propicia a dinâmica evolutiva dos sistemas sociais que reduz a complexidade social (Curvelo, 2001: p.32-33). A teoria dos sistemas deve desenvolver-se em sintonia com a teoria da evolução, permitindo que se possa explicar a transformação das sociedades arcaicas em modernas (Luhmann, 2005: p.XV). A sociedade não existe sem a comunicação, assim como a comunicação não existe sem a sociedade. O ambiente é considerado um estímulo, não uma fonte real de informação (Luhmann, 2008: p.xvii).

O sistema de comunicação pode ser chamado de “individual”, bem como outros sistemas, a exemplo do sistema econômico. Apesar do reconhecimento de que existe uma individualidade da mente, questiona-se a importância desse elemento na explicação do ser humano. Assim, o sistema psíquico não é mais individualizado que o sistema de comunicação ou o sistema da vida (Moeller, 2006: p.10).

Cabe ressaltar também o retorno do conflito na teoria luhmanniana, ao contrário da perspectiva funcionalista clássica, tratado como uma possibilidade a mais, um equivalente funcional ou um mantenedor de certo sistema. Mesmo nos processos de cooperação, o conflito é acionado para edificá-los e mantê-los (Luhmann, 2005: p.XIII).

As operações sistêmicas reduzem a complexidade externa do ambiente e aumentam a complexidade interna do sistema. Pode-se falar em três tipos de dimensões da complexidade: a real – relacionada aos objetos; a social – dirigida aos sujeitos; e a temporal. Na medida em que a complexidade é reduzida no entorno do sistema, há um aumento proporcional de complexidade neste entorno. Esta lógica acompanha o sentido advindo do conceito de função:

“Ao entender a complexidade como um problema e sua redução como uma solução, se transforma o fenômeno em uma relação funcional, em um esquema comparativo entre complexidade e sentido, entre problema e equivalentes funcionais de solução. Assim o aumento da complexidade se corresponde com o aumento

da capacidade de redução da dita complexidade” (Luhmann, 2005: p.XXIII).

Mesmo a comunicação de relevância estritamente pessoal diz respeito tanto ao indivíduo quanto ao mundo. “Aquele que toma parte nisto como *alter-ego* se empenha duplamente: consigo mesmo e com os outros”. Os meios de comunicação simbolicamente generalizados tratam dos dispositivos gerais que são acionados na comunicação, mesmo aquela considerada improvável. A comunicação estritamente personalizada refere-se à tentativa do falante de diferenciar-se dos demais. Este tipo de ação limita a possibilidade de consenso e do funcionamento de práticas coletivas. Frente à inevitável cobrança social, o indivíduo opta por fazer parte ou não do “projeto egocêntrico de mundo” (Luhmann, 1991: p.16-23). A comunicação íntima deve ser abordada a partir do contato ou vínculo sexual – considerando a sua relação com a realidade – e o coquetismo, ou jogo com a solidão, relacionado com a incomunicabilidade. Neste caso, o experimento vale como uma possibilidade, não como parte fundamental da relação social (Luhmann, 1991: p.166). Mesmo quando há uma conversa entre duas pessoas, por mais íntimas que elas sejam, a comunicação estabelecida será exterior a elas. Tal afirmativa vale para a comunicação que ocorre nas relações de proximidade. O ser humano não existe como uma entidade. Pode-se falar apenas em corpos, mentes e comunicações como “individuais”. Isto significa que, para a teoria dos sistemas, o ser humano é apenas uma simplificação da complexa existência humana. De fato, não existe um mundo comum, já que a realidade sofre mutações ocasionadas pelo sistema “individual” autopoiético, criando diferenças. Existe uma realidade para cada sistema funcional, apesar de não existir “partes” de um “todo”. Isso significa dizer que um sistema pode perder a sua função sem que a dinâmica dos outros sistemas seja perdida. Cabe lembrar que não se tratam de “super-sistemas” ou sistemas fixos que não podem ser alterados (Moeller, 2006: p.08-24).

As transformações na forma semântica do amor devem ser discutidas com base na teoria dos sistemas. As relações amorosas precisam ser compatíveis com as expectativas dos envolvidos, com o risco de ameaçarem os sistemas sociais. A preocupação de delimitação das relações duais satisfaz a “correlação entre a expectativa pessoal e a ameaça à coesão social”. Este código-norma reforça a ideia de que só se deve amar uma pessoa de cada vez (Luhmann, 1991: p.231). Pode-se afirmar então que não se deve falar em confiança nas relações amorosas, abrindo mão da teoria dos sistemas. A seguir, serão abordados alguns conceitos relevantes à definição da noção de confiança.

## **2. Familiaridade e não-familiaridade, risco e perigo: limites e possibilidades da confiança**

Na tentativa de compreender a sociedade moderna, deve-se atentar para duas mudanças estruturais independentes: 1. O aumento das familiaridades e não-familiaridades, tanto no que se refere à diversificação quanto à particularização. 2. O crescimento da substituição do perigo pelo risco e uma avaliação das consequências das ações e omissões de perigos futuros. A exigência de correr o risco levará os agentes a necessitarem mais e mais de confiança. Isso não significa que eles poderão evitar o destino, apenas explicar os acontecimentos de forma mais clara (Luhmann, 2000: p.100).

### *2.a) Familiaridade e não-familiaridade*

“Em sua maior parte, a familiaridade próxima impede que o problema da confiança se converta em matéria de reflexão. E quando a reflexão realmente ocorre em tais circunstâncias, sua primeira vítima é precisamente a familiaridade no sentido de que dá totalmente por feitas as coisas. Um abismo de falta de familiaridade se produz inclusive com respeito às coisas e às pessoas mais próximas, e a dúvida se transforma em uma estranheza surpreendente” (Luhmann, 2005 p. 56).

A familiaridade é a precondição para confiança ou desconfiança. As situações perigosas ou propícias necessitam dessa familiaridade, construída socialmente. Apesar disso, a familiaridade se une à confiança da mesma forma que o passado se integra ao futuro (Luhmann, 2005: p.32-33). Falar em familiaridade ou relações de proximidade não é o mesmo que falar em confiança. A primeira é considerada um fato inevitável da vida, enquanto a segunda, uma solução que explicita os problemas do risco. Por outro lado, a confiança ocorre no mundo familiar. Assim, a familiaridade cria uma distinção entre o familiar e o não familiar, tocando o campo familiar e encobrindo o não familiar. A familiaridade e a segurança apresentam uma assimetria entre o sistema e o ambiente. A segurança surge em situações contingenciais e perigosas. Por um lado, algumas sociedades estabelecem a distinção entre o familiar e o não familiar através do poder religioso. Por outro lado, a diferenciação dos atores sociais é realizada pela lei e pela política. Em sua reformulação do conceito de mundo da vida, Luhmann afirma que se tem permanecido num mundo familiar e que ele produz a falta de familiaridade. Apesar da possibilidade de se operar apenas com termos familiares, tais procedimentos são apresentados paradoxalmente. Não se deve, portanto, elaborar uma teoria operacional da familiaridade, mas apresentar uma contribuição acerca de dois conceitos centrais: segurança e confiança, levando em conta que os símbolos – formas de autoreferência – servem para criar distinções entre o mundo familiar e o não familiar, dentro do mundo familiar (2000: p.94-97).

A liberdade origina a necessidade de confiança e pode ser observada quando alguém é responsável por certos tipos de ação. Com o intuito de manter a função da confiança, a liberdade deve transitar de um sistema pré-social a outro. A confiança se privatiza ou psicologiza, tornando-se individualmente maleável. Além disso, ela pode ser restrita a certos modelos de comunicação onde a pessoa é

aparentemente mais competente. O vínculo emocional não é o elemento mais adequado à resposta da confiança. Deve existir uma redução conjunta da complexidade, e não permitir que os aspectos emocionais turvem a visão. A confiança perceptiva apresenta certa desvantagem em relação à confiança espontânea. Inicialmente, a primeira depende das razões apresentadas pela outra pessoa e exige mais discrição e atenção daquele que confia. Assim, na confiança pessoal ou espontânea, a reflexão é considerada uma exceção, ao contrário da confiança no sistema, onde se confia no que os outros confiam, sendo a consciência formada a partir dessa relação. Não é necessário lembrar em cada caso individual o fato de que se pode confiar na confiança. A confiança espontânea cumpre melhor a função de reduzir a complexidade social do que a confiança perceptiva, por exigir mais das partes envolvidas (Luhmann, 2005).

“A confiança adota uma diversidade de formas. Tem um caráter diferente nos sistemas sociais arcaicos dos civilizados; pode ser confiança que se origine espontaneamente ou que é pessoal e se forma de uma maneira táctica perceptiva, ou pode ser confiança nos mecanismos gerais do sistema” (Luhmann, 2005 p. 164).

Já que as características negativas que permeiam a desconfiança, tais como o caráter emocionalmente tenso e desequilibrado, não facilitam a interação social, as relações costumam surgir com base na confiança. Em outras personalidades e sistemas sociais, no entanto, pode-se optar pela desconfiança, quando da resolução de situações problemáticas. A desconfiança encontrada no espaço familiar desenvolve-se através da aparição inusitada de inconsistências. Apesar de a experiência cotidiana indicar que as pessoas que possuem segurança interior, bem como os sistemas sociais, costumam estar mais dispostas à confiança, deve-se dizer que tal afirmação não passa de uma conjectura que lança outra questão: o que significa confiar em si mesmo? As expectativas seguras costumam oferecer uma maior instabilidade psicológica do que as expectativas inseguras, isto

porque a primeira tem a tendência de romper-se na primeira desilusão. No segundo caso, as expectativas positivas não são abandonadas, mas se espera também o oposto. O problema da confiança é marcado por essa estabilização das expectativas (Luhmann, 2005: p.125-138).

### *2.b) Risco e perigo*

Em Niklas Luhmann (apud Brüseke, 2007: p.71), o conceito de confiança vem acompanhado de uma distinção entre o risco e o perigo. O primeiro só ocorreria quando os danos gerados fossem decorrentes da decisão do indivíduo. No segundo caso, ele não seria responsabilizado por suas perdas, geradas a partir da ação de terceiros, de fenômenos naturais ou de outros fatores fora do seu controle.

O término de uma relação amorosa pode significar um risco para quem tomou a decisão – já que poderá sofrer as consequências caso venha a se arrepender – e um perigo para quem sofreu a ação, considerando que não haveria mais nada a fazer, diante da decisão do outro. Dentro de uma lógica monogâmica, aquele que trai prefere correr o risco advindo de sua ação, e não o perigo, decorrente da ação do outro. Assim, a fidelidade do outro costuma ser valorizada mesmo por aqueles que não a praticam.

O século XVIII veio acompanhado da perda de confiança na *performance* corporal. Além disso, anuncia-se o término da retórica. Nas palavras de Luhmann (1991: p.140):

“Com isto relaciona-se o colapso da confiança absoluta nos esquematismos cognitivos e morais – anunciados através da superficialidade de novos conceitos morais, através das tentativas para desmascarar não o pecado nem o amor-próprio, mas a mediocridade (La Bruyère) e não menos importante, através do diagnóstico do «mundo» enquanto turbulento (termos na moda *tourbillon*, *torrent*) e frívolo”.

A confiança no sistema não está ligada unicamente aos sistemas sociais, mas a outras pessoas, como sistemas

personais. Percebe-se que o ato de confiar pode sofrer influências emocionais desenvolvidas em termos de apresentação, fundamentalmente (Luhmann, 2005: p.36).

“A confiança reflete a contingência. A esperança elimina a contingência. A confiança pode também mostrar-se imprudente, descuidada e rotineira e deste modo não requer gasto desnecessário de consciência, especialmente se a expectativa se aproxima à certeza” (Luhmann, 2005: p.41).

A natureza instável da confiança pode ser exemplificada com a mentira. Neste caso, a confiança pode ser alterada de maneira implacável. Por outro lado, ela pode estar apoiada em uma ilusão. O déficit de informação pode substituir a necessidade de informação ao êxito. O mundo da observação de segunda-ordem atinge tanto a consciência individual quanto a comunicação e é considerado limitado por transportar tudo que é dito e pensado. Neste caso, o mundo é considerado uma enorme caixa preta, podendo ser mais visível através da observação de primeira-ordem (Luhmann, 2008: p.229). Por outro lado, toda observação é formada por um ponto cego, tanto do ponto de vista do observador quanto do observado.

Diferentemente do conceito de segurança, deve-se falar em confiança quando este conceito refere-se a um envolvimento prévio do agente e certa situação de risco. Tal diferenciação envolve tanto a percepção quanto a atribuição. Quando alternativas não são consideradas pelo agente, pode-se falar em segurança. A confiança exige que o agente aja de uma forma, dentro de um determinado conjunto de possibilidades, com o intuito de não ser desapontado. Na segurança, a frustração é o resultado de uma atribuição externa ao agente, ao contrário da confiança. O amplo sistema funcional depende tanto da segurança quanto da confiança. A falta de segurança pode gerar um estado de insatisfação e até mesmo de anomia social. Por outro lado, a falta de confiança está relacionada à experiência pessoal. As decisões implicam na aceitação dos riscos envolvidos. “A falta de segurança e a



necessidade de confiança podem ser transformadas em um círculo vicioso” (Luhmann, 2000: p.96-99). A distinção entre segurança e confiança está relacionada à diferenciação entre perigo e risco.

Há uma relação de influência mútua entre a segurança e a confiança, ou seja, as relações sistêmicas podem modificar as relações das(os) parceiras(os) e vice-versa (Luhmann, 2000: p.97). Nas relações amorosas, a confiança na(o) parceira(o) afeta a segurança presente no sistema social, sendo também verdadeira a proposição inversa.

“Portanto, a consolidação da confiança constitui uma solução vantajosa para o problema primordial da ordem social, a existência de um alter ego livre, embora sujeito a toda classe de condições. Em vez de amar mesmo contra a incerteza da outra pessoa na intensa complexidade de todas as possibilidades, alguém pode tratar de reduzir a complexidade concentrando-se na criação e conservação da confiança mútua, e comprometer-se numa ação mais significativa com respeito a um problema agora mais estreitamente definido” (Luhmann, 2005 p. 112).

A relação existente entre a confiança e o risco existe porque esse último só ocorre em decorrência de algum tipo de ação ou decisão, não existindo por si mesmo. O risco acontece quando existe um cálculo interno das condições externas. Assim, a pessoa que arrisca tem consciência de suas vantagens e desvantagens. Como diria Luhmann (2000: p.98): “A confiança baseia-se numa relação circular entre risco e ação, ambas com exigências de complementaridade”. A percepção do risco é bastante subjetiva, podendo ser buscada ou evitada de diferentes formas.

### **3. Do amor e suas dimensões**

#### *3.a) O amor: aspectos sócio-históricos*

O amor cortês não desconsidera a demarcação realizada entre a reprodução familiar e o *affair* amoroso, mas acrescenta a ideia de um forte amor, que segue em direção a apenas uma

mulher. A relação entre amor e sexualidade é superada no século XVII, integrando a ideia de sexualidade como elemento fundamental do amor. O romance não parece vir acompanhado de uma narrativa plausível, mas de uma galanteria. Falar em amor como formas de paradoxo não foi uma novidade do século XVII, tendo sido encontrado na Idade Média e na tradição clássica (Luhmann, 1991: p.50-71).

Diferentemente do amor, relacionado com Deus ou consigo mesmo, a amizade precisa da outra pessoa. Por volta de 1700, a reflexividade social passou a ser um instrumento importante para pensar a ética e o direito natural. O amor e a amizade não foram transformados em sinônimos porque eram concorrentes na determinação do código das relações íntimas. O código da intimidade foi definido pelo amor, e não pela amizade. O elemento simbiótico da sexualidade pode ser apontado como uma das possíveis justificativas da definição do código (Luhmann, 1991: p.106-108).

É na caracterização do amor como paixão que se pode falar numa mudança significativa do código amoroso, útil à demarcação das relações morais e sociais estabelecidas. Em princípio, a *passion* paralisa o sujeito, consumindo a sua alma e imobilizando-a, significando a sua passividade. Por outro lado, a *passion* pode ser tratada como um tipo de instituição, servindo como instrumento para a constituição de sistemas sociais. A passividade é explorada semanticamente na exortação da mulher na realização dos desejos, já que o sofrimento do homem existe em decorrência da beleza da mulher. Este conceito passivo da *passion* ultrapassa o século XVII. Trata-se de “sofrer um estímulo”. Pode-se associar a galanteria<sup>46</sup> a uma semântica romanesco-idealista, com estilo vinculativo que pode ser falacioso e sedutor ou amoroso e verdadeiro. O *amour passion* é transformado em amor

---

<sup>46</sup> A galanteria representa a diversidade de vínculos, ou seja, formas distintas de relações amorosas, universalmente válidas. Na medida em que a estilização individual do amor passa a ser valorizada socialmente e que a burguesia absorve os padrões aristocráticos, a galanteria é tomada pelo “repúdio e à troça”, e a reintegração amorosa e social dá espaço à legitimação do sentimento (Luhmann, 1991: p.102).

romântico. A paradoxização é o elemento fundamental da unidade amorosa, sendo um fator complicador do casamento. A semântica do *amour passion* foi associada ao frívolo ou superficial, podendo ser citada quando da existência de um amor desenfreado. Apesar disso, o *amour passion* não é aceito como código linguístico por parte de seus participantes. “O amor como paixão” – marcado pela ênfase na liberdade da escolha nas relações amorosas, e considerado um dentre os elementos que originaram o amor romântico – que surgiu na França do século XVII, tendo sofrido diversas mutações. Ainda no amor cortês, pensa-se na união mundana como símbolo do amor de Deus. Ao mesmo tempo, outros códigos de intimidade surgiam, a exemplo da vida doméstica na Inglaterra e da exaltação do indivíduo na Alemanha (Luhmann, 1991: p.73-145).

“A transição do conceito passivo de *passion* para o ativo constituiu-se mais tarde na pré-fase de qualquer individualização possível, pois apenas o agir e não o viver é algo que pode acontecer individualmente” (Luhmann, 1991: p.75).

A definição de um novo conceito de *passion*, formada a partir da mistura entre a atividade e a passividade não exclui a assimetria entre os sexos. Neste sentido, o amor pode ser apresentado de duas formas: 1. Como uma luta caracterizada pelo assédio e conquista feminina e 2. Auto submissão da amada, através da renúncia plena das especificidades pessoais. Neste caso, poder-se-ia falar em perda de identidade. A relação de reciprocidade funciona como uma espécie de obrigação (Luhmann, 1991: p.77-78).

Por volta de 1700, os franceses não acreditavam na estabilidade do casamento. Entre os ingleses, constatou-se no mesmo período que o amor e o ódio foram mais cultivados, acompanhados do aumento de sensibilidade. O mundo moderno não apresenta posições contrárias ao conflito existente nas relações amorosas (Luhmann, 1991: p.210).

A *art de plaire* e a *galanterie* do século XVII – utilizadas para dar início e continuidade às relações amorosas, com

pretensões verdadeiras ou falsas – passaram a ser consideradas danosas, frente às mudanças advindas da compreensão da pessoa e do sentimento. Na tentativa de obtenção do sucesso, aconselhava-se “imitar a falsidade e de um modo tão exagerado que lhe permita lucrar assim em individualidade”. A partir de 1760, o sedutor deixa de ser visto como personagem moral, passando a ferir por ferir, logo que seus encantos sejam naturalizados, sendo transformados em algo insignificante pelas damas (Luhmann, 1991: p.137-141).

“Todavia – de Montaigne a Rousseau – correm paralelamente duas orientações. Existe já a dúvida radical quanto à possibilidade de ser sincero como atitude e o desmascaramento do absurdo da tentativa. Tal dúvida resultará na tomada de conhecimento da incomunicabilidade da experiência individual, do ser próprio autêntico” (Luhmann, 1991: p.139).

Em relação ao amor, o século XVII valorizou os grandes acontecimentos heróicos, frustrados e felizes. No século seguinte, surge um interesse pelo que é normal, tanto da literatura – que destaca o vulgar – quanto a moral – através de uma técnica do desmascaramento. O sentimentalismo inglês e a sexologia do século XVIII valorizaram o casamento. Os interesses mais gerais, ligados à diferenciação da economia, se sobrepuseram à família, enfraquecendo-a. As mudanças da sexualidade mais importantes ocorreram no século XVIII, principalmente no que diz respeito ao mecanismo simbiótico relacionado à semântica do amor, menos do que à práxis sexual. Além disso, com a ampliação da reflexividade pessoal e social, a sexualidade é estudada como um fenômeno que não se restringe às dimensões religiosas e ético-políticas. O modelo francês da segunda metade do século XVIII foi marcado pela libertação sexual, especificamente nas camadas sociais elevadas. As relações extramaritais foram formadas por um código bastante complexo. Diferentemente do modelo francês, o modelo inglês pode ser identificado por seu retraimento, através de uma norma social rígida que

favorece a incomunicabilidade. “A hipocrisia «vitoriana» não passa de uma designação incorreta”. Foi na Inglaterra que se proclamou, pela primeira vez, a ligação entre amor e casamento, com ênfase na virgindade antes do casamento. Mas o amor não deveria ser restrito a tal exigência. Esta incongruência acabou com a integração psicológica e semântica. Apesar das influências, tanto na Alemanha quanto na França do sentimentalismo inglês, a sexualidade foi trabalhada de forma tímida na Alemanha do século XVIII. Sensibilidade (*empfindsamkeit*) e ternura surgem como conceitos entrelaçados às qualidades objetivas e morais da pessoa amada. A evolução do meio de comunicação do amor se deu a partir de algumas orientações e funções: as paixões extramatrimoniais ocorridas na França; a vida privada da Inglaterra e a cultura Alemã (Luhmann, 1991).

A obrigatoriedade do matrimônio sem o desejo das partes é negada com base em princípios da razão e da moral. O amor como dever é tomado pelo amor como simpatia, privilegiando a relação de amizade estabelecida entre os casais. Esta amizade íntima foi tema relevante durante todo o século XVIII. Tinha-se como objetivo transformá-la no código íntimo do amor. A constância dos comportamentos sexuais mina o amor, que precisa de imprevisibilidade para não arrefecer. A identidade também necessita da inconstância para sobreviver, e é consumida pelo amor. A partir do século XVIII, esta lógica é quebrada. A identidade é sugada pelo amor, podendo libertar-se através da inconstância. O século XVIII é marcado pelo fim da retórica, ou seja, a falta de confiança técnica na comunicação. O fracasso da *performance* abala o amor falso, não o verdadeiro. Como as relações sociais são consideradas amplamente reflexivas, os erros de comunicação são vistos como padrões de comunicação, a exemplo do cinismo e da ironia (Luhmann, 1991).

É a partir da segunda metade do século XVII e próximo de 1800 que se pode estabelecer uma distinção entre *amor passion* e amor romântico, a partir da distinção de quatro

campos de sentido: 1. O tipo de código; 2. A justificativa do amor; 3. “o problema ao qual reage a transformação ao procurar abrangê-lo e 4. a antropologia que se deixa integrar no código”. Na definição de uma semântica das relações íntimas, o campo das relações amorosas pode ser visto de formas diversas. A passagem da *idealização* para a *paradoxização* foi identificada na segunda metade do século XVII. Por volta de 1800, outra mudança é observada, desta vez, o amor é transformado em uma *reflexão da autonomia ou da auto referência*. A unidade do código amoroso sofreu algumas modificações (Luhmann, 1991: p.49-50).

Três dimensões foram utilizadas por Luhmann na passagem da sociedade tradicional europeia para a sociedade moderna: 1. A dimensão social – mídia e comunicação – formada pela distinção entre alter e ego, em oposição à semântica europeia tradicional da pessoa e do sujeito; 2. A dimensão temporal – marcada pela separação entre o passado e o futuro; e 3. A dimensão factual – caracterizada pela diferenciação funcional que deve efetuar a determinar o sistema e o ambiente (Luhmann, 2008: p.xvi-xvii).

“O romance do século XIX conduz por fim à reocupação da posição, a partir da qual o amor pode ser refletido: no lugar do amour passion surge o amour vanité – superior pelo fato de ter de refutar não só todos os outros prazeres, mas por ter de negar-se a si próprio” (Luhmann, 1991: p.186).

No romantismo, o casamento passa a ser um ato de amor. O *amour passion* deixa de valer como código clássico estrutural quando não se pode mais distinguir o amor *sincero* e *falso*. A diferenciação entre amar e não amar mais não é traduzida na comunicação, considerando o reflexo desta no âmbito social. “O próprio amor transforma-se no ponto de vista do fracasso da sua codificação”. A tradição do amor *passion* não é mais reconhecida, restando apenas o envolvimento sexual, independente do vínculo emocional. O elemento sexualmente simbiótico serve de parâmetro para o amor romântico. Diferentemente do amor cortês ou galante, onde as

investidas se realizam entre conhecidos, tem-se posteriormente a combinação entre acaso/destino, onde a ausência de pressupostos anteriores não representa uma dificuldade ao significado da relação amorosa, reforçando-a inclusive, já que independe das mudanças exteriores (Luhmann, 1991).

“Através da simbólica da diferenciação plena da *passion* e do acaso e da técnica de codificação da paradoxização, o mundo moderno não dispõe de qualquer princípio pelo qual foi possível prever a estabilidade quer do casamento quer das outras relações íntimas. Face a esta situação, na qual a semântica do amor entra em conflito com as exigências de sentido duradouro para mundos pessoais, o romantismo reage através da fuga para a intensificação excessiva” (Luhmann, 1991: p.191).

Se o amor refere-se a uma relação entre um eu e um tu, a reciprocidade da relação poderá existir diante das diferenciações sociais: beleza, poder aquisitivo, etc. Por outro lado, não se pode falar em democratização do amor em si no romantismo, considerando a falta de igualdade de condições. A função do amor romântico é a de transformar a insegurança e certeza subjetiva, tal como “um substituto mágico de antevisão”. Através dos tipos de representações, a insegurança pode ser interpretada como certeza nos processos interacionais, podendo ser corroborada socialmente e, conseqüentemente, chegar à certeza. O romantismo “celebra o invulgar através de uma orgia delirante”, já que reforça a ideia de casamento quando das pressões sociais, mas não soluciona o problema do dia-a-dia do amor dos casados, transformando o futuro destes em culpa (Luhmann, 1991: p.184-198).

“Só mesmo em uma de suas dimensões o amor romântico parece refratário ao mercado: a de interação mediada por um código especial. Para que se configure a relação romântica é necessária a criação de um âmbito de comunicação (improvável) que destaque e aparte os amantes do entorno social” (Costa, 2005: p.124).

Depois da *passion* desenfreada, a diferenciação do amor foi tomada pela frustração dos quadros cognitivos e morais referentes ao amor, expressos de forma autônoma. Portanto, é

improvável que se consiga apresentar uma distinção plena dele.

### *3.b) O significado do amor*

É possível estabelecer uma codificação da intimidade partindo em primeiro lugar “da inclusão do *ambiente*” e da “*relação com o ambiente*”, com o intuito de investigar a forma de comportamento do investigado, a partir de seu ambiente. Em segundo lugar, deve-se estar atento “à inclusão da *informação e tratamento da informação*”, ou seja, a comparação da realidade vivida no sistema estudado com questões contingenciais. Por fim, a valorização da autorepresentação (Luhmann, 1991: p.226).

“Logo que a sociedade simula de um modo estrutural o interesse contraditório pelas relações impessoais e pelas pessoais é possível resolver com muito mais à vontade este problema relativo à codificação da intimidade. Ou seja, a semântica do amor pode ser simplificada, banalizada mesmo; o que não significa porém que o próprio amar se torne mais simples” (Luhmann, 1991: p.228).

Segundo Luhmann (1991: p.182-220), a sociologia de 1920 e 1930 concluiu que o amor romântico não era capaz de ser estendido até o casamento, considerando que existiria um problema de programação. Esta explicação foi substituída pela idéia de «regressão social», provocada pela liberalização entre os casais, de caráter mais pessoal. Neste caso, deve-se realizar uma separação entre análise sociológica estrutural e análise semântica. Em geral, o casamento não passa de uma tentativa, apesar de se saber o que se espera dele. A frivolidade substitui a amizade no amor. Um dos maiores obstáculos da cultura é apoderar-se do “si-mesmo transcendental”, mas costuma ser derrotada, tornando-se idealista, quando da passagem do amor para o casamento estruturado empiricamente. O maior objetivo do amor – a promoção da individualidade – é então desfeito (Luhmann, 1991: p.220).



“A exigência imposta, sobretudo em Inglaterra, relativa a uma vida familiar pessoal e íntima associa-se a um sentimentalismo moral e novo. Em ambos os aspectos, a distinção que gera os temas coincidem com a recusa da submissão estrutural da mulher e do decalque da hierarquia política no seio da família. A diferença estrutural entre família e soberania política produz, portanto, por seu lado, a distinção semântica que impulsiona a evolução do código das relações íntimas” (Luhmann, 1991: p.174).

O amor foi visto por Luhmann como uma “interpenetração interpessoal”, através de símbolos comunicativos e modelos de significação e interpretação considerados bastante diferenciados, chegando mesmo à inacessibilidade daqueles que se encontram fora da lógica do casal (Costa, 2005: p.115).

“Por interpenetração deve entender-se também a situação em que os amantes admitem reciprocamente o respectivo mundo, renunciando à possibilidade de integrar tudo numa totalidade” (Luhmann, 1991: p.235).

Segundo Korfmann (2002: p.84), o discurso amoroso é tratado por Luhmann como uma semântica ou “*medium* de comunicação generalizado simbolicamente” que tem como função a superação da improbabilidade da comunicação, tornando-a legível. O amor não é reconhecido como um sentimento, mas como um código de comunicação formado por regras que transmitem, simulam e negam os sentimentos amorosos. Ao contrário do que foi sugerido por Korfmann, Luhmann (2005: p.141) afirma que os sentimentos tentam escapar dos questionamentos sempre que possível. Com algum tipo de confirmação, a ansiedade é arrastada para o fundo do sentimento e alimenta a continuidade da relação. “O amor e o ódio nos cegam”. Em outro momento, porém, Luhmann (1991: p.7) afirma que o amor, fundamentalmente, é tratado como um código simbólico que anuncia o êxito na comunicação, e não um sentimento ou o seu reflexo.

“Os amantes podem manter uma conversa interminável com o outro, uma vez que tudo o que é vivido é digno de ser comunicado, pois encontra ressonância comunicativa” (Luhmann, 1991: p.212).

A semântica do meio de comunicação é simbolizada, mais do que formulada, na medida em que o amor é narrado, através do seu símbolo central: a paixão, aquilo que não se controla, ou seja, que foge ao controle social, apesar de aceito e cultivado. A compreensão no amor é nociva por corroborar com a aceitação de que o amor é instável. Neste caso, convive-se com certo conformismo social e cria-se uma barreira para tratar dos problemas existentes entre o casamento e o amor. O amor não se refere apenas às ações mútuas dos indivíduos na busca do *plaisir*, mas fundamentalmente às vivências que transformam a realidade social (Luhmann, 1991: p.27-29).

No casamento, a sensualidade é reduzida, sendo formado pela compreensão mútua e longe da paixão. Nas palavras de Luhmann (1991: p.158):

“Num quadro de relações sexuais sem barreiras, o casamento não poderia ser transformado num relacionamento íntimo; experiências semelhantes podiam ser obtidas através das amizades”.

A codificação da intimidade (caracteristicamente sexual) surgiu como um elemento de contraposição à ordem pré-estabelecida e firmou-se através de concessões feitas à semântica, em especial nas manifestações de insensatez e de instabilidade observadas. O código de comunicação do amor como paixão relaciona-se com a individualização e informa os modos de viver e de agir futuros (Luhmann, 1991: p.38-111).

Os parceiros envolvidos amorosamente são vistos de forma condensada, a partir de duas dimensões: o sistema social construído socialmente e a participação do casal. A unidade do amor passa a criar enquadramentos sociais que reproduzem os paradoxos do dia-a-dia. O acaso do amor não costuma ser duplo, considerando a irracionalidade da paixão (Luhmann, 1991: p.43-76).

No que toca aos condicionantes da comunicação íntima, deve haver a individualização entre os participantes, de modo que os interesses próprios e a reflexão acerca da relação sejam preservados. Outro aspecto desse tipo de comunicação

refere-se à distinção entre o que se faz e o que se observa. Tal diferenciação pode desaguar em um conflito de papéis, onde o agente justifica o seu comportamento segundo as características situacionais, e o observador enfatiza a personalidade do agente. Por outro lado, o amor pode ser simbolizado apenas quando existe uma mútua e constante disponibilidade no que se refere às ações e às atenções do casal (Luhmann, 1991: p.39-42).

A distinção ilegítima entre os sexos não tem mais lugar no mundo hodierno. Neste cenário, a insegurança surge da incapacidade da antiga distinção sexual, podendo ser vista como alternativa entre o amor verdadeiro e o falso amor, recebendo da semântica uma forma de vida (Luhmann, 1991: p.36-215).

“O caráter trágico já não reside no fato de os amantes não se encontrarem, mas no fato de as relações sexuais gerarem amor e no fato de não ser possível viver segundo ele nem libertarmos-nos dele” (Luhmann, 1991: p.215).

A relação íntima tem início com a estratégia biográfica, ou seja, quando uma das partes fala de sua vida pessoal a outra parte, dependendo tanto de fatores psicológicos quanto sociais. Apesar de valorizar um mundo extremamente pessoal, a sociedade moderna suspeita que não seja possível sustentar tal concepção. Os psicoterapeutas substituem o romance, passando a orientar os amantes. Nas palavras de Luhmann (1991: p.224):

“É difícil avaliar a influência dos terapeutas sobre a moral (e a da moral sobre as terapeutas), mas decerto que ela é temível. Tal influência coloca no lugar do amor a saúde precária, a constituição individual carente de tratamento; para o amor produz então apenas a ideia de uma terapia recíproca prolongada com base num falso entendimento da sinceridade”.

No amor, a reflexividade implica em ambiguidades advindas da tentativa de explicar esse sentimento e nas incertezas que o cercam. O maior dos sentimentos pode resultar em repugnância (Korfmann, 2002: p.85).A

reflexividade no amor descortina a vulnerabilidade do amante do amor, traduzida em gestos que denunciam a sua mácula, através da distinção do eu que ama a outra parte (Luhmann, 1991: p.185).

Existe um princípio essencialmente racional no amor conjugal. O compartilhamento de determinado espaço pode ser visto como uma forma de dar continuidade a certo estilo de vida. O matrimônio não se realiza com o intuito de alimentar permanentemente os sentimentos passionais e um mundo ideal, mas de realizar aquilo que é significativo e importante para a pessoa.

Ao contrário dos interesses, o amor não calcula perdas e ganhos. Mesmo que se possa atingir certos objetivos, eles não serão alocados para o amor, já que os seus pontos são fluidos e servem para conscientizar o amor. Por outro lado, o altruísmo pode ser negado no amor na medida em que se destaca a vontade da(o) amante em também ser objeto de desejo (amado) (Luhmann, 1991: p.32-84).

As diferenciações sexuais diminuem quando os próprios motivos são resgatados ou quando se deseja atribuir ao outro sexo, justificativas ao casamento. Pesquisas revelam que os homens, mais do que as mulheres, costumam inicialmente criar um ser-amado romântico. Além disso, o sexo é considerado um elemento que mantém e intensifica o amor (Luhmann, 1991: p.195-198).

O amor é visto como um meio de comunicação simbólica na interação entre o “alter” e o “ego”. “O fluxo de informação, a transferência da seletividade do *alter* (amado) para o *ego* (amante) transfere, portanto, o viver para o agir” (Luhmann, 1991: p.25).

“Quando nos apercebemos que, quer para o ego quer para o alter, se trata da questão relativa às relações entre pessoas e ambiente, de uma questão afinal que não pode ser simplesmente fixada através da descrição de características pessoais desejadas, torna-se difícil imaginar soluções ao nível de uma semântica transmissível de geração em geração pela tradição” (Luhmann, 1991: p. 214).

A identidade é vista como um elemento dinâmico nas relações amorosas. Não se trata “do-modo-como-ela-sempre-é”, mas “crescendo-com-o-amor”. Por outro lado, não se deve descartar o conceito de estabilidade (Luhmann, 1991: p.43).

O marido não adverte a sua mulher dos riscos das investidas dos sedutores para não despertar-lhe a atenção e o interesse. Além disso, não se deve confiar unicamente na habilidade. A combinação entre conquista e auto submissão pode ser interpretada como contraditória, apesar da submissão ser concebida pela mulher. Isto ocorre porque ambos acreditam na potencialidade do amante (Luhmann, 1991: p.77-79).

“Paradoxos semelhantes associam-se, corroborando a impressão segundo a qual é exatamente da construção que depende a obtenção de algo que não seria possível de outro modo. Assim, o amor pode ser considerado uma prisão, da qual não se gostaria de sair, ou também uma doença, preferível à saúde, ou uma prevaricação cuja respectiva penitência o prevaricador tem de pagar. Trata-se aqui, obviamente, de caracterizar uma oposição à normalidade, uma situação invulgar, situação essa que faz com que um comportamento invulgar se torne compreensível e aceitável” (Luhmann, 1991: p.80).

O ódio é considerado uma parte do amor, e vice-versa, ou seja, existe uma relação de mútua dependência entre eles. A falta de réplica no amor pode ser transformada em ódio (Luhmann, 1991: p.87-88).

“Os diferentes paradoxos (auto submissão cativante, sofrimento desejado, cegueira que vê, doença desejada, prisão preferida, doce martírio) culminam na tese central do código: o desregramento, o excesso; aliás, apesar do alto apreço que o comportamento moderado desfruta, no amor tal vale como erro decisivo. O próprio excesso constitui o padrão de comportamento. Tal como acontece com todos os meios de comunicação, também neste caso o código necessita de prever em si próprio uma exceção para o seu próprio caso; só se torna institucionalizável através da assimilação de uma auto referência negativa. Uma distância mais ou menos

marcada face à *raison* e a prudência faz parte da semântica e das exigências para representar o amor” (Luhmann, 1991: p.84).

O amor é autodestrutivo quando se considera o tempo, e deixa escapar aquilo que originou o amor ou o que alimentou a imaginação. Neste caso, o amor cede espaço à confiança. É por isso que se pode afirmar que o casamento não alimenta o amor, pelo contrário, é transformado em indiferença (Luhmann, 1991: p.95-96).

A falta de continuidade no amor justifica a sua dificuldade, especialmente para as mulheres. É por isso que os temas morais surgem como instrumentos utilizados para a permanência do amor, mesmo que seja, em verdade, mera retórica. Valoriza-se a virtude porque se deseja eternizar o amor. Seria necessário estabelecer uma tensão entre sexualidade e moral, obrigatoriamente privadas e públicas. Algo de privado anunciado num espaço público (Luhmann, 1991: p.97-214).

O *plaisir* existe independentemente do amor, podendo o primeiro estar associado ao segundo. O *plaisir* é um auto-reconhecimento do sujeito, não existindo a dualidade inquietante entre amor verdadeiro e falso. Diante do próprio *plaisir* individual, não existe nenhum tipo de liberdade. Os *plaisirs* podem ser subtraídos através do *plaisir*, a exemplo do amor paixão e das práticas masoquistas. A autotortura substitui a liberdade que não se pode alcançar. A extensão social se contrapõe à diminuição temporal do *plaisir*, vivido apenas de forma momentânea. O juramento do amor eterno é necessário e válido apenas momentaneamente porque precisa aplacar o temor da inconstância. A *coquetterie*<sup>47</sup> evita a decepção porque pressupõe a traição, e age de forma a maximizar conquistas. Não deseja perder-se no amor, mas colecionar conquistas através da galanteria. Na luta de braço entre o prazer e o amor, o primeiro sai vitorioso. O amor honesto é

---

<sup>47</sup> O termo *coquetterie* não é utilizado da mesma forma por Simmel, sendo considerado um jogo feminino que vaidosa recusa à aceitação, mas que não é levado às últimas consequências, ou seja, o jogo amoroso não é concretizado.

também vítima do fim do desejo, sendo transformado em obrigação, contradição apresentada a partir da distinção entre o amor e o casamento. A diferenciação entre o amor frívolo e o amor sentimental não pode ser criada dentro de um código *plaisir-amour*. Os elementos que compõem a trama amorosa devem ser analisados por si só: frivolidade como frivolidade, sentimento como sentimento. Tanto o “forçar da frivolidade” quanto o “idealizar do sentimento” não são observados de forma equilibrada na rotina do casamento, servindo para estimular o seu fim, de uma forma ou de outra (Luhmann, 1991).

“O amor parece ser todavia necessário à mediação entre os sexos. A aproximação é improvisada de um modo perspicaz, frívolo, fácil, a partir de cada situação oportuna; realiza-se sensível à ressonância, mas jamais de forma grosseira; sendo sustentada por sofismas que não temem ser descobertos, tornando-se já, pelo contrário, na base para o passo seguinte” (Luhmann, 1991: p.150-151).

Apesar da distinção bastante enfática entre amizade (espiritual) e amor (sensual), a sexualidade é utilizada como instrumento de revalorização da sexualidade. O amor não existe apenas em sua dimensão sexual, sendo enobrecido por essa na existência do amor. O desenvolvimento da relação amorosa pode ser discutido a partir da distinção entre simulação do amor (“não sentido como tal”) e dissimulação do amor (“sentido como tal”). Esta distinção vai além da diferenciação estabelecida entre amor verdadeiro e amor falso porque apresenta uma dupla dissimulação que pode por em risco a relação amorosa. O amor não é percebido de forma imediata, já que é desde o início acompanhado de uma *art de plaire*. A galanteria pode ser observada tanto no amor verdadeiro como no falso amor. A troca de gentilezas ou amizade pode resultar no envolvimento amoroso, mesmo que não se tenha consciência disso. Neste caso, deve-se tornar o amor consciente de si mesmo. O teste do amor pode ser citado como um obstáculo futuro do amor. O amor pode ser o resultado da *coquetterie* quando uma pessoa absolve as suas

próprias mentiras acerca do amor, ou seja, quando a *performance* é transformada em realidade. O código do amor apaixonado sustenta-se no curto período de tempo e dispensa qualquer fundamentação moral, considerando a sua natureza instável (Luhmann, 1991).

Para Luhmann (1991: p.10), os comportamentos sociais são codificados e absorvidos no romance. Isso explica a sua preocupação com a literatura. Nos romances, os personagens agem segundo determinado código, apesar da dificuldade em defender teses particulares que indiquem conceitos e padrões de comportamento. Sabe-se que a estruturação foi formada pelas diferenças históricas e regionais e que o romance tem servido de bússola do amor desde o século XVII.

### **Considerações finais**

A semântica amorosa, tal como concebida por Luhmann, é marcada por um historicismo que limita o seu sentido teórico, restringindo-se a um discurso eurocêntrico incapaz de perceber as diversidades culturais. Em primeiro lugar, deve-se resgatar o sentido do conceito utilizado: semântica. Não se trata apenas de um conjunto de símbolos, mas da forma com que esses símbolos são significados dentro de cada contexto social. Deve-se, portanto, recusar o uso macrosocial de sua teoria e considerar a interação social proposta pelo autor. Do contrário, ter-se-ia de admitir que a semântica moderna tivesse sido criada pelos europeus, sendo vista como um movimento centrífugo, e não descentralizado, como de fato ocorreu (Costa, 2005: p.122-123).

Como explicitado anteriormente, a noção de sistemas sociais é definida a partir dos sistemas apoiéticos, podendo ser percebidos de três maneiras: os sistemas vivos, os sistemas psíquicos e os sistemas sociais. Para pensar o amor, poder-se-ia falar na relação entre os efeitos produzidos pelo corpo quando se ama; os processos psicológicos decorrentes desse sentimento e os resultados operados advindos do



processo de comunicação, dentro de um ambiente contingencial.

“Importante, diz Luhmann, numa formulação quase simmeliana, é que a confiança tem de ser dada livremente (o que, para ele, é sinônimo de contingente). Não pode ser exigida ou normativamente prescrita. Vale pela sua rejeição da alternativa possível da desconfiança. Isso não significa que toda confiança seja espontânea ou, como também diria Luhmann, ingênua” (Cohn, 1998: p.18).

Já que a segurança independe da ação do agente, o descompasso amoroso poderia ser associado aos elementos externos ao casal. Neste caso, o padecer do amor poderia ser tratado como uma realidade inconteste e a concretização do perigo, uma questão de tempo. O auto-engano pode ser também considerado nestes termos, quando da não aceitação de uma das partes do fim da relação e de sua incapacidade em perceber os efeitos causados pelas ações de ambos. Por outro lado, a segurança garantiria certa estabilidade no sistema amoroso e serviria de descanso ao indivíduo, não exigindo dele o gasto de energia observado na confiança. Na medida em que a confiança reduz a complexidade social, o sistema amoroso é sustentado dentro de determinada ordem social, mesmo que o vínculo amoroso por si mesmo não responda aos anseios da confiança, devendo-se considerar os objetos, os sujeitos e o tempo, ou seja, as dimensões da complexidade social.

Os processos de intensificação da diferenciação funcional da modernidade contribuem para a regulação mais satisfatória das interdependências entre relações sociais variadas, selecionando as interferências de forma mais equilibrada. Desta forma, as relações amorosas criam uma espécie de escudo contra outros sistemas funcionais e a tradição. O amor moderno é apresentado como um código de comunicação capaz de operar as trocas efetuadas entre os casais, respeitando as singularidades de cada um, de maneira fortemente individualizada, e, transformado em um ideal

muito difícil de ser alcançado, ainda que recorrente. Mais importante do que os assuntos tratados pelo casal são as afinidades entre os temas tratados, elemento de formação da esfera íntima. Neste caso, a comunicação não se restringe a sua natureza discursiva, mas é ampliada através de olhares, gestos e contatos corporais (Costa, 2005: p.120). A superação da improbabilidade da comunicação amorosa pode ser exemplificada a partir do filme *“A vida secreta das palavras”* (*La vida secreta de las palabras*), de Isabel Coixet. O trauma sofrido por Hanna (Sara Polley) – violentada e estuprada por soldados em período de guerra – não a impediu de envolver-se com Jossef (Tim Robins). A “interpenetração interpessoal” foi construída através dos símbolos comunicativos da dor, ou marcas da violência sofridas por Hanna, superando a improbabilidade da comunicação, decorrente da individualização e da diferenciação.

É certo que o amor não é sustentado apenas pelo prazer, estando relacionado também à manutenção da vida social e aos interesses individuais. Por outro lado, a confiança no amor não se impõe, sendo oferecida ou negada de forma livre e contingencial. A segurança influencia a confiança, e vice-versa, na medida em que as relações são pensadas a partir da teoria dos sistemas. Neste sentido, o risco e o perigo estão associados posto que o primeiro pode ser influenciado pelo segundo, ou seja, num mundo onde não há espaço para a privatização dos afetos, correr o risco pode significar apenas uma forma de autoproteção ou caminho mais curto para a solidão sempre renovada em cada novo desencontro. Uma forma de minimizar o perigo nas relações amorosas é lançar-se ao desconhecido, arriscando-se. Neste caso, o sentimento de fracasso poderia ser mascarado ou minimizado. De fato, a confiança no amor seria negada, transformando a familiaridade – pré-condição da confiança, mas não a garantia da sua permanência – em não-familiaridade. O processo de reflexividade dependeria do aumento da sensação de perigo. Nos casos em que essas barreiras fossem transpostas, o amor

seria substituído pela confiança, através da redução da complexidade social. O desnudamento do amor simbolizaria o seu aniquilamento.

### **Bibliografia**

- BRÜSEKE, Franz Josef (2007), “Risco e contingência”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v. 22, n.63, pp. 69-80.
- COHN, Gabriel (1998), “As diferenças finas: de Simmel e Luhmann”. Revista Brasileira de Ciências Sociais, v.13, n.38, pp. 01-10.
- COSTA, Sérgio (2005), “Amores fáceis: romantismo e consumo na modernidade tardia”. Novos estudos – CEBRAP n.73, pp. 11-124.
- CURVELLO, João José Azevedo (2001), Autopoiese, sistema e identidade. Tese. São Paulo: USP.
- KORFMANN, Michael (2002), “O romantismo e a semântica do amor”. Fragmentos, n. 23, pp.83-101.
- LUHMANN, Niklas (1991), O amor como paixão. Lisboa: Difel.
- LUHMANN, Niklas (2000), “Familiarity, confidence, trust: problems and alternatives” in Diego Gambetta (ed.), Trust: making and breaking cooperative relations, Electronic Edition, Department of Sociology, University of Oxford, chapter 6, pp. 94-107, <http://www.sociology.ox.ac.uk/luhmann94-107.pdf>.
- LUHMANN, Niklas (2005), Confianza. Barcelona: Anthropos.
- LUHMANN, Niklas (2008), Risk: a sociological theory. New Brunswick/New Jersey: Transaction Publishers.
- MOELLER, Hans-Georg (2006), Luhmann explained: from souls to systems, Illinois: Open Court.
- RASCH, William (2000), Niklas Luhmann modernity: the paradoxes of differentiation. Stanford: Stanford University press.

$\Phi$ 

**Abstract:** The aim of this paper is to discuss the problem of trust in relationships in the light of Niklas Luhmann's theory. This paper will be focused on: 1) "The world of systems and systems of the world: a multidimensional theoretical perspective" some ideas of the general theory developed by him and systemic in a short summary; 2) "Familiarity and unfamiliarity, its risks and dangers: the possibilities and the limits of trust", where we will discuss about some concepts connected with the notion of trust; and 3) "Love and its dimensions," which will be discussed socio-historical aspects and the meaning of love. **Keywords:** trust, confidence, risk, danger and system.



ANTONIO, Maria Carolina de Araujo. A dimensão terapêutica do segredo. Reflexão antropológica sobre a psicanálise e a regulação dos afetos. *RBSE* 10 (29): 315–339, ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## **A Dimensão Terapêutica do Segredo Reflexão antropológica sobre a psicanálise e a regulação dos afetos**

**RESUMO:** O presente artigo se refere a etnografia realizada em uma clínica de psicanálise lacanianiana, e visa analisar de que modo esta cria dispositivos terapêuticos de produção e controle das emoções através de uma “dimensão do segredo”, instituída na fala dos *analisantes*. Ao considerar os sofrimentos como decorrente da impossibilidade moral de realização e expressão de um desejo *recalcado*, a psicanálise acaba construindo um conteúdo secreto da vida dos *analisantes* com o poder tanto de causar a doença/sofrimento, quanto a cura. A clínica psicanalítica é aqui considerada como espaço para observação de contextos em que os afetos são produzidos, significados e normatizados por processos micro-políticos da vida cotidiana. Partindo de uma análise crítica da concepção de sexualidade operada pelo saber psicanalítico, vemos de que modo a terapêutica herda seus preceitos epistemológicos de tradições clássicas do pensamento cristão e do saber psiquiátrico. O artigo também mostra a relação entre o caráter regulador dos modelos terapêuticos e a produção da pessoa engendrada por estes. **PALAVRAS-CHAVE:** Psicanálise Lacanianiana; Segredo; Emoções; Sexualidade.

## Introdução

Este presente artigo refere-se às formas de subjetivação mobilizadas pela psicanálise lacaniana<sup>48</sup> no processo terapêutico<sup>49</sup>, através de mecanismos de categorização dos afetos<sup>50</sup> e de codificação das emoções. As análises aqui empreendidas dizem respeito à etnografia realizada em uma clínica lacaniana na cidade de Londrina-Pr<sup>51</sup>, em que pude observar, a partir do ponto de vista tanto de psicanalistas quanto de *analistas*<sup>52</sup>, a relação entre modelos terapêuticos e sua conseqüente produção de subjetividade<sup>53</sup>. A clínica psicanalítica se mostrou um campo privilegiado para observação de um contexto em que as emoções são

---

<sup>48</sup>Psicanálise lacaniana refere-se à psicanálise orientada pelos ensinamentos de Jacques Lacan (1901-1981), psiquiatra e psicanalista francês que propôs uma releitura da obra freudiana por meio da lingüística, filosofia e do estruturalismo. Destaca-se pela crítica radical ao modelo tradicional e institucional de ensino e prática clínica determinado pela International Psychoanalytical Association (IPA), fundada por Freud em 1910. Com isso, foi responsável por uma cisão no campo psicanalítico, criando uma nova Escola de psicanálise que atraiu inúmeros seguidores. Mais informações sobre essa vertente e sua constituição, vide Elisabeth Roudinesco “*Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*”. São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

<sup>49</sup> Por “terapêutica” refiro-me aos recursos que uma sociedade disponibiliza aos indivíduos que considera física ou mentalmente doentes (Figueira, 1978, p.47). Tal categoria abarca práticas como medicina, psicanálise, psiquiatria, psicologia, umbanda, homeopatia, etc.

<sup>50</sup> Utilizo a categoria “afeto” para determinar o conjunto de experiências na relação com o outro que se manifestam sob a forma de emoções, sentimentos e paixões, acompanhados sempre de impressões de dor ou prazer, satisfação ou insatisfação, agrado ou desagrado, alegria ou tristeza.

<sup>51</sup> A etnografia foi realizada entre os anos de 2008 e 2009, em que convivi e conversei com as psicanalistas de uma clínica lacaniana e também realizei diversas entrevistas com pessoas que faziam *análise* não na clínica em questão, mas em outras clínicas lacanianas da cidade. Aparecerão ao longo do texto trechos de entrevistas e conversas com duas psicanalistas da clínica observada, Helena e Beatriz, e dos *analistas* com quem conversei, que me possibilitaram traçar uma rede de sociabilidade psicanalítica, já que um me indicava outra pessoa que também fazia *análise* e podia contribuir com a pesquisa.

<sup>52</sup> *Analista* é o termo utilizado pela psicanálise lacaniana para designar o sujeito em *análise*. Esclareço que as palavras e/ou frases em itálico ao longo do texto referem-se ao campo semântico “nativo” e/ou a palavras em idioma estrangeiro.

<sup>53</sup> ANTONIO, Maria Carolina A. *A Metonímia do Desejo: Estudo Emográfico da Clínica Lacaniana em Londrina-Pr*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos, março, 2010.

produzidas, significadas e normatizadas por processos micropolíticos<sup>54</sup> da vida cotidiana.

A psicanálise é aqui considerada como um sistema simbólico, capaz de fornecer uma *Weltanschauung* (visão de mundo) assimilada por *analistas* e *analisantes* como princípio ordenador de suas experiências sociais e particulares<sup>55</sup>. Esse sistema é entendido como matriz de significados socialmente objetivados e subjetivamente tomados como legítimos pelo código cultural em que se insere a terapêutica. Nesse sentido, esta pesquisa situa-se em uma vertente antropológica que dá atenção à edificação de formas e sentidos atribuídos à noção de pessoa, à experiência de sofrimento e a construção de subjetividades originadas pelos “saberes psi”<sup>56</sup> no âmbito das sociedades ocidentais. A antropologia fornece uma leitura crítica do modo psicologizado de ver e interpretar o mundo, tomando a psicanálise como objeto de investigação a partir das condições sócio-culturais que possibilitaram sua emergência e difusão no Brasil, a partir dos anos 70, questionando os códigos significativos que submete à relação saúde/doença e interioridade moral da pessoa e do psiquismo humano (Carvalho, 1995; Duarte, 1986, 1997, Figueira, 1981, 1985, 1988; Russo, 1997a; Salem, 1992).

A psicanálise lacaniana traz elementos singulares que a tornam objeto de investigação intrigante para a Antropologia. Fortemente influenciado pelo estruturalismo da década de 50,

---

<sup>54</sup> Segundo Coelho (2010), por micro política das emoções entende-se a capacidade que as emoções têm de atualizar, na vivência subjetiva dos indivíduos, aspectos de nível macro da organização social.

<sup>55</sup> De acordo com Figueira (1978, p.74), “A idéia de que ela [psicanálise] fornece uma *Weltanschauung* não poderia ser aceita pelos seus praticantes, que pretendem, inclusive, trabalhar inspirados pelo ‘princípio de neutralidade’. Não obstante, se pensarmos o tratamento do vértice dos efeitos que produz nos analisandos, tal idéia não soaria tão absurda. Observaríamos que, para muitos (em determinados períodos de terapia particularmente marcados pelo *isolamento*), a lógica psicanalítica é aceita integralmente e aplicada a todos os domínios de sua experiência com um rigor de fazer inveja ao hiperdeterminismo do pensamento mágico”.

<sup>56</sup> “Saberes psi” são saberes produzidos a partir de meados do século XVII, como um conjunto de representações e concepções culturais que podem ser chamadas de psicológicas na medida em que se referem à determinação dos modos de existência, funcionamento e perturbações de uma *psyche* humana (Duarte, 1997).



na França, Jacques Lacan propõe uma releitura da obra freudiana a partir da contribuição teórica de autores como Jakobson, Hegel e Lévi-Strauss. O psicanalista inova com a definição de “estrutura” como um conjunto de elementos distintos que têm em comum o fato de pertencerem a um mesmo sistema, o *inconsciente*. Denominados *significantes*, esses elementos são articulados entre si em cadeia, obedecendo a leis da linguagem como a *metonímia*, movimento de deslocamento, e a *metáfora*, movimento de substituição. Tal concepção embasa o famoso aforismo lacaniano “*o inconsciente é estruturado como linguagem*” (Lacan, 2008, p.27). Assim, Lacan busca reconstruir os padrões da *práxis analítica* a partir de uma proposta de desmedicalização do sujeito, limitando a terapêutica à relação psiquismo e linguagem. Tal postura desloca a psicanálise de qualquer intenção fiscalista, assumindo o primado da determinação simbólica.

Essa virada estruturalista da psicanálise proposta por Lacan implica compreender o indivíduo em um contexto sociocultural determinado, em uma sociedade que pré-existe e marca a linguagem, os valores, as relações, as significações e a noção de si (Foucault, 2002). Com isso, a *análise* lacaniana ganhou um status ideológico e político orientado pela idéia de garantir ao *analisante* não a saúde, mas o livre exercício do desejo. Tal formulação a coloca como um sistema de pensamento que, para além de mera intenção terapêutica, atua de forma efetiva na fabricação de uma noção específica de pessoa por meio da normatização dos afetos.

De acordo com Mauss (1979), reconhecer, falar e expressar sentimentos e emoções não se refere a eventos estritamente individuais. Para o autor, as experiências sensíveis, sejam corpóreas, sejam emocionais, só podem ser apreendidas e integradas no plano das consciências individuais em referência aos códigos culturais, sociais e linguísticos que lhes fornecem significação. Nesse sentido, considero a dimensão de uma micropolítica das emoções e dos afetos, mostrando como estas servem de campo

privilegiado para a análise das relações de poder presente nos dispositivos<sup>57</sup> terapêuticos.

Segundo Foucault (2003), a sexualidade é o campo privilegiado para se analisar os conjuntos de regras e de normas que os saberes terapêuticos, revestidos por poderes institucionais apoiados na religião, nas leis e na pedagogia, submetem à conduta dos indivíduos, atribuindo sentido e valor a seu comportamento, deveres, prazeres, sentimentos, sensações e sonhos. Assim, através da observação do campo semântico dos sofrimentos psíquicos e da forma como são decodificados e significados pela clínica psicanalítica, busco analisar “atos de construção de moralidade”, ou ainda, um “idioma moral” (Coelho, 2010) que permite observar a relação entre o caráter regulador dos modelos terapêuticos e a produção da pessoa engendrada por estes.

### **A construção terapêutica do segredo**

Segundo Foucault (2009a), a “loucura” enquanto patologia e, portanto, objeto de saber, surge no século XVIII como efeito da convergência entre hospital e psiquiatria. O saber psiquiátrico, que dessa união resulta, busca a organização de categorias absolutas, porém, não havendo como diagnosticá-las na “loucura”, doença sem corpo que é, o poder psiquiátrico acaba se sobressaindo ao saber, isto é, a técnica do interrogatório tornou-se um instrumento que submetia o paciente ao médico, provocando *ab-reação*<sup>58</sup> e expurgando o mal. O interrogatório, o “fazer falar”, se constitui pela

---

<sup>57</sup> Segundo Foucault (1992), dispositivo pode ser definido como “um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos, proposições filosóficas, morais, filantrópicas (...) estratégias de relações de força sustentando tipos de saber e sendo sustentadas por eles” (op.cit. p.245-246).

<sup>58</sup> Ab-reação é um termo introduzido por Freud e Breuer para definir um processo de descarga emocional, pela qual um sujeito se libera do afeto ligado à recordação de um acontecimento traumático, permitindo assim que ele não se torne ou não continue sendo patogênico (Roudinesco e Plon, 1998).

impossibilidade de localizar, no corpo do paciente, a lesão, a substância louca.

Nesse contexto, surge a “psicanálise”, termo criado por Sigmund Freud, em 1896, para nomear seu método psicoterapêutico, único a reivindicar o *inconsciente* e a sexualidade como os dois grandes universais da subjetividade humana. Enquanto terapêutica, a psicanálise busca dar conta de *sintomas* específicos à individualidade de cada paciente, iniciando um processo de produção de um sujeito portador de um *aparelho psíquico*<sup>59</sup>. Enquanto saber, encontra-se a meio caminho entre a medicina e a filosofia, daí sua intrigante diferenciação e especificidade na história dos saberes ocidentais. Colocada na perspectiva de uma arqueologia das ciências humanas, a psicanálise se apresenta como um ponto de descontinuidade, já na consideração de uma genealogia dos saberes, seu caráter confessional proporciona um exemplo de vigilância e disciplinamento moral (Winter, 2006).

A partir de meados do século XIX, “os saberes psi” entraram paulatinamente na sociedade brasileira pelas vias da ciência, da religião, da educação e das políticas públicas, que veiculavam e difundiam representações sociais em que o indivíduo era visto, compreendido e tratado como um ente psicologizado e psicologizante. Da psiquiatria à psicanálise, passando por especializações como psicopedagogia e psicologia do trabalho, um novo olhar se construiu e lançou as bases não só de novos campos de saber, mas também das respostas à demanda por novas ocupações e especialidades. Estas, pouco a pouco passaram a fazer parte da vida social brasileira, incitando às interrogações sobre si, sobre uma suposta “interioridade”, surgindo assim pessoas dependentes da interiorização e das profissões e instituições que têm em comum o fato de serem qualificadas de “psi” (Duarte; Russo; Venâncio, 2005).

---

<sup>59</sup> Segundo Freud (2010a), o *aparelho psíquico* se organiza mediante uma hierarquia de instâncias subordinadas, a saber, *Id*, *Ego* e *Superego*, numa profusão de impulsos que frequentemente se antagonizam e são incompatíveis.

As pessoas que demandam por tratamento psicanalítico aparecem nesta pesquisa como relacionadas diretamente ao “boom psicanalítico” ocorrido na sociedade brasileira entre as décadas de 1960 e 1970 e que resultou no aumento de número de profissionais, oriundos da proliferação de grupos e instituições de formação de *analistas*; na penetração da psicanálise como teoria e prática em outras áreas profissionais como educação, serviço social, publicidade; na massificação de conceitos psicanalíticos nos meios de comunicação; e no surgimento de um “idioma psicanalítico” utilizado por determinados grupos sociais (Russo, 1993). A psicanálise aparece, então, como agenciadora de um “estilo de vida” e de “modos de pensar” característicos de um *ethos* individualizante referente à realidade psíquica e social. A assimilação de seus mecanismos de interpretação proporciona um poderoso instrumento de “*autoconhecimento*”, revelando ao indivíduo uma nova maneira de se relacionar consigo mesmo e com o mundo à sua volta.

Figureira (1981) localiza a demanda por psicanálise em um *continuum*: em um dos extremos está o indivíduo e seus problemas psicológicos; no outro, a sociedade como produtora dos mecanismos de significação e expressão subjetiva. Nesses dois extremos ainda encontramos “desejo, necessidade e demanda do sujeito anterior a qualquer intervenção da sociedade; imposição, controle e poder da sociedade produtores de todo e qualquer anseio subjetivo” (op.cit. p.8). Nesse sentido, a psicanálise parece se constituir como um esquema cultural que se serve de um acervo de elementos colados à experiência social, capaz de fazer proliferar e deslizar significações, “como uma linguagem reveladora por meio da qual a sociedade pensa, fala e age” (Duarte, 2002, p.183).

Do ponto de vista dos *analisantes*,

A psicanálise tem a função de ajudar o sujeito a desvendar a sua verdade oculta, a partir daquilo que ele sabe e não sabe de si. A maioria das abordagens opostas à psicanálise estão preocupadas em

remover os sintomas aparentes, esquecendo da origem que veio desencadear o trauma, a angústia ou o mal-estar. Por isso, muitas vezes a análise é a melhor solução para se ter uma interpretação mais profunda ou mais sofisticada de si e da vida. (Fabrício, 30 anos, jornalista, analisante há dois anos)

Então, foi pra me conhecer especificamente, me conhecer mesmo. Eu tenho que me preocupar comigo, porque os outros não vão. Tô aqui batendo um papo com você, os meus problemas vão ser um ponto da sua pesquisa, tipo assim, você tá preocupada com meus problemas até ali, e é assim com todo mundo, não importa se é teu parente, se é teu amigo, a gente tem que ir atrás das nossas coisas, e foi o que me fez correr atrás desse tratamento (Alessandra, 25 anos, estudante de ciências sociais, analisante há seis meses)

A lógica parece ser a da assimilação de uma posição questionadora de se saber quem é e o que determina o sofrimento. Segundo Russo (1997), diluída a fronteira entre normalidade e doença, a psicanálise propõe ao indivíduo um alargamento da demanda, no sentido de uma busca não objetiva de bem-estar. Falas como “*interpretação mais profunda*”, “*o porquê de muitas coisas*”, “*vai lá na raiz, no que está por trás*”, “*saber a causa do que eu fazia e do que eu sentia*”, remetem à existência de uma esfera do psíquico que “reprime” e “encobre” certas verdades e certos entendimentos sobre os “reais” motivos que levam os indivíduos a sofrer; também remetem à concepção de que só com a *análise* tais conteúdos podem ser acessados, compreendidos, (re)conhecidos e significados. É como se o sofrimento fosse algo obscuro, escondido, porém presente; e as causas e origens de tal sentimento, particulares a cada indivíduo e alocadas no seu passado longínquo, precisasse de um árduo *processo analítico* para ser compreendidas de fato.

A categoria “sofrimento” costuma ser utilizada pelos *analisantes* em diferentes sentidos, como um “significante flutuante”, comportando significados que se movimentam entre os planos mais concretos e os mais abstratos (Caroso; Rodrigues, 1998). No plano concreto, diz respeito a fatos determinantes (morte de alguém próximo, rompimento de relacionamentos amorosos, perda do emprego, brigas com

membros da família, etc.) e a somatizações (entre outras, dores físicas que não têm diagnóstico certo). No plano abstrato, encontramos elementos referentes às experiências subjetivas, idiossincráticas. A noção de *mal-estar* aparece, então, como uma antinomia entre aquilo que é vivido (as experiências cotidianas) e aquilo que é pensado, idealizado.

A própria narração do sofrimento, embora calcada em perspectivas genéricas, respalda-se num discurso específico, direcionado por fatores como relações pessoais, relações amorosas, situação econômica ou qualquer outro tipo de situação que origine desconforto e aflição para o indivíduo — e a noção de sofrimento faz alusão direta a uma trajetória, a uma história de vida. Os *analisantes* viam o sofrimento como algo intrínseco, mas involuntário, o que fazia que se sentissem impotentes diante de uma aflição existencial: *“Eu estava perdido, desanimado, tinha acabado de terminar com minha namorada, não sabia o que fazer pra sair desse desânimo. Sei que nunca vamos deixar de ter problemas, e a psicanálise me pareceu o caminho para entender por que estava me sentindo daquele jeito”* (Fabrício analisante há dois anos).

A psicanálise utiliza a categoria *mal-estar* para designar o sofrimento psíquico. Etimologicamente, o substantivo “mal” se refere a enfermidade, doença, infortúnio, aflição, tormento, sofrimento; o verbo “estar”, a ser, permanecer, existir. *Mal-estar* define-se, então, como estar em sofrimento de forma contínua e intrínseca à existência. Caracteriza-se como uma sensação vaga, não localizada e idiossincrática de desconforto, um composto de sentimentos de tristeza, apatia, desencantamento, mágoa, aflição, insegurança, insatisfação, irritabilidade, ansiedade, introspecção — enfim, sentimentos negativos que de alguma maneira atrapalham a vida da pessoa. Na visão dos *analistas* entrevistados, a pessoa, quando chega à *análise*, está sofrendo, não suporta mais esse sofrer e, muitas vezes, não sabe quando e por que começou a sofrer, o que é esse sentimento, enfim, procura a terapêutica em busca de algo que sequer sabe nomear, de acordo com a psicanalista

Beatriz, é “*um mal-estar que não passa, não passou com remédio, não passou com a roupa nova que comprou, não passou com a promoção que recebeu, com o presente que ganhou do namorado*”. Esse *mal-estar* não serve exatamente como categoria de “adoecimento”, mas sim como um *destino subjetivo estrutural à organização psíquica*:

[...] na nossa leitura de um fenômeno, de um sintoma, o social estaria alocado no funcionamento estrutural; o mal-estar não é inato, ele foi constituído pelo laço social. Nada é um acidente de percurso, não é uma pedra no meio do caminho, como é no entendimento de um diagnóstico de depressão no campo médico e psicológico, como uma coisa que aparece como se fosse uma gripe e que você tem que eliminar ou com remédio ou com o tratamento para voltar a ter aquele bem-estar anterior, a saúde como um estado homogêneo, estável e que pode ser adquirido. Na psicanálise não existe essa noção de bem-estar. O ser humano é marcado exatamente por essa condição de conflito, ideia de ser a pessoa dividida em duas ordens de funcionamento conflitantes, que é a ordem consciente e a ordem inconsciente. O mal-estar faz parte da subjetividade. (Helena, psicanalista)

A psicanálise considera, então, que a cultura exerce papel fundamental na determinação dos sofrimentos psíquicos, ou seja, o que é considerado “patológico” no *metier* psicanalítico é a incapacidade de reconhecer e expressar os próprios desejos, que levaria a problemas de relacionamento que resultam em angústia, desorientação e sentimento de falta de (re)conhecimento de si. O *mal-estar* se coloca como questão a ser resolvida pela própria pessoa — o que a psicanálise propõe é uma mudança no *posicionamento* da pessoa ante os eventos e relações que lhe são fonte de sofrimento.

A técnica lacaniana determina que o *processo analítico* só se efetiva com a “passagem para o divã”, ou seja, quando se solicita ao *analisante* que deixe a poltrona e se deite no divã com a finalidade terapêutica de retirar o *analista* do campo de visão, liberando o acesso aos *conteúdos inconsciente*. Na psicanálise lacaniana não há a liberdade de escolha, presente em outras abordagens psicanalíticas, em que o *analisante* decide a hora em que quer deitar e se vai deitar ou não em determinada *sessão*: *Na abordagem lacaniana não tem essa de deitar a*

*hora que quer, levantar a hora que quer, porque o divã é um recurso técnico* (Helena, psicanalista). Assim, é quando o *analisante* atinge uma “maturidade de significação”, ou melhor, quando incorpora os modelos de significação e interpretação psicanalítica para a explicação de seus conflitos subjetivos é que, enfim, pode ascender ao divã:

Você não quer ir [para o divã], não tem vontade, mas, depois que você vai, pensa ‘Puts! por que demorei tanto pra ir’ [...]O fato de não ter o julgamento do olhar, o fato de você tá ali só com a sua voz e a do analista, remete muito ao inconsciente [...] traz as coisas lá de dentro, as coisas saem muito mais fáceis; você tem os insights, lembra de alguma coisa, faz a tal associação-livre que Freud falava. (Rosana, 25 anos, psicóloga, analisante há mais ou menos dez anos)

Ah, no começo, quando eu ficava sentada de frente pra ela, era até mais difícil, depois que eu fui pro divã foi mais fácil. [...] Olha, na verdade, já fazia um tempo que eu fazia terapia, ela [psicanalista] nunca tinha falado nada, eu via meio assim o divã [olhar de desconfiança], achava que desde a primeira [sessão] já deitava no divã, aí um dia ela falou ‘Se você quiser experimentar o divã, pode deitar, fica à vontade’ — e desde que eu fui, eu nunca mais voltei [para a poltrona]. [...] acho que a falta do contato visual ajuda bastante a falar. Às vezes, ficar falando, dá medo de olhar alguma reação. (Juarez, 27 anos, enfermeiro, analisante há três anos)

Os dois *analistas* acima acreditavam que apenas deitados conseguiam falar abertamente sobre sua vida, já que não havia a referência do olhar do outro, e, assim, apreendiam a *dimensão inconsciente*. Essa lógica de pensamento expressa a assimilação da técnica psicanalítica na elaboração do conteúdo e da forma das narrativas sobre si. Segundo as *analistas*, a recusa em ir para o divã é tomada como questão a ser “*analisada e trabalhada nas sessões*” (Helena), pois revela *resistência* em se entregar a uma “*análise profunda*”. Não há chance, na *relação analítica*, para as preferências do *analisante* — estas, segundo a explicação dos psicanalistas, estão no plano do “eu”, do *narcisismo*, do *engodo da consciência*. Essa lógica expressa a autoridade do psicanalista na relação terapêutica.



Segundo as psicanalistas da clínica observada, o objetivo do divã é fazer o *analisante* falar, para que a partir daí possa se estabelecer as significações. A necessidade desse recurso técnico e a consideração de *sintomas* como derivações de um *conflito inconsciente*, remete à ideia de um sofrimento decorrente da impossibilidade moral de realização e expressão de um desejo que, *recalcado*, permanece ativo na conduta do indivíduo.

Segundo Despret (2005), o efeito *catártico*<sup>60</sup>, característico da psicanálise, acaba construindo um conteúdo secreto da vida dos *analisantes* com o poder tanto de causar a doença/sofrimento, quanto a cura. O desvelamento, pelo *analisante*, de um ato ou evento, considerado na clínica como segredo, torna-se uma via fabulosa para a efetividade do tratamento. Assim, o diagnóstico terapêutico acaba produzindo os *sintomas* dos *analisantes*, através da reconstituição da própria experiência e a percepção dos sujeitos ante aos eventos e acontecimentos de sua vida afetiva. Os próprios psicanalistas afirmam que, na *análise*, o que está em *questão é a verdade do inconsciente*.

De acordo com Foucault (2003), uma ação moral visa, através de sua realização, a constituição de uma conduta que “leva o indivíduo, não simplesmente a ações sempre conformes aos valores e às regras, mas também a um certo modo de ser característico do sujeito moral” (op.cit. p.28). Esse “modo de ser do sujeito moral” refere-se tanto a um domínio de si cada vez mais completo, como uma tranquilidade da alma, uma insensibilidade às paixões, ou a uma purificação que assegura a salvação após a morte, ou o bem-estar físico e psíquico cotidiano. Assim, um projeto moralizante se refere aos exercícios pelos quais os próprios sujeitos se colocam como objeto de questionamento e

---

<sup>60</sup> Efeito catártico refere-se à catarse, método retomado por Freud e Breuer no estudo da histeria, segundo o qual através da fala um sujeito consegue eliminar seus afetos patogênicos, revivendo os acontecimentos traumáticos a que eles estão ligados (Roudinesco; Plon, 1998 p.107)

conhecimento, e às práticas que permitam transformar seu próprio modo de ser.

Em uma dimensão política e social, podemos observar em relação às emoções um plano hierarquizante em que se aloca o contraste emoção/razão. Esta relação remete a uma série de outros dualismos como passividade / atividade; natureza / cultura; corpo / consciência; Subjetividade / objetividade; valores / fatos; impulsividade / controle. Do lado da razão, encontramos o direito de expressão nos espaços públicos, sendo um privilégio mais ligado aos homens, aos “civilizados”, diretamente implicados ao mundo do trabalho, das decisões mais importantes e relevantes em relação à produtividade e ao desenvolvimento. Do lado das emoções, encontramos um espaço mais marginal, reservado, recôndito, geralmente ligado às mulheres, crianças, remetendo à irracionalidade, a não contenção, ao caótico, ao descontrole, ou seja, ganha uma dimensão negativa resultante de uma subordinação ideológica.

Essa concepção sobre as emoções e sentimentos traduz, legítima e reforça as relações de poder e de controle do Estado sobre os corpos e mentes. A determinação de um controle das emoções se encontra no registro das repressões, que por sua vez resultam em técnicas terapêuticas voltadas justamente ao tratamento dos conflitos oriundos desses *conteúdos reprimidos*. Assim, a regulamentação das emoções e dos sentimentos designa a necessidade de se procurar um espaço onde possam ser expressas, identificadas e interpretadas dentro de um registro simbólico específico e, sobretudo, traduzidas como eventos psíquicos.

Segundo o *analísante* Fabrício, *Conto tudo ao analista, até o que prometo não contar, na hora sai, a psicanálise tem essa função de ajudar a desvendar a sua verdade oculta, a partir daquilo que a gente sabe e não sabe de si*. Ou seja, as psicoterapias seriam técnicas privilegiadas para a liberação dos *conteúdos censurados*. Segundo Despret (2005), esse dispositivo clínico atua, então, como um “trabalho de produção da intimidade” (Op.cit. p.170), que

visa, além de tudo, proteger a autonomia profissional do terapeuta. Ou seja, o segredo produzido na clínica protege o *analista* de inquirições, uma vez que somente este pode e é autorizado a saber o que lhe é dito no interior da clínica, blindando a técnica de qualquer questionamento exterior.

De fato, a psicanálise é um saber fundado sobre a prática da intimidade e do segredo, além de se constituir como um saber privado, que protege a si mesmo da obrigação de prestar contas a outras pessoas sobre os chamados *casos clínicos*. O segredo organiza, então, não somente o que é público e privado para o *analisante*, como a própria prática profissional, fundada na fabricação de um espaço íntimo e confidencial.

A psicanálise parece fornecer as bases para a operacionalização e incorporação, pelos *analisantes*, de mecanismos de pensamento que servem de explicação para as suas experiências cotidianas. Com isso, certas experiências acabam sendo tomadas como fontes de sofrimento, já que a *análise* aponta uma série de elementos relacionados em uma rede de significação própria de sua etiologia. Tudo se passa como se a psicanálise “indiretamente”, ou sutilmente, direcionasse esses indivíduos nos aspectos cruciais de sua vida, como acerca do casamento e das demais relações afetivas; do relacionamento com os filhos, da possibilidade ou impossibilidade de tê-los; da escolha da profissão ou do posicionamento no trabalho; da relação familiar — enfim, aspectos singulares que remetem o indivíduo para “dentro de si mesmo”, para uma busca de sua “interioridade”. Os *analisantes* acreditam que o que se descobre no divã advém de si mesmo, não de um saber instituído e manipulável. Enquanto sistema de pensamento, a psicanálise mobiliza categorias explicativas para o próprio entendimento de si e produz uma organização subjetiva, o que fica claro nestas afirmações dos *analisantes* que se submetiam à terapêutica há mais tempo:

A psicanálise lacaniana afirma que a pessoa é insatisfeita por conta de sua estrutura subjetiva, pois o desejo seria interminável. Por isso, acredito que a análise não é somente um tratamento ou uma terapia, análise é uma opção de vida, é a sua implicação em todos os contextos, em tudo o que acontece. (Juarez, 27 anos, enfermeiro, analisante há três anos)

Percebo que a psicanálise não é só deitar no divã. É uma coisa que entra na sua cabeça, mesmo quando se está dormindo, bebendo com os amigos; enfim, você não vê mais os outros do mesmo jeito. É incrível como você passa a ver que as coisas que você faz não são aleatórias, tudo tem um por que, um motivo, tudo passa a ser explicado; suas atitudes e pensamentos ganham um sentido. (Fabrício, 30 anos, jornalista, analisante há dois anos)

A enfermidade, na visão psicanalítica, torna-se um conflito que ocorre pela impossibilidade de realização do prazer; o gozo torna-se a verdade a ser recuperada no discurso do paciente e a “cura” é a significação do prazer pela *análise* das representações *inconscientes*. Através do método de *associação-livre*<sup>61</sup>, o *analisante* é considerado em sua história pessoal, num processo de (re)descoberta de elementos do passado presentes na conduta do indivíduo. Assim, o objetivo visado é sempre a reminiscência, o presente está sempre em dialética com o passado, expressando o conflito entre as formas individuais de satisfação e as normas sociais de comportamento.

De acordo com Russo (1980), o próprio critério de terapêutica implica, por si só, atitude normativa e construção de realidades psicológicas moralizantes. Nesse sentido, a psicanálise pode ser considerada um sistema de pensamento que se utiliza de um conjunto sistematizado de representações, implicando uma perspectiva determinada sobre o mundo a partir de diretrizes da ação e dos valores que regem a conduta e as relações dos indivíduos que a ela se

---

<sup>61</sup> Método que consiste em exprimir indiscriminadamente todos os pensamentos que ocorrem, quer a partir de um elemento dado (palavra, número, imagem de um sonho), quer de forma espontânea. Solicita-se ao paciente dizer tudo o que pensa e sente sem nada escolher e sem nada omitir, ainda que lhe pareça desagradável de comunicar. Constitui processo específico da técnica psicanalítica (Antonio, 2010).

submete. Segundo Foucault (2010), esta característica de saber e dispositivo terapêutico que caracteriza a psicanálise, constitui as bases epistemológicas que aparecem em continuidade estrutural em relação aos mecanismos de “cuidado de si” presente na tradição clássica cristã e na constituição do saber-poder psiquiátrico.

### **Do Confessionário ao Divã**

A partir de Freud, a sexualidade tornou-se uma verdade referente a desejos *recalcados*, frutos de uma infância que se recusa a reconhecer, mas que retorna à memória em forma de sintomas *neuróticos*. Para Foucault (2009b), a originalidade do saber freudiano não está em sua consideração da sexualidade, pois, no contexto de seu surgimento, ela já aparecia relacionada à loucura. A originalidade está em interpretá-la como manifestação de desejos, e a forma de manifestação, ou não, é que se considera moção patológica, encadeando definitivamente o desejo à linguagem. O desejo, e a obrigação de dizê-lo, se não leva mais à salvação divina, dita as normas da saúde mental. Com isso, a psicanálise envereda-se em uma intrincada relação entre saber e poder, determinando a forma de relação entre o sujeito e a sua verdade mais íntima, fundamentada pela ciência da sexualidade.

Birman (1978) afirma que o estabelecimento de um corpo simbólico que se contrapõe ao corpo anatômico foi fundamental para o desenvolvimento do saber psicanalítico. Freud (1996a) considerou a sexualidade humana como experiência constituída, e não dado da natureza, como afirmavam as teorias biológicas e médicas. Com isso, acreditou diluir a fronteira entre normal e patológico em suas diferentes manifestações, apontando que condições e experiências até então consideradas patológicas também faziam parte da “vida normal”. Assim, o que confere um caráter distintivo à abordagem freudiana em relação ao pensamento médico de sua época é o fato de ter elevado as

influências sexuais nas doenças nervosas à categoria de causas específicas, referentes às singularidades de cada sujeito e suas *associações*, e não subordinada à teoria da hereditariedade ou degenerescência (Winter, 2006).

Freud nunca dissociou os fenômenos sociais daqueles determinados pelo psiquismo individual — aliás, entendia a civilização como decorrente da constituição do *inconsciente*. Com Lacan tal proposição se radicaliza, fatos agrupados pela psiquiatria como doenças mentais passam ser explicados em relação às determinações da vida social e não por meio de aparatos fisicalistas e biológicos. Desse modo, a clínica lacaniana parte em defesa de um conceito de *sujeito* não redutível ao materialismo neurológico, como se o paralelismo da clínica psicanalítica estivesse mais entre o mental e social, que entre o mental e o orgânico. Assim, postula-se uma separação radical da psicanálise com a psicologia e com a medicina. Tanto que os psicanalistas desta linha não consideram a psicanálise como uma psicoterapia, e dizem não operar com categorias como cura, doença e saúde (Antonio, 2010).

Para Lacan (2008), o *inconsciente* se manifesta na linguagem, em seus tropeços, *atos-falhos*, *chistes*, fazendo emergir o conteúdo do desejo. Este é considerado, como já era na teoria freudiana, o elemento primordial da experiência humana. Assim, se para Freud (2010b) é impossível atingir satisfação plena, para Lacan o desejo se define pela falta, sendo esta estrutural à subjetividade, ou seja, “O homem, como ser de linguagem, sai da pura natureza e insere-se no universo da cultura, e o custo desta transposição é que a relação entre o dito e o dizer será, sempre, marcado por uma hiância, uma falta” (Winter, 2006, p.129). Os sofrimentos psíquicos se apresentam na *análise* por meio de um discurso, uma enunciação, que o *analista* seria incapaz de significar por si só. Essa impossibilidade de significação procura expressão através da intervenção e dos *apontamentos* do *analista*. Nesse sentido, segundo a teoria lacaniana, o *analista*

deve partir ao encontro do desejo *inconsciente* do *analisante*, por meio da *transferência*<sup>62</sup>.

Entretanto, a teoria psicanalítica não deixa de operar uma série de categorizações patológicas ao estabelecer diagnósticos e nosografias relacionadas a ações e comportamentos referentes ao sujeito e sua sexualidade, como *neurose*, *perversão*, *fetichismo*, *masoquismo*, *sadismo*, *histeria*, entre outros. De acordo com a teoria psicanalítica, o *inconsciente*, e o *complexo de Édipo*<sup>63</sup> que o *causa*, seriam fenômenos universais, uma vez que a interdição do incesto e a vida social constituem fenômenos presentes em todos os agrupamentos humanos (Freud, 1996b).

A técnica de confissão cristã, segundo Foucault (2009b), chega até a psicanálise com a inserção do desejo nas relações familiares, possibilitando que a culpa sentida pelos pais, resultante da descoberta do corpo desejante de seus filhos, seja aliviada pela universalidade do *complexo de Édipo*, conforme defendido pela psicanálise, “A família, portanto, como reprodutora dos princípios sociais, é também o centro de interesse da psicanálise, através da conceitualização do *complexo de Édipo*, cujo modelo teórico explicaria a sexualidade e a internalização da moralidade” (op.cit. p.80). A partir da construção do *complexo de Édipo* como “mito originário”, fundamental e universal à condição humana, Freud impôs a gerações de pacientes o sofrimento relacionado ao

---

<sup>62</sup> Termo introduzido por Freud para designar um processo constitutivo do tratamento psicanalítico mediante o qual os desejos *inconscientes* do paciente concernentes a objetos externos passam a se repetir no âmbito da relação analítica, na pessoa do analista, colocado na posição desses diversos objetos. A *transferência* é classicamente reconhecida como o terreno em que se dá a problemática de um tratamento psicanalítico, pois são a sua instalação, as suas modalidades, a sua interpretação e a sua resolução que caracterizam este (Roudinesco, Plon, 1998).

<sup>63</sup> O complexo de Édipo foi formulado por Freud em ligação direta com a questão da proibição do incesto; é a representação *inconsciente* pela qual se exprime o desejo sexual ou amoroso da criança pelo genitor do sexo oposto e sua hostilidade para com o genitor do mesmo sexo. A psicanálise procura encontrar a estrutura triangular do Édipo, afirmando sua universalidade nas culturas mais diversas, e não apenas naquelas em que predomina o modelo familiar ocidental. Deleuze e Guattari (2010), em *O anti-Édipo*, criticaram o edipianismo freudiano, que reduz a loucura a um núcleo familiar de tipo burguês e patriarcal.

impedimento de realização dos desejos sem, no entanto, criar um meio para sanar este sofrimento.

Deleuze e Guattari (2010) salientam a *análise* é um processo terapêutico interminável devido o “rochedo da castração”, a aptidão humana ao conflito e as *resistências* não localizáveis. Se tudo se refere ao *complexo de Édipo*, sendo este o mecanismo explicativo para a designação das estruturas psíquicas, se todos são reduzidos à condição patológica pelo primado da *castração*<sup>64</sup>, então todos estão condenados à infelicidade, ao desprazer, e ninguém é passível de “cura”. Tal colocação se torna, por um lado, um grave problema enfrentado pela psicanálise, que se mostra incapaz de solucionar os problemas trazidos por seus *pacientes*, mas, por outro, a afirmação de que todos são mentalmente comprometidos é conveniente para ela, única que está apta a “aliviar” os sofrimentos subjetivos presente em todos os indivíduos. Dessa forma, a singularidade do saber psicanalítico não esta na diluição da fronteira entre normal e patológico, mas em sua atribuição generalizada de afecções patológicas à condição humana, resultante do advento da civilização e da interdição do incesto.

Desse modo, a forma como as emoções e os afetos são manipuladas no processo terapêutico, resultam em uma construção da pessoa, que passa a (re)conceber a si mesmo a partir dos mecanismos simbólicos e significativos manipulados pelo *analista*. A terapêutica se organiza em torno de uma relação ambivalente entre autonomia e culpa, identidade pessoal e determinação social. Tudo se passa como se o modo como convivemos com a frustração de nossos desejos não só definisse quem somos, como também é a condição do surgimento da vida social. Essa carga moralista

---

<sup>64</sup> A castração está em estreita relação com o *complexo de Édipo* e, mais especificamente, com a função interditória e normativa da figura paterna, que leva a criança a recalcar o desejo incestuoso sobre a mãe. Segundo a lógica psicanalítica, é o peso do processo civilizacional, a atuar através da *estrutura edípica*, que impõe ao humano o *recalque* das suas *pulsões*, constituindo o *inconsciente*. É no terror da angústia *inconsciente* de castração que habita a gênese das manifestações neuróticas. (Roudinesco e Plon, 1998).



da psicanálise em relação à sexualidade esta relacionada aos preceitos judaicos cristão fortemente presente enquanto ideologia que fundamenta sua criação, baseando-se na culpa e na normatização dos desejos (Mezan, 1987). Ligado ao dualismo antagônico cristão da carne e do espírito, o humano é definido como criatura *desejante*, e sua existência condenada ao controle das paixões e emoções.

Na literatura psicanalítica, não raro encontramos um discurso de auto-exaltação, referente principalmente a como, na história dos “saberes psi”, a psicanálise rompe com a medicina, a psiquiatria e a psicologia do século XIX, dando voz ao louco, deslocando o eixo do olhar para o eixo da escuta, atribuindo sentido à fala louca. No entanto, analisando criticamente esta assertiva, vemos que a epistemologia adotada é fruto de técnicas herdadas da psiquiatria clássica e, indo ainda mais longe, de uma tradição cristã calcada na necessidade de confissão. Enquanto dispositivo de “cuidado de si”, a psicanálise expressa não só uma herança médico-hospitalar como também o traço paroquial que carrega no âmbito de sua práxis clínica (2010).

Freud (1996c) afirma que a técnica da confissão operada na clínica desempenha unicamente um papel superficial, inicial, pois ao confessar o pecador diz o que sabe, e na *análise*, por meio da *associação-livre*, o sujeito é levado a dizer o que também não julgava saber, assim,

“Se um paciente nosso estiver sofrendo de um sentimento de culpa, como se lhe houvesse perpetrado um crime grave, não recomendamos que ele despreze seus escrúpulos de consciência e não frise sua reconhecida inocência; ele próprio, muitas vezes, tentou fazê-lo sem êxito. O que fazemos é recordar-lhe que um sentimento tão forte e persistente deve, afinal de contas, estar baseado em algo real, que talvez possa ser possível descobrir” (Freud, 1996c, p.215)

Assim, “Freud desculpabiliza o paciente, ao mesmo tempo em que o responsabiliza. Ele é ‘culpado’ não do que se acusa, mas de algo que não consegue saber” (Winter, 2006, p.125), e esse “não saber sobre si” é inculcado pelo próprio *processo*

*analítico* através das interpretações da *associação-livre* feita pelo *analista*, mas significada como se fosse algo “produzido” pelo próprio *analista*.

Há uma longa história da cura dos “segredos patogênicos”, que remonta à tradição cristã. Segundo Foucault (2009b), a igreja e a pastoral cristã fizeram valer o princípio de uma moral cujos preceitos eram constrictivos e cujo alcance era universal, sendo tais critérios herdados pela psicanálise na construção de seus mecanismos epistemológicos. Nessa mesma direção, o Estado Moderno integrou, sob forma política, uma via técnica de poder que se exerce mediante o conhecimento e controle do que se passa na mente das pessoas, forçando-as a revelar seus segredos mais íntimos: o sentimento de culpa e a confissão passam a ser considerados a cura em si mesmo, tornando-se uma forma altamente valorizada de produção da verdade, estabelecendo a ligação entre verdade e saúde.

Nas sociedades ocidentais modernas, afirma Foucault (1992), a sexualidade se tornou o lugar, por excelência, em que nossa verdade se expressa: “a insistência sobre os segredos e a importância da carne não foram somente um meio de proibir o sexo ou de afastá-lo, o mais possível, da consciência; foi uma forma de colocar a sexualidade no centro da existência e de ligar a salvação ao domínio de seus movimentos obscuros”(op.cit.p.130). A teoria psicanalítica, nos mesmos moldes da moral cristã instituída pelo Estado, revela um dispositivo de vigilância e regulação da sexualidade, tornando-a objeto de preocupação e regulamentação que leva os indivíduos “a prestar atenção a eles próprios, a se decifrar, a se reconhecer e se confessar como sujeitos de desejos, estabelecendo de si para consigo uma certa relação que lhes permite descobrir, no desejo, a verdade de seu ser, seja ele natural ou decaído” (Foucault, 2003. p.11). Tal controle é imputado ao exercício reflexivo, se fazendo atuante até mesmo onde não há obrigação nem proibição efetiva. Nesse sentido, como diferenciar o psicanalista que escuta o *desejo*

*incosciente*, do padre que escuta os pecados de seus fiéis? Entre a igreja cristã e a psicanálise parece haver uma continuidade estrutural entre o confessor e o divã, pois mesmo que os conteúdos operados sejam distintos, a forma de regulamentação dos afetos implicado nessas duas práticas permanece inalterada.

Se analisarmos a terapêutica psicanalítica sob a ótica de uma micropolítica das emoções, o controle dos sentimentos e a determinação de um código de significação dos sofrimentos obedecem ao dispositivo de “cuidade de si” que influencia uma atitude racional e uma forma de vida em consonância com preceitos morais (Foucault, 2010). De acordo com a lógica liberal, a liberdade dos indivíduos é garantida pelo domínio que se tem sobre si, no sentido de controlar seus próprios desejos e não se deixar sucumbir pelas estímulos avassaladores das paixões, assim, apenas uma sociedade com indivíduos que dominam a si mesmo pode prosperar, já que a virtude do corpo social é reflexo da virtude de cada indivíduo consigo mesmo.

Mais importante do que calar o sexo é investigar e determinar quem e como se está autorizado a falar sobre ele. Segundo a psicanalista Winter (2006), a finalidade da *análise lacaniana* não é explicar isso ou aquilo, interpretar e atribuir sentido ao que o *analista* fala, mas permitir que este subjetive, isto é, reconheça seus próprios impulsos *incoscientes*, “O analista não precisa interpretar, dizer ao outro o que lhe acontece, é preciso calar para que o próprio analista interprete, e que, ao fazê-lo, possa obter efeito de subjetivação e de reconhecimento” (op.cit. p.161). Ora, o silêncio também constitui uma forma de discurso, forma esta mais sutil e não menos determinante, já que a normatização se faz, assim, invisível e constante.

## Referências

- ANTONIO, Maria Carolina A [2010]. *A Metonímia do Desejo: Estudo Etnográfico da Clínica Lacaniana em Londrina-Pr*. Dissertação de Mestrado apresentada no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos.
- BIRMAN, Joel. [1978] Demanda psiquiátrica e saber psicanalítico. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). *Sociedade e doença mental*. Rio de Janeiro: Ed. Campus. p.205-225.
- CAROSO, Carlos Alberto; RODRIGUES, Núbia. [1998] Idéia de 'sofrimento' e representação cultural da doença na construção da pessoa. In: DUARTE, Luis Fernando Dias; LEAL, Ondina Fachel (Org.). *Doença, sofrimento e perturbações: perspectivas etnográficas*. Rio de Janeiro: Fiocruz. p.137-149.
- CARVALHO, Cintia Avila. [1995] *Os psiconautas do Atlântico Sul*. [1995] Tese (Doutorado em Antropologia Social). Universidade Estadual de Campinas, Campinas.
- COELHO, Maria Claudia. [2010] Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das emoções. In: *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 2, out.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. [2010] *O Anti-Édipo*. São Paulo: Ed. 34.
- Despret, Vinciane. [2005] Le secret est une dimension politique de la thérapie. In : MEYER, Catherine (Dir.). *Le livre noir de La psychanalyse. Vivre, penser et aller mieux sans Freud*. Paris : Éditions des Arènes.
- DREYFUS, Hubert; RABINOW, Paul. [1995] *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- DUARTE, Luis Fernando D. [1986] *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Zahar.
- FIGUEIRA, Sérvulo. [1978] Notas introdutórias ao estudo das terapêuticas I: Lévi-Strauss e Peter Berger. In: FIGUEIRA, Sérvulo. (Org.). *Sociedade e doença mental*. Rio de Janeiro: Campus. p.87-148.
- FIGUEIRA, Sérvulo. [1981] *O contexto social da psicanálise*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- FIGUEIRA, Sérvulo. [1985] Psicologismo, psicanálise e ciências sociais. In: FIGUEIRA, Sérvulo. (Org.) *Cultura da psicanálise*. Rio de Janeiro: Brasiliense. p.7-15.
- FIGUEIRA, Sérvulo. [1988] Psicanalistas e pacientes na cultura psicanalítica. In: FIGUEIRA, Sérvulo. (Org.) *Efeito psi: a influência da psicanálise*. Rio de Janeiro: Campus. p.131-150.

- FOUCAULT, Michel. [1992] *Microfísica do Poder*. 10 ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. [2002] *Problematização do sujeito: psicologia, psiquiatria e psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária. (Ditos e escritos, I)
- FOUCAULT, Michel. [2003] *História da sexualidade II: o uso dos prazeres*.10.ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. [2004] *Vigiar e punir*.29.ed. Petrópolis : Vozes.
- FOUCAULT, Michel. [2009a] *História da loucura*. 8.ed.São Paulo: Perspectiva.
- FOUCAULT, Michel. [2009b] *História da sexualidade I: a vontade de saber*. 19.ed. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. [2010] *A Hermenêutica do Sujeito*.3.ed.São Paulo: WMF Martins Fontes.
- FREUD, Sigmund. [1996a] Três ensaios sobre a teoria da sexualidade. In: *Obras psicológicas completas. Edição Standart Brasileira*. Vol.VII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. [1996b] Totem e Tabu. In: *Obras psicológicas completas. Edição Standart Brasileira*. Vol.VII. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. [1996c] A questão da análise leiga. In: *Obras psicológicas completas. Edição Standart Brasileira*. Vol. XX. Rio de Janeiro: Imago.
- FREUD, Sigmund. [2010a] Uma dificuldade da psicanálise. In: *História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (91917-1920)*. In: São Paulo: Cia das Letras.
- FREUD, Sigmund. [2010b]. Além do Princípio do Prazer. In: *História de uma neurose infantil: (“O homem dos lobos”), Além do princípio do prazer e outros textos (91917-1920)*. In: São Paulo: Cia das Letras.
- LACAN, Jacques. [2008] *Seminário 11: os quatro conceitos fundamentais da psicanálise*. 2.ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- MAUSS, Marcel. [1979] A expressão obrigatória dos sentimentos. In: *Mausr*. São Paulo: Ática. p.147-153.
- MEZAN, Renato. [1987] *Psicanálise, Judaísmo: Ressonâncias*. Campinas: Escuta.
- ROUDINESCO, Elizabeth. [2008] *Jacques Lacan: esboço de uma vida, história de um sistema de pensamento*. São Paulo: Companhia das Letras.
- ROUDINESCO, Elizabeth; PLON, Michel. [1998] *Dicionário de psicanálise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- RUSSO, Jane. [1980] Sobre a neutralidade. In: FIGUEIRA, Sérvulo (Org.). *Psicanálise e ciências sociais*. Rio de Janeiro: Alves. p.207-229.

RUSSO, Jane. [1993] *O corpo contra a palavra: as terapias corporais no campo psicológico dos anos 80*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

RUSSO, Jane. [1997] Indivíduo e transcendência: algumas reflexões sobre as modernas “religiões do eu”. *Doxa: Revista Paulista de Psicologia e Educação*, Araraquara, v.3, n.1, 2, p.9-33.

SALEM, Tania. [1992] *A despossessão subjetiva: dos paradoxos do individualismo*. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, São Paulo, v.7, n.18, p.62-77.

WINTER, Célia Aparecida Ferreira. [2006] *Confissão e Cura: uma interlocução entre Foucault e a psicanálise freudiano-lacaniana*. Curitiba: Juruá.

### β

**Abstract:** This article refers to ethnography of the Lacanian clinic of psychoanalysis, and aims to examine how this creates therapeutic dispositive of production and control of the emotions through a “secret dimension”, established in the speech of the analysands. In considering the suffering as a result of the moral impossibility to achievement and expression of a repressed desire, psychoanalyses build a secret content in the life of the analysands, with the power to cause both the disease and the healing. The psychoanalytic clinic is regarded here as a space for observation the context in which emotions are produced, understand and regulated by micro-political process of daily life. From a critical analysis of the conception of sexuality operated by the psychoanalyses knowledge, we see how the therapy inherits its epistemological precepts from classical traditions of Christian thoughts and psychiatric knowledge. The article also shows the relation between the regulatory character of therapeutics models and the production of the person engendered by it. **Keywords:** Lacanian Psychoanalysis; Secret; Emotion; Sexuality.



BORGES, Thaïs Machado. “Eu adoro uma faca!”. Classe média, cirurgias plásticas e os ‘verdadeiros’ perigos da vida. *RBSE* 10 (29): 341-357. ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## “Eu adoro uma faca!” Classe média, cirurgias plásticas e os ‘verdadeiros’ perigos da vida

*Thaïs Machado Borges*

**RESUMO:** Durante a primeira década do século XXI mais de meio milhão de pessoas se submeteram anualmente a algum tipo de operação plástica no Brasil. Mais da metade dessas intervenções foi de caráter estético. Cirurgias estéticas, seus riscos e exageros são motivos de debates e polêmicas globais. Este trabalho examina como brasileiros de classe média discutem e praticam esse tipo de cirurgia. Argumenta-se que dentro do contexto de desigualdade social e de constante insegurança que caracteriza a sociedade brasileira contemporânea, as outramente arriscadas operações estéticas são vistas não somente como práticas de baixo risco, mas também como um modo de esculpir corpos de forma a dar-lhes um aspecto rico, moderno e, conseqüentemente, diferente de outros corpos e pessoas considerados como pobres e potencialmente perigosos. **PALAVRAS-CHAVE:** Cirurgias Estéticas; Classe média; Corpo; Risco; Desigualdade Social.

Carlos, professor universitário de 43 anos, me contou sobre uma de suas viagens para o Rio de Janeiro, cidade onde nasceu e cresceu e onde sua família ainda mora:

“Levei minha mãe para jantar num restaurante italiano bem legal. Nós tínhamos terminado de jantar e estávamos voltando de carro para a casa dela. Como ela mora do outro lado da cidade, temos que atravessar o centro do Rio para chegar ao bairro dela. Eram mais ou menos umas 10 e meia da noite. Enquanto eu dirigia, a gente conversava sobre assuntos da família e minha mãe me punha em dia com as fofocas e acontecimentos. Aí chegamos num cruzamento, o sinal ficou vermelho e eu parei o carro. Minha mãe ficou furiosa: “Quê isso, Carlos! Não pára!”ela me falou. Quando



eu expliquei que tinha parado porque o sinal estava vermelho, ela ficou ainda mais brava: “Você está louco? Você não sabe que é muito perigoso parar em sinais de noite? Você quer ser assaltado? Depois das 10, ninguém pára para sinal vermelho no Rio. Ninguém! É perigoso! Você está sendo muito irresponsável!”<sup>65</sup>

Carlos não conseguiu evitar rir da ironia da situação – ele estava sendo chamado de irresponsável por ter parado num sinal vermelho. Ainda não convencido pela bronca de sua mãe, Carlos insistiu em ficar parado até o sinal ficar verde. Sua mãe foi ficando cada vez mais irrequieta e passou a controlar se todas as portas e janelas do carro estavam bem fechadas. “Você está sendo muito irresponsável, Carlos!”, ela repetia.

Dona Ana, a mãe de Carlos, mora em um subúrbio do Rio de Janeiro. Seu dia a dia como dona de um pequeno negócio no mesmo bairro é repleto de histórias de roubos, assaltos e por uma série de estratégias para como agir e, mais importante ainda, como evitar confrontações violentas (Linger, 1992). Violência, conversas sobre violência e estratégias criativas para evitar violência fazem parte do cotidiano desta senhora. O comportamento de Dona Ana não é anômalo ou divergente. Suas reações são similares àquelas de muitos outros brasileiros e refletem os dilemas e inseguranças de um povo que vive em uma sociedade desigual.<sup>66</sup> Como a antropóloga Donna Goldstein (2003,176) sugere,

“essas conversas sobre crime são essenciais no processo de criar, entre as classes médias e altas tanto os estereótipos, como os preconceitos que associam os moradores de favela com crime e com o sentimento, comum nessas duas classes sociais, de que o seu espaço público vem se encolhendo” (*Tradução nossa*).

---

<sup>65</sup> Para uma discussão sobre riscos e comportamento no trânsito, veja o seguinte teste: [http://www.terra.com.br/istoe/produtos/teste\\_transito/index.htm](http://www.terra.com.br/istoe/produtos/teste_transito/index.htm)

<sup>66</sup> Ver Koury (2008) para uma discussão aprofundada sobre a noção de medo dentro do contexto urbano da cidade de João Pessoa/PB.

Certos grupos marginalizados são identificados como sendo potencialmente perigosos por serem capazes de por em risco a comunidade em geral.

O Brasil é um dos países com maior desigualdade de distribuição de renda no mundo. Grande parte da renda nacional (46,9 por cento) concentra-se nas mãos dos dez por cento mais ricos da população. Já os dez por cento mais pobres têm 0,7 por cento da renda (PNUD, 2005; World Bank, 2002). O total de brasileiros que vivem abaixo da linha de privação do rendimento e ganham menos do que dois dólares por mês chegou, em 2003, a 23,7 por cento; enquanto 9,9 por cento da população ganha por volta de um dólar por mês (PNUD, 2003).<sup>67</sup> A desigualdade na distribuição da renda nacional também segue certos padrões geográficos e raciais.<sup>68</sup>

Padrões radicais de exclusão e desigualdade vem frequentemente associados a diferentes tipos de violência. Somente no caso do Rio, calcula-se que o número de homicídios entre 1998 e 2002, foi, em números absolutos, de 31 868, ou seja, uma média de mais de 6000 homicídios por ano.<sup>69</sup>

Ainda apresentando algumas estatísticas sobre o Brasil, pode-se dizer que o país também está em uma posição de destaque no que diz respeito às preocupações com o corpo, beleza e aparência física. Em 2004, mais de meio milhão de brasileiros (i.e., 616 287 pessoas) se submeteram a algum tipo de operação plástica. Mais de metade destas intervenções, ou

---

<sup>67</sup> Os dados referem a um período entre 1990 e 2001. Dados obtidos em [http://hdr.undp.org/reports/global/2003/portugues/pdf/hdr03\\_por\\_HDI.pdf](http://hdr.undp.org/reports/global/2003/portugues/pdf/hdr03_por_HDI.pdf), acessado em 10 de maio de 2007.

<sup>68</sup> As regiões sudeste e sul apresentam o maior contingente de famílias ricas no Brasil (aproximadamente 85,8 por cento). Segundo o relatório do PNUD (2005), "embora sejam 44,7 por cento da população total, os negros são 70 por cento entre os dez por cento mais pobres e não passam de 16 por cento entre os dez por cento mais ricos." (Dados obtidos em <http://www.pnud.org>), acessado em 11 de maio de 2007.

<sup>69</sup> De acordo com dados apresentados pelo ministério da Justiça em [http://www.mj.gov.br/SENASP/pesquisas\\_aplicadas/saude/regioes/parte%20-%200001\\_analise/parte%201%20-%200010-001.htm](http://www.mj.gov.br/SENASP/pesquisas_aplicadas/saude/regioes/parte%20-%200001_analise/parte%201%20-%200010-001.htm), acessado em 16 de maio de 2007.

seja, 365 698 foram de caráter estético.<sup>70</sup> O Brasil foi considerado, no final dos anos 1990, como sendo o quarto maior consumidor de produtos cosméticos no mundo. Estima-se que os brasileiros gastaram, somente em 1996, 5 bilhões de Reais em produtos cosméticos. A atitude de grande parte da população no que diz respeito às cirurgias plásticas é de reverência. Cirurgias plásticas fazem parte do sonho de consumo de milhares de brasileiras (os).<sup>71</sup> Mesmo nesse aspecto, Dona Ana não é uma exceção. Com a idade de 62 anos, decidiu fazer uma operação plástica<sup>72</sup> para redução mamária:

“Sempre quis ter seios menores. Mas este tipo de operação era muito caro há uns anos atrás. Agora, quando notei que conseguiria pagar a operação, não hesitei. Não tenho medo de médicos nem de operação! O médico tirou quase meio quilo de cada lado.”

Qual a relação entre percepção de risco, violência cotidiana e cirurgia plástica, além de serem parte das experiências cotidianas de Dona Ana e de muitas outras brasileiras? Por que é que o corpo ocupa tanto espaço no coração e na cabeça de inúmeros brasileiros? Seria a busca por cirurgias plásticas e por outros tipos de intervenções estéticas uma projeção no corpo físico dos problemas e vulnerabilidades do corpo social, como Mary Douglas (1966) já sugeriu?

Argumento, no presente artigo, que a cirurgia plástica produz e reforça certos limites sociais. Vista dentro do contexto de desigualdade social e posta dentro do clima de constante insegurança que caracteriza a sociedade brasileira contemporânea, a outramente arriscada prática da cirurgia

<sup>70</sup> Dados obtidos em <http://www.cirurgioplastica.org.br/publico/novidades02.cfm>, acessado em 16 de maio de 2007.

<sup>71</sup> Ainda segundo os dados da SBCP, 69 por cento das pessoas que se submeteram a uma cirurgia plástica são do sexo feminino enquanto 31 por cento são do sexo masculino.

<sup>72</sup> Apesar de estar ciente de que existe, dentro do termo “cirurgia plástica”, uma distinção entre cirurgia estética e cirurgia reparadora, uso no presente artigo os termos cirurgia plástica e cirurgia estética de modo intercalado já que, em certos casos, a classificação do que é uma cirurgia estética ou reparadora é bastante arbitrária e sujeita a diferentes interpretações.

plástica pode ser vista como um modo de esculpir corpos de modo a dar-lhes um aspecto rico, moderno e, conseqüentemente, diferente de outros corpos e pessoas considerados como pobres, não modernos e potencialmente perigosos.

### **Adoro uma faca! Cirurgia plástica e risco**

Para maior clareza, divido minha argumentação em duas partes distintas: primeiro, sugiro que dentro do contexto de insegurança e violência urbana que caracteriza a sociedade brasileira, a cirurgia plástica e os riscos que tal prática pode causar à saúde são considerados como mínimos e controláveis.

Vários debates acadêmicos internacionais associam cirurgias estéticas à vaidade, a uma preocupação excessiva com a aparência física e a práticas de consumo supérfluas (Barkty, 1990; Chapkis, 1986; Gimlin, 2000; Morgan, 1998). Cirurgias cosméticas são vistas como potencialmente ameaçadoras à saúde de corpos outramente sãos e saudáveis. Este tipo de operação é muitas vezes visto e descrito como sendo um capricho que leva a um risco desnecessário.<sup>73</sup>

Meu material etnográfico<sup>74</sup> mostra que em conversas do dia a dia e em debates populares, as posições com relação a cirurgias plásticas são outras: os termos “cosmética”, “estética” ou “plástica”, usados para caracterizar o tipo de cirurgia feita, parecem ser usados para descrever a própria cirurgia como sendo uma intervenção superficial, e, por isso, não tão arriscada ou perigosa. Por serem “estéticas” – argumenta-se – essas cirurgias são menos arriscadas do que outros tipos de cirurgia. Nas palavras de Susana, funcionária pública de 55 anos:

---

<sup>73</sup> Veja Fraser (2003) para uma discussão sobre vaidade e agência.

<sup>74</sup> Este trabalho faz parte de uma pesquisa sobre modificações corporais e desigualdade social. O material etnográfico no qual baseio o presente artigo foi obtido em diferentes períodos de trabalho de campo, entre 1997 e 2008. A realização do presente artigo só foi possível graças ao fomento oferecido pelo Conselho Sueco de Pesquisa (Vetenskapsrådet).

“É muito diferente! Olha, quando você vai fazer uma plástica, você está saudável, sem nenhum problema de saúde. É completamente diferente de quando você está doente, com o corpo fraco e vai operar. A recuperação é outra. Não tem nem comparação.”

Apesar da veemência de Susana sobre o assunto, sabe-se que cirurgias plásticas (reparadoras ou estéticas) podem ter resultados catastróficos. Todos os passos na intervenção, desde a anestesia até os cuidados finais são arriscados e podem ter uma série de conseqüências indesejáveis. Apesar disso, a maioria das pessoas com quem venho conversando sobre estes assuntos, parece estar convencida de que os riscos ao fazer uma cirurgia estética são mínimos se a paciente tiver acesso a um cirurgião competente e profissional.

Argumento aqui que as deliberações sobre os prós e os contras das cirurgias plásticas são influenciadas pelo contexto onipresente de insegurança social e medidas tendo como pano de fundo a convicção que a vida no Brasil apresenta muitos outros tipos de riscos e perigos.<sup>75</sup>

De fato, não se conversa muito tempo com uma pessoa de classe média<sup>76</sup> morando em um grande centro urbano sem que o tema da violência urbana e da insegurança social apareça como tópico de conversação. Cada pessoa tem uma história para contar – ou são experiências próprias ou são casos sobre como um conhecido, ou um amigo de um amigo

<sup>75</sup> Em seu estudo sobre mulheres e cirurgias cosméticas, Kathys Davies (1995, p.120) argumenta que “a cirurgia estética é uma escolha – ainda que feita dentro de circunstâncias que não são escolhidas pelas próprias mulheres” (Nossa tradução). Posso, com certeza, transpor o argumento de Davies para o caso brasileiro e argumentar que cirurgias estéticas, no caso do Brasil, também são uma questão de escolha – ainda que uma escolha feita dentro de um contexto de constante insegurança e desigualdade.

<sup>76</sup> O conceito de classe média é abordado aqui como sendo uma construção social dinâmica, produzida através de interações e conflitos, inscrita em diferentes sistemas simbólicos e ancorada em contextos sociais e históricos (Cf. Skeggs 2004 e Wade 1997).

O conceito de classe, seguindo Skeggs (2004) pode ser visto como uma construção historicamente específica que prevê normas discursivas que, por sua vez, possibilitam, legitimam e mapeiam desigualdades materiais, influenciando assim o acesso a recursos econômicos e culturais. Formalmente definida por nível de renda, a classe média englobaria todos aqueles que ganham entre seis e 33 salários mínimos. Vista mais amplamente, a classe média brasileira pode ser definida em termos de ocupação (assalariados e proprietários com trabalhos que não envolvem força física), consumo e nível de educação escolar. Veja também Bethel (2000), O’Dougherty (2002, p.208), Reis (2000), Wood e Carvalho (1998) e Schneider (1996).

que se viu cara a cara com uma experiência na qual ocorreu violência. Vivendo cercados por alarmes contra roubos, cercas elétricas ou de arame farpado, esquemas de segurança 24 horas e condomínios fechados que proíbem a entrada de qualquer pessoa de aparência ou comportamento suspeito e marcados pela convicção de que alguém pode ser morto por causa de um par de tênis de marca, ou por causa de um celular, a perspectiva de fazer uma cirurgia plástica não parece, dentro deste contexto, ser letalmente perigosa.

Concordo aqui com a leitura que Tulloch e Lupton (2003, pp. 6, 133) fazem de Douglas (1992) e com a sugestão que o modo como as pessoas respondem à noção de risco é formado pelo contexto sócio-cultural no qual elas estão inseridas.

“Eu adoro uma faca” ou “eu vou cair na faca” são expressões comumente usadas para indicar que uma pessoa não tem medo de se submeter a uma operação cirúrgica. A ironia destas expressões é cortante: a única faca apreciada pela classe média brasileira é o bisturi do cirurgião plástico. Estas expressões também ilustram como a cirurgia plástica é geralmente vista como um risco controlado. A “faca”, nestas expressões, não é uma faca usada por um ladrão ou seqüestrador. É um bisturi, usado por um cirurgião profissional.

Além disso, a “faca” do cirurgião, ao contrário de outras facas e “facadas” do dia a dia brasileiro, supostamente consegue fazer milagres: ela esculpe corpos de modo a dar-lhes um ar rico, descansado, sexy e moderno. A cirurgia plástica reforça certas hierarquias sociais produzindo corpos que se diferenciam, pela aparência, daqueles de pessoas reconhecidas como pobres, cansadas, não-sexy, não-modernas e, conseqüentemente, potencialmente perigosas. Aqui começa a segunda parte de minha argumentação.

## Corpo e diferença social

A atitude de reverência no que diz respeito a cirurgias estéticas e outras técnicas miraculosas usadas para transformar corpos, pode ser explicada com base em uma ansiedade expressada entre pessoas de classe média sobre sua identidade: por um lado eles não são ricos, e por isso não podem tomar por evidente o poder e privilégios que automaticamente vem com a riqueza. Por outro lado, pessoas de classe média também não são – e certamente não querem ser – pobres. Constantemente confrontando o sonho de uma vida no estilo do “1º mundo” (ou seja, uma vida com abundância material, segurança e modernidade) e a realidade da vida vivida (onde o número de famílias que não podem mais sustentar o “padrão de vida de classe média” vem aumentando constantemente)<sup>77</sup>, brasileiros de classe média lutam por manter sua posição na hierarquia social e convivem com medo de serem rebaixados.

O corpo e a casa, como o antropólogo Roberto da Matta (1978, p.155) já sugeriu, tornam-se as arenas principais para o estabelecimento de hierarquias sociais: beleza, limpeza, e outros aspectos facilmente naturalizados como gosto, preferências e sentimentos funcionam como marcas para admissão em grupos desejáveis e diferenciação de grupos indesejáveis. Consumo em geral, e consumo através do corpo (dietas, modas), em volta do corpo (visitas a *spas*, tratamentos de beleza, cirurgias estéticas), associados à educação e trabalho, são modos simbólicos e materiais de posicionamento dentro de hierarquias contemporâneas de gênero, classe e raça/cor.<sup>78</sup> A idéia que a aparência física denota classe e sua implicação que modificações na aparência

---

<sup>77</sup> Entrevista com Waldir Quadros em [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/ju/maio2004/ju251pag08.html](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/maio2004/ju251pag08.html) e *Folha OnLine* <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u87942.sthlm>, acessados em 16 de maio de 2007.

<sup>78</sup> Veja O'Dougherty (2002) para um estudo sobre consumo entre pessoas de classe média no Brasil.

física são lidas como marcas de status social estão espalhadas por todo o país.

Ao esculpir corpos através da cirurgia estética, brasileiros de classe média estão materializando em seus próprios corpos as representações de um corpo social querido e ideal (e talvez de impossível obtenção). Eles estão moldando seus corpos de acordo com estruturas sociais de poder e desigualdade e assim reforçando e esculpindo certos tipos de diferença. No caso de Dona Ana, a cirurgia plástica não somente concretizou a realização de um sonho de vaidade e feminilidade, sua operação também foi motivo de inúmeras conversas em almoços familiares, onde Dona Ana pôde trocar experiências com outras parentes que também fizeram ou que almejam realizar este sonho de consumo.

O caso de Cláudia, uma jovem de classe média mineira, ilustra também o que sugiro acima.

Ao completar 17 anos, Cláudia queria operar seus seios para diminuí-los, já que os achava grandes e pesados demais.<sup>79</sup> Cláudia contou-me sobre as múltiplas razões que tinha para desejar esta cirurgia – seus seios eram grandes demais, pesados demais, e ela não podia usar camisetas ou vestidos sem por um sutiã: “As frente-únicas estavam na moda e eu estava completamente por fora. Eu não podia usar nada!” Cláudia reclamou. Agora que havia conseguido convencer seus pais a pagarem pela operação em doze prestações mensais, sentia que um de seus sonhos estava prestes a ser realizado: “Eu acho que vou ser outra pessoa depois dessa operação!”

Cláudia não era a única pessoa a antecipar a cirurgia com entusiasmo. Uma semana antes da operação, sua mãe me contava detalhes inesperados:

---

<sup>79</sup> Houve uma mudança na moda no que diz respeito ao tamanho dos seios por volta de 1999-2000. Seios volumosos e implantes de silicone passaram então a ser vistos como um novo ideal estético. Isto mostra que mesmo estéticas nacionais são maleáveis. A operação de Cláudia ocorreu em 1997, antes de esta nova moda tornar-se popular.



“Marcaram a cirurgia para as 7:30, mas temos que estar lá uma hora antes. O doutor disse que vai demorar umas três horas, porque primeiro eles fazem um peito e depois o outro. Ela vai tomar uma anestesia geral, porque é uma operação complicada. Eles fazem o mamilo primeiro – eu acho que cortam e depois o refazem. Constroem o peito todo de novo. Cláudia está na maior expectativa. O doutor disse que ela tinha muitas glândulas. Muitas mesmo. Algumas vão ter que ser retiradas.”

Tanto Cláudia como sua mãe me deram descrições detalhadas sobre a cirurgia planejada. Fiquei surpresa com a vontade dessas duas pessoas em falar tão abertamente da operação – tantos detalhes e tanta expectativa. A operação parecia quase ser um assunto de interesse público. Comentei isso com Joana, a pessoa que me apresentara à Cláudia. Joana ofereceu-me uma explicação interessante:

“Esta operação significa uma coisa para eles: status. Fazer uma operação dessas é um jeito de mostrar que elas podem, que elas têm dinheiro para pagar a cirurgia. É chique falar disso. É por isso que elas estão falando o tempo todo sobre isso. Mostra que elas têm dinheiro”.

De fato, algumas semanas depois, eu ouvi uma conversa entre Joana e a mãe de Cláudia. As duas conversavam sobre uma estrela de filmes pornográficos italianos, Cicciolina (que na época fazia uma pequena ponta em uma novela) e entraram no assunto de filmes pornográficos:

**Mãe de Cláudia:** Eu não entendo esses filmes. As mulheres têm seios enormes. É tão feio! Ver aqueles peitões balançando. Isso é porque elas não têm dinheiro para fazer uma plástica!

**Joana:** Não, não é nada disso! Elas fazem plástica para os peitos ficarem grandes. É bonito.

**Mãe de Cláudia:** Bonito? Você acha aquilo bonito? Meu Deus! Que coisa feia!

Esta discussão mostra uma convergência entre classe e certos tipos de preferência estética (preferências estas que na época, favoreciam seios menores). Este exemplo ilustra a sugestão que modificações físicas denotam classe e sua implicação que modificações na aparência física podem ser

vistas como símbolo de status sócio-econômico, como informação visual que situa as pessoas socialmente. Em outra conversa, Cláudia contou-me sobre uma amiga que também tinha feito uma plástica de redução mamária. Como era época de carnaval, alguns dias após a operação, a amiga de Cláudia não resistiu e resolveu sair para dançar. Depois disso, teve que fazer uma operação corretiva já que as cicatrizes da primeira operação ficaram grandes e aparentes demais. A mãe de Cláudia comentou: “Aposto que se o pai dela não pudesse pagar essa segunda operação ela teria seguido as recomendações do médico e ficado em casa quietinha!”

Consumo através do corpo é visto como um sinal de poder econômico. De acordo com este raciocínio, o corpo esculpido de mulheres, ou seja, o corpo que passa por certos procedimentos estéticos pode ser visto como sinalizando riqueza, ao passo que corpos não-esculpido ou não-marcados por procedimentos estéticos passam a ser associados com pobreza e falta de dinheiro. Carina, uma adolescente de classe média de 14 anos, comentou em uma entrevista que “é caro fazer plástica. Só quem tem dinheiro pode. Você sabe, minha mãe já fez plástica no peito, para diminuir.” Marina, uma jovem de 18 anos nascida no interior de Minas e empregada a tempo integral como babá em Belo Horizonte, disse que gostaria de fazer uma operação nos seios se “tivesse o dinheiro.”

Ao fantasiar sobre cirurgias estéticas ou ao planejar se submeter a uma cirurgia, essas mulheres estão mostrando seu conhecimento sobre técnicas modernas e científicas (que frequentemente estão associadas ao “1º mundo”) e estão, ao mesmo tempo, simbolicamente afirmando seu potencial de participação como consumidoras em um mercado global.

Dentro do contexto brasileiro, o ato de modificar o corpo através da cirurgia plástica é também um modo de esculpir classe e poder econômico no corpo. Tendo em vista que hierarquias de gênero e classe interceptam-se muitas vezes com práticas e comportamentos racistas, onde pessoas de cor

branca são vistas como moralmente e economicamente superiores, a operação de Cláudia também pode ser lida de outro modo.

Partindo de uma perspectiva histórica, Ângela Arruda (2000) examina o modo como as mulheres são representadas no imaginário brasileiro. A autora afirma que é necessário que tais representações sejam examinadas para se entender como noções de gênero e raça se interceptam no Brasil contemporâneo. Arruda sugere que as mulheres vêm ocupando papéis ambíguos no imaginário nacional (veja também Del Priore 1993; Goldstein 2004; Parker 1991; Rebhun 1999; Stolcke 1993). Durante o período colonial, as mulheres foram incorporadas a um imaginário coletivo brasileiro através da nudez e sensualidade da mulher indígena. Durante a colonização e ocupação territorial, a igreja católica controlou e “domesticou” a sexualidade das mulheres indígenas dando-lhes o papel de reprodutoras e transformando-as assim em mães da nação.

É importante frisar que a maioria dos colonizadores chegados ao Brasil eram homens. Estudos (Freyre 1933; Parker 1991) mostram que durante os primeiros séculos de colonização no Brasil, haviam pouquíssimas mulheres brancas. A fundação do Brasil colonial se dá quase que inteiramente como o resultado de interação sexual (muitas vezes imposta) entre homens brancos europeus e mulheres indígenas ou mulheres de origem africana. A descoberta de ouro no interior do Brasil (no começo do século XVIII), a chegada da corte portuguesa ao Brasil (em 1808) e, mais tarde, a abolição da escravatura (1888) marcam a crescente chegada de famílias européias para o país.

Dentro da esfera androcêntrica do imaginário brasileiro, mulheres indígenas e de descendência africana ocupavam uma posição ambígua: consideradas como sendo promíscuas e de sexualidade aguçada, elas também eram vistas como as mães da nação. Os corpos de mulheres indígenas e de descendência africana foram, durante séculos, considerados

como propriedade de homens europeus, destinados a trabalhar, reproduzir e cuidar de outros.

Desde o começo do século XIX e mesmo depois da proclamação da República (1889), uma série de idéias científicas e pseudo-científicas originadas na Europa influenciaram a regulação e racionalização de práticas sexuais (Parker 1991, p. 16). Políticas higienistas substituíram a igreja na prescrição de práticas guiando a conduta de homens e mulheres da família patriarcal. A virada de século e as primeiras décadas do século XX foram caracterizadas no Brasil por um projeto de embranqueamento através da miscigenação: ao promover a imigração européia para o país, esperava-se que a população do país fosse gradualmente embranquecendo (Skidmore 1993; Wade 1997).

A cor branca era, por sua vez, associada a processos de modernização, riqueza e poder. Os corpos de mulheres negras e indígenas, mesmo que para sempre consagrados no imaginário brasileiro como sendo aqueles das mães e amas de leite que deram a vida e alimentaram crianças brasileiras, permaneceram aprisionados neste passado colonial como sendo corpos marcados pela dureza do trabalho, pelas estrias de inúmeras gravidezes, e pelo peso de seios grandes e pesados que alimentaram várias crianças.<sup>80</sup> Marcados de tal forma, estes eram corpos que não poderiam ser vistos como modernos. Justapondo hierarquias de gênero, classe e práticas racistas, o corpo saudável e erótico da mulher moderna no Brasil contemporâneo não deve carregar marcas que possam trazer associações ao trabalho físico, gravidez, parto, amamentação e às mulheres não-brancas que, por séculos, foram obrigadas a passar por tais experiências.

---

<sup>80</sup> Veja Weismantel (2001) para uma discussão sobre como seios e amamentação estão entrelaçados com questões de racismo e sexualidade nos países andinos.

## Considerações finais

Os seios agora reduzidos de Cláudia e Dona Ana, assim como os seios reduzidos, empinados ou “siliconados” de tantas outras mulheres brasileiras apagam as associações com trabalho físico, pobreza, despreparo e perigo, ao mesmo tempo em que erotizam a riqueza, a modernidade e – por associação com o poder (resultante de práticas de opressão centenárias) – com a cor branca.

Através da cirurgia plástica, Cláudia e muitas outras mulheres de classe média produzem corpos que as fazem parecer distintamente diferentes de pessoas que, por sua aparência e estilo de vida, são vistas como mais pobres e, de novo, por associação, classificadas como potencialmente perigosas. Para entender o fenômeno da cirurgia plástica no Brasil é preciso situá-lo dentro de um contexto de constante desigualdade e insegurança social que influi no modo como as pessoas medem riscos e encaram os “verdadeiros” perigos da vida.

## Referências

- ARRUDA, Ângela, 2000. Representações das Mulheres no Imaginário Brasileiro: da Colonização ao Surgimento da Nação. Em *Nação e Identidade. Caderno CRH*, v.13, n. 33, pp. 1 a 25. UFBA.
- BARKTY, Sandra Lee, 1990. *Femininity and Domination: Studies in the Phenomenology of Oppression*. New York: Routledge.
- BETHELL, Leslie, 2000. Politics in Brazil: From Elections without Democracy to Democracy without Citizenship. *Daedalus* v.129, n.2, pp.1 a 28.
- CHAPKIS, Wendy, 1986. *Beauty Secrets. Women and the Politics of Appearance*. London: South End Press.
- DaMATTIA, Roberto, 1978. *Carnavais, Malandros e Heróis*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DAVIES, Kathy, 1995. *Reshaping the Female Body. The Dilemma of Cosmetic Surgery*. New York and London: Routledge.

- DEL PRIORE, Mary, 1993. *Ao Sul do Corpo. Condição Feminina, Maternidades e Mentalidades no Brasil Colônia*. EdUNB. Rio de Janeiro: José Olympio.
- DOUGLAS, Mary, 1966. *Purity and Danger*. London.
- DOUGLAS, Mary, 1992. *Risk and Blame: Essays in Cultural Theory*. London: Routledge.
- FRASER, Suzanne, 2003. *Cosmetic Surgery, Gender and Culture*. New York: Palgrave Macmillan.
- FREYRE, Gilberto, 1995 [1933]. *Casa Grande e Senzala: Formação da Família Brasileira sobre o Regime da Economia Patriarcal*. Rio de Janeiro: José Olympio.
- GIMLIN, Debra, 2000. Cosmetic Surgery: Beauty as Commodity. *Qualitative Sociology* v. 23, n.1, pp.77 a 98.
- GOLDSTEIN, Donna, 2003. *Laughter Out of Place. Race, Class, Violence, and Sexuality in a Rio Santytown*. Berkeley. University of California Press.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2008. *De que João Pessoa tem medo? Uma Abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa: Ed. UFPB.
- LINGER, Daniel T., 1992. *Dangerous Encounters. Meanings of Violence in a Brazilian City*. Stanford: Stanford University Press.
- MORGAN, Kathryn Pauly, 1998. Women and the Knife: Cosmetic Surgery and the Colonization of Women's Bodies. Em *The Politics of Women's Bodies. Sexuality, Appearance, and Behaviour*. Rose Weitz, ed. Oxford. Oxford University Press.
- O'DOUGHERTY, Maureen, 2003. *Consumption Intensified. The Politics of Middle-Class Daily Life in Brazil*. Durham and London: Duke University Press.
- PARKER, Richard, 1991. *Corpos, Prazeres e Paixões. A Cultura Sexual no Brasil Contemporâneo*. São Paulo: Editora Best Seller.
- REBHUN, Linda-Anne, 1999. *The Heart is Unknown Country. Love in the Changing Economy of Northeastern Brazil*. Stanford: Stanford University Press.
- REIS, Elisa P., 2000. Modernization, Citizenship and Stratification: Historical Processes and Recent changes in Brazil. *Daedalus* v.129, n.2, pp. 171 a 194.
- SCHNEIDER, Ronald, 1996. *Brazil. Culture and Politics in a New Industrial Powerhouse*. Boulder, Colo.: Westview Press.
- SKEGGS, Beverley, 2004. *Class, Self and Culture*. London: Routledge.
- SKIDMORE, Thomas, 1993. *Black into White. Race and Nationality in Brazilian Thought*. Durham and London: Duke University Press.
- STOLCKE, Verona, 1993. A Família que não é Sagrada (pp. 39 a 90). Em *Colcha de Retalhos. Estudos sobre a Família no Brasil*. Marisa Correa (ed.). Campinas: Editora da Unicamp.
- TULLOCH, J. e Deborah LUPTON, 2003. *Risk and Everyday Life*. London: Sage Publications.

WADE, Peter, 1997. *Race and Ethnicity in Latin America*. London: Pluto Press.

WEISMANTEL, Mary, 2001. *Cholas and Pishtacos. Stories of Race and Sex in the Andes*. Chicago: University of Chicago Press.

WOOD, Charles H. e José Alberto M. CARVALHO, 1988. *The Demography of Inequality in Brazil*. New York: Cambridge University Press.

**Fontes URL:**

*Folha OnLine*, 18/08/2004. 'Classe media encolhe com baixo crescimento econômico desde 81.' Em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/dinheiro/ult91u87942.shtml>, acessado em 16 de maio de 2007.

*Folha OnLine*, 07/09/2005. 'Brasil é oitavo país em desigualdade social, diz pesquisa.' Em <http://www1.folha.uol.com.br/folha/cotidiano/ult95u112798.shtml>, acessado em 11 de maio de 2007.

*Jornal da Unicamp*. Edição 251, 10 a 16 de maio de 2004. Em [http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp\\_hoje/ju/maio2004/ju251pag08.html](http://www.unicamp.br/unicamp/unicamp_hoje/ju/maio2004/ju251pag08.html), acessado em 16 de maio de 2007.

*Ministério da Justiça*. 'Análise do número de vítimas de homicídios registrados pelo Ministério da Saúde (1980 a 2002).' Em [http://www.mj.gov.br/SENASP/pesquisas\\_aplicadas/saude/regiões/parte%20-%20001\\_analise/parte%201%20-%200010-001.htm](http://www.mj.gov.br/SENASP/pesquisas_aplicadas/saude/regiões/parte%20-%20001_analise/parte%201%20-%200010-001.htm), acessado em 16 de maio de 2007.

PNUD, 2003. *Índice de Desenvolvimento Humano*. Em: [http://hdr.undp.org/reports/global/2003/portugues/pdf/hdr03\\_por\\_HDI.pdf](http://hdr.undp.org/reports/global/2003/portugues/pdf/hdr03_por_HDI.pdf), acessado em 10 de maio de 2007.

PNUD, 2005. 'Notícias. Número de negros pobres cresce 500 mil nos anos 90.' Em <http://www.pnud.org.br>, acessado em 11 de maio de 2007.

SBCP. 'Número de cirurgias plásticas não registra aumento em 2004.' Em <http://www.cirurgioplastica.org.br/publico/novidades02.cfm>, acessado em 16 de maio de 2007.

*Teste de Trânsito*. Em [http://www.terra.com.br/istoe/produtos/teste\\_transito/index.htm](http://www.terra.com.br/istoe/produtos/teste_transito/index.htm), acessado em 18 de maio de 2007.

World Bank. *World Development Indicators: Distribution of Income or Consumption*. 2002. Documento eletrônico, [www.worldbank.org](http://www.worldbank.org), acessado 2 de janeiro de 2004.

**ABSTRACT:** During the first decade of this century more than half a million people have annually undergone some kind of plastic surgery in Brazil. More than half of these interventions had a cosmetic purpose. Cosmetic surgery, its risks and excesses generates global discussions and polemics. This article examines how middle-class Brazilians discuss and practice this kind of surgery. It is argued that within the context of social inequality and insecurity that characterizes contemporary Brazilian society; these otherwise risky interventions are seen not only as low-risk practices, but also as ways to sculpt bodies in order to give them a rich and modern appearance and thus mark a difference towards bodies and persons regarded as poor and potentially dangerous. **KEYWORDS:** Plastic Surgery; Middle Class; Body; Risk; Social Inequality.





ALMEIDA, Alexandre Paz. Sociabilidade, cotidiano e vizinhança em um bairro popular de João Pessoa/PB. *RBSE* 10 (29): 359-376, ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## Sociabilidade, cotidiano e vizinhança em um bairro popular de João Pessoa/PB

*Alexandre Paz Almeida*

**RESUMO:** Este artigo discute algumas considerações sobre sociabilidade e cotidiano em um bairro popular da cidade de João Pessoa-PB, denominado de Valentina de Figueiredo. O trabalho busca uma aproximação teórica com autores das ciências sociais, especificamente os que priorizam temáticas sobre o urbano contemporâneo, bem como analisa, através de entrevistas com moradores do bairro, os processos contraditórios emergentes de relações, aparentemente, ambivalentes no que diz respeito às práticas cotidianas. **PALAVRAS-CHAVE:** Sociabilidade, Vida Cotidiana, Sociologia Urbana

### Introdução

Este ensaio discute algumas considerações sobre sociabilidade urbana, tendo como pano de fundo um bairro popular de João Pessoa, capital da Paraíba, denominado de Valentina de Figueiredo. Através de relatos dos habitantes do bairro tentamos construir uma narrativa social que priorizasse os aspectos de convivência entre moradores e suas possíveis relações com a cidade de João Pessoa e suas transformações.

O bairro estudado foi construído em parceria com o governo do Estado da Paraíba e o extinto Banco Nacional de Habitação (BNH), no início dos anos de 1980, para atender o

crescimento populacional da cidade, decorrente do processo migratório da população interiorana para a capital<sup>81</sup>.

### **A vizinhança e o público-privado, o outro e o reconhecido, a ambivalência e o cotidiano-moderno**

Na verdade, há mais do que um conhecimento mútuo: há um contato social. Cada morador do bairro ou da vila auferem certo proveito dessa vizinhança, desde que se pague o devido preço. Ele recebe pequenas gratificações dos outros: sorrisos, saudações, cumprimentos, trocas de palavras que dão a sensação de existir, de ser conhecido, reconhecido, apreciado, estimado. (Antoine Prost 1992 p.116).

O cotidiano dos moradores de vários bairros, sobretudo quando são periféricos, de algum modo se apresenta bastante pitoresco. Como Prost (1992) observou, são sorrisos, saudações, cumprimentos, que fazem dos bairros verdadeiros palcos de reconhecimento, de ser conhecido e reconhecido, apreciado e estimado.

É na sociabilidade construída cotidianamente que os diversos atores sociais vivem e convivem com seus iguais, participando de várias atividades em conjunto; principalmente quando estas estão voltadas para o lazer; se reunindo para resolver os problemas mais corriqueiros: como a falta de energia elétrica de algum morador ou socorrer algum vizinho que se encontra doente (neste caso, o vizinho se torna uma figura mais do que importante no convívio social). O bairro, desse modo, não é apenas uma demarcação territorial que divide a cidade – servindo para delimitar os espaços urbanos

---

<sup>81</sup> O trabalho aqui apresentado é parte modificada de um capítulo, da nossa dissertação de mestrado, intitulada de: *A cidade, o bairro e a rua: um estudo sobre cotidiano e sociabilidade em Valentina de Figueiredo/João Pessoa-PB*, defendida no mês de fevereiro de 2008, sob orientação da Prof. Dra. Tereza Queiroz, no programa de Pós-Graduação em Sociologia, da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Este trabalho também foi uma continuidade de pesquisa desenvolvida no Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção – GREM, da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury, onde defendemos uma monografia de final de curso em ciências sociais, pelo DCS/UFPB priorizando a sociabilidade em Valentina de Figueiredo sobre a ótica dos medos corriqueiros.

e o controle administrativo dos serviços públicos e municipais – mas, antes de tudo, o bairro é a própria constituição de uma cidade, onde os moradores que nele habitam se identificam, se sociabilizam, criam laços afetivos e sentimentos de pertencimento. No bairro se percebe rituais, práticas habituais, *habitus*, e tradições. No bairro se percebe dificuldades e problemas. Problemas com o crescimento populacional, com infra-estrutura, com a violência, com a falta de serviços, com a falta de emprego, com as favelas que começam a circundar, etc.

O pitoresco e o idílico, existentes em um bairro, se mesclam com as dificuldades, com o medo, com a indiferença, com os estranhos, com os dessemelhantes. Neste sentido, se o bairro é o espaço do convívio mútuo (Prost, 1992), da harmonia, dos trabalhadores, do bom vizinho, da amizade, do lazer, do “pedaço<sup>82</sup>” (Magnani, 1984), também é o espaço do vagabundo, do vizinho encrenqueiro, do maconheiro, do estranho, da violência.

Ser estranho em um bairro de características personalizadas é ser intruso e diferente. E se o estranho é olhado com certa hostilidade pelos moradores do pedaço, com desconfiança ou receio, aqueles que são impessoais também são vistos atravessadamente por não conviverem “simpaticamente” com os demais moradores. Diferente do estranho, o morador “antipático” é reconhecido, mas em alguns momentos pode incomodar por ser indiferente e de convívio mais individualizado. *Quem é esse cara que ta circulando a rua! Fulano é besta, não fala ou se mistura com ninguém!* (fala de um morador do bairro estudado). Desconhecido, o estranho invade a privacidade de um público (moradores) que preza pelo bom

---

<sup>82</sup>Magnani faz uso da categoria pedaço para localizar os locais de maior sociabilidade e reconhecimento entre habitantes que compartilham o mesmo espaço. Assim o pedaço pode ser uma rua, um bar, o campo de futebol, uma praça ou qualquer outro tipo de local que possa servir como espaço de reconhecimento, amizade, vizinhança etc. É bom ressaltar que a categoria pedaço não foi desenvolvida por Magnani como lógica de compartilhamento de um espaço público, mas ele percebeu, que o uso do termo - que é bastante corriqueiro quando grupos querem delimitar um espaço de reconhecimento - pode ser usado para localização de tais espaços.

convívio social. “*A proximidade espacial cria um conhecimento mútuo pelo menos aproximativo: quem não é conhecido parece intruso*” (Prost, 1992 p.116). O estranho, do mesmo modo como o estrangeiro descrito por Simmel (1989) é aquele que ninguém conhece, que ninguém pode nunca ter visto, mas todos sabem quem é ele. Assim também é o “antipático”, todos sabem quem é ele, não por ser estranho, mais por ser impessoal e preferir a individualidade do espaço privado da casa.

O bairro, de certa forma, se torna o privado que é público, ou seja, participar e compartilhar de um estilo de vida comum e cotidiano, em que os moradores reconhecem seus semelhantes, faz do bairro um grande espaço privado, entretanto sua demarcação espacial ainda é aberta para todos aqueles que compartilham dos vários espaços da cidade. É claro que ninguém pode situar um bairro<sup>83</sup>, torná-lo privado, mas o que se percebe são fronteiras construídas, segundo a concepção de Bourdieu (1997) simbolicamente, por moradores já estabelecidos (Elias 2002). É que o podemos observar na fala de um morador de Valentina de Figueiredo, bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba:

Esse bairro é bom porque tem muita gente conhecida, a gente conhece vários moradores, é um bairro de gente trabalhadora, honesta, tem uns vagabundos, que não querem saber de nada, mas isso tem em todo canto... Se o bairro tem problema, principalmente o da violência, é por causa desses loteamentos novos que começam a aparecer, principalmente a Torre de Babel<sup>84</sup>, lá é que dá gente perversa, não estou dizendo que lá não tenha gente boa, não é isso, mas depois da Torre de Babel a violência cresceu muito em

---

<sup>83</sup>Na contemporaneidade condomínios fechados, não só de prédios, mas também de casas delimitam seu espaço interno apenas para os que nele habitam. A rua, que antes era pública, agora se torna privada, fechada, onde apenas seus moradores podem transitar. O interessante é que o controle, nestes condomínios, parece transcender a esfera privada. A vigilância, o olhar sobre quem entra ou quem sai, remete a uma nova forma de encarar os aspectos da vida urbana que se configura através de uma cultura do medo, da violência, do estranhamento, da desconfiança, bem como fortalece a cultura da individualização, da solidão, do isolamento...

<sup>84</sup>Trata-se de um pequeno conjunto habitacional, com moradias bastante precárias, que se encontra dentro de Valentina de Figueiredo.

Valentina. (Morador de Valentina; aproximadamente 50 anos, vive no bairro desde sua entrega em 1984).

Bourdieu (1997) ao observar a realidade histórica ocidental, afirmou que um indivíduo ou uma coletividade representam particularidades diferenciadoras em si e ao mesmo tempo complementares. Segundo ele, os espaços relacionais não são constituídos apenas por posições de status e prestígios, mas também se reconfiguram simbolicamente, na medida em que as classes sociais adquirem uma nova posição de acordo com suas ocupações funcionais e práticas habituais. É o que percebemos na fala do morador, o bairro é bom porque existem conhecidos, pessoas trabalhadoras e honestas e se há problemas no bairro, não são os habitantes de Valentina, mas os outros, que vindos de fora, atrapalham o bom convívio dos que já estão estabelecidos. Na fala do morador também se percebe o olhar hierarquizante quando se refere aos moradores vizinhos, os outros, que talvez não sejam tão diferentes economicamente, são postos sob um olhar estigmatizante, pois se há violência em Valentina é porque os moradores dos loteamentos começaram a chegar para tirar o sossego dos moradores de bem, daqueles que são honestos e trabalhadores.

A idéia de trabalho também define quem é de bem, quem é vagabundo ou marginal, cria fronteiras onde homens simples e trabalhadores se diferenciam, moralmente, daqueles que são desonestos, desocupados ou marginais. Assim ser honesto é ser trabalhador, é lutar diariamente pelo “pão-de-cada-dia” e, em certas circunstâncias, se conformar com o que a vida, ou deus, lhe deu. É o que podemos observar na fala de outro morador:

Esse negócio de tá olhando a vida dos outros, de tá vendo o que fulano tem ou deixa de ter, não é coisa que eu faço não, o que eu faço é ter as coisas através do meu suor, do meu trabalho e num invejo ninguém não. Se eu tenho as coisas é porque Deus quis que eu tivesse, porque me deu força pra trabalhar e se eu tiver algo a mais na vida dou graças a Deus, se não, tá bom do jeito que tá. Não sou como esses daqui, que vivem olhando a vida dos outros não.

(morador do bairro; 45 anos; funcionário público do Estado; vive em Valentina desde sua entrega).

Prost (1992) observou que o convívio social vai definir a esfera pública e privada. Seria basicamente nos encontro banais do dia-dia, que os moradores, de um determinado local estabeleceriam vínculos mais afetivos. Esses vínculos, que transcendem a intimidade da casa, se dariam na ordem pública, precisamente, nos locais públicos. Dessa forma, seria nos bares, nas calçadas, nas esquinas, nas praças, nos mesmos itinerários etc. que os diversos atores estabeleceriam uma proximidade, um contato singular com o vizinho, porém, este vizinho, na maioria das vezes, pode conhecer a intimidade de outros, pode circular na sua casa, fofocar de sua vida, enfim, pode conviver com os que não fazem parte de sua intimidade, mas as vezes é mais íntimo do que os da própria casa.

Assim é o que podemos perceber na fala dos dois moradores, ou seja, um convívio onde o outro se torna referência para situar sua condição de homem trabalhador, honesto, mas que também vê que este outro pode ameaçar ou invejar sua vida. Se no primeiro relato o morador diz que o problema do aumento da violência decorre dos moradores de uma localidade vizinha, o segundo argumenta que existem vizinhos que olham sua vida “invejavelmente”. Em ambos os casos, o vizinho se mostra como aquele que pode quebrar o bom convívio social, mesmo que seja um vizinho distante, que more em outro local da cidade ou do bairro.

É assim que, cada vez mais, nas teorias sociológicas, o conceito de local vincula-se com a amplitude do mundo globalizado devido a uma mobilidade não só socioeconômica, que os diversos atores sociais almejam, mas, também, na melhoria de qualidade de vida, onde são introjetados idéias de conforto, modernidade, consumo etc. Tal processo global coloca os sujeitos além dos seus espaços<sup>85</sup> internos, seja de

---

<sup>85</sup>É bom deixar claro que o conceito de espaço possui uma ampla ressonância, sendo freqüentemente usada na sociologia – além do espaço simbólico, no sentido dado por Bourdieu – como significação de um local habitado. Portanto, o local também pode ser

uma rua, bairro ou cidade. Assim, se o global coloca os indivíduos num sistema social mais amplo, o local serve de referência básica na constituição de um espaço único, valorizando os diversos aspectos culturais e simbólicos compartilhados pelos vários atores que nele estão imersos, construindo, a todo o momento, o significado de cidade, bairro e rua (Menezes 2000).

Dessa forma, os locais constituídos por ruas, bairros, cidades, que sempre heterogêneos e dinâmicos na apreensão imaginária de suas interações, e que, apesar das transformações culturais e de modernização, mantêm-se, ainda, relações que sedimentam tradições e se abastecem de vínculos primários (como os de vizinhança, por exemplo) onde a confiança consolida uma forma renovada de solidariedade e afeto entre os seus moradores (Koury, 2003<sup>a</sup>). Neste sentido, o vizinho será uma fonte de reconhecimento e estranhamento pessoal. Como seu igual, o vizinho torna-se seu espelho, “o real imediato”, o reconhecido e semelhante que serve de parâmetro para elaboração de sua “identidade social”, mesmo que ambientada em uma atitude ambivalente de aproximação e hierarquização com o imaginário social mais amplo em que está inserido (Sarti, 1994, Koury, 1994). Elaboração de uma identidade social que também pode ser ambígua, onde a rivalidade e solidariedade permeiam esta nova busca de reconhecimento e ser reconhecido.

Park (1979) também havia percebido que a vizinhança é uma das formas mais estreitas de sociabilidade. Na vizinhança podem se firmar sentimentos de amizade, de solidariedade, de lazer. É nos encontros com o vizinho que percebemos o jogo de futebol e de dominó nas calçadas, que percebemos jovens e crianças brincando nas praças ou ruas, é na vizinhança que a

---

considerado um espaço habitado. O espaço, como categoria sociológica, somente significa quando os seres humanos conseguem habitar ou, simplesmente, demarcar aquele “local” para suas atividades relacionais ou não. No sentido Kantiano espaço é: “*A condição da possibilidade dos fenômenos e não uma determinação dependente deste; é uma representação a priori que subjaz necessariamente aos fenômenos externos*”. (KANT p. 74 1999).



fofoca se estabelece e a normalidade do cotidiano se torna possível, o que acaba por constituir relações diversas e possibilidades de encontro mais próximos e familiares.

Para Park (1979) a idéia de normalidade só é possível quando é justificada, aceita e instituída por um determinado grupo ou comunidade. Havendo desvios no instituído, a anormalidade pode se estabelecer como prática de desvios de condutas que estabelece tensões entre a permanência e a mudança, configurações possíveis que leva a práticas e regras que transcende a rotina cotidiana. A idéia de tensão, percebida por Park, e que originalmente se encontra na obra de Simmel (2006, 1979, 1989) é indispensável para compreender o desenvolvimento de novas ações e reações dos sujeitos, de novas configurações e possibilidades sociais e culturais. Neste contexto, a cidade e o bairro se tornam palco para o surgimento de possibilidades, ações e reações dos indivíduos que nela estão imersos, onde o outro da relação se faz presente como modelador das práticas sociais.

A noção do outro<sup>86</sup> também se entrelaça sob um olhar de conflitos, solidariedades ou afetos que parecem permear os bairros populares das grandes cidades, uma vez que o convívio mútuo pesa para um controle social dos indivíduos que nela habitam, fazendo de uma: “*pessoalidade e impessoalidade um paraíso e um inferno da vida em comum*” (Prado, 1995), construindo uma rivalidade que hierarquiza, divide, criando fronteiras entre iguais. Por outro lado, a solidariedade e afetividade são mais visíveis quando o ambiente é pessoalizado e reconhecido. O que – segundo Franco (1969), Prado (1995) e, fortificando o olhar de Prost (1992) e Park (1979) – leva a uma prática cotidiana e comum do grupo aos indivíduos que compartilham relações tradicionais,

---

<sup>86</sup>Para Augé (1999), a noção do outro esta intimamente ligada a um campo cultural, simbólico e social que dificilmente conseguiríamos compreender isoladamente. O outro, que especificamente, na antropologia, é definido por não ser conhecido e diferente, deve ser conhecido e observado através da elaboração de seus próprios sentidos sociais. Segundo Augé, cada vez mais, o “outro” se encontra perdido em uma multidão de indivíduos desprovidos de referências espaciais e temporais.

permitindo uma inserção ritual e simbólica, ao mesmo tempo em que conforma um plano onde o passado é revisto e revisitado através de novas configurações sociais.

Prado (1995) vai definir a cidade pequena como um paraíso e inferno da personalidade, para ela, vínculos como o de vizinhança, de compadrio, de amizade etc. fazem parte de uma sociabilidade mecânica, onde, dificilmente, os indivíduos não se reconheçam como integrantes daquele local e daquela tradição. Neste sentido, se viver em uma cidade pequena é um paraíso porque vários sujeitos se reconhecem, este conhecimento mútuo leva a uma vida infernal em virtude de todos controlarem a vida de todos, dificultando, desse modo, o anonimato. Neste caso, a fofoca se torna uma arma bastante eficaz no controle e vigilância dos indivíduos que vivem sob esse jogo relacional. É o que podemos perceber na fala de uma moradora, de 22 anos e que mora em Valentina de Figueiredo desde 1986:

Morar aqui é uma porcaria porque as pessoas se acham no direito de invadir a vida de qualquer um da rua. De repente, quando você menos espera, tem um vizinho dentro de sua casa,<sup>87</sup> isso é um incomodo, tira sua privacidade... O povo não percebe que ta numa cidade grande, parece mais um interior! E esse bairro, triste! Tudo é distante, as paradas de ônibus são distantes, o centro da cidade é distante, “ave”, é um aperreio! Eu quero mesmo é sair daqui e ir para um bairro melhor, mais próximo das coisas... Quando eu trabalhava no comércio, no centro da cidade, pegava aqueles ônibus imundos, sujos, lotados... É um bairro que infelizmente... É até ruim falar disso, mas criou-se um mito em Valentina que tudo é ruim, e não é um bairro tão feio assim, existem bairros mais precários, mas eu vejo que outras pessoas, de outros bairros, falam que Valentina é isso, é aquilo, é pobre, é distante... Quando eu digo que moro em Valentina várias pessoas se assustam, diz logo “virge”, Valentina! Mas até que ta melhorando, já tem até uma

---

<sup>87</sup>Neste relato a moradora falou o nome das vizinhas que entravam na sua casa inesperadamente.

faculdade<sup>88</sup> aqui e o parque Haras Cowboy além das vaquejadas também é casa de shows.

A fala da moradora corrobora não só a descrição de Prado (1995) e Elias (2002) quando se refere a uma comunidade que se encontra submetida a um controle social amplo, que tradicionalmente é característico de comunidades mais fechadas, como pequenas cidades, vilas ou ruas e possui a fofoca como legitimadora de um sutil poder de regulação e vigilância, não obstante, percebe-se que a precariedade, típica de cidades periféricas e grandes, traz na fala da moradora, um sentimento de talvez não de repúdio, mas de viver em um local que se abastece de vínculos de outras localidades da cidade, onde o imaginário delimita os espaços através de uma situação de hierarquia e ambivalência, criando categorias já analisado por Sarti (1994), Velho (2000), Zaluar (1985) em que proprietários e favelados, trabalhadores e bandidos, pobres e mendigos demarcam fronteiras antagônicas de reconhecimento e diferenciação, imbricadas sob uma construção de uma identidade social complexa e heterogênea. A distinção entre estas categorias é feita através da localização geográfica em que se encontram as casas dos moradores, a situação financeira e as obrigações morais.

Como a pobreza no mundo moderno é definida essencialmente pelo critério político e econômico – os pobres são os carentes de riqueza material e de poder – é no plano moral que se estabelece a igualdade e onde os pobres podem mesmo ser “superiores”. (Sarti 1994, p 18).

Neste caso, ser favelado, bandido, mendigo, rico ou pobre, faz parte deste plano moral de diferenciação e identidade social. A ambivalência entre iguais analisada por Sarti não é apenas a diferenciação ou o estabelecimento de hierarquizações sociais, mas é também uma lógica de oposição e exclusão firmada por uma sociedade capitalista,

---

<sup>88</sup>Trata-se de uma faculdade de medicina e enfermagem que foi recentemente construída em um loteamento próximo ao bairro de Valentina de Figueiredo.

desvinculada de valores morais e desiguais em sua morfologia. É o que Bauman (2004), citando Victor Turner, vai perceber como forma de negação de uma estrutura social que busca a coesão, mas propaga a ambivalência:

É como se houvesse aqui dois “modelos” importantes, justapostos e alternados, para o inter-relacionamento humano. O primeiro é da sociedade como um sistema estruturado, diferenciado e freqüentemente hierárquico de posições político-jurídico-econômicas... o segundo... é da sociedade como *communitas*, comunidade ou mesmo *comunhão*, desestruturada ou estruturada de forma rudimentar, de indivíduos iguais que se submetem em conjunto á autoridade geral dos dignitários rituais. (Turner citado por Bauman; 1994 p. 93).

E continua Bauman:

A *communitas* é, para o bem ou para o mal, o revestimento de todo o conjunto de *societas* – e na sua ausência (se isso fosse concebível) esse conjunto se dispersaria: as *societas* se desintegrariam em suas suturas. São as *societas* com sua rotina e a *communitas* com sua anarquia que, em conjunto, numa cooperação relutante e dominada pelo conflito, fazem a diferença entre a ordem e o caos. (p. 93 e 94).

Dessa forma, a conceito de sociedade opõe-se dialeticamente à forma comunitária de associação, ou seja, sociedade, sob a ótica de Norbert Elias (1994), é aquela que se estrutura através de um longo processo de interdependências “humano-funcionais” a caminho da civilização. Assim, a sociedade, como projeto da modernidade, tende a elaborar, constantemente e processualmente, novas formas de atitude e *habitus*.<sup>89</sup>

---

<sup>89</sup>*Habitus*: termo do latim que designa aspecto exterior, aparência. Na concepção de Bourdieu (1997), cada posição de classes esta relacionada com uma questão de *Habitus* (ou de gosto) onde os indivíduos se reconhecem por características comuns e estilos de vida semelhante, em relação a estes *habitus* e aos demais integrantes sociais. Todavia não é apenas a semelhança que o *habitus* engendra, mas também uma dessemelhança na medida em que os agentes se diferenciam, optando por características incomuns, estilos de vida diferencial, gostos e costumes específicos àqueles dos sujeitos ou grupos sociais referenciados. Encarnando no corpo e na personalidade dos sujeitos, o *habitus* reproduz as diversas condições sociais de nossa própria produção. Antes de Bourdieu “conceber” o conceito de *habitus*, Norbert Elias já havia mencionado, que uma das características fundamentais na elaboração da identidade “Eu – Nós”, seria um tradicional *habitus* que moldaria a estrutura da

incorporados subjetivamente na relação entre indivíduo e sociedade. Elias (1989: 1994: 1998) procura discutir a relação entre indivíduo e sociedade como categorias distintas enquanto conhecimento e apreciação de uma realidade pautada sobre a linearidade de um tempo uniforme e constante, em outras palavras, segundo ele, o que existe é uma sociedade de indivíduos, formada através de um processo de interdependência funcional e específico aquele momento histórico, sendo suscetível a modificação.

Na sociologia de Norbert Elias, nem o tempo e a história, nem a sociedade e os indivíduos são categorias estanques e lineares, mas todos os fenômenos sociais e culturais são marcados por um longo processo de aprendizado e interdependência que levou os seres humanos e, continua a levar, para uma nova forma de saber e evolução social, configurando, a todo o momento, as normas estabelecidas e o conhecimento vigente. Como George Simmel, Elias não viu na história fatores deterministas ou determinados, não viu na teleologia algo que conduzisse os seres humanos a fins específicos, mas viver na sociedade moderna e ser um indivíduo moderno é construir e ser conduzido por escolhas e possibilidades, que a todo instante, *pode se desmanchar no ar* (Berman, 1995). Nesta vertente, Velho (1997) define o indivíduo moderno como o sujeito, que busca na individualidade, a concretização dos seus projetos pessoais, optando ou não por caminhos que a sociedade moderna pode oferecer.

E na sociedade moderna cada vez mais cobra-se isso seja da mulher que se deve tornar independente, do jovem que precisa se autonomizar ou do trabalhador que tem de lutar pelos seus interesses. Ou seja, é preciso definir e descobrir o que se quer. Em outras palavras, o que o indivíduo sujeito moral quer e pretende (Velho, 1997 p. 44).

---

personalidade dos indivíduos, a uma identidade nós, possibilitando o surgimento de um sentimento nacional, grupal ou tribal, assim como a manutenção de algumas tradições e estilos de vidas.

Entretanto, Velho (1997) percebeu que o projeto ou as possibilidades que os sujeitos tendem a optar não são característicos de classes sociais mais desfavorecidas, e sim de classes médias, que queiram ou não, possuem algum prestígio no sistema hierárquico brasileiro, seja este familiar, político ou de classe, o que torna a idéia de cidadania e direitos humanos algo extremamente frágil.

Embora não seja exclusivo, o modelo hierarquizante atua de forma decisiva na sociedade brasileira... Essas são algumas das razões para a fragilidade da noção de cidadania no nosso país. Embora na lei tenhamos, de um modo geral, direitos e liberdades a todos os membros da sociedade brasileira, na prática temos cidadãos de primeira, segunda e terceira classe e mesmo não cidadãos, isto é, indivíduos sem voz, sem espaço e sem nenhum respaldo real nas instituições vigentes (Velho, 1997 p. 146).

Diferente de Velho, Sennett (1998) também discute a fragmentação de alguns aspectos da vida pública por consequência da valorização da individualidade moderna. Segundo ele, no mundo moderno contemporâneo, a idéia de público cada vez mais se mescla com o sentido simbólico de desgraça, uma vez que os indivíduos preferem muito mais se resguardarem na intimidade não só das suas casas, mas de sua vida enquanto sujeito relacional e *psicologizante*. O indivíduo, dessa forma, além de se comportar como sujeito único e diferente, também prefere o anonimato e o isolamento em detrimento da exposição pública, de uma atitude caracteristicamente urbana e que Simmel vai definir como *blasé*<sup>90</sup>.

Se uma das características da modernidade é a fragmentação de alguns laços tradicionais (laços que são mais visíveis em comunidades) a cidade e o bairro, como esfera pública, desempenham um papel ambivalente, na vida dos

---

<sup>90</sup> Segundo Simmel, a atitude *blasé* é o sentimento típico da vida metropolitana. O indivíduo *blasé* é formado por indiferença, tédio, desconfiança e suas relações sociais são permeadas por uma constante reflexão do quanto vale? O dinheiro, neste sentido, assume o valor das relações sociais, firmando uma confiança não no que se representa pessoalmente, mas o quanto se vale ou quanto se pode oferecer.

moradores, em virtude de ser um palco onde os valores, as tradições, a cultura, o lazer são postos sobre um movimento dual e contraditório (DaMatta 1987). Movimento este que Henri Lefebvre (1998) vai observar dentro de um cotidiano que, por não ser percebido, esconde as frustrações e tragédias da vida moderna e da rotina do dia-dia.

A cotidianidade do “íntimo” escondido no coração do cotidiano se identifica com a rápida e fugaz recuperação dos dias, semanas, meses que passaram após a fadiga. Para todos o sentido da vida é a vida desprovida de sentido; realizar-se é ter uma vida sem história, a cotidianidade perfeita. Mas é também não vê-la e fugir dela assim que for possível. (Lefebvre p. 133).

Segundo Lefebvre, a vida cotidiana, no mundo moderno, não possui nada de ingênuo, e se o cotidiano traz o lúdico, a fantasia, os momentos descontraídos sejam em um simples lazer de fim de semana ou no prazer de possuir algum bem material que muito se deseja, são estes pequenos anseios que fazem do cotidiano a forma mais alienante de se viver em um tempo que valoriza apenas o presente e as futilidades de uma sociedade ocidental consumista e extremamente insatisfeita. Assim é a vida cotidiana, *sem sentidos concretos*, sem histórias e absurdamente insatisfatória.

Lefebvre vai diferenciar os conceitos de cotidiano e cotidianidade como sendo o segundo (cotidianidade) o fundamento conceitual para a elaboração do primeiro (cotidiano). Segundo ele, cotidianidade é um conceito que busca compreender as transformações do dia-dia através do irrealizável, de tudo aquilo que se esconde na rotina diária, nos prazeres fugazes, no efêmero e no passageiro, daí a superação filosófica de um conceito que se faz no inacabado, pois a cotidianidade é tudo que verdadeiramente vivemos e não percebemos na vida cotidiana insignificante. Para Lefebvre a cotidianidade é “*À alienação filosófica, verdade sem realidade, corresponde ainda e sempre a alienação cotidiana, realidade sem verdade*” (Lefebvre p. 20). A visão de Lefebvre sobre o cotidiano não é apenas de um pessimismo, entretanto, todos

parecem se perder na atrocidade *da vida desprovida de sentido*. Mas lembremos que a falta de sentido é o sentido da busca do vivido, das possibilidades que surgem momentaneamente, dos projetos de vida que podem ou não serem realizados, das paixões, das frustrações e anseios, alegrias e tristezas que vivemos apenas na ambigüidade do cotidiano, que vivemos e fazemos na arte do cotidiano (De Certeau, Mayol, Giard, 1998).

### **Conclusão**

Se até o presente momento o cotidiano, comunidade e a sociedade são apresentados de forma ambivalente e contraditória; se o bairro ainda mantém uma forma peculiar de sociabilidade que propícia o encontro mais estimado com o outro, fazendo do vizinho uma fonte de segurança, mas também de receios, o que não deixa de ser ambíguo; se a vida privada, em alguns casos, se confunde com a pública, fazendo da casa uma extensão da rua, da rua uma extensão do bairro e do bairro uma extensão da cidade, como delimitar um campo ou uma categoria específica no meio urbano quando tudo é aparentemente contraditório, complexo, heterogêneo, lúdico e idílico?

Inspirando-se ainda no pensamento de Lefebvre (1998 e 2004) e Bauman (2002, 2004) o que se parece encontrar, na contemporaneidade e nos aspectos fugazes da vida cotidiana, é de expectativas e busca de um sentido que se não for *abstrato* (viver, reconhecer, projetar, individualizar, de ser, amar, etc.) pode ser *concreto* (consumir, gastar, produzir, etc.) ou *real* (explorar, hierarquizar, estigmatizar, etc.). Estes e outros fenômenos sociais se ajustam as novas formas de interação e convívio no meio urbano contemporâneo, reflete o que Koury (2003) vai definir a partir de uma nova sensibilidade vivida e experimentada por grupos diversos e dispersos nas cidades e nos vários bairros brasileiros. No caso de Valentina de Figueiredo esses processos também penetram



com intensidade as formas de sociabilidade e o convívio entre indivíduos, projeta atitudes que refletem uma nova sensibilidade decorrente das transformações urbanas e práticas cotidianas.

### Referências

- AUGÉ, Marc. (1999). *O sentido dos outros*. Petrópolis, Vozes.
- BAUMAN Zygmunt. (2002). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN Zygmunt. (2004). *Amor Líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BAUMAN, Zygmunt.(2005). *Vidas Desperdiçadas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BERMAN, Marshall. (1995). *Tudo que é sólido desmancha no ar*. São Paulo, Companhia das Letras.
- BOURDIEU, Pierre. (1997) *Razões Práticas: Sobre a teoria da ação*. Papirus.
- BOURDIEU, Pierre. (1987). “A economia das trocas simbólicas”. In, Sérgio Miceli (Org), 2º edição, São Paulo, Perspectiva.
- DE CERTEAU, Michel, GIARD, Luce e MAYOL, Pierre. (1998). *A Invenção do Cotidiano*. Petrópolis, Rio de Janeiro, Vozes.
- DaMATTA, Roberto. (1987). *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- ELIAS, Norbert. (2006). *Escritos e Ensaios: I. Estado, Processo, Opinião Pública*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor. pp. 21 a 68.
- ELIAS, Norbert. (1990). *O Processo Civilizador*. V 1, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.
- ELIAS, Norbert. (1993). *O Processo Civilizador*. V 2, Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.
- ELIAS, Norbert. (1994). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.
- ELIAS, Norbert. (1998). *Sobre o tempo*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.
- ELIAS, Norbert. (1995). *Envolvimento e alienação*. Rio de Janeiro, Bertandbrasil.

- ELIAS, Norbert e SCOTSON, John L. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar editor.
- FRANCO, Maria Sylvia de Carvalho. (1969). *Homens livres na ordem escravocrata*. São Paulo, Instituto de estudos brasileiros – USP.
- KANT, Immanuel. (1999). *Crítica da Razão Pura*. São Paulo-SP, Nova Cultura. pp 35 a 90.
- KANT, Immanuel. (2006). *Crítica da Razão Prática*. São Paulo, Editora Escala.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). *Sociologia da Emoção: O Brasil Urbano Sob a Ótica do Luto*. Petrópolis, Vozes.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003<sup>a</sup>). “O local Enquanto Elemento Intrínseco da Pertença”. In, Claudia Leitão (org.). *Gestão Cultural; significados e dilemas na contemporaneidade*. Fortaleza, Banco do Nordeste, 2003<sup>a</sup>.
- KOURY, Mauro G. P. (1994). “As violências invisíveis: Paraíba-1993”. *Política e trabalho*, 8/10, pp. 3 a 12.
- LEFEBVRE, Henry. (2004). *O direito a cidade*. São Paulo; Centauro Editora.
- LEFEBVRE, Henry. (1998) *A vida cotidiana no mundo moderno*. São Paulo, Ática.
- MAGNANI, José Guilherme Cantor. (1984). *Festa no Pedaco: cultura popular e lazer na cidade*. São Paulo, Brasiliense.
- MENEZES, Marlucci. (2000). "Do espaço ao lugar. Do lugar às remodelações sócio-espaciais". Rio de Janeiro, UERJ, *Horizontes Antropológicos*, a. 6, n. 13.
- PARK, Robert Ezra. (1979). “A cidade: Sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In, Velho (Org). *O fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- PRADO, Rosane M. (1995). “Cidade Pequena: Paraíso e Inferno da Pessoaalidade”. *Cadernos de Antropologia e Imagem*, nº 4, pp 31 a 56.
- PROST, Antoine, e VINCENT, Gérard. (1992). *História da vida privada: da primeira guerra aos nossos dias*. Vol V. São Paulo, Cia das Letras.
- SARTI, Cynthia Andersen. (1994). *Ambivalência Entre Iguais: uma discussão sobre a moral dos pobres*. XVIII encontro anual da ANPOCS, Caxambu.
- SENNETT, Richard. (1998). *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo, Companhia das Letras.

- SIMMEL, Georg. (2006). *Questões Fundamentais da Sociologia*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.
- SIMMEL, Georg. (1979). "A metrópole e a vida mental". In, Velho (Org). *O fenômeno Urbano*. Rio de Janeiro, Guanabara. 1979.
- SIMMEL, Georg. (1989). *Coleção Grandes Cientistas Sociais*. Ática.
- SIMMEL, Georg. (1999). "O segredo". *Política E Trabalho*. n 15, pp. 221 a 226.
- SIMMEL, Georg. (2002). A carta: por uma sociologia do segredo". RBSE, V. 1, n° 3, pp. 425 a 429, João Pessoa, GREM. <http://www.rbse.org3.net>
- VELHO, Gilberto. (1997). *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- VELHO, Gilberto. (2000). "Violência, reciprocidade e desigualdade: uma perspectiva antropológica". In, G. Velho e M. Alvito (Orgs). *Cidadania e violência*. 2ª ed, Rio de Janeiro, Ed. UFRJ/FGV, pp. 11 a 25.
- ZALUAR, Alba. (1985). *A máquina e a Revolta*. São Paulo, Brasiliense.



**ABSTRACT:** This article discusses some considerations on sociability and everyday life in a popular neighborhood in the city of Joao Pessoa, named Valentina de Figueiredo. The paper seeks a theoretical approach to social science authors, specifically those that prioritize issues on the urban contemporary, and examines, through interviews with residents of the neighborhood, the cases arising from conflicting relationships apparently ambivalent on that concern the everyday practices. **KEYWORDS:** Sociability, Everyday Life, Urban Sociology



**DOCUMENTO E TRADUÇÃO**



DURKHEIM, Émile et TARDE, Gabriel. La sociologie et les sciences sociales. *RBSE* 10 (29): 380-385, ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

## La sociologie et les sciences sociales<sup>91</sup>

*Émile Durkheim e Gabriel Tarde*

### Conférence de M. Émile Durkheim

La sociologie doit-elle continuer à être une spéculation philosophique qui embrasse la vie sociale dans une formule synthétique ? Doit-elle au contraire se fragmenter en différentes sciences et, si elle doit se spécialiser, comment cette spécialisation doit-elle se faire ? La sociologie purement philosophique repose tout entière sur cette idée que les phénomènes sociaux sont soumis à des lois nécessaires. Les faits sociaux ont entre eux des liens que la volonté humaine ne peut arbitrairement briser. Cette vérité supposait une mentalité avancée et ne pouvait être que le fruit de spéculations philosophiques. La sociologie est la fille de la pensée philosophique, elle est née au sein de la philosophie comtiste et elle en est le couronnement logique.

Mais pour Comte, la sociologie ne consiste pas dans la pluralité des problèmes définis que les savants étudient séparément, elle tient dans un problème unique et doit embrasser dans un instant indivisible la suite du développement historique pour apercevoir la loi qui le domine dans son ensemble. Les études de détail sont dangereuses, disait Comte, car elles détournent l'attention du sociologue du problème fondamental qui est le tout de la sociologie. Les faits

---

<sup>91</sup> Texto extraído de DURKHEIM, Émile (1903), *La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde*. Extrait de la *Revue internationale de sociologie*, 12, 1904, Résumé d'une conférence faite au début de l'année scolaire 1903-1904 à l'École des hautes études sociales à Paris.

sociaux sont solidaires et on ne peut les étudier isolément qu'en altérant gravement leur nature. Les disciples de Comte n'ont fait que reproduire la pensée du maître et les mêmes formules ont été répétées sans que la sociologie ait progressé.

Mais pourquoi la sociologie consisterait-elle en un seul problème ?

La réalité sociale est essentiellement complexe, non pas inintelligible, mais seulement réfractaire aux formes simples. La sociologie n'est pas une science unitaire, et tout en respectant la solidarité et l'interdépendance des faits sociaux, elle doit étudier chaque catégorie séparément. Cependant la conception qui ramène la sociologie à un seul et unique problème est encore la plus générale même chez les auteurs contemporains. Il s'agit toujours de découvrir la loi générale de la socialité. Tous les faits étudiés par les sciences sociales distinctes auraient un caractère commun, puisque sociaux, et la sociologie aurait pour objet d'étudier le fait social dans son abstraction. En comparant les faits sociaux, on verra quels sont les éléments qui se retrouvent dans toutes les espèces et on dégagera les caractères généraux de la socialité. Mais où et comment atteindre cette abstraction ? Les faits donnés sont concrets, complexes ; même les civilisations les plus inférieures sont d'une extrême complexité. Comment dégager le fait élémentaire avec ses caractères abstraits, si l'on ne commence pas par étudier les phénomènes concrets où il est réalisé ?

Si donc la sociologie veut vivre, elle devra renoncer au caractère philosophique qu'elle doit à son origine et se rapprocher des réalités concrètes au moyen de recherches spéciales. Il y a intérêt à ce que le public sache que la sociologie n'est pas purement philosophique et qu'elle demande précision et objectivité. Mais ce n'est pas à dire que les disciplines spéciales n'aient, pour devenir des sciences vraiment sociologiques, qu'à rester ce qu'elles sont actuellement. Elles n'ont pas encore été assez pénétrées par les idées qu'a dégagées la philosophie sociale. Elles ont besoin de se transformer, de s'orienter dans un sens plus expressément sociologique. A l'heure actuelle on ne peut que poser le problème.



## II. Conférence de M. Gabriel Tarde

Doit-on dire la science sociale ou les sciences sociales ? La sociologie doit être la science et non pas la philosophie des faits sociaux qui aujourd'hui serait insuffisante. Les sciences sociales ont précédé la science sociale et ont préparé son évolution. Ces sciences fondées sur la méthode comparative et évolutive ont besoin d'être elles-mêmes comparées. Et cette comparaison des comparaisons serait la sociologie. Les spécialistes se sont penchés sur la vie sociale et chacun d'eux a observé les faits sociaux le concernant. Mais les institutions n'ont pas surgi toutes pareilles dans tous les pays. Que l'on constate des similitudes imitatives ou des similitudes spontanées entre les institutions, ce sont toujours des faits psychologiques et interpsychologiques que nous manions ; dans un cas, il y a eu imitation, action d'un esprit modèle sur un esprit copiste, et dans l'autre, travail d'un même esprit humain qui s'exerçant avec une logique pareille sur des données de même nature, a dû aboutir à des résultats assez semblables. Ce sont des analogies fonctionnelles comme disent les naturalistes qui attachent d'ailleurs beaucoup plus de prix aux homologues, lesquelles sont l'équivalent des similitudes imitatives.

Dans l'étude des faits sociaux, il ne peut s'agir que d'actes relevant de la psychologie intermentale. C'est donc à cette interpsychologie qu'il faut s'adresser pour avoir l'explication des faits sociaux.

La méthode comparative peut vérifier une hypothèse préconçue, mais si la vue de l'esprit est fautive, les résultats sont nuls. C'est ainsi que les augures de l'antiquité qui ont employé avec abondance la méthode comparative ont perdu tout à fait leur temps. De grands penseurs n'ont pas toujours obtenu les résultats qu'ils espéraient. Ainsi Herbert Spencer avec l'hypothèse organiciste et Le Play avec l'étude des monographies de familles. La famille est une unité mal définie et il faut descendre jusqu'à l'individu pour trouver l'élément social. M. Durkheim croit que le progrès scientifique exige la division croissante du travail social et que les sciences sociales doivent se diviser. Mais il y a deux sortes de division du travail : l'une antérieure à l'unification, l'autre postérieure à la convergence. Pour la première, le progrès

scientifique consiste à tendre vers l'unification ; et pour la seconde, le progrès consiste dans une différenciation toujours croissante. Il y a donc deux mouvements : 1° d'abord les recherches séparées, les différentes sciences convergent vers un point ; 2° la synthèse de ces différentes sciences. La psychologie intermentale doit être aux sciences sociales ce que l'étude de la cellule est aux sciences biologiques. Ces sciences spéciales doivent employer la méthode comparative, mais pour les interpréter, les définir, les accroître, le secours de la psychologie intermentale est indispensable.

Dans les sciences sociales on découvre des agents et des actes élémentaires communs à toutes ces sciences : ce sont des actes intercorporels ou des actes intermentaux, mais les premiers ne peuvent exister sans les seconds. Cette psychologie intermentale est indispensable pour l'étude des faits sociaux, car la psychologie qui étudie l'individu en face de la nature seule est incapable d'étudier des phénomènes tels que l'intimidation qui se produisent par la rencontre de l'homme avec ses semblables.

Chacun de nous en entrant dans la vie sociale subit l'influence de certaines grandes personnes; ces exemples individuels se fusionnent avec beaucoup d'autres influences du même genre et forment un produit collectif agissant sur nous-mêmes qui l'avons formé avec un air de commandement personnel ou extérieur et qui ne peut avoir qu'un faux air d'extériorité. Cette apparence collective est le résultat d'une synthèse psychologique.

Il ne suffit pas aux sociologues d'observer le sens de l'évolution des diverses sciences. Toutes ces sciences parties d'un point de vue objectiviste se sont psychologisées (Ex. : le caractère psychologique des études économiques actuelles).

Il y a deux catégories de choses sociales à étudier :

1° Les groupes de personnes agissant intermentalement (familles, classes, nations).

2° Les groupes d'actions (langues, mœurs, institutions).

Et il serait désirable que les sciences sociales eussent toujours présente cette distinction au lieu de se nourrir souvent de vaines entités.

La psychologie intermentale est une sociologie élémentaire, c'est-à-dire générale et, grâce à elle, la sociologie pourra être une science centrale et non pas seulement un nom commun donné au faisceau des sciences sociales.

\*

La troisième conférence présidée par M. A. Croiset, doyen de la Faculté des lettres, fut réservée à la discussion des deux premières conférences. MM. Durkheim et Tarde soutinrent avec beaucoup de chaleur leurs thèses respectives.

M. TARDE admet l'importance des lois générales dégagées par la méthode comparative, mais demande que parallèlement on poursuive une autre méthode et qu'on se serve de cette microscopie sociale qu'est la psychologie intermentale.

M. DURKHEIM répond que la sociologie générale en dehors des sciences sociales ne peut être que la synthèse des résultats des sciences particulières et on ne peut dire quels seront les résultats ni s'ils seront obtenus par la psychologie intermentale tant que les sciences spéciales seront aussi peu avancées. « M. Tarde prétend que la sociologie arrivera à tels ou tels résultats ; mais nous ne pouvons pas dire ce qu'est le fait social élémentaire dans l'état actuel de nos connaissances. Nous ignorons trop de choses et la construction du fait social élémentaire ne peut être dans ces conditions qu'arbitraire. Quoi que vaille cette psychologie intermentale, il est inadmissible qu'elle exerce une sorte d'action directrice sur les disciplines spéciales dont elle doit être le produit. »

M. TARDE réplique qu'il n'est pas nécessaire pour formuler des lois que les sciences soient définitivement constituées. Il faut une idée directrice dans les recherches. Or les sciences sociales n'ont pas dû leur progrès à certaines règles de méthode objective, mais l'ont réalisé en se développant dans le sens de la psychologie.

Il n'y a encore une fois dans la vie sociale que des actes d'individus à individus. M. Durkheim croit-il qu'il y ait en fait de réalité sociale autre chose que des individus et des actes ou faits individuels ? « Si vous le croyez, dit M. Tarde, je comprends votre méthode, c'est de

l'ontologie pure. Entre nous, c'est le débat du nominalisme et du réalisme scolastique je suis nominaliste. Il ne peut y avoir qu'actions individuelles et interactions. Le reste n'est qu'entité métaphysique, que mysticisme. »

M. DURKHEIM estime que M. Tarde confond deux questions différentes, et se refuse à rien dire d'un problème auquel il n'a pas touché et qui, dit-il, n'a rien à faire dans la discussion.



DURKHEIM, Émile et TARDE, Gabriel. A sociologia e as ciências sociais. [Apresentação e Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. *RBSE* 10 (29): 387-393, ISSN 1676-8965, Agosto de 2011. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## A sociologia e as Ciências Sociais Uma ligeira Apresentação

O ano escolar de 1903-1904, da Escola de Altos Estudos Sociais de Paris, teve início com um debate, presidido pelo sociólogo M. A. Croiset, Reitor da Faculdade de Artes, em que se confrontaram Émile Durkheim e Gabriel Tarde, discutindo a Sociologia e as Ciências Sociais, seus problemas e métodos.

A *Revue internationale de sociologie*, no seu número 12, do ano de 1904, publicou um resumo das duas conferências, importantes no seu conteúdo pelo debate entre duas correntes de pensamento sobre o que é e como funciona a sociologia como ciência. Como se sabe, entre o final do século XIX e as duas primeiras décadas do século XX, a sociologia francesa foi se formando sob duas tendências bem marcadas, de um lado, Gabriel Tarde, com sua sociologia intersubjetiva e, do outro lado, Émile Durkheim, com sua sociologia positiva e de cunho objetivista, que buscava tratar a sociedade como coisa, como uma realidade autônoma *sui-generis*.

Este debate, longo, de mais de duas décadas, terminou com o triunfo da sociologia durkheimiana na França e o esquecimento da sociologia de Gabriel Tarde, reduzido à área de direito criminal e à criminologia.

O final do século XX, principalmente a partir da década de oitenta, com os novos problemas sociais surgidos com a complexificação crescente das sociedades ocidentais e mundiais apresenta, ao movimento da reflexão sociológica, uma revisão intensa das bases formadoras da sociologia e de seus autores, trazendo a releitura de Gabriel Tarde<sup>92</sup> como uma das tarefas urgentes a ser realizada pela sociologia. O resgate

---

<sup>92</sup> E de muitos outros autores de vários países, tidos como precursores da sociologia.

de Gabriel Tarde, a sua importância para a renovação da sociologia do século XXI, bem como a natureza da contribuição de Émile Durkheim, fazem mais do que necessária a tradução desses resumos de conferências, - entre dois autores ímpares no processo de formação, consolidação e revisão das Ciências Sociais e, principalmente, da Sociologia, - para o meio acadêmico brasileiro.

Espera-se que esta confrontação entre dois autores marcantes do processo de formação do pensamento e análise sociológicos, Durkheim e Tarde, venha a contribuir para aprofundar a reflexão sociológica e suas revisões e aprofundamentos no século XXI, na academia brasileira.

*O Tradutor*



## A Sociologia e as Ciências Sociais<sup>93</sup>

*Émile Durkheim e Gabriel Tarde*

[Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

### I. Conferência de Emile Durkheim

A Sociologia deve continuar a ser uma especulação filosófica que envolve a vida social numa fórmula sintética? Ou deve, pelo contrário, fragmentar-se em diferentes ciências e, se necessita se especializar, como deve ser obtida esta especialização? A sociologia puramente filosófica se baseia inteiramente na idéia de que os fenômenos sociais se submetem a leis necessárias. Os fatos sociais têm ligações entre si que a vontade humana não pode arbitrariamente romper. Esta verdade supõe uma mentalidade avançada e não podia ser mais do que o fruto de especulações filosóficas. A sociologia é filha do pensamento filosófico, ela nasceu na filosofia contista e é o seu culminar lógico.

Mas para Comte, a sociologia não consiste na pluralidade de problemas específicos que os cientistas estudam separadamente, ela se objetiva em um único problema e deve cercar, em um momento indivisível, a seqüência do desenvolvimento histórico para perceber a lei que o domina como um todo. Estudos detalhados são perigosos, afirmou Comte, porque desviam a atenção do problema fundamental do sociólogo é o conjunto da sociologia. Os fatos sociais são interdependentes e não podem ser estudados separadamente sem afetar gravemente a sua natureza. Os discípulos de Comte não fizeram mais do que reproduzir o pensamento do mestre e as mesmas fórmulas foram repetidas, sem que a sociologia progredisse.

Mas por que a sociologia consistiria em um único problema?

A realidade social é essencialmente complexa, não inteligível, mas, apenas, refratária às formas simples. A sociologia não é uma ciência unitária, e, respeitando a solidariedade e a interdependência dos fatos sociais, deve considerar separadamente cada categoria. Contudo, o projeto que traz para a sociologia um único problema é, ainda, o mais geral, mesmo entre os autores contemporâneos. Trata-se sempre de

---

<sup>93</sup> Texto extraído de DURKHEIM, Émile (1903), *La sociologie et les sciences sociales. Confrontation avec Tarde*. Extrait de la *Revue internationale de sociologie*, 12, 1904,



descobrir a lei geral da sociabilidade. Todos os fatos estudados pelas distintas ciências sociais têm um traço comum, dado que sociais, e a sociologia teria por objeto estudar o fato social na sua abstração. Ao comparar os fatos sociais, se verá quais são os elementos que se encontram em todas as espécies e atreves deles se obterá as características gerais da sociabilidade. Mas onde e como alcançar esta abstração? Os fatos apresentados são concretos, complexos; mesmo as civilizações inferiores são de extrema complexidade. Como alcançar o fato elementar com seus caracteres abstratos, se não se começa por estudar os fenômenos concretos através dos quais onde ele se realiza?

Portanto, se a sociologia quer viver, deverá renunciar ao caráter filosófico a que deve sua origem e aproximar-se da realidade concreta por meio de pesquisas especiais. É desejável que o público saiba que a sociologia não é puramente filosófica e que exige precisão e objetividade. Mas isso não significa que as disciplinas especiais tenham, para se converterem em ciência verdadeiramente sociológica, que permanecer o que são hoje. Elas ainda não foram suficientemente penetradas pelas idéias que surgiram a partir da filosofia social. Elas precisam se transformar, e se orientarem em um sentido mais explicitamente sociológico. No momento, contudo, só podemos colocar o problema.

## **II. Conferência Gabriel Tarde**

Deve-se falar ciência social ou ciências sociais? A sociologia deve ser a ciência e não a filosofia dos fatos sociais que, nos dias de hoje, seria insuficiente. As ciências sociais precederam a ciência social e prepararam a sua evolução. Estas ciências sociais fundadas sobre os métodos comparativo e evolutivo têm necessidade elas mesmas de ser comparadas. E esta comparação das comparações seria a sociologia.

Os especialistas se concentraram na vida social e cada um deles observou os fatos sociais que lhe dizem respeito. Mas as instituições não surgiram de forma similar em todos os países. Que existam similaridades imitativas ou similaridades espontâneas entre as instituições, elas são sempre fatos psicológicos e interpsicológicos que lidamos, em um caso, houve imitação, ação de um espírito modelo sobre um espírito copista, e no outro, trabalho de um mesmo espírito humano que se exerce através de uma lógica similar sobre os mesmos dados de natureza, conduzindo a resultados bastante semelhantes. Trata-se de analogias funcionais, como

dizem os naturalistas, que atribuem maior valor a homologias, e é o equivalente das semelhanças imitativas.

No estudo dos fatos sociais, não se pode tratar apenas de atos que são da competência da psicologia intersubjetiva. É para a interpsicologia, portanto, que se deve dirigir para obter a explicação dos fatos sociais.

O método comparativo pode verificar uma hipótese pré-concebida, mas se os olhos do espírito são falsos, os resultados são nulos. É assim como os augúrios da antiguidade que empregaram com abundância o método comparativo e perderam completamente o seu tempo. Grandes pensadores nem sempre obtiveram os resultados que esperavam; como Herbert Spencer com a hipótese organicista e Le Play com o estudo das monografias da família. A família é uma unidade mal definida e se faz necessário descer até o indivíduo para encontrar o elemento social. O Sr. Durkheim acredita que o progresso científico exige a divisão crescente do trabalho social e que as ciências sociais devem dividir-se. Porém, há duas espécies de divisão do trabalho: uma anterior à unificação, e a outra, posterior à convergência. Para a primeira, o progresso científico consiste em alongar-se no sentido da unificação; e para a segunda, o progresso incide em uma diferenciação sempre crescente. Há, por conseguinte, dois movimentos: 1º de acesso às investigações separadas, as diferentes ciências convergem para um ponto; 2º a síntese destas diferentes ciências. A psicologia intersubjetiva deve ser para as ciências sociais o que o estudo da célula está para as ciências biológicas. Estas ciências especiais devem empregar o método comparativo, mas para interpretá-lo, defini-lo, ampliá-lo, a ajuda da psicologia intersubjetiva é fundamental.

Nas ciências sociais, descobrem-se agentes e atos elementares comuns a todas estas ciências: são atos intercorporais ou atos intersubjetivos, mas os primeiros não podem existir sem os segundos. A psicologia intersubjetiva é essencial para o estudo dos fatos sociais, porque a psicologia que estuda o indivíduo como oposto a natureza por si só é incapaz de estudar fenômenos como o de 1861-94 onde a intimidação ocorreu no encontro do homem com os seus semelhantes.

Cada um de nós quando entramos na vida social sofre a influência de algumas grandes pessoas; estes exemplos individuais se fundem com muitas outras influências da mesma espécie e formam um produto coletivo que age sobre nós mesmos que o formou com um ar de

---

<sup>94</sup> Tarde refere-se à guerra de secessão norteamericana [Nota do Tradutor].

comando pessoal ou exterior e que pode ter apenas um falso ar de exterioridade. Esta aparição coletiva é o resultado de uma síntese psicológica.

Não é suficiente para os sociólogos observar o sentido da evolução das diversas ciências. Todas as ciências partem de um ponto de vista objetivista e psicologizado (por exemplo, o caráter psicológico dos estudos econômicos atuais) objetivista.

Existem duas categorias de acontecimentos sociais a considerar

Os grupos de pessoas que agem intersubjetivamente (famílias, classes, nações).

Os grupos de ação (língua, costumes, instituições).

É desejável que as ciências sociais tenham sempre presente esta distinção, em vez de se nutrir frequentemente de entidades vãs.

A psicologia intersubjetiva no seu sentido mais geral pode ser considerada como uma sociologia elementar e, graças a ela, a sociologia se tornará uma ciência central e não apenas um nome comum dado ao feixe das ciências sociais.

### **III. Resumo do Debate por A. Croiset, reitor da Faculdade de Artes e presidente da Mesa**

Os senhores DURKHEIM e TARDE sustentaram com grande entusiasmo os seus respectivos argumentos.

O Senhor TARDE admite a importância de leis gerais, emancipadas pelo método comparativo, mas exige que se considere e se prossiga investigando, em paralelo, outro método e que se sirva desse microscópio social que é a psicologia intersubjetiva.

O Senhor DURKHEIM respondeu a que a sociologia geral, fora das ciências sociais, pode ser apenas a síntese dos resultados das ciências específicas e não se pode afirmar quais serão os resultados obtidos, nem eles serão dados pela psicologia intersubjetiva, enquanto as ciências especiais forem tão pouco avançadas. “O Senhor Tarde argumenta que a Sociologia alcançará tais ou tais resultados; mas que não podemos dizer qual é o fato social elementar no estado atual dos nossos conhecimentos. Ignoramos muitas coisas e a construção do fato social elementar pode ser, nestas condições, apenas arbitrária. Qualquer que seja o valor desta psicologia intersubjetiva é inadmissível que ela exerça uma espécie de ação diretiva sobre disciplinas específicas das quais deva ser o produto”.

O Senhor TARDE replicou que não é necessário formular leis para que as ciências sejam definitivamente constituídas. É necessário haver um princípio orientador nas pesquisas. Ora as ciências sociais não devem o seu progresso à certas regras de método objetivo, mas o realizaram desenvolvendo-se na direção da psicologia.

Na vida social existem apenas ações de indivíduos a indivíduos. Crê o Senhor Durkheim que haja realmente do que a realidade social de indivíduos e de atos ou fatos individuais? "Se você crê, diz o Senhor TARDE, eu consigo entender o seu método, que não é nada mais do que ontologia pura. Se entre nós o debate é entre o nominalismo e o realismo escolástico, eu sou um nominalista. Não pode haver nada mais do que ações individuais e interações. O resto é apenas entidade metafísica, nada mais que misticismo".

O Senhor DURKHEIM respondeu que o Senhor TARDE confundiu duas questões diferentes, e que se recusa a falar qualquer coisa sobre um problema que não tocou e que, segundo ele, nada tem a ver na discussão.



## RESENHA



## RESENHA

SILVA, Sandra Siqueira da. A modernidade e a pós-modernidade. Uma leitura de Michel Maffesoli e Anthony Giddens. *RBSE* 10 (29): 397-403. ISSN 1676-8965, Agosto de 2011.  
<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

---

## **A Modernidade e a Pós-Modernidade Uma leitura de Michel Maffesoli e Anthony Giddens**

A presente resenha busca fazer uma análise do pensamento de Michel Maffesoli e Anthony Giddens, nas suas respectivas obras: *No fundo das aparências* [2ª ed. Petrópolis: Vozes, 1999, 350 p.] e *As Conseqüências da Modernidade* [São Paulo: UNESP, 1991, 172 p.], onde os mesmos tratam de temas e assuntos pertinentes ao mundo e a sociedade moderna e pós-moderna. Para Giddens vivemos as conseqüências da era moderna e o início da era pós-moderna, no desenvolvimento da obra o autor dialoga constantemente com os clássicos da sociologia. Para Maffesoli vivemos numa sociedade pós-moderna que se baseia na aparência e futilidade, que se traduz no sentido de nossa existência. Ao fim deste trabalho, entendemos que cada autor tem um olhar peculiar em suas percepções a respeito da era moderna e pós-moderna.

### **Introdução**

Maffesoli na obra *No fundo das aparências* dialoga com o pensamento clássico de Durkheim. Ao analisar os aspectos da



vida social pós-moderna, ele faz referências e comparações com aspectos e movimentos pertinentes ao mundo da arte, literatura, música, escultura, etc. Para ele o tempo pós-moderno baseia-se na futilidade, aparência, e banalidade de tudo que integra nossa sociedade, tais características dão razão e sentido a vida cotidiana. Já Giddens, na obra *As Conseqüências da Modernidade*, não acredita que vivemos a pós-modernidade. Vivemos o fim da era moderna e absorvendo seus impactos, conseqüências e influências em nosso modo de viver, e em nossa sociedade. O pensamento de Maffesoli será desenvolvido na primeira seção, e o de Giddens na segunda seção.

### **No Fundo das Aparências**

Nesta obra, a essência do pensamento do autor, é mostrar que o mundo e a sociedade pós-moderna estão centrados na aparência, futilidade e banalidade das coisas. Tal efemeridade dá razão e sentido à vivência cotidiana. Como exemplo, os momentos festivos não devem ser vistos como sem valor, tais acontecimentos são dotados de um conjunto de emoções coletivas, que demonstram um irreprimível querer viver. Assim, a arte não deve ser reduzida apenas às obras culturais, mas toda a vida cotidiana é uma obra de arte. “*É, portanto, a partir de uma arte generalizada que se pode compreender a estética como faculdade de sentir em comum*” (Maffesoli, 1999:28). A partir da concepção de sentir algo em comum, o autor desenvolve outros conceitos que irão aparecer na obra em questão, como: 1) Ética da estética: prazer e o desejo se estar junto sem objetivo particular ou específico, “*experimental junto emoções, participar do mesmo ambiente, comungar dos mesmos valores, perder-se, numa teatralidade geral, permitindo, assim, a todos esses elementos que fazem a superfície das coisas e das pessoas fazer sentido.*” (idem:163). Logo, experimentar algo junto será fator de socialização. 2) Ética: significa “*uma moral sem outra obrigação que a de unir-se, de ser membro do corpo coletivo, sem outra sanção que*

*a de ser excluído, se cessa o interesse que me liga ao grupo*". (Idem, 37-38). Dentro desses conceitos está à idéia do estar - junto que é uma religação mística sem objeto particular. A oposição moral versus ética seria fundamental para a compreensão do nosso tempo.

Maffessoli postula que o corpo, as roupas são meios de comunicação, e que a vida urbana é a vida das aparências, em nosso tempo está instaurado um hedonismo coletivo, o ideal do *carpe diem* em que tudo deve ser vivido e aproveitado imediatamente, a consciência do momento presente, o que ele vai chamar de barroquização do mundo social. Assim, cada vez que as sociedades privilegiam o corporeísmo, há o ressurgimento do comunitário, ou do tribal. Fazendo da moda, o desejo do reconhecimento pelo outro, a procura de apoio ou proteção social, onde todos seguem uma via em comum.

O familiarismo caracteriza muitas relações sociais contemporâneas, tal conceito engloba a idéia de viver o que é próximo. "*Daí a importância de noções tais como doméstico, cotidiano, ecologia, território, bairro, etc.*". (Idem: 96). O que consideramos como insignificante, pode fortalecer as relações entre os indivíduos. Assim, "*está renascendo uma outra concepção do tempo que vai privilegiar o que os romanos chamavam de otium, uma espécie de férias, ou melhor, da disponibilidade social, que deseja compor o lazer, a criação, o prazer de estar junto*". (Idem, 66). A grande diferença entre a modernidade e a pós-modernidade, baseia-se no fato de que nas sociedades mecânicas (modernidade) há a tendência da homogeneização, baseados num único valor, o que é oposto às sociedades complexas onde há múltiplos valores heterogêneos entre si. Ou seja, nas sociedades pós-modernas há a massificação, organizam-se tribos efêmeras, que compartilham pequenos valores, que se atraem e se repelem em contornos difusos e fluidos.

O que salta de tudo isso é uma inegável mudança no modo de viver as relações sociais. Todos os pontos fortes, a partir dos quais a modernidade as concebera, indivíduo, identidade, organizações

contratuais, atitude projetiva, dão lugar a uma outra realidade muito mais confusa, sensível, emocional, de contornos pouco definidos e do ambiente evanescente. (*Idem*: 348)

O estilo de vida é de grande importância para o autor, ele pode determinar da simples sociabilidade (rituais, vizinhanças) à sociabilidade mais complexa (imaginário social, memória coletiva), porque só compreendemos um estilo ou uma época através do que ela nos permitiu e deixou ver. Logo, o pensamento do autor, baseou-se em ressaltar os aspectos cotidianos vividos na pós-modernidade, que estão fortemente centrados no aspecto banal, efêmero e coletivo das relações sociais, ou seja, abandonamos as formas clássicas da modernidade, para retomar as formas conflituosas, exageradas e floridas do estilo barroco.

### **As Conseqüências da Modernidade**

Para o autor, ao invés de estarmos entrando num período de pós-modernidade, estamos vivendo as conseqüências da modernidade e o início da ordem pós-moderna. As transformações advindas com a modernidade são muito mais profundas que a maioria das mudanças dos períodos anteriores. *Modernidade refere-se a estilo, costume de vida ou organização social que emergiram na Europa a partir do século XVII e que ulteriormente se tornaram mais ou menos mundiais em sua influencia.* (Giddens, 1991:11)

O autor desenvolve um diálogo entre os clássicos da sociologia no que diz respeito ao que eles pensavam sobre a modernidade. Marx acreditava que a ordem social emergente da modernidade é a capitalista, tanto economicamente quanto suas instituições. Para Durkheim vivemos numa ordem industrial, e não capitalista; pois as transformações sociais não derivavam somente do capitalismo, mas de uma complexa divisão do trabalho. Para Weber, o que ele chamou de capitalismo racional, expressa a tecnologia e a organização das atividades humanas na forma de burocracia. Giddens acredita

que *“Temos que dar conta do extremo dinamismo e do escopo globalizante das instituições modernas e explicar a natureza de suas descontinuidades em relação às culturas tradicionais”*. (Idem: 25)

Algumas questões transformaram-se nitidamente com a modernidade, uma delas é a noção de tempo e espaço. Antes o tempo estava conectado com o espaço, pela presença e atividades localizadas. Na modernidade o tempo e espaço separaram-se, a interação pode ocorrer na ausência, e os locais podem ser fantasmagóricos. Outra questão é o desencaixe dos sistemas sociais, que são definidos como *“Deslocamento das relações sociais de contextos locais de interação e sua reestruturação através de extensões indefinidas de tempo-espaço”*. (Idem: 29). Há dois mecanismos de desencaixe envolvidos nas instituições modernas, as fichas simbólicas (meios de circulação que não visam características específicas de indivíduos e grupos, como o dinheiro), e os sistemas peritos (confiamos na segurança de viajar de avião, ou de carro, mesmo sem saber como o mesmo foi feito, ou quem o fez). Ambos os sistemas de desencaixe removem as relações sociais vigentes.

A confiança é outro aspecto relevante ao tema da modernidade. Ela está relacionada à ausência no tempo e no espaço, pois o requisito para a confiança não é a falta de poder, mas de informações. Toda confiança pode acarretar riscos e perigos que estão ligados, mas não são sinônimos. O risco pressupõe o perigo, e o perigo ameaça os resultados desejados. *“Pode-se definir segurança como uma situação na qual um conjunto específico de perigos está neutralizado ou minimizado. A experiência de segurança baseia-se num equilíbrio de confiança e risco aceitável. (Idem: 43)”*. Ao tratar da pós-modernidade, Giddens acredita que tal termo seja mais apropriado à literatura e as artes. Pois, considerar a pós-modernidade como transição a modernidade é dar coerência a história e nos situar nela. Para ele *“não vivemos ainda num universo social pós-moderno, mas podemos ver mais do que uns poucos relances da emergência de modos de vida e formas de organização social que divergem daquelas criadas pelas instituições modernas. (Idem: 58)”*.

Prosseguindo com a análise das conseqüências da modernidade nos sistemas abstratos e na transformação da intimidade, observa-se que a vida privada é desinstitucionalizada e a vida pública é institucionalizada. Logo a vida privada é vista como subjetiva e a estabilidade da mesma é buscada no eu interior. A modernidade influenciou até mesmo a natureza da amizade, em que antes o oposto de amigo era o inimigo, hoje é o colega ou o conhecido, até mesmo a sinceridade foi substituída pela autenticidade. Assim, a transformação da intimidade envolve uma preocupação com a auto-satisfação não de forma narcisista, mas apropriando-se das influências globalizadas que envolvem a vida cotidiana.

O mundo contemporâneo é cheio de ameaças e riscos específicos à modernidade: o risco de uma guerra nuclear, mudanças na divisão global do trabalho, etc. Por exemplo, mesmo se todas as armas nucleares forem destruídas não estaríamos a salvo de uma guerra, pois o conhecimento técnico adquirido na fabricação das armas ainda existirá, e todo o estoque poderá ser refeito. O diálogo com os clássicos é retomado para a construção de duas imagens de como é viver na modernidade. Para Weber o mundo moderno possui uma racionalidade que nos aprisiona em uma gaiola de rotina burocrática. Para Marx a modernidade seria um monstro e seu impacto seria destruidor e irreversível. Ambas as imagens são substituídas pelo carro de jagrená, uma máquina em movimento de grande potência que guiamos até um ponto e pode escapar do nosso controle.

O carro de jagrená esmaga os que lhe resistem, e embora ele às vezes pareça ter um rumo determinado, há momentos em que ele guina erraticamente para direções que não podemos prever. A viagem não é desagradável ou sem recompensas, ela pode ser estimulante e dotada de esperançosa antecipação. (*Idem: 140*)

Mas, nunca controlaremos a viagem até onde durarem as instituições da modernidade. Nunca nos sentiremos seguros porque na viagem encontraremos riscos de altas

consequências. *“Confiança e risco, oportunidade e perigo – estas características polares, paradoxais, da modernidade permitem todos os aspectos da vida cotidiana, mais uma vez refletindo uma extrapolação extraordinária do local e do global. (Idem: 148)”*.

Para o autor, um dos traços inerentes à modernidade é a descoberta de que o desenvolvimento do conhecimento empírico não nos permite decidir entre diferentes posições de valor. Ele propõe uma teoria crítica no fim do século XX, que será sensível sociologicamente às transformações da modernidade, geopoliticamente tática, devem criar modelos da sociedade boa, e políticas de auto-realização. Vivemos num período de alta modernidade e identificamos os contornos de uma ordem pós-moderna. O sistema pós-moderno é complexo, sendo percebido como um movimento para além da modernidade. Por fim, o autor conclui que estamos sujeitos a riscos e catástrofes, e que mesmo podendo ocorrer tais eventos, nenhuma força providencial irá intervir para salvar-nos. Ou seja, *“O apocalipse tornou-se corriqueiro, de tão familiar que é como um contrafactual da vida cotidiana, e, como todos os parâmetros de risco, ele pode tornar-se real. (Idem: 172)”*.

Mesmo Maffesoli de um lado, defendendo a era pós-moderna e Giddens, de outro acreditando na vigência da modernidade. Ambos deixam claro, em suas obras os impactos e transformações que ocorreram nas relações, estruturas e instituições de nossas sociedades. Cada autor tem um olhar peculiar em suas percepções a respeito da era moderna ou pós-moderna. Mas a conclusão a que chegam é unânime, de que este novo tempo em que vivemos transformou e continua a transformar significativamente as antigas estruturas.

*Sandra Siqueira da Silva*



## Sobre os Autores

**Alexandre Paz Almeida.** Doutorando em sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (UFPB). Professor assistente da Universidade Estadual do Piauí (UESPI).

**Danièle Ellery Mourão.** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais (PPCIS/UERJ/ Rio de Janeiro - RJ).

**Émile Durkheim.** Sociólogo francês (1858-1917), criador da Escola Sociológica Francesa e um dos fundadores da sociologia moderna.

**Gabriel Tarde.** Sociólogo e criminalista francês (1843-1904). Um dos fundadores da moderna sociologia.

**Marcela Zamboni.** Doutora em Sociologia. Professora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba; Pesquisadora do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da UFPB.

**Maria Carolina de Araujo Antonio.** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de São Carlos (PPGAS-UFSCAR). Mestre em Antropologia Social pelo PPGAS-UFSCAR.

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Doutor em Sociologia. Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Coordena os grupos de pesquisa: GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, na mesma universidade.

**Sandra Siqueira da Silva.** Mestranda em Desenvolvimento Social, Universidade Estadual de Montes Claros - UNIMONTES, MG.

**Thaïs Machado Borges.** PhD em Antropologia Social. Pesquisadora do Institute of Latin American Studies, Stockholm University, Sweden.





EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

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

RBSE ISSN 1676-8965

· Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury ·

· CONSELHO EDITORIAL ·

Adrián Scribano  
(UBA/CONICET - Argentina)

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

Alda Motta  
(UFBA)

Anderson Moebus Retondar  
(UFPB)

Bela Feldman Bianco  
(Unicamp)

Cornelia Eckert  
(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta  
(UFPE)

Eduardo Diatahy Bezerra de  
Menezes  
(UFC)

Evelyn Lindner  
(University of Oslo - Noruega)

Luiz Fernando D. Duarte  
(UFRJ)

Marcela Zamboni  
(UFPB)

Maria Arminda do  
Nascimento  
(USP)

Mariza Corrêa  
(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros  
(UFRJ)

Regina Novaes  
(UFRJ)

Ruben George Oliven  
(UFRGS)

Simone Brito  
(UFPB)

Thomas Scheff  
(University of California - USA)



---

## Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

---

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 emotions 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](mailto: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. 10, n. 29, Agosto de 2011

João Pessoa – GREM, 2011.

(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

