



RBSE – Volume 14 – Número 41 – Agosto de 2015 – ISSN 1676-8965

## Sumário

<b>ARTIGOS</b> .....	5
Sobre a obsolescência do conceito de honra ..... <i>Peter Berger</i> <i>Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	7
Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra ..... <i>Peter Berger</i> <i>Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	16
Gilberto Velho e a antropologia das emoções no Brasil ..... <i>Mauro Guilherme Pinheiro Koury</i>	22
Individualismo igualitário ou individualidade fragmentada? Notas sociológicas sobre o conceito de indivíduo ..... <i>Alexandre Paz Almeida</i>	38
Vulnerabilidades interacionais. Uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional..... <i>Raoni Borges Barbosa</i>	58
Muitos caminhos levam a Praça ou a Praça leva a muitos caminhos? Uma narrativa sócio-histórica a partir da Praça de Fátima – Imperatriz, MA..... <i>Jesus Marmanillo Pereira</i>	74
O cérebro, a face e as emoções..... <i>Antônio Pedro Dorés</i>	88
Religião, Exemplaridade e <i>Communitas</i> . Um esboço sobre modos de ser..... <i>Arlindo Netto</i>	114
Memória, cultura e sociedade. O trotskismo e a resistência ao golpe de 1964, e as violências aos direitos humanos na Paraíba, Pernambuco e em São Paulo ..... <i>Ricardo Bruno Cunha Campos</i> <i>Martinho Leal Campos</i>	132
"...El remedio o la enfermedad". Un acercamiento al Modelo Médico Hegemónico desde la perspectiva de "cuerpos, emociones y sensibilidades sociales en y desde América Latina" ..... <i>Ana Inés Lázzaro</i>	146

O que fez da AIDS a peste atemorizante do século XX? 158 Uma análise das implicações simbólicas... 158  
*Kelma Lima Cardoso Leite*

**RESENHA** ..... 168

Símbolos Religiosos em Controvérsias: uma resenha..... 170  
*Assis Felipe Menin*

Sobre os Autores ..... 173

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

**. Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury**  
**. Assistente Editorial: Raoni Borges Barbosa**

**.CONSELHO EDITORIAL.**

Adrián Scribano (UBA/CONICET - Argentina)	Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Alain Caillé (Université Paris X/ M.A.U.S.S.)	Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Regina Novaes (UFRJ)
Alda Motta (UFBA)	Evelyn Lindner (University of Oslo -Noruega)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Alexandre Werneck (UFRJ)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)	Simone Brito (UFPB)
Anderson Moebus Retondar (UFPB)	Marcela Zamboni (UFPB)	Thomas Scheff (University of California - USA)
Bela Feldman Bianco (UNICAMP)	Maria Arminda do Nascimento (USP)	
Cornelia Eckert (UFRGS)	Mariza Corrêa (UNICAMP)	

---

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**  
E-Mail: [maurokoury@gmail.com](mailto:maurokoury@gmail.com)

Assistente Editorial: **Raoni Borges Barbosa**  
E-Mail: [raoniborgesb@gmail.com](mailto:raoniborgesb@gmail.com)

Secretária RBSE. **Letícia Knutt**  
E-Mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)

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, Federal University of Paraíba, Brazil.

Endereço / Address:

**RBSE** - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção  
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]  
**GREM** - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB  
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária  
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@cchla.ufpb.br)

Or, preferentially, by e-mail: [rbse@cchla.ufpb.br](mailto:rbse@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. 14, n. 41, Agosto de 2015.

João Pessoa – GREM, 2015.

(v.1, n.1 – abril/Julho de 2002) Revista Quadrimestral ISSN 1676-8965.

1. Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4. Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Universidade Federal da Paraíba  
BC-UFPB  
CDU 301  
CDU 572

## ARTIGOS



BERGER, Peter. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. "Sobre a obsolescência do conceito de honra" seguido de "Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, pp. 7-15, ago. 2015. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

## Sobre a obsolescência do conceito de honra

7

*Peter Berger*

*Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 30.03.2015  
Aceito: 05.04.2015

**Resumo:** Nestes ensaios, produzidos com intervalo de 42 anos, Peter Berger discute sobre a obsolescência do conceito de honra e a perda do seu sentido na sociedade moderna, e a criação contemporânea da noção de dignidade. **Palavras-chave:** honra, dignidade, sociedade moderna, indivíduo, moral, instituições, *self*

A honra<sup>1</sup> ocupa, no uso contemporâneo, aproximadamente o mesmo lugar que a castidade. Um indivíduo afirmando dificilmente convida a admiração, e outro que alega ter perdido é objeto de diversão ao invés de simpatia. Ambos os conceitos possuem um status ultrapassado, de forma inequívoca, na *Weltanschauung*<sup>2</sup> da modernidade. Especialmente os intelectuais, por definição na vanguarda da modernidade, são tão susceptíveis de admitir a honra quanto de ser descoberto como casto. Na melhor das hipóteses, a honra e a castidade são vistas como sobras ideológicas na consciência de classes obso-

letas, como oficiais militares ou avós étnicas.

A obsolescência do conceito de honra é revelada de forma muito acentuada na incapacidade da maioria dos contemporâneos de compreender o insulto, que em essência é um assalto à honra. Neste, pelo menos nos Estados Unidos, há um estreito paralelo entre a consciência e o direito modernos. Motivos de honra não possuem legitimidade no direito norte-americano, e os códigos legais que ainda os admitem, como em alguns países do sul da Europa, são percebidos como arcaicos.

Na consciência moderna, como no direito norte-americano, - formado mais do que qualquer outro por aquela força primordial da modernização que é o capitalismo, - o insulto em si não é acionável, não é reconhecido como uma ofensa real. A parte insultada tem que se

<sup>1</sup>Este ensaio foi publicado pela primeira vez nos *Archives européennes de sociologie*, n. 11, p. 339-347, 1970; reeditado na RBSE com anuência do autor, a quem a editoração da Revista agradece.

<sup>2</sup>Visão de Mundo [Nota do Tradutor].

mostrar hábil para provar que houve danos materiais. Há casos, de fato, em que o dano psíquico pode ser a base para um processo judicial, mas este fato também está muito longe de uma noção de crime contra a honra. A *Weltanschauung* da vida cotidiana se conforma de perto neste sentido com a definição legal da realidade. Se um indivíduo é insultado e, como resultado, é prejudicado na sua carreira ou em sua capacidade de ganhar um aumento, ele não só pode recorrer aos tribunais, mas poderá contar também com a simpatia de seus amigos. Os seus amigos e, em alguns casos, os tribunais, virão ao seu apoio, se, por exemplo, o insulto o inquietou tanto que ele perdeu a sua autoestima ou teve um colapso nervoso. Se, no entanto, a injúria não pertence a um desses tipos, ele quase certamente será aconselhado por advogados e amigos para esquecer a coisa toda.

Em outras palavras, a *realidade* da ofensa será negada. Se o indivíduo persiste em mantê-la, ele será categorizado negativamente, muito provavelmente em termos psiquiátricos (como '*neurótico*', '*excessivamente sensível*', ou algo semelhante), ou, se aplicável, em termos que se referem a um atraso cultural (como '*irremediavelmente Europeu*' ou, talvez, como vítima de uma '*mentalidade provincial*').

A negação contemporânea da realidade da honra e das ofensas contra a honra é parte de um mundo dado-como-certo, em que um esforço deliberado é requerido até mesmo para vê-las como um problema. O esforço é louvável, uma vez que pode resultar em algumas e, talvez, inesperadas novas introspecções na estrutura da consciência moderna.

O problema da obsolescência do conceito de honra pode ser posto em um melhor foco, ao compará-lo com um conceito mais atual - o de dignidade.

Tomado por si só, o desaparecimento da honra pode ser interpretado como parte de um processo de embrutecimento moral, ou de uma redução do respeito pelas pessoas e, mesmo, de desumanização.

Na verdade, este é exatamente como foi visto por uma mente conservadora no início da era moderna: por exemplo, para o poeta francês do século XV Eustache Deschamps:

"Idade de declínio quase no fim / Tempo de horror, que faz todas as coisas falsamente, / Idade de mentira, cheia de orgulho e de inveja, / Tempo sem honra e sem juízo verdadeiro" (citado por HUZINGA, 1954, p. 33).

No entanto, parece bastante claro, em retrospecto, que esta estimativa pessimista foi muito unilateral, para dizer o mínimo.

A idade que viu o declínio da honra também foi a do surgimento de novas moralidades e de um novo humanismo e, mais especificamente, de uma preocupação historicamente sem precedente para a dignidade e os direitos dos indivíduos. Os mesmos homens que não conseguem entender uma questão de honra estão imediatamente dispostos a ceder às demandas de dignidade e de direitos iguais em quase todo novo grupo, que os torna, entre outros, minorias raciais ou religiosas, classes exploradas, os pobres, os desviantes, e assim por diante.

Também não tem sentido, aqui, apenas questionar a autenticidade desta disposição. Se pensarmos um pouco, então, se torna claro que o problema não é esclarecido pelo pessimismo ético. É necessário perguntar mais fundamentalmente: o que é honra? O que é dignidade? O que pode ser aprendido sobre a consciência moderna pela obsolescência de uma e da influência única da outra?

A honra é comumente compreendida como um conceito aristocrático ou, pelo menos, associado à ordem hierárquica



da sociedade. É certamente verdade que as noções ocidentais de honra foram fortemente influenciadas pelos códigos medievais da cavalaria e que estes estavam enraizados nas estruturas sociais do feudalismo. Também é verdade que os conceitos de honra sobreviveram melhor na era moderna nos grupos que retinham uma visão hierárquica da sociedade, tais como a nobreza, os militares e em profissões tradicionais como direito e medicina.

Nestes grupos a honra é uma expressão direta de status, uma fonte de solidariedade entre iguais sociais e uma linha de demarcação contra inferiores sociais. A honra, de fato, também dita certos padrões de comportamento para lidar com os inferiores, mas, o código completo de honra apenas se aplica àqueles que compartilham o mesmo status na hierarquia.

Em uma sociedade ordenada hierarquicamente a etiqueta da vida cotidiana consiste de operações contínuas de honra, e diferentes grupos se relacionam de forma diferente com este processo segundo o princípio de "*Para cada um o seu devido*". Seria um erro, no entanto, entender a honra *apenas* em termos de hierarquia e suas delimitações. Para tomar o exemplo mais óbvio, a honra das mulheres em muitas sociedades tradicionais, enquanto geralmente diferenciadas por linhas de classe, podem dizer respeito, em princípio, às mulheres de *todas* as classes.

J. K. Campbell (1964), em seu estudo sobre a cultura rural contemporânea na Grécia deixa isso bem claro. Enquanto as obrigações de honra (*timi*) diferem em relação às diferentes categorias de indivíduos, notadamente entre homens e mulheres, qualquer um no interior da comunidade existe dentro de um mesmo sistema abrangente de honra.

Aqueles que têm alto status na comunidade têm obrigações específicas de honra, mas até mesmo os humildes são diferenciados em termos de honra e desonra. Os homens devem apresentar virilidade e as mulheres vergonha, mas a falha de qualquer um implica desonra para o indivíduo, para a família e, em alguns casos, para toda a comunidade.

Para todos, enfim, as qualidades prescritas pela honra proporcionam a ligação, não apenas entre o *self* e a comunidade, mas, entre o *self* e as normas idealizadas da comunidade:

“A honra considerada como a posse, por homens e mulheres, dessas qualidades consiste na tentativa de relacionar a existência a determinados padrões arquetípicos de comportamento” (CHAMPBELL, 1964, p. 271 sq).

Por outro lado, desonra é um cair em desgraça no sentido mais abrangente do termo: a perda da face na comunidade, mas também a perda do *self* e separação das normas básicas que regem a vida humana.

O conceito de honra, assim, é válido para visualizar uma cultura essencialmente pré-moderna, assim como é plausível prever a sua desintegração sob o impacto da modernização. Historicamente, existem vários estágios no último processo.

O declínio dos códigos medievais de honra não conduziu diretamente para a situação contemporânea em que a honra é um conceito completo, mas sem sentido. Houve primeiramente o *aburguesamento* da honra, definido por Norbert Elias (1969) como o processo de "*civilização*", processo este tanto de alargamento quanto de amadurecimento.

O conteúdo mudou, porém a concepção de honra continuou a existir na era triunfante da burguesia. No entanto, foi com a ascensão da burguesia, especialmente na consciência dos intelectuais

críticos, que não só a honra do *ancien régime* e os seus padrões hierárquicos foram desmascarados, mas onde uma compreensão de homem e sociedade emergiu e que acabaria por liquidar *qualquer* concepção de honra.

Assim, o *Quixote* de Cervantes é a tragicomédia de uma obsolescência particular, a do cavaleiro andante em uma época em que a cavalaria se tornou uma retórica vazia. A grandeza do *Quixote*, no entanto, transcende este trabalho de desmistificação particular delimitado temporalmente. Ele desmascara não só a "loucura" da cavalaria, mas, por extensão, a loucura de *qualquer* identificação do *self* com "padrões arquetípicos de comportamento".

Dito de outro modo, os "encantadores" de Don Quixote, - cuja tarefa, paradoxalmente, é precisamente o que Max Weber tinha em mente como "desencanto", - não podem ser interrompidos tão facilmente depois de terem iniciado o seu terrível perguntar. Como Don Quixote diz a Sancho, em uma de suas inúmeras homilias:

"É possível que, nesse tempo todo que você tem estado comigo, ainda não descobriu que todas as aventuras de um cavaleiro andante parecem ser ilusão, loucuras e sonhos, e acabam por ser o inverso? Não é porque as coisas são realmente assim, mas porque em nosso meio há uma série de encantadores, mudando sempre, disfarçando e transformando nossos assuntos como bem entenderem, de acordo com os seus desejos de nos favorecer ou de nos destruir. Então, o que você chama de uma bacia de barbeiro é para mim o capacete de Mambriño, e para outra pessoa pode aparecer como sendo outra coisa" (CERVANTES, 1964, I:25, p. 243).

Estes "encantadores", infelizmente, não pararam com a cavalaria. Cada aventura humana, onde o *self* e suas ações foram identificados e dotados com

a honra de padrões coletivos têm, finalmente, sido desmascarados como "ilusão, loucuras e sonhos".

O homem moderno é um Dom Quixote em seu leito de morte, desnudado das bandeiras multicoloridas que anteriormente envolviam o *self* e revelado não ser 'nada além do que um homem':

"Foi uma loucura, mas agora estou em meus inteiros sentidos, eu fui uma vez Dom Quixote de La Mancha, mas eu sou agora, como disse antes, Alonso Quinjano, o Bom" (Ibid., II: 74).

O mesmo *self*, privado ou, se preferir, livre das mistificações da honra é saudado pelo "catecismo" de um Falstaff<sup>3</sup>: "A honra é um mero escudo". É a consciência moderna, que o desmascara como tal, que o 'encanta' ou o 'desencanta', - dependendo do ponto de vista, - até que ele é mostrado como nada além de um artefato pintado. Por trás do "mero escudo" está o rosto do homem moderno: o homem desprovido do consolo de padrões, *o homem sozinho*.

É importante compreender que é precisamente o solitário *self* que a consciência moderna tem percebido como o portador da dignidade humana e dos direitos humanos inalienáveis. A descoberta moderna da dignidade teve lugar precisamente entre os destroços das concepções desmascaradas de honra.

Agora, seria um erro atribuir à consciência moderna sozinha a descoberta de uma dignidade fundamental subjacente a todos os possíveis disfarces sociais. A mesma descoberta pode ser encontrada na Bíblia Hebraica, como na confrontação entre Natanael e David ("Tu és o homem"); em Sófocles, no confronto entre Antígona e Creonte; e, em uma forma diferente, na parábola de

<sup>3</sup>Sir John Falstaff: um cavaleiro gordo e amigável, personagem da peça *Henry IV* de Shakespeare [Nota do Tradutor].

Mencius sobre um criminoso impedindo uma criança de cair em um poço.

A compreensão de que existe humanidade por trás ou sob os papéis e as normas impostas pela sociedade, e que esta humanidade tem profunda dignidade, assim, não é uma prerrogativa moderna. O que é particularmente moderno é a maneira em que a realidade desta humanidade intrínseca está relacionada com as realidades da sociedade.

Dignidade, como contra a honra, sempre se relaciona com a humanidade intrínseca despojada de todos os papéis ou normas impostas socialmente. Compete, portanto, ao *self* como tal, ao indivíduo, independentemente de sua posição na sociedade. Isso tornou muito claro nas formulações clássicas dos direitos humanos, a partir do Preâmbulo da Declaração de Independência à Declaração Universal dos Direitos Humanos das Nações Unidas.

Estes direitos dizem sempre respeito ao indivíduo "*sem distinção de raça, cor ou credo*", - ou, na verdade, de sexo, idade, condição física ou qualquer status social concebível. Há, aqui, uma sociologia e uma antropologia implícita. A sociologia implícita vê toda diferenciação biológica e histórica entre os homens como algo absolutamente irreal ou essencialmente irrelevante. A antropologia implícita localiza o *self* real sobre e além de todas essas diferenciações.

É possível agora ver esses dois conceitos mais claramente. Honra e dignidade são conceitos que ponteiam o *self* e a sociedade. Enquanto ambos os conceitos pertencem ao indivíduo de um modo muito íntimo, é nas relações com os outros que, tanto a honra quanto a dignidade, são alcançados, trocados, preservados ou ameaçados.

Ambos demandam um esforço deliberado da vontade para a sua manuten-

ção, isto é, alguém deve esforçar-se por eles, muitas vezes contra a oposição malévola de outros: assim, a honra e a dignidade se tornam metas de um empreendimento moral. A sua perda, sempre uma possibilidade, possui consequências de longo alcance para o *self*.

Finalmente, ambos os conceitos, de honra e dignidade, possuem uma qualidade contagiante que se estende para além da moral do indivíduo que os possui. O contágio envolve o seu corpo ("*a marcha digna*"), o seu ambiente material (de roupas à mobília de sua casa), e os outros indivíduos a ele intimamente associados ("*Ele trouxe honra para toda a sua família*").

Onde, então, se encontra a diferença entre esses dois conceitos do *eu* social? Ou, substituindo por um termo mais atual, para evitar as associações metafísicas do "*eu*", como é que estas concepções de identidade diferem?

O conceito de honra implica que a identidade é essencialmente, ou pelo menos consideravelmente, ligada a papéis institucionais. O conceito moderno de dignidade, pelo contrário, implica que a identidade é essencialmente independente de papéis institucionais.

Para retornar à imagem de Falstaff, em um mundo de honra o indivíduo é o símbolo social estampado em seu escudo. O verdadeiro *self* do cavaleiro é revelado quando ele monta para a batalha nas insígnias completa de seu papel; por comparação, o homem nu na cama com uma mulher representa uma realidade menor do *self*.

Em um mundo de dignidade, no sentido moderno, porém, o simbolismo social, que rege a interação dos homens é um disfarce. Os escudos *ocultam* o verdadeiro *self*. É precisamente o homem nu e, ainda mais especificamente, o homem nu expresso na sua sexualidade, que representa o si mesmo com mais fidelidade.

Consequentemente, a compreensão da autodescoberta e da automistificação é revertida entre estes dois mundos. Em um mundo de honra, o indivíduo descobre a sua verdadeira identidade em seus papéis, e se afastar dos papéis é afastar-se de si mesmo: em "*falsa consciência*", se é tentado a acrescentar. Em um mundo de dignidade, o indivíduo pode apenas descobrir sua verdadeira identidade através da emancipação de si mesmo dos seus papéis socialmente impostos: estes são apenas máscaras, a enredá-lo na *ilusão*, na "*alienação*" e "*má-fé*".

Segue-se que os dois mundos contêm uma relação diferente com a história. É por meio do desempenho dos papéis institucionais que o indivíduo participa da história, não só a história de uma instituição particular, mas a de sua sociedade como um todo. É precisamente por esta razão que a consciência moderna, em sua concepção do *self*, tende para uma curiosa ahistoricidade.

No mundo de honra, a identidade é firmemente vinculada ao passado através de uma reiterada performance de atos padronizados. No mundo de dignidade, a história é a sucessão de mistificações a partir dos quais o indivíduo deve libertar-se para alcançar a "*autenticidade*".

É importante não perder de vista aqui as continuidades na constituição do homem, ou das "*constantes antropológicas*", se preferirem. O homem moderno não é uma inovação total ou uma mutação da espécie. Assim, ele compartilha com qualquer versão do homem arcaico conhecido por nós tanto na sua sociabilidade intrínseca, quanto no processo de reciprocidade com a sociedade, através dos quais suas várias identidades são formadas, mantidas e mudadas.

Ao mesmo tempo, dentro dos parâmetros estabelecidos pela sua constituição fundamental, o homem tem uma margem de manobra considerável na

construção, desmontagem e remontagem dos mundos em que vive. Isso na medida em que a identidade é sempre parte de um mundo compreensivo e de um mundo humanamente *construído*, em que há profundas diferenças nas maneiras nas quais a identidade é concebida e, consequentemente, experimentada.

Definições de identidade variam, deste modo, de acordo com as definições gerais da realidade. Cada tal definição, no entanto, tem o poder de geração de realidade: os homens não só definem a si mesmos, mas eles atualizam estas definições em uma experiência real - *por eles vivida*.

Nenhuma teoria monocausal é susceptível de fazer justiça à transformação ocorrida. Muito provavelmente, a maioria dos fatores comumente citados, de fato, desempenhou um papel no processo: a tecnologia e a industrialização, a burocracia, a urbanização e o crescimento populacional, o grande aumento na comunicação entre cada grupo humano concebível, a mobilidade social, a pluralização dos mundos sociais e a profunda metamorfose nos contextos sociais em que as crianças são educadas.

Seja como for, a situação resultante tem sido adequadamente caracterizada por Arnold Gehlen (1969) com os termos "*desinstitucionalização*" e "*subjetivação*". O primeiro termo refere-se a um enfraquecimento global no poder de exploração das instituições sobre o indivíduo. O tecido institucional, cuja função básica sempre foi o de dar um sentido e estabilidade ao indivíduo, se tornou incoeso, fragmentado e, assim, progressivamente privado de plausibilidade.

As instituições, em seguida, confrontaram o indivíduo como fluido e pouco confiável, e, no caso extremo, como irreal. Inevitavelmente, o indivi-

duo foi jogado de volta sobre si mesmo, sobre a sua própria subjetividade, a partir da qual ele tem que trazer à tona o significado e a estabilidade que necessita para existir.

Precisamente por causa da sociabilidade intrínseca do homem, esta é uma condição muito insatisfatória. Identidades estáveis, - e isso também significa identidades que serão subjetivamente plausíveis, - só podem surgir em reciprocidade com os contextos sociais estáveis, - e isso significa contextos que são estruturados por instituições estáveis. Por tanto, há uma profunda incerteza sobre a identidade contemporânea. Em outras palavras, há uma crise de identidade embutida na situação contemporânea.

É neste contexto que se começa a entender a sociologia e a antropologia implícitas mencionadas acima. Ambas estão enraizadas na experiência real do mundo moderno. A educação filosófica e mesmo as formulações sócio-científica, são tentativas, a posteriori, de entrar em ajuste com a experiência.

Gehlen demonstrou isso de forma convincente para a ascensão do romance moderno, como a forma de discurso que mais reflete o novo subjetivismo. Mas, as conceituações de homem e sociedade, por exemplo, do marxismo e do existencialismo são igualmente enraizadas nessa experiência. Por consequência, esta é a perspectiva das ciências sociais moderna, especialmente da sociologia. A "alienação" e a "falsa consciência" de Marx, a "autenticidade" de Heidegger e a "má-fé" de Sartre, e noções sociológicas atuais como a de "outra direção" de David Riesman, ou o "gerenciamento de impressão" de Erving Goffman só poderiam surgir e reivindicar credibilidade em uma situação singular, onde o poder das instituições, para definir identidade, se encontra muito enfraquecido.

A obsolescência do conceito de honra pode ser visto agora sob uma perspectiva muito mais abrangente. A localização social da honra se encontra em um mundo de relatividade intacta, de instituições estáveis; um mundo em que os indivíduos podem, com sua certeza subjetiva, anexar suas identidades aos papéis institucionais que a sociedade atribui a eles.

A desintegração deste mundo, como resultado das forças da modernidade não só tornou a honra uma noção cada vez mais sem sentido, mas serviu de ocasião para uma redefinição da identidade, e da sua intrínseca dignidade, para além de e muitas vezes *contra* os papéis institucionais. Papéis estes através dos quais o indivíduo se exprime na sociedade.

A reciprocidade entre indivíduo e sociedade, entre identidade subjetiva e identificação objetiva através dos papéis, agora parece vir a ser experimentada como uma espécie de luta. As instituições deixaram de ser a "casa" do *self*; e, ao contrário, se tornaram realidades opressivas que distorcem e afastam o *self*.

Os papéis já não atualizam o *self*, mas servem como uma espécie de "véu de maya"<sup>4</sup>, escondendo o *self* não apenas dos outros, mas, da própria consciência do indivíduo. Apenas nas áreas intersticiais deixadas vagas, por assim dizer, pelas instituições, - como a chamada esfera privada da vida social, - é possível visualizar uma esperança para os indivíduos de se descobrirem ou se autodefinirem.

A identidade deixa de ser um fato objetivamente e subjetivamente dado e, em vez disso, se torna o objetivo de

<sup>4</sup>*Véu de maya* é uma expressão hindu, e se refere a percepção que se tem da realidade, como algo distorcido. No Ocidente tem o significado de algo ilusório, algo que se cria ou se acredita como melhor para si [Nota do Tradutor].



uma busca, muitas vezes tortuosa e difícil. O homem moderno, quase inevitavelmente, ao que parece, está sempre em busca de si mesmo.

Isso, ao ser compreendido, também deixará claro o porquê os sentidos, tanto de "alienação" quanto de crise de identidade, concomitantemente, são mais veementes entre os jovens de hoje. Na verdade, a "juventude" em si, - cujo significado objetivo é uma questão de definição social, em vez de fato biológico, - é vista como uma área intersticial desocupada ou 'deixada de fora' pelas grandes estruturas institucionais da sociedade moderna. Por esta razão, é, simultaneamente, o local das experiências mais agudas da autoalienação e de busca mais intensa por identidades confiáveis.

Muito irá depender, naturalmente, das premissas básicas sobre o homem, através das quais se entristecerá e se terá compaixão ou se acolherá estas transformações. O que vai aparecer como uma perda profunda para alguns, será visto por outros como o prelúdio para a libertação.

Entre os intelectuais de hoje, é claro, é o último ponto de vista que prevalece e que constitui a base antropológica implícita para o clima geral de "esquerda" deste tempo de agora. A ameaça de caos, tanto social quanto psíquica, que se esconde por trás da desintegração das instituições, deverá ser vista, então, como a etapa necessária que precede o grande "salto para a liberdade" que está por vir.

É também possível, em uma perspectiva conservadora, ver o mesmo processo precisamente como a raiz patológica da era moderna, como uma perda desastrosa de muitas estruturas que permitem aos homens de serem livres e ser eles mesmos. Tal pessimismo é expresso com força, embora um tanto petulante, no livro mais recente de Gehlen

(1969): um manifesto conservador onde a modernidade aparece como engolfada por completo em um surto pestilento.

Gostaríamos de afirmar, aqui, que ambas as perspectivas, - a do mito de libertação da "esquerda" e a nostalgia da "direita" por um mundo intacto, - não conseguem fazer justiça às dimensões antropológicas e éticas do problema. Parece-nos claro que, o entusiasmo desenfreado pela libertação total do *self* da "repressão" das instituições, não leva em conta certos requisitos fundamentais do homem, destacadamente os da *ordem*, - aquela ordem institucional da sociedade, sem a qual tanto as coletividades quanto os indivíduos desceriam ao caos desumanizante.

Em outras palavras, o desaparecimento da honra representa um custo muito alto, independentemente das liberações que o homem moderno possa ter alcançado. Por outro lado, a denúncia não qualificada das constelações contemporâneas de instituições e identidades não consegue perceber as enormes conquistas morais possibilitadas por esta constelação: isto é, a descoberta do indivíduo autônomo, com uma dignidade decorrente de seu próprio ser, e acima de todas e quaisquer identificações sociais.

Qualquer pessoa que denuncia o mundo moderno *tout court* deveria fazer uma pausa e perguntar se deseja incluir na denúncia as descobertas especificamente modernas da dignidade humana e dos direitos humanos. A convicção de que até mesmo os membros mais fracos da sociedade têm o direito inerente de proteção e dignidade; a proscrição da escravidão, em todas as suas formas de opressão racial e étnica; a descoberta assombrosa da dignidade e dos direitos da criança; a nova sensibilidade para a crueldade, a partir da aversão a tortura até a codificação do crime de genocídio, - uma sensibilidade que se tornou políti-

camente significativa na indignação contra as crueldades da guerra no Vietnã; o novo reconhecimento da responsabilidade individual para todas as ações, mesmo aquelas designadas para o indivíduo com papéis institucionais específicos, - um reconhecimento que alcançou a força de lei em Nuremberg; todos esses e outros mais, são conquistas morais, impensáveis, sem as constelações peculiares do mundo moderno.

Rejeitá-los é impensável eticamente. Da mesma forma que não é possível simplesmente localizá-los no interior de uma “falsa” antropologia.

A tarefa diante de nós, em vez disso, é entender os processos empíricos que fizeram o homem moderno perder de vista a honra em detrimento da dignidade e, então, pensar através das implicações antropológicas e éticas deste fato. Obviamente, estas observações não podem fazer mais do que apontar algumas dimensões do problema. É possível, no entanto, especular que a redescoberta da honra no futuro desenvolvimento da sociedade moderna é tanto empiricamente plausível quanto moralmente desejável.

Escusado será dizer, contudo, que isto dificilmente assumirá a forma de uma restauração regressiva aos códigos tradicionais. Mas, de outra parte, o clima contemporâneo de antinstitucionalismo é improvável durar, como provoca Anton Zijderveld (1970).

A constituição fundamental do homem é tal que, mais adiante, inevitavelmente, ele terá, mais uma vez, de

construir instituições que forneçam uma realidade ordenada e a favor de si mesmo. Um retorno às instituições será, *ipso facto*, um retorno à honra.

Isso será novamente possível para os indivíduos que se identifiquem com os escudos dos seus papéis institucionais, agora experimentados não como tiranias e estranhamento, mas como veículos livremente escolhidos de autorrealização. A questão ética, sem dúvida, versa sobre o que essas instituições vão ser. Especificamente, o teste ético de qualquer instituição futura, e dos códigos implicados, será o de conseguirem incorporar e estabilizar as descobertas sobre a dignidade humana: principal conquista do homem moderno.

### Referências

CAMPBELL, J. K. *Honor, family and patronage*. Oxford: University of Oxford, 1964.

CERVANTES, Miguel de. *Don Quixote*. Trad. de Walter Starkie. New York: New American Library, 1964.

ELIAS, Norbert. *Der prozess der zivilisation*. Bern: Francke, 1969.

GEHLEN, Arnold. *Moral and hypermoral*. Frankfurt: Athenäum, 1969.

HUZINGA, J. *The waning of the Middle Ages*. New York: Doubleday-Anchor, 1954.

ZIJDERVELD, Anton. *Abstract society*. New York: Doubleday, 1970.

## Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra

Peter Berger

Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

16

Em \* 13 de junho de 2012, o *The Boston Globe* deu amplo espaço para a cobertura de um evento que teve lugar no tribunal federal local. O juiz Douglas Woodlock condenou Catherine Greig a oito anos de prisão pelo crime de abrigar um fugitivo.

O fugitivo se chama James "Whitey" Bulger, que já foi uma figura proeminente no submundo irlandês de Boston e está agora na prisão aguardando julgamento por diversos crimes, incluindo dezenove assassinatos. Greig era a sua "namorada", embora o termo possa parecer um pouco estranho: ela tem agora<sup>5</sup> 61 anos de idade, ele 82.

Greig não foi acusada de participação em qualquer dos crimes supostamente cometidos por Bulger. Ela, porém, estava escondida com ele há 16 anos. O casal foi finalmente preso no ano passado (2011) em Santa Monica, Califórnia, e extraditado para Massachusetts.

Supondo que há leitores que não seguem de perto os acontecimentos em Boston, darei brevemente algum fundo à história. Bulger foi o chefe de um sindicato do crime centrado em South Boston, um bairro solidamente irlandês outrora conhecido afetivamente como

"Southie" pelos seus moradores. Já adolescente, ele pertenceu a uma gangue de rua chamada "trevos", onde se formou na sua carreira criminosa. Passou vários anos na prisão.

Na década de 1970, depois de um acordo de paz com as gangues rivais (principalmente as italianas), Bulger se tornou chefe do sindicato acima mencionado. Esteve envolvido em extorsão, tráfico de drogas e jogos de azar.

A violência, - algumas delas executadas pelo próprio Bulger em pessoa, - era rotineiramente infligida a quem desafiava ou traía o sindicato. Bulger serviu, também, como informante do FBI e, usando o fato de forma esperta dirigiu o FBI contra os seus rivais, - principalmente os italianos. O seu principal contato no FBI o avisou, por baixo do pano, sobre a sua prisão iminente, o que o fez se esconder e iniciar os seus anos de 'voo'.

Em todas as suas atividades, porém, teve sempre o cuidado de proteger South Boston das drogas pesadas e de outras atividades criminosas, e foi generoso com os moradores leais a ele. No bairro, ele era visto como uma espécie de Robin Hood.

Bulger e Catherine Greig se tornaram amantes quando ela estava na casa dos seus vinte e poucos anos e logo após um divórcio. Ela também tinha crescido em South Boston e estava naquele mo-

\*Publicado no blog *the-american-interest.com* em 20 de junho de 2012 e reeditado na RBSE com anuência do autor, a quem a editoração da Revista agradece.

<sup>5</sup>Isto é, em 2012 [Nota do Tradutor].



mento trabalhando como uma higienista dental.

Na sessão de condenação do seu julgamento, Greig não falava e não demonstrava nenhuma emoção, exceto por um momento: quando os parentes de vítimas de Bulger foram autorizados a entrar no tribunal. Eu não sei se esta disposição legal foi para influenciar o juiz, que até então já devia ter tomado uma posição sobre a sentença ou, mais provavelmente, para fornecer algum tipo de satisfação aos parentes das vítimas. Alguns deles, olhando diretamente para Greig, apaixonadamente a atacaram. Um deles se referiu ao fato de que um dos irmãos de Greig tinha cometido suicídio, e acrescentou: "*Se eu tivesse uma irmã como você, eu teria me matado também*".

Apenas nesse momento Greig cobriu a boca e chorou. Woodlock parecia chocado, e caracterizou alguns dos comentários como cruéis e mais preocupados com a vingança, em vez de justiça. Eu me pergunto, porém, o que é que ele esperava.

Kevin Reddington, o advogado de Greig, disse que o único crime de que ela era culpada foi o de amar Bulger e estar com ele: o advogado sempre se remetia a sonetos de Shakespeare. O advogado de defesa apela da sentença.

Greig se recusou de forma incondicional a colaborar com as acusações que pairavam sobre Bulger, embora isso fosse melhorar claramente a sua situação. Carmen Ortiz, a promotora, que havia pedido uma pena de dez anos para Greig, rebateu o advogado dizendo que o que estava envolvido naquele julgamento era um crime, e "*não uma saga romântica*".

O *The Boston Globe*, em seu editorial, informou a seguir o resultado do julgamento como sendo "*uma sentença dura, mas justa*". Kevin Cullen, um colunista, elogiou a sentença como "*uma*

*lição de civismo e de justiça*". A partir deste momento, não houve mais entrevistas com os moradores da "rua irlandesa" em South Boston: um grupo demográfico, aliás, que não costuma ler o *Globe*.

Nos últimos anos, South Boston sofreu uma gentrificação considerável. Mas, quando Jimmy Bulger e Catherine Greig eram jovens, o bairro ainda era um enclave étnico praticamente intacto, dominado por virtudes tradicionais de lealdade perante "àqueles" no topo da lista. As pessoas que lá residiam não estavam inspiradas tanto por um sistema abstrato de ética do que por um código de honra, que foi muito concreto em termos do *quem fez* e dos que *não pertenciam* ao local.

Greig certamente viveu com um forte senso de lealdade para com o homem que era "*seu*" mais do que qualquer outra pessoa. Mesmo que se estipulasse que Bulger era culpado de todos os crimes de que era acusado, ele também teve lealdades específicas: presumivelmente para sua amante e para a sua família: dois irmãos, um proeminente político do Estado, que admitiu ter falado com ele após ter sido dado como fugitivo, e com o seu bairro. Bulger lidava com drogas, mas não as queria em South Boston. Supostamente não permitiu que as drogas fossem vendidas para crianças e não trabalhou com drogas pesadas.

Embora os seus e os membros de outras gangues fizessem uso imediato da violência, quando julgavam necessário, a lealdade à própria quadrilha era muito mais importante, isto é, se tratava de uma questão de honra. Neste aspecto, as gangues irlandesas do mundo de Bulger se assemelhavam a máfia italiana, com o seu *código de omertà*<sup>6</sup> e uma

<sup>6</sup>O *código de Omertà* é um código de silêncio e de lealdade comum entre os integrantes e protegidos da máfia italiana, e posteriormente trans-

versão primitiva da "teoria da guerra justa". Tal código e o conceito de honra nos parecem hoje, porém, "fora de moda". E, na realidade, estão. As noções modernas de ética e direito são distintamente abstratas.

Na mesma data em que o *Globe* cobriu a condenação de Catherine Greig, o *The New York Times* publicou uma pequena notícia e fez uma rápida cobertura sobre outro julgamento, o de Hosni Mubarak, no Egito. A história em questão relata que a saúde de Mubarak tinha seriamente deteriorado e que ele estava perto de morte.

Os fatos sobre este assunto, eu acredito, são mais conhecidos do que as sagas românticas, ou não, do submundo de Boston. Mas, do mesmo jeito que fiz no episódio de Boston, vou esboçar brevemente os acontecimentos de fundo dessa nova história: depois da perda do poder, Mubarak se retirou para uma de suas propriedades, no Mar Vermelho. Ele, aparentemente, recusou as oportunidades de ir para o exterior.

Posteriormente foi preso e acusado de cumplicidade na morte de manifestantes pelas forças de segurança durante o levante que terminou com sua derrota. O procurador pediu uma sentença de morte por enforcamento.

A saúde de Mubarak se deteriorou rapidamente após a sua detenção e, em vez de ser mantido na prisão, ele foi confinado em um hospital militar relativamente confortável. Mubarak reapareceu, para o seu julgamento, em uma maca, e foi colocado em uma cabine de grades no tribunal de júri, - o que, ao

que parece, é o padrão egípcio do banco dos réus [prisoner's dock] britânico.

Em junho de 2012 ele foi condenado à prisão perpétua e enviado diretamente para uma prisão muito menos confortável. Motins e mobilizações de rua clamavam por sua condenação à morte. Há relatos de que, após o julgamento, tanto a sua saúde física quanto o seu espírito declinaram drasticamente.

O governo dos Estados Unidos foi solicitado pelas novas autoridades egípcias para congelar todos os ativos de Mubarak, o que foi prontamente executado. Não houve qualquer palavra ou ação americana em relação ao que estava sendo feito em relação à Mubarak.

O ponto relevante aqui é que, apesar de tudo o que fez como ditador do Egito, Mubarak foi um aliado dos Estados Unidos por muitos anos. Ele serviu como intermediário em muitas questões no Oriente Médio, entre elas a de se manter em paz com Israel e apoiar a campanha contra o terrorismo jihadista.

Não há dúvida de que Mubarak, em matéria de direitos humanos (e de democracia) teve uma atuação pouco edificante, embora, um pouco maior do que a da Líbia de Kadafi ou a Síria de Assad, - para não mencionar a Arábia Saudita, o outro aliado confiável dos Estados Unidos no mundo árabe. Seja por cálculo político frio ou por causa do desejo da administração Obama de bajular a "rua árabe", Washington decidiu às escuras abandonar um aliado para seus inimigos.

Não se tem que ser um idealista para pensar que a lealdade a um aliado é um princípio fundamental e necessário nas relações entre os Estados, seja por razões práticas, se não por razões éticas. Em outras palavras, se há honra entre ladrões, também deve haver alguma honra, pelo menos, entre os Estados: e por razões muito semelhantes.

---

passado para outras organizações do submundo americano, com ajustes próprios a cada organização. Em troca de proteção e pequenos favores os indivíduos, integrantes e protegidos, adquirem uma dívida moral, um penhor de gratidão que poderá ser cobrado no futuro e cuja traição é paga com a vida [Nota do Tradutor].

O registro dos Estados Unidos a este respeito é bastante sombrio. O caso mais comparável foi o da recusa em admitir a entrada do Xá deposto do Irã no país, para tratamento médico. Há, infelizmente, vários outros casos nas últimas décadas: o abandono dos rebeldes húngaros em 1956, após a *Voz da América* o ter estimulado. Quem não se recorda, ainda, da cena dos últimos helicópteros deixando o telhado da embaixada dos EUA em Saigon, em 1975, e abandonando milhares de simpatizantes à mercê do regime comunista Vietnamita e, o pior, do Khmer Vermelho, no Camboja. Houve ainda o abandono à vingança dos rebeldes no sul do Iraque de Saddam Hussein, depois que as tropas americanas se retiraram após a Primeira Guerra do Golfo, em 1991. O que continua, inclusive, a ser visto na sequência da retirada americana em curso no Iraque e no Afeganistão.

Eu não quero ser mal interpretado aqui. Não tenho nenhum desejo de passar a limpo qualquer julgamento moral sobre qualquer lei americana ou sobre a sua política externa.

Eu tenho muitas críticas ao sistema legal neste país, começando com a barbárie da pena capital. Mas, se acusado de um crime, eu ainda prefiro ser julgado, aqui, porém, do que em muitos outros países.

Eu também acho que, no cômputo geral, o poder americano no mundo fez mais bem do que mal. Cada estado imperial, - e é isso que os Estados Unidos têm sido desde a Segunda Guerra Mundial, - está sob as restrições da *Realpolitik*, mais do que um estado pequeno - quem poderia abandonar Liechtenstein?

Também não estou assumindo aqui que as três pessoas envolvidas nos casos acima são inocentes de quaisquer irregularidades, muito embora, no caso de Greig, eu esteja inclinado a pensar que a ameaça de uma longa pena de prisão foi

usada para forçá-la a depor contra Bulger: uma prática comum e de mau gosto entre os procuradores.

O que me interessa aqui é que dois braços do governo federal, o Departamento de Justiça, no caso de Greig, e o Departamento de Estado, no caso de Mubarak, não mostraram nenhum respeito pela lealdade e nem em praticá-la em suas próprias ações. Em um caso, o direito abstrato triunfou sobre a honra, no outro caso a razão de estado prevaleceu sobre a honra.

A promotoria de Greig mostrou, mais uma vez, a superficialidade da jactância do estado de direito sobre a regra dos homens. Precisamos de lei em uma sociedade de estranhos, onde temos que lidar constantemente com indivíduos sob o comando de regras abstratas, mas esta é uma necessidade infeliz, e não uma virtude.

Como qualquer advogado sincero diria, a prática da lei tem pouco a ver com a justiça. O Estado, mesmo o mais humano, deve, por vezes, agir de forma moralmente inaceitável. Talvez, quem sabe, a postura americana em relação ao destino de Mubarak seja um exemplo concreto desse discernimento maquiavélico.

Às vezes, - não muito frequentemente, mas às vezes, - atos desonrosos são punidos neste mundo, em vez de no próximo. A revolução egípcia ainda não foi suspensa, e o entusiasmo americano pelos eventos na Praça Tahrir podem se revelar, infelizmente, fora de lugar, se um inverno islâmico seguir a primavera árabe. Se assim for, alguém será capaz de lembrar o que Joseph Fouché, o chefe astuto da polícia francesa disse, quando, em 1804, o primeiro cônsul Napoleão Bonaparte sumariamente executou o Duc d'Enghien por falsas acusações: "*Foi mais do que um crime; isto foi um erro*".

**Abstract:** In these essays, produced with an interval of 42 years, Peter Berger discusses the obsolescence of the concept of honor and the loss of its meaning in modern society, and the contemporary creation of the concept of dignity. **Keywords:** honor, dignity, modern society, individual, moral, institutions, *self*



KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Gilberto Velho e a antropologia das emoções no Brasil. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 22-37, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

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

22

## Gilberto Velho e a antropologia das emoções no Brasil

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

Recebido: 15.06.2015

Aceito: 30.06.2015

**Resumo:** Nos anos 1990 se pode afirmar o surgimento de uma antropologia das emoções como interesse de pesquisa no Brasil, e da luta, no interior da academia, por sua consolidação. Gilberto Velho pode ser considerado um precursor importante deste novo campo analítico que lida com as relações entre as emoções, cultura e sociedade no país. Este artigo discute a obra de Gilberto Velho e sua importância para o desenvolvimento da antropologia das emoções no Brasil, bem como para a antropologia das sociedades complexas e urbana no país. Aborda os modos metodológicos e as aberturas teóricas que movimentaram e deram sentido às pesquisas e ao conjunto da obra de Velho. **Palavras-chave:** Gilberto Velho, antropologia das emoções, indivíduo *psi*, projeto, campo de possibilidades

### Introdução<sup>7</sup>

Nos anos 1990 podemos afirmar no Brasil o surgimento de uma antropologia das emoções como interesse de pesquisa, e a luta por sua consolidação, no interior da academia. Gilberto Velho é considerado um precursor importante deste novo campo analítico que lida

com as relações entre as emoções, a cultura e a sociedade no país. Este artigo discute a obra de Gilberto Velho e a sua importância para o desenvolvimento da antropologia das emoções, bem como para a antropologia das sociedades complexas e urbana no país (KOURY, 2009).

Aborda, portanto, os modos metodológicos e as aberturas teóricas que movimentaram e deram sentido às pesquisas e ao conjunto da obra de Gilberto Velho. Busca entender os papéis e os processos conformadores do indivíduo e a conformação do indivíduo psicoló-

<sup>7</sup> Trabalho apresentado no GT 01 *Antropologia das Emoções e da Moralidade: Emoções, Lugares e Memória* durante a V Reunião Equatorial de Antropologia e XIV Reunião dos Antropólogos do Norte e Nordeste, de 19 a 22 de julho de 2015, Maceió, Alagoas.

gico, chamado por ele de *psi*, na sociedade complexa, e, também, as relações impessoais e a sua significação na vida cotidiana dos indivíduos no urbano contemporâneo.

Discute ainda a importância dos projetos individuais e da categoria *projeto* em Velho, e a sua relação direta com a ampliação do campo de autonomia dos indivíduos no interior de um contexto social específico. O correlato aumento das opções e dos campos de possibilidades no constrangimento do indivíduo contemporâneo em sua inserção social e o conjunto de vulnerabilidades neles contidas é outra questão a ser tratada neste trabalho.

O conjunto da obra de Gilberto Velho pode ser lido através de uma mutação e aprimoramento constante do seu arcabouço conceitual. O seu trabalho parte, contudo, de uma dualidade estruturante da realidade brasileira entre os sistemas hierárquicos e os sistemas individualistas. Dentro dessa dualidade estruturante, Velho baseou o seu aporte para a construção e entendimento da lógica da hierarquia no Brasil na análise dumonianiana, entre os sistemas holistas e individualistas.

Para tal, partiu do pressuposto de uma diversidade de padrões comportamentais e de sistemas individualistas e holistas na sociedade nacional, e enfatizou a necessidade de se procurar compreender o social brasileiro das classes médias urbanas através da lógica individualista. Nessa direção aprofunda e discute a emergência da individualidade e do que ele chama de indivíduo psicológico no Brasil urbano, e o aparecimento de um individualismo crescente nas camadas médias urbanas das grandes metrópoles no país (VELHO, 2000).

Esse conjunto de categorias e suas aplicações na realidade brasileira, - e carioca, em particular, - fazem de Velho um dos autores fundamentais para a apreensão da questão das relações entre

a subjetividade e a sociabilidade. Questão esta que movimenta quadros teóricos e dão suporte interpretativo ao pensamento recente e estruturador de uma sociologia e de uma antropologia das emoções no Brasil.

Gilberto Velho, deste modo, foi um autor importante na configuração de uma antropologia e de uma sociologia das emoções no Brasil. Velho, em seus estudos e pesquisas, enfatizou a cultura emocional, principalmente a das classes médias, no Brasil urbano contemporâneo, principalmente o carioca da zona sul da cidade.

Em seus trabalhos, deu relevo especial aos modos de vida e aos comportamentos no urbano. Enfatizou os rearranjos familiares e de amizade e a lógica individualista dos projetos de vida, em contraposição aos projetos societários e coletivos. Tais relevos e destaques advieram do interior de uma leitura teórico-metodológica de grande influência simmeliana, que mistura a análise fenomenológica com a análise interacionista dos dois momentos importantes da Escola de Chicago.

Nesta última, principalmente, através de autores como Robert Park, George Mead, Herbert Blumer, Erving Goffman e Howard Becker. Sem desprezar, contudo, a leitura atenta e atenciosa de autores da escola francesa, como, por exemplo, Marcel Mauss, Claude Lévi-Strauss e Louis Dumont, da Escola de Manchester e dos estudos sobre redes sociais de Max Glukman, Clyde Mitchell, Elizabeth Bott, Victor Turner, e da Antropologia social britânica, de Evans-Pritchard a Mary Douglas<sup>8</sup>.

<sup>8</sup>Ver a entrevista de Gilberto Velho a Maurício Fiore, publicada no Blog pessoal de Gilberto Velho [2010]: <http://gilbertovelho.blogspot.com.br/> [lida em 15.04.2015]. Nesta entrevista Gilberto Velho revela a necessidade de cruzar diferentes escolas e perspectivas teóricas, principalmente verificando as convergências em temáticas ou assinalando as diferenças no desenvolvimento entre as escolas.



Velho elaborou, deste modo, uma análise profunda e profícua sobre as questões ligadas à relação entre as formas de subjetividade e da objetividade na análise da cultura e do social, bem como, sobre a problemática das emoções e da cultura emocional urbana na contemporaneidade brasileira. Problematizou desta forma a tensa relação entre indivíduos, cultura e sociedade, fazendo desta tensão um tema recorrente em sua obra.

As relações entre indivíduo, cultura e sociedade, tal como analisada em Velho, marcam uma dualidade que parece se manifestar e se expressar - de diferentes formas, - em outras relações, como, por exemplo, nas relações entre o grupo e os seus membros ou, nas relações existentes, ou não, entre os projetos individuais e os campos de possibilidade oferecidos para o seu aparecimento e realização. Do mesmo modo, desponta nas tensões entre a questão das unidades individual e social, e da fragmentação nas sociedades complexas, ou, ainda, nas questões relacionadas às tensões permanentes entre o consenso e o conflito, e entre as normas e o desvio, na busca de demonstrar o caráter heterogêneo do urbano, onde diferentes projetos, individuais e coletivos, se chocam e interpenetram em rearranjos sempre em movimento.

Iniciamos agora um percurso analítico, quase um mergulho em alguns aspectos da obra de um autor contemporâneo, o antropólogo Gilberto Velho, que foi professor titular da Universidade Federal do Rio de Janeiro, lotado, até a sua morte, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia do Museu Nacional.

Gilberto Velho (1945-2012) é considerado um dos antropólogos brasileiros mais respeitados e influentes da comunidade antropológica brasileira. Sua obra possui grande influência na antropologia portuguesa e de países de língua portuguesa, e da América Latina. A sua

formação e atuação, em muitos aspectos, se confunde com a consolidação da antropologia no Brasil, e também dos cursos de pós-graduação no país, sobretudo, no caso aqui tratado, das ciências sociais.

A antropologia acionada por Gilberto Velho foi inovadora no Brasil em vários aspectos: o primeiro deles diz respeito à abertura do olhar antropológico na comunidade acadêmica brasileira para o estudo das *sociedades complexas*. Nesse aspecto é pioneiro não só no Brasil, mas segue uma discussão, ainda em si fazendo e cheia de nós, da crise epistemológica vivida pela antropologia e pelas ciências sociais estadunidense dos anos de 1970, em suas diversas vertentes: antropologia, sociologia e política.

O segundo aspecto diz respeito à influência da discussão que ocorria na academia estadunidense, o levando a defender uma antropologia que estude também o urbano e sua complexidade. Nessa direção, afirma que uma antropologia nessa esfera *tem que ser uma antropologia em continuo diálogo com outros campos temáticos*, não só no interior das ciências sociais, bem como com outros campos disciplinares como a filosofia, psicanálise, a psicologia, a história, a literatura e outras afins.

Estes dois aspectos mudariam completamente o olhar disciplinar até então vigente na antropologia brasileira da época, quase totalmente voltada para as comunidades indígenas e camponesas. O que possibilitou, deste modo, a abertura das portas da comunidade antropológica no Brasil para um diálogo mais denso com outras perspectivas que se abriam à análise das sociabilidades em sociedades complexas.

Pode-se afirmar que Gilberto Velho, nesse sentido, foi um dos nomes importantes para a abertura da antropologia e sua redefinição, abrigando campos novos e novas metodologias. A antropologia contemporânea muito deve à audácia de Gilberto Velho e sua insis-



tência em abrir campos novos, - especificamente para a análise das sociedades complexas, e especialmente, a antropologia urbana, - e estabelecer diálogos teóricos e metodológicos com áreas disciplinares das ciências sociais e afins.

### Trajatória

Gilberto Velho fez parte da primeira turma do programa de pós-graduação em antropologia do Museu Nacional da Universidade Federal do Rio de Janeiro, um dos primeiros programas de pós-graduação em antropologia do país. Aberto em 1968, teve a sua primeira turma em 1969 e primeiras dissertações defendidas em finais de 1970 e 1971<sup>9</sup>.

Gilberto Velho estava entre os estudantes que defenderam suas dissertações neste final do ano de 1970, com 18 meses de curso. Sua dissertação intitulada *Utopia Urbana*, tratou da sociabilidade do bairro carioca de Copacabana.

A origem desse interesse se deve a importância do Prof. Dr. Anthony Leeds da Universidade do Texas, EUA, que na época atuava como professor visitante no PPGA do Museu. O Dr. Leeds ofereceu uma disciplina intitulada *Antropologia Urbana*, onde proporcionou uma discussão sobre o problema de habitação na América Latina.

Entre os seus alunos se encontrava Gilberto Velho<sup>10</sup>. Com Maggie, - atendendo a proposta do professor de que o trabalho de final da disciplina deveria ser uma curta etnografia sobre as formas de se habitar no estado do Rio de Janeiro, - elabora um projeto para um es-

tudo sobre os moradores de um pequeno edifício do bairro de Copacabana, onde recém-casados residiam.

Este edifício, um prédio de pequenos apartamentos em Copacabana, era habitado em sua maioria por pessoas da baixa classe média e, nas palavras dos autores [Velho e Maggie], com um "*baixo padrão moral*" e amplamente conhecido por sua presença contínua nas páginas policiais, e símbolo incontestante da precariedade urbana. No edifício residiam cerca de dois mil moradores, reunindo em seus doze andares uma enorme variedade de pessoas em termos etários, sociais e ocupacionais: de prostitutas, a homossexuais, biscateiros e pequenos marginais a trabalhadores de serviços públicos urbanos, comerciantes, entre outros tantos.

Os dois estudantes entregam o trabalho de pouco mais de 15 páginas, sem título, com uma descrição sobre os moradores do edifício: quem eram os habitantes, de onde vieram, porque vieram morar em Copacabana, onde a pergunta básica da dissertação de mestrado girou em torno da decisão de morar naquele bairro. Em seu relato o texto evoca o fascínio da zona sul carioca e, principalmente, do bairro de Copacabana na época, sobre os moradores da zona norte e de cidades da região metropolitana do Rio de Janeiro<sup>11</sup>.

O trabalho recebeu comentários críticos e elogiosos do Professor Anthony Leeds. Estes comentários e as recomendações para um possível prosseguir do trabalho de campo entusiasmaram o aluno Gilberto Velho. O qual, alguns meses depois, portanto, refez e propôs como projeto de dissertação de mestrado a continuidade do projeto sobre o

<sup>9</sup>O seu doutoramento foi realizado na Universidade de São Paulo (USP), com a Profa. Dra. Ruth Cardoso. Gilberto Velho (2010) explica que isso se deu devido ao Museu Nacional, onde havia terminado o mestrado não ter conseguido abrir no momento o seu curso de doutorado. Sendo, então, orientado pelo diretor do PPGA do Museu Nacional, Prof. Dr. Roberto Cardoso de Oliveira a fazer na USP, intermediando o contato dele com a Professora Ruth Cardoso.

<sup>10</sup>E Yvonne Maggie, em tão recém-casada com o Velho.

<sup>11</sup>Este pequeno relato etnográfico foi recém-publicado, em 2013, pela revista *Anuário Antropológico*, do Departamento de Antropologia da UNB Universidade de Brasília, em uma homenagem acontecida em 2012, a Gilberto Velho, cujo falecimento precoce, acabava de acontecer. (VELHO e MAGGIE, 2013).

edifício de Copacabana, feito originalmente para a disciplina Antropologia Urbana ministrada pelo Professor Anthony Leeds.

O projeto foi defendido e a dissertação dele resultante, defendida em março de 1971, e publicada, com poucas reformulações e com o mesmo título da dissertação: *A utopia urbana*, em 1973. Nesta dissertação Gilberto Velho informa que o seu trabalho faz “*uma análise da ideologia das camadas médias urbanas*”.

Esta chamada está em destaque para atrair a atenção sobre ela, já que esta temática ocupará a sua atenção e foco analítico por toda a sua vida acadêmica, seja como *objeto* de pesquisa: as classes médias urbanas; seja como *universo* de pesquisa: o bairro carioca de Copacabana que Gilberto Velho elegerá também como foco permanente de observação. Pode-se até afirmar, que Copacabana foi o seu laboratório de pesquisa por excelência: misturando nele experiência pessoal de vida e observação participante.

A *Utopia Urbana* é um trabalho pioneiro na análise antropológica brasileira por muitas razões: a primeira delas por revelar que a análise trata de um bairro próximo do autor que o analisava. Fato que causou muitas objeções no *staff* do PPGA, que não via com bons olhos essa *quase blasfêmia* à antropologia de então: estudar o *próximo* e não as sociedades *distantes* e *exóticas*, como era o costume da antropologia da época não só no Brasil, mas no mundo ocidental. Como afirma Gilberto Velho, logo no preâmbulo da sua dissertação, em tom provocativo: “*A Antropologia, tradicionalmente, tem estudado os ‘outros’ e eu me propus a estudar o ‘nós’*”.

A segunda razão se encontra no *usar a etnografia como modelo interpretativo*, porém, *misturada com métodos e técnicas e conceitos vindos da análise sociológica*: como dados estatísticos, enquetes, questionário, ao lado de en-

trevistas e observação participante próprios da análise etnográfica. A terceira razão se localiza na ousadia de advogar claramente que a compreensão da complexidade urbana não podia se ater *apenas* à etnografia, mas tinha que *abrir diálogo* com outras formas e caminhos analíticos.

A quarta razão, por fim, tomou forma no lançamento de um *artigo-manifesto*, intitulado *Organização Social do meio urbano*<sup>12</sup>. Neste artigo os autores defendem a urgência e a necessidade de uma antropologia e de uma sociologia urbana no Brasil.

Propõem, ainda, que a antropologia e a sociologia urbana deveriam ser campos com diálogo aberto a uma plêiade de disciplinas. E com um espaço analítico que requeria trabalhos conjuntos, principalmente, entre as disciplinas antropologia e sociologia.

Afirmam várias vezes o diálogo entre campos acadêmicos diversos como forma de dar conta da complexidade social e cultural do urbano, e aludem, por fim, a necessidade de compreensão dos indivíduos urbanos como uma complexidade à parte e diferenciada dos indivíduos vivendo em sociedades menos complexas. Ponto polêmico é bom frisar, onde querem afirmar a autonomia individual relativa, a heterogeneidade do indivíduo urbano e sua fragmentação.

Na *Utopia Urbana*, - dissertação de mestrado de Gilberto Velho, hoje um clássico da literatura antropológica e da Antropologia Urbana brasileira, - algumas temáticas serão caras e estarão presentes na sua reflexão em todos os seus escritos. Entre estas temáticas, se pode citar aqui, por também serem caras à análise da antropologia e da sociologia das emoções, que veem em Gilberto Velho um precursor atinado, entre ou-

<sup>12</sup>Saído no número 1, volume 1, da revista *Anuário Antropológico*, em 1976, junto com o sociólogo Luiz Antônio Machado da Silva (VELHO e MACHADO DA SILVA, 1976).

tras: as temáticas que exploram as dinâmicas das *desculpas*, das *acusações* e do *desvio*<sup>13</sup>. Em uma entrevista (VELHO, 2010) fala da importância dos estudos interacionistas para as problemáticas da acusação e do desvio no seu trabalho, associando ainda a influência dos estudos da antropologia social britânica sobre a temática da acusação, principalmente através da leitura de Evans-Pritchard (2005) e Mary Douglas (2004).

Estes temas seriam explorados um pouco mais tarde por Gilberto Velho em sua tese de doutorado intitulada, *Nobre e anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*, - defendida em 1975, - onde discute e busca compreender o modo de vida urbano de segmentos das classes médias cariocas residentes no bairro de Copacabana, através das experiências e percepções sobre o consumo de drogas entre eles (VELHO, 1998).

Desde a *Utopia Urbana*, porém, esta temática já está sugerida, muito embora sem aplicar diretamente os conceitos. Nesta dissertação há um leque de noções que também será importante na análise de Gilberto Velho no domínio completo de sua obra: lá já se encon-

tram insinuadas as noções de *projeto* e de *campo de possibilidades*.

Noções trazidas à consciência do autor, e dispostas de forma conceituais nas suas análises posteriormente ao seu mestrado, através de suas andanças para formação intelectual como bolsista da Fundação Ford, em um curso de especialização em Antropologia Urbana nos Estados Unidos, entre os anos de 1971-1972<sup>14</sup>.

Durante a sua estada nos Estados Unidos, Gilberto Velho se defronta com a crise epistemológica nas ciências sociais local, que passa por uma crítica severa às razões ocidentais no processo de criação e consolidação destas ciências e de sua forma de classificar e diagnosticar o outro culturalmente diverso. Em sua trajetória estadunidense, assim, vivencia as várias aberturas metodológicas e teóricas tecidas em um ambiente de crítica à tradição das ciências sociais, onde uma efervescência epistemológica se processava e, particularmente, para nós, no seio da antropologia e da sociologia locais.

Nestas experiências a que teve acesso, Gilberto Velho entra em contato com a análise fenomenológica de *Alfred Schütz*, por exemplo, de quem trouxe a noção de *projeto*<sup>15</sup>. Entra em contato, também, com a escola interacionista, de

<sup>13</sup>As categorias de acusação e desvio são importantes na obra de Gilberto Velho. Em sua entrevista a Maurício Fiore (VELHO, 2010), fala da importância destas categorias em sua obra. Cita a sua utilização para além de sua tese de doutorado (VELHO, 1998), evocando três artigos anteriores onde estas categorias foram mais aprofundadas, dois deles lançados na coletânea por ele coordenada: *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social* (VELHO, 1981a), com primeira edição de 1974. O primeiro artigo, intitulado: *O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social* (VELHO, 1981b, p. 11-28), e o segundo com o título: *Estigma e comportamento desviante em Copacabana* (VELHO, 1981c, p. 116-124), mas publicado originalmente em 1971, na revista *América Latina* (VELHO, 1971). O terceiro deles, com o título: *Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea*, escrito no decorrer do ano de 1975, e que se encontra na coletânea *Individualismo e cultura* (VELHO, 1981a, p. 55-64).

<sup>14</sup>Gilberto Velho (2010) em sua entrevista a Maurício Fiori revela a importância de sua estada na academia estadunidense no início da década de 1970, e de que os impactos causados pelas informações recebidas foram importantes para a sua formação e caminhos futuros, mas que isso só ficou mais claro bem depois, quando, em primeiro lugar, ele conseguiu compor o quadro conceitual e o diálogo entre autores até então assimilados e que mexeram com a sua sensibilidade acadêmica, e, que, em segundo lugar, no momento de maturidade reflexiva ao lidar com o passado construído, onde ele pode retornar como memória ao processo de sua construção teórico-metodológica.

<sup>15</sup>Para uma aproximação com a obra de Schütz, com tradução para o português, vê a miscelânea de textos publicados pela editora Vozes, sobre Schütz (2012).

onde trouxe a ideia de *campo de possibilidades*, além de uma ligação teórica e metodológica com os trabalhos de Georg Simmel, chegados até ele através do contato pessoal e da obra Erving Goffman e de Howard Becker (VELHO, 2010). Com este último, por sinal, privou de uma longa amizade, até a sua morte precoce<sup>16</sup>.

### Observando o familiar

Ainda na década de 1970, Gilberto Velho (1978) lança um desafio metodológico no artigo *Observando o familiar*, publicado pela primeira vez no ano de 1978. Este artigo tinha um argumento ousado para a época e, inclusive, já insinuado na sua dissertação de 1973, - a *Utopia Urbana*, - sobre a necessidade da *observação do familiar* nas pesquisas em sociedades complexas.

Acredito que todos conheçam esse clássico da literatura metodológica da antropologia brasileira. Artigo lido e relido por todos acadêmicos desde as introduções à pesquisa em antropologia, quanto da sociológica, no ensino de graduação e pós-graduação no país, que vão da leitura etnográfica aos métodos qualitativos de análise do social.

O impacto causado por esse pequeno artigo, onde se informa que o desafio do pesquisador é o de *tentar se colocar no lugar do outro*, mas consciente de que esse outro sempre envolve *distância*. E de que o *binômio proximidade e distância* é complexo e se emaranha mais e mais quando a escolha do que se estudar recai sobre o próximo urbano como

objeto de pesquisa e a cidade como lugar estratégico para se pensar e compreender a sociabilidade contemporânea.

Nas palavras de Gilberto Velho, em sua entrevista a Maurício Fiore, o ponto de vista assumido no artigo é o de que

“alguma coisa ser familiar não significa que ela seja conhecida e que, portanto, para você estudar o familiar, você tem que desenvolver uma estratégia própria de objetivação, de estranhamento, de distanciamento, nem que seja em um movimento de ir e vir” (VELHO, 2010),

*constante e reflexivo.*

No jogo acima montado, a complexidade urbana e a complexidade do indivíduo no urbano são o desafio metodológico e teórico enfrentado. O *primeiro desafio*, já lançado em a *Utopia Urbana* e agora retomado de forma metodológica, se encontra no fato do antropólogo estudar o seu próprio ambiente, se encontrando, ao mesmo tempo, como uma pessoa, personagem do lugar e pesquisador.

Esse primeiro desafio recai sobre a situação do pesquisador que observa o que lhe é familiar. Nesta dimensão, surge a primeira separação metodológica: a de não confundir o familiar com o conhecido.

Deste modo, se dá a descoberta inicial: a de que nem todo o familiar é necessariamente *conhecido e próximo*. E, de que nem todo o *desconhecido* é necessariamente *estranho e distante*.

A partir desta separação metodológica e destas descobertas iniciais, Gilberto Velho questiona as bases epistemológicas da antropologia como a *ciência do outro distante*, de outras terras e de outros mares, e aproxima o seu olhar para o que está próximo, no cotidiano da experiência da cidade. Do próximo a quem e com quem se compartilha o espaço da cidade como habitante, mas que não necessariamente o vê e, quando o enxerga, o olha sob uma névoa que naturaliza o ambiente. O que coloca este

<sup>16</sup>Um pouco antes de terminar o doutorado, Gilberto Velho recebe um convite de Howard Becker para passar um ano na Northwestern University como professor visitante, para onde segue um mês depois da defesa de sua tese, em dezembro de 1975, chegando à cidade de Evanston em janeiro de 1976. De acordo com Gilberto Velho (2010), o convite partiu da leitura de Becker sobre a sua coletânea *Desvio e divergência*, em 1974, iniciando um processo de troca permanente entre ele (Gilberto) e Becker, que durou por toda a sua vida.



próximo em uma distância impossível de ser recuperada pelo pensamento crítico, a não ser pela e através de uma crítica aos valores do próprio pesquisador.

Lição weberiana, por sinal, seguida à risca por Velho. É bom frisar, contudo, que sem consciência desse fato e do seu uso, já que, nos dois primeiros parágrafos do artigo, ataca a objetividade e a neutralidade axiológica weberiana: confundindo objetividade com verdade; e neutralidade axiológica com neutralidade em si.

Weber ainda é lido por Velho sob a influência de um Weber ‘vendido’ por Talcott Parsons, que o transformou em um estrutural funcionalista. Weber é visto à luz do *tratado* científico, e o caminho de leitura de Velho é o *ensaio*: a sua opção, ainda não de todo declarada, é por Simmel, mas, feita sob a influência do olhar geertziano da *interpretação*, sem ainda perceber o caminho da crítica a Parsons *trazida* por Clifford Geertz na sua desfiliação à grande teoria parsoniana (GEERTZ, 2012; KUPER, 2002), e a releitura proposta em Geertz (1978) de um Weber que adota a compreensão como entendimento, no caminho da *interpretação* como linha compreensiva do objeto estudado.

Mas, deixando de lado esse equívoco, o texto procura chegar-se à dinâmica compreensiva weberiana, adota uma postura *ensaística* e um resultado *interpretativo* que é uma construção aproximativa do real, e nunca o real em si. Assim, mesmo sem ter consciência do uso de Weber, transforma a crítica axiológica weberiana em um exercício metodológico de *exotizar* o próximo e estranhá-lo.

Exotizar o próximo, ao mesmo tempo em que estranha a si mesmo, como forma de compreensão deste outro próximo. O outro próximo, agora, *estranhado* e *desnaturalizado* como *paisagem* aparentemente conhecida.

A partir desse estranhamento, portanto, agora distanciado reflexivamente para melhor compreender as bases em que se erguem as sociabilidades, a heterogeneidade e as segmentações da e na cidade, e no e dos indivíduos que nela habitam, consegue dialogar com as diferenças e construir códigos aproximativos de compreensão do real. Um real onde o pesquisador também habita e compartilha de uma proximidade cega, mas, agora *estranhada* e *transformada em objeto de reflexão*.

Por conseguinte, e deste modo, Gilberto Velho propõe a máxima de estranhar o que estar próximo para melhor o compreender e interpretar. Coloca a ênfase no autor/pesquisador e clarifica ao leitor possível que a sua análise não é nada mais do que uma *interpretação*. Interpretação esta que o pesquisador faz da realidade *a partir das opções do olhar*. Olhar este, que promoveu e possibilitou o caminho aproximativo ao objeto estudado. Nada mais weberiano, portanto, eu diria!

Isso, principalmente, quando a ênfase de Gilberto Velho recai sobre a validade científica da interpretação de um autor sobre um dado objeto, e quando afirma que esta interpretação passa por uma crítica de vários outros acadêmicos, que a leem e a autenticam ou não. Bem como incide sobre diversos outros personagens envolvidos em outras lógicas que não a acadêmica, de onde também comentam, interferem e corroboram ou não a interpretação proposta por um autor.

De novo Weber, portanto! Aquele diz que o pesquisador é um personagem do jogo social e, como tal, coberto de valores, de sentimentos.

Estranhar esses valores, ou seja, elaborar uma crítica axiológica, destarte, é o primeiro passo para conhecer o objeto que se propôs a estudar. O que quer dizer que, ao cercar o objeto através da crítica axiológica dos valores do próprio pesquisador, remete o pesquisador a

outro processo de escolha. Nesse novo processo o pesquisador submete o objeto estudado a diversas perspectivas de análise e escolhe o arcabouço teórico e metodológico que melhor se adequa a análise do objeto.

O quadro compreensivo, em Weber, ou o quadro interpretativo em Gilberto Velho *via* Geertz, que daí resulta, desta maneira, é sempre uma *construção*. É sempre uma *aproximação* do real, nunca o real como verdade em si.

Construção essa disposta publicamente e analisada, avaliada e aceita ou refutada pelos pares acadêmicos, e por outras instituições não acadêmicas que a abonam, a usam ou rejeitam os significados elencados, analisados e expressos na construção compreensiva e ou interpretativa de um autor pesquisador. Gilberto Velho, portanto, neste texto, segue um Weber lido por interacionistas e recuperado nos anos de 1970 nos Estados Unidos e nos anos de 1990 no Brasil.

Muito embora, no momento da edição do *Observando o familiar* e da *Utopia Urbana*, os anos de 1970, - e a ênfase se faz aqui necessária, - sem a plena consciência desse fato ousado. E mais, ele ousa e provoca além, ao chamar as emoções do pesquisador e as emoções dos pesquisados para o jogo de cena compreensivo/interpretativo de um objeto dado em um universo temporal e espacialmente delimitado.

### **As noções de projeto e campo de possibilidades**

Apósirmos os caminhos e as entradas inovadoras de Gilberto Velho, ainda que mais pejada de sensibilidade do que de precisão conceitual, em *A Utopia Urbana* e no artigo *Observando o Familiar*, vamos adentrar em seu esquema analítico, sempre em maturação, através de um par de conceitos por mim considerados fundamentais para a antropologia e para a sociologia em geral e, aqui, especificamente, para a antropologia e

para a sociologia das emoções. Este par conceitual atende às noções de *projeto* e de *campo de possibilidades*.

Noções estas que colocam em cena as relações entre os indivíduos e as formas de sociabilidade em uma cultura e em um social dados. Alocam também em cena as emoções, as escolhas e a formação de curvas de vida nas relações estabelecidas entre os indivíduos e a sociedade, trazendo a análise para o campo fenomenológico de Schütz, e para o interacionismo de Goffman e Becker, sempre à luz das análises simmelianas e weberianas.

É necessário, aqui, abrir um parêntese para uma breve nota sobre *Alfred Schütz* e a sua obra. A obra de Alfred Schütz se constitui de uma formulação sociológica abaixo considerações de contorno fenomenológico, buscando nela realizar uma síntese entre a sociologia e a fenomenologia.

As bases de sua obra se encontram calcadas em dois autores. O primeiro é *Edmund Husserl* através de sua filosofia fenomenológica. Filosofia esta, cujo ponto de partida tem início nas experiências do ser humano consciente. Indivíduo que vive a age em um ‘*mundo*’ por ele percebido, interpretado e que faz sentido para ele, através das intenções do tributário da ação.

Para Husserl, lido por Schütz, assim, os *objetos* formados são construções. Construções erguidas por e através de um processo de apercepção sintética de diferentes ‘perspectivas’, por meio das quais os objetos são montados nas trocas acionais e, a partir de então, vistos e tipificados.

O segundo autor caro a Schütz é *Max Weber* e a sua construção sociológica. A leitura atenta da sociologia compreensiva da ação social weberiana realizada por Schütz foi de fundamental importância para a construção de sua síntese teórica para uma sociologia fenomenológica.

Schütz, portanto, desde o seu primeiro grande estudo publicado e durante toda a sequência posterior de suas pesquisas, confrontou os dois autores mencionados. Tornou-os, a partir de então, em toda a sua obra, a base para a sua busca incessante de uma nova síntese que levasse à constituição de uma ciência social de base fenomenológica.

A compreensão da importância de Alfred Schütz na obra de Gilberto Velho não pode ser lida, todavia, sem indicar essa filiação schützeriana à filosofia de Husserl e à sociologia weberiana. A importância dada ao indivíduo em sua complexidade nas trocas sociais, e a indicação, como ponto de partida, das experiências dos atores na conformação de suas próprias trajetórias e trocas com os diversos mundos sociais com que lida em sua vida, para Schütz, conformam, nessas trocas, uma *trajetória* e uma *curva de vida* singular e individualizada. Singular e individualizada, sim, mas, também, misturada.

Trajетórias pessoais e curvas de vida que vão se singularizando em experiências e vivências sempre embaralhadas, combinadas e compostas com os aspectos das *tradições* que os indivíduos frequentam ou frequentaram durante todo o conjunto experiencial por eles vivido. O que significa em Schütz, que os indivíduos em sociedade vivem a partir de um determinado momento histórico e temporal em uma sociabilidade específica, e que suas experiências e experimentações que conformam a sua curva de vida, e a sua singularidade, acontecem nas trocas societárias e nas opções que esses indivíduos são levados a tomar ou decidem seguir.

Schütz, portanto, assume os *mundos* husserlnianos através das trajetórias dos indivíduos e das opções *arriscadas* por eles em cada situação proposta ou predisposta em cada um dos mundos em que frequenta. Mas, assume esse caminho metodológico adotando, ao lado e ao mesmo tempo, o conceito weberiano

de *ação como portadora de intencionalidades e sentidos* e, neste momento, como *criadora do social e do individual* específicos.

E vai além, ao indicar a consciência emocional dos atores na conformação de uma consciência coletiva singular, a partir de suas trocas sociais com outros atores e a sociedade. Ou, nas palavras de Simmel, nas trocas entre as culturas *subjetivas* e a cultura *objetiva*, pondo em tensão e em modificações contínuas as redes sociais e individuais constituídas nas trocas.

As leituras de Gilberto Velho, de Schütz, o introduziram nesse veio rico de inspirações que conformariam duas décadas depois a antropologia e a sociologia das emoções: nos anos de 1970, nos Estados Unidos, e nos anos de 1990, no Brasil. A sua leitura de Schütz, nesse primeiro momento, porém, entre os primeiros anos da década de 1970 até o início dos seus escritos dos anos de 1980, é ainda intuitiva, e ainda não tem consciência plena das bases fundadoras da síntese entre ciências sociais e a fenomenologia, e de seus inspiradores Weber e Husserl na sociologia schützeriana.

Mas, a intuição criadora está lá, nas formulações ousadas para a época de sua criação. Nasce, portanto, um precursor da antropologia e da sociologia das emoções, com força de um quase fundador destas disciplinas no Brasil.

Velho elaborou, deste modo, uma análise profunda e profícua sobre as questões ligadas à relação entre as formas de subjetividade e da objetividade na análise da cultura e do social, bem como, sobre a problemática das emoções e da cultura emocional urbana na contemporaneidade brasileira. Problematizou a tensa relação entre indivíduos, cultura e sociedade, fazendo desta tensão um tema recorrente em sua obra.

As relações entre indivíduo, cultura e sociedade, tal como analisada em Velho, marcam uma dualidade que parece

se manifestar e se expressar de diferentes formas, em outras relações, como, por exemplo, nas relações entre o grupo e os seus membros ou, nas relações existentes, ou não, entre os projetos individuais e os campos de possibilidade oferecidos para o seu aparecimento e realização. Do mesmo modo, parece se produzir nas tensões entre a relação no interior das unidades individual e social, e da fragmentação nas sociedades complexas. Ou, ainda, nas questões relacionadas às tensões permanentes entre o consenso e o conflito, e entre as normas e o desvio, na procura de demonstração do caráter heterogêneo do urbano, onde diferentes projetos, individuais e coletivos, se chocam e interpenetram em rearranjos sempre em movimento.

A noção de *projeto* é uma das suas noções fundamentais, para o tratamento da questão da heterogeneidade mencionada, e das tensões relacionais entre indivíduos e a cultura em uma sociedade complexa. Para ele, seguindo de perto a análise realizada por Alfred Schütz, a noção de projeto implica em uma definição de situações em relação com os meios e os fins das ações humanas coletivas e individuais, estando, portanto, fortemente vinculada a uma realidade objetiva e externa.

O que leva o pesquisador, também, para uma avaliação consciente das condições subjetivas de elaboração dos projetos, estratégias montadas, e busca de caminhos para a sua concretização. O conceito de projeto individual para Velho, assim, não é um fenômeno puramente interno e subjetivo, mas, formulado e elaborado dentro de um campo de possibilidades, e circunscrito histórica e culturalmente, tanto em termos da própria noção de indivíduo no social, quanto às temáticas, prioridades e paradigmas culturalmente existentes.

Para ele, seguindo uma lógica simmeliana, cada indivíduo é um *locus* de tensão entre os constrangimentos da cultura, que solicitam o enquadramento

a padrões específicos, e outros constrangimentos de cultura, que pedem ao indivíduo autonomia e singularidade. O equilíbrio tenso entre estes constrangimentos faz parte da carga de pressões cotidianas e das tarefas diárias dos indivíduos nas sociedades ocidentais contemporâneas.

O que o leva a desenvolver as temáticas sobre o ser no mundo, das ideologias individualistas, das alianças, das diferenças individuais, da questão geracional, da problemática da família, da psicologização das sociedades urbanas contemporâneas, da relação entre a racionalidade e as emoções, das relações entre a cultura objetiva e a cultura subjetiva, - esta última cara à análise simmeliana, - por fim, onde a questão ascende, como um elemento compreensivo fundamental no jogo ambivalente de formação dos sujeitos sociais e individuais, para a análise da sociabilidade urbana contemporânea. Além e principalmente, para o entendimento da emergência, da fundação, e dos modos de agir e de significar dos indivíduos, pertencentes às camadas médias urbanas, com ênfase na sociabilidade carioca, onde concentrou os seus estudos e pesquisas, de modo particular.

Gilberto Velho, portanto, pode ser considerado como um dos autores fundamentais para a compreensão da questão das relações entre a subjetividade e a sociabilidade que movimentam quadros teóricos e dão suporte interpretativo ao pensamento recente e estruturador de uma sociologia e de uma antropologia das emoções no Brasil.

Pode ser considerado, assim, um precursor importante e, talvez, o principal, deste novo campo analítico que lida, desde os anos de 1990, com as relações entre as emoções, cultura e sociedade no país.

É bom salientar que o par de conceitos projeto e campo de possibilidades trás a sua volta outra rede conceitual



que complementa e amplia ao mesmo tempo a análise de Gilberto Velho. Este par conceitual vai ser explorado, primeiramente, no seu livro *Individualismo e Cultura* de 1981 (VELHO, 1981). Mais tarde no livro *Projeto e Metamorfose*, de 1991 (VELHO, 1991), onde trabalha com as noções de *Trajectoria individual e campo de possibilidades*<sup>17</sup>.

Este par conceitual será depois constante em todos os demais livros e artigos por ele trabalhados e formarão a base conceitual de sua obra inteira. O primeiro capítulo de *Individualismo e Cultura* formaliza esta proposta conceitual desde o título: “*Projeto, emoção e orientação em sociedades complexas*”. Nele já estão objetivamente formuladas as ideias de *projeto* e de *campo de possibilidades*.

No uso conceitual da noção de *projeto*, Gilberto Velho utiliza a definição dada por Alfred Schütz, contida no artigo *The problem of social reality*, onde Schütz (1974), através da noção de *projeto*, explora as condutas organizadas para atingir determinados fins. A noção de *projeto* lida, assim, diretamente, com a dimensão do indivíduo enquanto sujeito emocional, que faz escolhas, que se organiza e traça caminhos, que consegue ou se frustra nesse caminhar projetado e vivido.

A noção de *projeto* serve desta maneira, como um instrumento privilegiado à análise de *trajetórias* coletivas ou individuais. Serve também às apreciações de processos de articulação de discursos identitários entre indivíduos, em uma cultura e sociedade delimitada tempo e espacialmente.

A noção de *campo de possibilidades*, por sua vez, corresponde ao espaço para

a formulação e implementação dos *projetos individuais ou coletivos* elaborados. Satisfaz, portanto, às opções construídas no interior de um processo sóciohistórico dado e com um grande potencial interpretativo do *mundo simbólico da cultura*.

Isso tanto em relação aos aspectos ligados às *categorias sociais distinguíveis e com certa permanência*, como, por exemplo, os elementos de estratificação, bem como com respeito aos aspectos ligados às ideias de *complexidade* e de *heterogeneidade cultural*.

Opções realizadas e vivenciadas no tráfego em vários mundos sociais que um mesmo indivíduo ou grupos frequentam e dão sentido em suas trajetórias, criando possibilidades de coexistência de espaços díspares e até antagônicos nos trajetos experimentados pelos indivíduos que os caminham. Coexistência sempre tensa, é bom salientar, por se situar em uma pluralidade de tradições e ordenamentos simbólicos.

Tradições e ordenamentos simbólicos estes que se abrem em diversas portas e possibilidades, que vão desde sistemas ocupacionais, sexuais, etários, étnicos, e outros, que levam, encaminham tensamente os atores em processos e a estilos e modos de vida múltiplos. Processos e estilos de vida que coabitam um mesmo tempo-espaço e, no interior desse social tempo-espacial definido, e através dele, se colocam como originais e únicos e se defrontam ou se aproximam, dando um matiz especial aos indivíduos e grupos participantes do jogo social e cultural neles vividos.

Os projetos individuais, assim, sempre interagem com outros projetos, individuais e coletivos, no interior de um campo de possibilidades aberto no tráfego e no trajeto experimentado por um mesmo indivíduo ou grupo. Os projetos em interação tensionam e modificam os próprios indivíduos que os construíram e os experimentam, assim como o es-

<sup>17</sup>Um exemplo de aplicabilidade do par conceitual *projeto e campo de possibilidades*: ambos os conceitos podem ser lidos na sua análise do estudo de caso da trajetória de uma migrante portuguesa de nome Catarina em terras estadunidense da cidade de Boston (VELHO, 1991).

paço cultural e social onde acontecem essa construção e vivência, e sendo por eles modificados.

Deste modo, se pode compreender que os projetos individuais não operam em um vazio, mas através de premissas e paradigmas culturais compartilhados por e em universos específicos. E os projetos sociais e culturais, por sua vez, não são produtos de uma mão desconhecida que opera independente dos homens, mas, também são constituídos e operam nos e através dos processos interacionais entre os indivíduos sociais.

Neste sentido, são processos complexos. E esta complexidade aumenta ao se perceber que os indivíduos, grupos e sociabilidades portam não apenas vários projetos, mas projetos diferentes e até contraditórios entre si.

A pertinência e as relevâncias dos projetos, deste modo, são definidas contextualmente dentro de um jogo tenso e conflitual. Jogo que conforma um campo processual sempre tênue e marcado pelo diálogo e pela negociação permanente entre os indivíduos e grupos.

As ideias que norteiam as noções de *trajetória* individual, grupal ou socio-cultural, bem como as de *curvas de vidas*, de *singularidade e diversidade*, de *harmonia e conflito*, e ajudam a compreender e interpretar uma determinada *cultura emocional* e os *indivíduos moral e emocionalmente dispostos* nela. São ideias que se fortalecem e ao mesmo tempo complementam o par conceitual *projeto e campo de possibilidades* na obra de Gilberto Velho e sua antropologia e sociologia das sociedades complexas, largamente situada no campo interacionista de um Goffman, e fenomenológico de um Schütz.

Como uma consequência do jogo entre projetos, e na definição de uma individualidade, Gilberto Velho utiliza e amplia metodologicamente o conceito de *metamorfose*. Este conceito indica que na experimentação e na procura de realização de uma plêiade de projetos

em vários *mundos sociais* habitado por um indivíduo, se vai produzindo caminhos diferenciados e singulares, próximos ou afastados em relação aos outros indivíduos e grupos com que compartilha trajetórias nos diversos mundos sociais que frequenta, tais como a família, os amigos, a escola, o trabalho, entre tanto outros.

Mundos e relações onde tais projetos foram gerados ou sofreram resistência. O que institui, entre os indivíduos e grupos em relação, um processo permanente de *disputa*, de *definição* e de *negociação da realidade*. Noções estas caras à análise simmeliana e entre os interacionistas.

Neste jogo tenso de definição, disputa e negociação, as curvas de vida individuais vão se formando e se afirmando em um processo constante e angustiante de *rupturas, conflitos, tensões*, mas, também, de *gozo, de aceitação, de conformação* e de *continuidade* das relações entre os pares, gerando processos cada vez mais heterogêneos e cada vez mais complexos.

A *viabilidade* das realizações projetadas dos indivíduos, assim, depende do *jogo interacional* com outras projeções individuais e grupais em *mundos sociais diversos* onde um indivíduo frequenta e compartilha no interior de um contexto histórico, social e cultural dado. Assim como é dependente da natureza dinâmica do campo de possibilidades individual, nos mundos sociais onde os indivíduos se encontram inseridos e nas formas de organização pessoal interior a cada agente.

Os indivíduos, desta forma, podem acertar e concluir os seus projetos, ou se perder em seus trajetórias, como também podem redefinir os caminhos adequando os meios aos fins projetados.

É a este jogo, que só se constrói na vivência e manejos e adequações por que passam os projetos, experimentados nos campos de possibilidades abertos a cada individualidade ou grupo específi-

cos, que a noção de *metamorfose* remete. Isto é, os indivíduos sonham, projetam, elaboram nas buscas de suas realizações, às vezes conseguem, às vezes têm que se desviar do rumo traçado, voltando um tempo depois, abandonam caminhos, seguem outros, se sentem realizados ou não, e nessa trajetória consolidam uma curva de vida que é o resultado da experiência múltipla e das mudanças sofridas pessoalmente ou grupalmente através de tocarem para frente os seus projetos.

Nesse jogo se processam como homens e mulheres individualizados mas em relações, sempre tênues e sempre negociadas e sempre conflituais, de onde se veem como passado e presente e reprojeta futuros, em novas mudanças para realizações e para frustrações, para aproximações e para afastamentos de mundos sociais novos e velhos. E de onde constroem saudades, significações, caminhar; mas também, de onde velhos mundos deixam de ter significações nas escolhas atuais e os indivíduos que nele se situavam são sentidos através de sua pequenez, ou o seu contrário, onde mundos sociais que desejava pertencer não os aceitaram e são vistos sobre os olhos do ressentimento, da revolta contida ou não, da frustração e da exclusão.

Através dessas mudanças, desses gozos, dos sofrimentos, dos não sentidos ou do ressentimento, os indivíduos e grupos *traçam trajetórias* e conformam *curvas de vida*. Uma *curva de vida*, assim, nada mais é do que o *conjunto de trajetórias*, de *negociações*, de *mudanças* e *experimentações* de um indivíduo em relação com outros,

Uma *curva de vida* retrata uma vida individual e sua singularidade frente a outras vidas. Sempre como resultado de *opções*, *negociações* e *disputas* no interior de um *campo de possibilidades*, isto é, dentro das perspectivas abertas pelo contexto socio-histórico e cultural em que um indivíduo está inserido.

As heranças ou tradições socioculturais de um determinado contexto histórico, assim, vistas aqui através da noção de *projeto coletivo* não é, em Gilberto Velho, experimentado e vivenciado de maneira igual por todos os indivíduos que o compartilham. Existem diferentes *curvas de vida*, existem diferentes *formas de apreensão* geracional, de gênero, de vivências de trajetórias aparentemente comuns, do que se considera *normal* ou *desviante*, do que se considera vitória ou frustração, que alteram o contexto a todo o momento, e criam *tensão* e *negociação* entre os indivíduos envolvidos.

Estas são ideias trazidas das tradições interacionistas, de um Erving Goffman, de um Howard Becker, mas também de um Robert Park, Louis Wirth, Howard Hughes, entre outros. E fenomenológica, de um Alfred Schütz e de um Peter Berger. Assim como das análises simmelianas, em sua sociologia formal, e weberiana, com a sua análise compreensiva.

Ao mesmo tempo em que Gilberto Velho acrescenta em sua leitura das tradições simmeliana, weberiana, interacionista e fenomenológica o debate e a reflexão da tradição antropológica de um Marcel Mauss, Bronislaw Malinowski, Louis Dumont, Lévi-Strauss, Clifford Geertz, Victor Turner, Evans-Pritchard, Franz Boas, Roberto Cardoso de Oliveira, Roberto DaMatta, Viveiros de Castro, entre tantos outros contemporâneos. E com outras tradições e lugares de fala, a partir das interrelações havidas com a psicanálise e a psicologia, a história e a literatura para a análise do indivíduo e das individualidades emergentes em um sistema social complexo e heterogêneo.

A análise conflitual, mas ao mesmo tempo complementar, entre *projeto individual* e *projeto social* ou *coletivo* em Gilberto Velho, enfim, demonstra a dinâmica, por um lado, entre um *ethos* que permite indivíduos pertencentes a

um mesmo espaço e tempo cultural e societal se comunicarem, e deterem uma *cultura emocional* comum. Ao mesmo tempo em que, por outro lado, se conformarem como individualidades singulares, com projetos próprios, com desejos e ambições próprias. E traçarem, assim, as suas trajetórias em curvas de vida singulares.

Curvas de vida produzidas e montadas no elenco das opções feitas para os caminhos projetados, que levaram à realização ou à frustração pessoal, e que montaram perspectivas novas sobre as já traçadas. E que as exploram, as negam, as compartilham sempre com os outros em um plano harmonioso ou complementar, ou em bases conflituais e desgastantes, encaradas moralmente como desejadas, ou como desviantes do percurso desejado socialmente como 'normal'.

### Conclusão

Os conceitos de *projeto* e de *campo de possibilidades* deste modo, em Gilberto Velho, organizam e tecem uma teia que molda um aparato teórico e metodológico significativo, para se pensar o Brasil contemporâneo, e para se pensar a complexidade social e cultural em sociabilidades quaisquer. Através de noções que giram em torno desse par conceitual, como individualismo de diferença, prestígio, ascensão social, motivação social e psicológica, biografia, visão de mundo e estilos de vida, bem como as categorias de desculpa e acusação e desvio, Gilberto Velho organiza um modelo analítico que mais tarde será utilizado largamente para a releitura proposta às ciências sociais brasileira, nos anos de 1990 em diante, pelos organizadores e pelos que fazem a antropologia e a sociologia das emoções no país.

Gilberto Velho é considerado, portanto, um precursor desses novos campos. Com ele, mais do que outros autores também considerados precursores, a

discussão das relações entre as emoções, a cultura e a sociedade foi acionada em suas significações mais afinadas e encaixadas de hoje que concebem a *categoria Emoções* como a categoria chave de explicação antropológica e sociológica.

### Referências

EVANS-PRITCHARD, Edward. *Bruxaria, oráculos e magia entre os Azande*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, [1937] 2005.

DOUGLAS, Mary. *Witchcraft, confessions and accusations*. New York: Routledge, [1970] 2004.

GEERTZ, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

GEERTZ, Clifford. *Atrás dos fatos. Dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise das emoções como conceito-chave*

KUPER, Adam. Clifford Geertz: cultura como religião e como grande ópera. *Cultura: a visão dos antropólogos*. Bauru: EDUSC, 2002.

SCHÜTZ, Alfred. *Collected Papers I. The Problem of Social Reality*. (Phaenomenologica). Norwell: Kluwer Academic Publishers, 1974.

SCHÜTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

VELHO, Gilberto. Estigma e comportamento desviante em Copacabana. *América Latina*, v. 14, n.1/2, p. 3-9, 1971.

VELHO, Gilberto. *A utopia urbana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1973.

VELHO, Gilberto. Observando o familiar. In: Edson de Oliveira Nunes (Org.). *A aventura sociológica: objetividade, paixão, improviso e método na pesquisa social*. Rio de Janeiro: Zahar Editores, p. 36-46, 1978.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VELHO, Gilberto. Duas categorias de acusação na cultura brasileira contemporânea.

*Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981a, p. 55-64.

VELHO, Gilberto (Org.). *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, [1974] 1981a.

VELHO, Gilberto (Org.). O estudo do comportamento desviante: a contribuição da antropologia social. In: *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, [1974] 1981b, p. 11-28.

VELHO, Gilberto (Org.). Estigma e comportamento desviante em Copacabana. *Desvio e divergência: uma crítica da patologia social*. 4ª edição, Rio de Janeiro: Zahar, [1974] 1981c, p. 116-124.

VELHO, Gilberto. *Projeto e Metamorfose: antropologia das sociedades complexas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 1994.

VELHO, Gilberto. *Nobres & Anjos: um estudo de tóxicos e hierarquia*. Rio de Janeiro: Ed. da FGV. 1998.

VELHO, Gilberto. Individualismo, anonimato e violência na Metrópole. *Horizontes Antropológicos*, 13, p. 15-26, 2000.

VELHO, Gilberto. *O consumo de psicoativos como campo de pesquisa e intervenção política*. Entrevista de Gilberto Velho a Maurício Fiore. Entrevista publicada no Blog pessoal de Gilberto Velho <http://gilbertovelho.blogspot.com.br/> em 31.05.2010 [acesso em 15.04.2015].

VELHO, Gilberto e MAGGIE, Yvonne. O Barata Ribeiro 200, com pós-escrito de Yvonne Maggie e comentário de Anthony Leeds. *Anuário Antropológico/2012*, Brasília: UnB, v. 38 n.2, p. 19-36, 2013.

VELHO, Gilberto e SILVA, Luiz Antonio Machado da. "Organização Social do meio urbano". *Anuário Antropológico*, v. 1, n. 1, p. 71-82, 1976.

be considered an important precursor of this new analytical field that deals with the relationship between emotions, culture and society in the country. This article discusses the work of Gilberto Velho and its importance for the development of anthropology of emotions in Brazil, as well as the anthropology of complex and urban societies in the country. Addresses the methodological and theoretical modes openings moved and gave meaning to research, as the whole of Gilberto Velho's work. **Key-words:** Gilberto Velho, anthropology of emotions, individual *psi*, design, field of possibilities

**Abstract:** In the 1990s it can be said the emergence of an anthropology of emotions as a research interest in Brazil, and the struggle within the academic field, for its consolidation. Gilberto Velho can



ALMEIDA, Alexandre Paz. Individualismo igualitário ou individualidade fragmentada? Notas sociológicas sobre o conceito de indivíduo. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 38-56, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

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

## Individualismo igualitário ou individualidade fragmentada? Notas sociológicas sobre o conceito de indivíduo

38

Alexandre Paz Almeida

Recebido: 10.05.2015

Aceito: 25.06.2015

**Resumo:** Este artigo busca delinear um estado das artes sobre o conceito de indivíduo, enquanto reflexão metodológica que permite compreender os aspectos teóricos que envolvem tal conceituação no arcabouço analítico de cientistas sociais clássicos e contemporâneos. Buscamos, desse modo, analisar a importância dos conceitos de indivíduo e pessoa como parte significativa de uma discussão sociológica que contemple as noções de sociedade e comunidade, individualismo e individualidade, público e privado, assim como os processos subjetivos e objetivos que ajudam a consolidar as características do indivíduo na modernidade. Este trabalho também é parte modificada de um capítulo da nossa tese de doutorado, intitulado de: Entre a pessoa e o indivíduo: dilemas da sociologia relacional de Roberto DaMatta, defendida em dezembro de 2011, no programa de Pós-Graduação em sociologia, da Universidade Federal da Paraíba. **Palavras-Chave:** indivíduo, pessoa, individualização, individualidade

### Introdução

Diversas correntes sociológicas têm interpretado os significados da noção de indivíduo. Das teorias clássicas às contemporâneas, a ideia do uno, indivisível surge como expressão singular de qualquer sociedade, inclusive aquelas consideradas mais tradicionais. O indivíduo enquanto número, sociologicamente compõe o todo, um grupo específico e se torna impensável sem a sociedade. Como diz Norbert Elias (1994, p.16): “ninguém duvida de que os indivíduos formam a sociedade ou de que toda sociedade é uma sociedade de indivíduos”.

As noções de indivíduo e individualismo assumem uma posição polissê-

mica como tentaremos mostrar neste artigo ao nos referirmos a processos que dizem respeito tanto às ideias de cidadania e igualdade – defendidas por Dumont e DaMatta – como às formas de individualização que segundo Elias (1994) levam, conseqüentemente, ao deslocamento pendular entre o *eu* e o *nós*.<sup>18</sup>

---

<sup>18</sup>“Enquanto, em épocas anteriores, as pessoas pertenciam para sempre a determinados grupos, fosse a partir do nascimento, fosse desde certo momento de sua vida, de tal modo que sua identidade-eu estava permanentemente ligada a sua identidade-nós e era amiúde obscurecida por ela, o pêndulo, com o correr do tempo, oscilou para o extremo oposto. A identidade-nós das pessoas, embora decerto continuasse sempre presente, passou então, muitas vezes, a ser obs-

Devido à emergência do individualismo nas sociedades modernas, a noção de indivíduo ganha outras interpretações, passando de um plano numérico para o cultural, modificando o seu sentido generalizado para o complexo, tornando-se uma noção impregnada de valores, de sentidos, de normas e condutas morais sem perder, entretanto, sua característica de unidade constituinte do todo. É assim que o peso e a significância da explicação sociológica recaem sobre o surgimento, as conformações e transformações do indivíduo e do individualismo como sistema de valores; a própria história da “civilização” confunde-se com a história do indivíduo moderno como podemos notar em Charles Taylor (1997) quando descreve a gênese da identidade cultural moderna a partir da correlação entre individualidade e moralidade.

### **O indivíduo e a pessoa: a moral, a moralidade, o individualismo e a individualidade**

Segundo Taylor (1997), a moralidade ocidental partiu dos princípios erigidos através de um individualismo que desde Santo Agostinho conformou vontade e desejo humanos dirigidos a fins racionalmente motivados por ações individuais. A interiorização dos princípios morais no Ocidente acontece enquanto forma do discernimento individual em recompor estruturas valorativas culturalmente compartilhadas.<sup>19</sup> Taylor (1997) reconstrói as noções de autonomia e liberdade individual a partir de uma condição determinada da cultura e da história, e nesta condição, os seres humanos são motivados por escolhas e ações seletivas dentro de um campo

---

curecida ou ocultada, em sua consciência, pela identidade-eu” (ELIAS, 1994, p.161).

<sup>19</sup>Valores esses, entretanto, que segundo Charles Taylor, padeceram sob a condição individual naturalmente disseminada pela cultura liberal, sobretudo aquela que encontrou em nomes como John Locke, uma via de mão única dirigida pela vontade de posse e propriedade.

ético preexistente que molda, entre outras atitudes, noções de bondade, benevolência, solidariedade e obrigação, sobretudo para com o outro. Desse modo, a construção do caráter e da identidade pessoal pressupõe uma forte assimilação dos valores que por regra, são favoráveis a um sentido obrigatório do bem. Neste sentido, a moralidade ocidental, vista na perspectiva defendida por Taylor, parte do indivíduo que guia suas ações moralmente condicionadas no intuito de internalizar uma ética da “obrigação” que é fundamental na elaboração da identidade individual ou pessoal. O individualismo e a individualidade, neste caso, tornam-se preponderantes na construção dos valores modernos, implicando consequências inevitáveis na vida cotidiana de reconhecimento moral do bem comum.

Semelhante análise pode ser encontrada no Dicionário Crítico de Sociologia de Boudon e Bourricaud (2000), uma vez que o termo individualismo faz parte de processos da modernidade industrial que tende a valorizar a concepção de indivíduo como expressão singular frente às estruturas sociais, imputando o poder de decisão e autonomia ao sujeito que pode estabelecer o reconhecimento moral e político de um estado de direito civil entre iguais e sua livre iniciativa de decisão e ação individual. Não obstante, como perceberam Boudon e Bourricaud, ao analisar o pensamento de Durkheim que mesmo ao reconhecer que o individualismo é fator preponderante na constituição de uma *moral universal* das sociedades modernas, no sentido mais kantiano do termo, defendia a hipótese de que em determinado momento, “o desenvolvimento do individualismo é incompatível com o desenvolvimento harmonioso do indivíduo e da sociedade” (BOUDON e BOURRICAUD, 2000, p. 286).

Para Durkheim (1975, p. 236) o individualismo, em circunstâncias antagônicas à sociedade e ao indivíduo, é aquele

que se confunde apenas com o utilitarismo economicista onde o mercado é sua principal força.<sup>20</sup> Não obstante, o individualismo, segundo Durkheim (1975), assume uma moralidade que tende a uniformizar os indivíduos no compartilhamento interdependente de tudo que diz respeito à coletividade. Respalhando em Kant, Durkheim percebeu que o individualismo como “doutrina moral”, tende a estabelecer os princípios que conformam a ação dos sujeitos entre o bem e o mal. Neste caso, o individualismo, para Durkheim (1975) permite que o ser humano refaça sua autoimagem em consequência da individualidade expressa sobre a organização da divisão do trabalho social. “Mas esta religião é individualista visto que tem o homem por objeto e que o homem é, por definição, um indivíduo” (DURKHEIM 1975, p. 238). Antecipando Louis Dumont (1985) e Taylor (1997), Durkheim havia percebido que o indivíduo e o individualismo se transformariam no valor máximo da cultura ocidental, principalmente depois que a divisão do trabalho social torna mais transparente as formas de sociabilidades, no qual as funções desempenhadas pelos indivíduos passam a ser exercidas de forma interdependente.

Georg Simmel (1979, 1983, 2006) e Ferdinand Tönnies (1947) também enxergavam nos processos de transição entre a *comunidade* e a *sociedade* a preponderância do individualismo e suas consequências que tenderiam a frag-

mentar e artificializar as relações sociais devido à força monetária e mercantil derivadas das sociedades modernas industriais, estabelecendo formas de sociabilidade nas quais o indivíduo se torna autônomo, responsável, consciente de suas ações e moralmente interdependente dos outros. O indivíduo liberta-se da comunidade para se reconhecer autonomamente na sociedade, mesmo que para isso suas *vontades naturais* sejam *artificializadas* como podemos perceber na obra de Tönnies (1947) ou suas atitudes se tornem *blasé* como descreveu Simmel (1979) quando analisa as novas formas de sociabilidade engendradas pela vida cotidiana das grandes cidades.

As noções de *vontade natural* e *vontade arbitrária* vão permitir a Tönnies (1947) que diferencie as sociabilidades existentes no que ele denominou “comunidade” e “sociedade”. Assim, existe uma *vontade natural* dos indivíduos, intrínsecas a suas necessidades orgânicas, onde prevalecem relações e interações que agregam os seres humanos uns aos outros, este tipo de relação é definida por comunitária; por outro lado, as relações societárias são consideradas um artifício da modernidade nas quais a individualidade dos sujeitos, provenientes da monetarização e da vida metropolitana, conforma as *vontades arbitrárias*, ou melhor, subjetivamente autônomas, independentes e dispersas. Neste sentido, segundo Tönnies (1947), a comunidade é firmada nos laços de amizade, de família, na predominância do reconhecimento e da proximidade e os papéis, bem como as pessoas são fundamentais em sua constituição. Já a sociedade é direcionada a uma economia monetária, extremamente racional que implica o afastamento espontâneo dos sujeitos em relação aos seus laços primários de reconhecimento e familiaridade.

Norbert Elias (1989, 1991, 1994.) também enfatiza de forma um tanto diferenciada da teoria de Tönnies que

<sup>20</sup>Na perspectiva de Durkheim, o individualismo também se institucionaliza na cultura ocidental como forma de coerção e obrigação moral. Neste sentido, o individualismo visto como uma função derivada do liberalismo econômico apenas estabelece uma prática circunstancialmente utilitarista, com fins já predeterminados pelo mercado econômico. Taylor (1997) ao criticar o liberalismo econômico lockeano também percebeu que o individualismo possui um valor histórico que transcende o sentido da economia utilitarista, provenientes daqueles ideais de liberdade e de propriedade privada.



existe uma transição entre uma *vontade natural* para outra *arbitrária* <sup>21</sup> ao mostrar que o indivíduo se configura a partir das tensões que emergem da relação psicológica individual com as interdependências funcionais da sociedade. Assim como os processos de experiência e aprendizado que direcionaram os rumos da civilização ocidental permitiram ao ser humano controlar suas pulsões e impulsos emocionais, intrínsecos a uma possível natureza instintiva do sujeito que, no sentido dado por Hobbes (1979), possui um estado naturalmente autodestrutivo.

É neste sentido que para Elias (1989, 1991) o surgimento do indivíduo moderno se deu por intermédio dos processos de controle e autocontrole emocional, derivados da experiência civilizacional e dos mecanismos de repressão e controle dos instintos, reforçados, sobretudo, pelo monopólio legítimo da violência estatal. Neste panorama, a autoconsciência do sujeito emerge em um campo individualizado onde o controle emocional se estabelece como ação corretiva dos instintos individuais, prevalecendo, neste caso, as sanções coletivas impostas pela sociedade. Sentimentos como vergonha e nojo, por exemplo, são formas de disciplina e autocontrole fundamentais no processo de consciência do indivíduo único e diferente dos demais, isto é, na construção do individualismo e da individualidade.

Percebemos que neste tipo de tradição sociológica, da qual podemos citar Elias, Tönnies, Simmel e Durkheim, entre outros, são enfatizadas as mudanças da consciência dos indivíduos de acordo com os processos transitórios

<sup>21</sup>Norbert Elias não usa as categorias de Tönnies, pelo menos de forma explícita, mas é visível a influência deste no que diz respeito à transição para a individualização das consciências, processos mentais e psíquicos dos sujeitos, assim como a sensibilidade intuitiva do indivíduo frente à sociedade.

das estruturas sociais e culturais, prevalecendo formas de individualização das esferas psíquicas e mentais dos sujeitos, bem como suas diferenças emotivas e racionais. <sup>22</sup> A expressão indivíduo, seguindo este raciocínio, é interpretada dentro de um sistema complexo de valores que se estruturam a partir das diferenças de cada um, embora, como notou Simmel (2006), estejam interligados por um grau elevado ou não de associação que permite aos indivíduos pertencerem a um determinado grupo, unidos ou opostos, semelhantes ou diferentes:

Acima de tudo o significado prático do ser humano é determinado por meio da semelhança e da diferença. Seja como fato ou como tendência, a semelhança com os outros não tem menos importância que a diferença com relação aos demais; semelhança e diferença são, de múltiplas maneiras, os grandes princípios de todo desenvolvimento externo e interno (SIMMEL, 2006, p.45).

Por semelhança e diferença, na contextualização dada por Simmel (2006), leva-se em conta também uma balança entre os polos subjetivos e objetivos que se transpõe na consciência do sujeito em relação com o mundo social do qual ele faz parte. Isso se intensifica nos processos de transição que identificam a era moderna, pós-renascimento, juntamente com o surgimento das sociedades industriais que complexara a relação indivíduo e sociedade, como analisado por Norbert Elias, sob um pêndulo, entretanto cada vez mais pesado para a formação do “Eu” como expressão de unidade máxima de individualidade.

<sup>22</sup>Filósofos da tradição alemã como Jaspers (1968) e Dilthey (1986) perceberam que a constituição do indivíduo se mescla com as formas individualizadas da consciência do ser humano que possui desejos, pensamentos, sentimentos, enfim, segundo Dilthey (1986), atos de vontade.

Desse modo, é recorrente na literatura sociológica que a noção de indivíduo moderno está intimamente transpassada pelos aspectos individualizantes da sociedade moderna, onde o desenvolvimento da industrialização e a predominância da cidade grande configuram as características dos seres humanos racionais que se por um lado tiveram consciência de suas atribuições políticas e institucionais, isto é, livre por direito, igual a todos, com escolhas e ações autônomas, entretanto com limites estabelecidos, por outro lado esta individualidade estilhou não só os laços e vínculos que unem os sujeitos em propósitos comunais ou desejos e *vontades naturais*, mas também fortificou os aspectos sociais propensos a um estilo de vida mais disperso, em que o sujeito está fadado a uma vida cotidiana privada, desinteressado da vida pública e hostil aos mecanismos de dominação política, como percebeu Sennett (1998), inspirado em Simmel.

A vida intimista e o narcisismo exacerbado analisados por Sennett (1998), suscitaram nas sociedades contemporâneas um tipo de repúdio às estruturas de socialização e o declínio, não só do *homem público*, mas da própria ideia de comunidade (*Gemeinschaft*) vista por Tönnies num sentido idílico de relações e comportamentos emocionais mais próximos e duradouros.

O declínio da comunidade ou a sua subtração pela sociedade (*Gesellschaft*), do mesmo modo como a valoração da individualidade enquanto processo emotivo do indivíduo constitui na teoria sociológica uma transição percebida por Durkheim (1994) entre uma solidariedade mecânica para outra orgânica, em que a consciência individual é mais autônoma e independente; em Weber (2002) a individualidade protestante, através do ascetismo religioso, racionaliza o mundo espiritual por meio de uma lógica vocacional do trabalho, em de-

trimento dos *prazeres da carne* e de uma existência mundana.

Não obstante, parece que estamos diante da afirmação de uma cultura ocidental individualista rumo ao que os frankfurtianos vão definir como razão instrumental. Fruto da modernidade, a racionalização instrumental surge como estrutura funcional dos sistemas ideológicos e totalitários do capitalismo industrial, potencializando o Estado burocrático com sua autoridade legitimada por leis impessoais: a racionalização da produção e do comércio, trazendo a transformação do indivíduo em um sujeito desencantado e desiludido no mundo, porém responsável por suas ações e crítico de si. Neste ponto de vista, como diz Balandier (1997), o transcurso do indivíduo na modernidade permitiu a ascensão racional do sujeito subjugado pela autoridade burocrática e instrumental, assinaladas pela determinação de sua racionalidade desenfreada, o que fortifica a tese de Max Weber quando defende o mundo desencantado em virtude dos processos de racionalização econômica que tenderam a burocratizar as demais instituições sociais.

O indivíduo na modernidade assume papéis diferenciados tendo como foco as estruturas, se assim podemos definir, de individualização ou individualismo que remetem, por um lado, aos processos subjetivos que concentram as pulsões individuais em direção à civilidade, no que Norbert Elias denomina de controle e autocontrole instintivo; da noção interiorizada do sujeito egocêntrico e narcisista, como mostra Freud (1978) e posteriormente Sennett (1998), seja como expressão de *mal-estar da civilização* ou como *declínio do sujeito público*; assim como os processos que levam ao reconhecimento da cidadania ou do igualitarismo defendido por Dumont e DaMatta a partir de uma concepção liberal-democrática como tentaremos mostrar ainda neste artigo.

Através de diferentes perspectivas teóricas, o debate sobre a individualidade, indivíduo e sociedade são apropriados pelo conhecimento, seja alicerçado nas tradições clássicas sociológicas ou no debate contemporâneo da modernidade e da pós-modernidade, passando pela filosofia clássica do contratualismo e do liberalismo político que tanto influenciam as concepções neoliberais traduzidas para o campo científico, como o individualismo metodológico, por exemplo, que enxerga os indivíduos como entidades autônomas e o princípio fundamental para a compreensão das formas de comportamento social contemporâneo.

Tais formulações teóricas apontam para distintos ramos do conhecimento a fim de criar hipóteses sobre as transformações sociais e culturais em curso, procurando elucidar aspectos inerentes ao conhecimento que, retornando às fontes clássicas do pensamento moderno ocidental, traz novas direções teóricas e metodológicas para o entendimento das sociedades contemporâneas.

Ao buscarmos os significados da noção de indivíduo, bem como suas derivações sociológicas imprescindíveis para a explicação social e cultural das sociedades e grupos, percebemos que ela se torna categoria fundamental da análise social, articulando-se a outros para formar pares heurísticos: indivíduo/sociedade, indivíduo/comunidade, indivíduo/sujeito, indivíduo / modernidade. Esse último par, indivíduo / modernidade, alude aspectos de uma determinada condição cultural em que o sujeito se encontra imerso nas estruturas sociais ocidentais enquanto valor moral. Como consequência, é da mesma lógica que articula os pares heurísticos citados que nasce também a parêntese entre indivíduo e pessoa, de cuja noção nos ocuparemos, antes de retomarmos a complexidade do discurso sobre indivíduo e

individualidade sob a perspectiva da igualdade.

Desse modo, os conceitos de pessoa e indivíduo além de fazerem parte de um processo de racionalização abstraída pela consciência humana, que implica, entre várias atribuições, a valorização do ser humano singular, bem como a formação de uma psicologia e ação objetiva do caráter individual, também corrobora a determinação social e cultural que estabelece experiências compartilhadas, histórias de vidas e processos emotivos e subjetivos que influenciam direta e indiretamente as ações de sujeitos envolvidos em relações que afirmam a identidade dos indivíduos em um tempo e espaço social qualquer.

Tempo e espaço que podem ser apreciados pelas experiências vividas de sujeitos e grupos que se situam de acordo com o fluxo ininterrupto de acontecimentos e momentos cada vez mais vividos na contemporaneidade, seja na concepção clássica de comunidade e sociedade ou no próprio deslocamento semântico que envolve ambos os conceitos e suas possíveis formulações e significações como nos mostraram Simmel (1983, 2006) e Elias (1994, 1998).

Na teoria sociológica clássica podemos perceber que a diferença entre as noções de pessoa e indivíduo também se estruturam a partir da dicotomia dos conceitos de sociedades complexas e tradicionais, e, no sentido atribuído por Tönnies (1947), nas concepções que envolvem a noção de *comunidade* e *sociedade* tendo em vista o predomínio, nas sociedades complexas, de uma tendência individualizada e autônoma, bem como um desprendimento dos laços afetivos que envolvem os sujeitos em relações duradouras, assim como a perda de referências simbólicas que se processam a partir de elementos tradicionais, vistos principalmente na *comunidade*.

Neste sentido, diferente da noção de indivíduo, a de pessoa, que não surge na modernidade e não faz parte unicamente de uma ideologia ocidental como mostra Mauss (2003), não permanece apenas uniforme aos imperativos racionais de certas estruturas sociais, mas, sobretudo, reflete o *habitus* no sentido dado por Bourdieu (1997) a esta palavra, naturalmente encarnados no corpo do sujeito que compartilha as inúmeras reproduções sociais e culturais do grupo ou da sociedade vigente, onde não só o estilo de vida é suporte para a identificação deste ator, mas também os aspectos de natureza simbólica, assim como as normas e sanções que estabelecem certas ações que direcionam um olhar para a personalidade do indivíduo específico. É dessa maneira que a pessoa talvez não possa ser identificada como um princípio moral universal ou igual a todos, mas a própria estrutura social circunscreve no caráter individual deste ator social sua relativa personalidade que se reconhece e é reconhecida em virtude de suas atribuições e competências moralizadas. Como Mauss (1979, p.180) percebeu: “a personalidade, a alma vêm, assim como o nome, da sociedade”.

Marcel Mauss (2003, 1979) nos mostra que a categoria pessoa é algo construído através de símbolos que identificam o ser na ordem social. A expressão “pessoa” se delinea dentro de um sistema de valoração recíproca onde se confundem e mesmo se identificam com algo que transcende a existência material, o que possivelmente perpetuará sua existência espiritual e simbólica. A pessoa se mostra como máscaras, personificação de um personagem imaginária ou das formas concretas que estabelecem um sistema de parentesco, de títulos e papéis. É assim que a pessoa nas sociedades tradicionais surge como expressão singular, onde suas atribuições ganham formas segundo suas diferenças, desempenhando um papel que é

inerente enquanto ser inconfundível, e nesse aspecto diz-se que: “a função criou a fórmula, e isso desde sociedades primitivas até as nossas” (MAUSS, 2003, p. 382).

Nas sociedades modernas, a ideia de pessoa se articula com a consciência individual através da subjetividade que se projeta nas formas conscientes do ser, desencadeando o que conhecemos como a expressão do Eu, que é parte indivisível da alma (MAUSS, 2003; 1979). Assim a pessoa se configura como elemento indissolúvel do seu ser enquanto sujeito moral, civil, político, isto é, institucional, na medida em que se produz e reproduz sua própria existência conforme sua consciência espiritual e material, implicando nos processos simbólicos e rituais decorrentes das estruturas sociais incrustadas no sujeito.

Ao distinguirmos as categorias pessoa e indivíduo parece que estamos diante de um paradoxo que emerge como expressões dialéticas de uma estrutura que conduz o “sujeito indivíduo”: como condição real da sociedade, ou seja, produtor das condições políticas, morais e históricas; e o “sujeito pessoa”: o próprio produto destas condições, *ritualizando* por um complexo cultural que reproduz na consciência dos indivíduos dispersos as qualidades sociais e culturais, no sentido analisado por Durkheim e Mauss, antecedentes à consciência individual. Há uma relação que de acordo com Mauss (2003), compõe-se a partir de um processo social que parte da entidade “indivíduo”, (sujeito da sociedade) atingindo sua complexidade de acordo com as estruturas sociais que permitem a diferenciação de cada um, sua consciência individual, bem como seu papel funcional que estabelece suas características particulares e seu reconhecimento enquanto pessoa (sujeito na sociedade).

Segundo alguns autores contemporâneos, essa ideia de identidade do sujeito que é tão expressiva na constituição da

pessoa, aos poucos entra em declínio devido às novas práticas de individualização que tendem a fragmentar estruturas sociais e formas de sociabilidade antes vistas como expressão de associação e integração.

Já teóricos como Michel Maffesoli (2006), procura mergulhar em um universo de contingências, decorrentes das sociedades massificadas<sup>23</sup>, para mostrar como a noção de indivíduo não dá conta das transformações culturais de uma socialidade<sup>24</sup> por via de construir interações emocionais e afetivas, caracterizando uma *estética dos sentimentos* que prioriza o contato e a intermediação com os outros, numa junção afetiva entre o espaço, o local e o temporal, onde as noções de *papéis, pessoas e tribos afetuais* se opõem em alguns sentidos, ao de *indivíduo, funções e relações contratuais* tão característicos das sociedades modernizadas. Diz o autor:

A massa, ou povo, diferentemente do proletariado ou de outras classes, não se apoia em uma lógica da identidade. Sem um fim preciso, eles não são os sujeitos de uma história em marcha. A metáfora da tribo, por sua vez, permite dar conta do processo de desindividualização, da saturação da *função* que lhe é inerente e da valorização do *papel* que cada pessoa (*persona*) é chamada a representar dentro dela (MAFFESOLI, 2006, p.31 – grifos do autor).

A preocupação de autores como Maffesoli em contornar tal situação – na qual a identidade individual já não é tão expressiva – é mostrar que uma prática

intermediária entre o grupo e a espontaneidade dos sujeitos em relação ao movimento que a vida provoca, sem propósitos definidos, mas com alianças internas que trazem à tona uma valoração do papel, isto é, do ator, da pessoa, ocasionando uma harmonia com os outros que o reconhecem e que também sabem transitar de um polo de socialidade ao outro. A pessoa, neste sentido, desvincula-se de sua identidade para assumir um papel que transfigura sua personalidade através dos polos de socialidade, permitindo o passeio do sujeito com mais espontaneidade nos fragmentos da sociabilidade. O que Maffesoli (2006) chama a atenção é que na sociedade contemporânea ocidental não é apenas fragmentação das identidades que se torna marcante, mas também as sociabilidades se deterioram sobre o universo da individualização.

Em outra perspectiva teórica esse tipo de situação é descrita por Koury (2003, p. 50) a partir da domesticação dos espaços privados que tende a consolidar novas formas e códigos de individualidades, nas quais o individualismo se propaga na contemporaneidade via os processos de individuação. Segundo Koury (2003, p. 50):

O individualismo vem se constituindo através do controle social dos processos de individuação. Processos perigosos por excelência para o social, pela revolução que parece provocar nas pessoas, que passam a ver o mundo a partir dos próprios sentimentos, querem sejam de perda, quer sejam de júbilo, ou outras mais, nelas exacerbados.

O individualismo, neste sentido, assume a marca preponderante das sociedades contemporâneas tendo como desfecho o deslocamento do sujeito para um campo complexo, do qual as emoções são retidas a partir da dispersão e fragmentação dos papéis sociais. Disso também resulta, segundo Koury (2003), o ceticismo nas formas de sociabilidade

<sup>23</sup>Na visão de Maffesoli (2006), uma estrutura massificada decorre da complexidade que envolve redes e associações de grupos interligados, os quais ele denomina de “tribos”, provenientes das novas leituras que se fazem de uma pós-modernidade que reconstrói e fragmenta possíveis relações sociais instáveis, porém em constante formação e transformação.

<sup>24</sup>Para este autor, a socialidade é empática e emocional e opõe-se ao social que é racional e burocrático.



que possuem o caráter de integração do sujeito em processos duradouros de reconhecimento, o que tende a fragmentar a noção de pessoa como indivíduo da sociedade<sup>25</sup>.

Podemos também perceber convergências em autores como Bauman (1998, 2004, 2008), Sennett (1998, 2008) e Stuart Hall (2001) que discutem a ideia do indivíduo moderno ainda interligado a processos construídos sob uma visão teleológica da modernidade que se desdobra na pós-modernidade, ou seja, das estruturas, das convicções, das verdades e das razões, para o efêmero, o caótico, o fragmentado, o descontínuo, o declínio e a contingência.

Estes autores têm em comum visões que apontam para a (des)construção de identidades que, se de alguma forma existiram na modernidade, agora, na suposta pós-modernidade desvinculam-se de um valor moral que permite o reconhecimento de grupos ou de indivíduos específicos.

Stuart Hall (2001), ao analisar a emergência do sujeito ou do indivíduo na modernidade ocidental, proveniente dos processos históricos percebeu sua mutabilidade relacionada às condições sociais e culturais que conduzem à categorização que influencia a formação do indivíduo racional e centrado nos impe-

rativos burocráticos do Estado e o deslocamento do sujeito que se alicerça apenas nas franjas sociais da modernidade tardia e suas consequências. O individualismo, o disciplinamento e o inconsciente, para Hall (2001), são fenômenos fundamentais na compreensão social deste sujeito pós-moderno, visto a partir de um entendimento conceitual que vai desde estudos clássicos feitos por Marx, Freud e Saussure, passando pelas análises foucaultianas sobre corpos e mentes docilmente controlados, aos questionamentos de grupos feministas sobre os arranjos sociais, políticos e institucionais das identidades, gêneros e sexualidades individuais.

A noção de um sujeito centrado, condicionante dos processos racionais históricos e sociais é desarticulada pela emergência e valoração deste novo sujeito que sendo condicionado por certas estruturas sociais, perde sua unicidade em consequência dos arranjos culturais preestabelecidos nas formas objetivas e subjetivas que vão identificar o indivíduo como representação idealista do Eu, identificado e que busca se identificar nas diversas configurações que nascem da modernidade, enquanto possibilidade de devir. Ainda segundo Hall (2001), o sujeito racional cartesiano, símbolo da modernidade, perde força para se abastecer das possibilidades multifacetadas da pós-modernidade, não existindo desse modo um ser com características definidas e sim um alguém deslocado historicamente e culturalmente, assumindo e reproduzindo identidades contraditórias. Assim como a pós-modernidade se abastece das rupturas e fragmentações, segundo Hall (2001), esse novo sujeito pós-moderno também se constrói nestas estruturas fragmentadas e desconexas<sup>26</sup>.

<sup>25</sup>Em ampla pesquisa sobre os rituais do luto, direcionada à classe média urbana brasileira, Koury (2003) compreende que as antigas formas de sociabilidade descrita, sobretudo por Roberto DaMatta, não dão mais conta em responder a determinadas transformações sociais que, vistas sobre um processo de individualização, tendem a fragmentar aqueles laços sociais firmados na proximidade e nos afetos característicos das sociedades relacionais. Outros estudiosos das classes médias brasileiras, como Gilberto Velho (1997) e Luiz Fernando Duarte (1986) também compreenderam que os processos de individualidade são sentidos mais por aqueles segmentos sociais do que os estratos populares. Ainda segundo Duarte (1986) na sociedade brasileira, a noção de indivíduo, em-quanto categoria da autonomia, independência e igualdade do sujeito é mais visível nas classes médias urbanas.

<sup>26</sup>Stuart Hall (2001) também nos mostra como o indivíduo foi apropriado pela sociologia quando este passou a ser visto dependente de suas relações primárias, da sociabilidade inerente à complexidade que envolve o sujeito com os outros e



Diante do que tentamos mostrar até este momento, podemos compreender que tanto o indivíduo e o individualismo são noções que estão interligadas às mudanças estruturais da sociedade, impulsionadas pelo movimento da cultura, refletindo-se como processos transitórios da história. Tentaremos a seguir compreender essas categorias a partir do que Roberto DaMatta (1973, 1997, 1987, 1987a) e Louis Dumont (1985, 1998, 2000) entendem como parte da ideologia ocidental moderna.

É bom salientar que no Brasil, Roberto DaMatta contribui singularmente para a difusão e entendimento das noções de individualidade, individualismo e indivíduo enquanto conceitos primordiais no que se refere à análise comparativa entre sociedades com estruturas ideológicas diferentes. No mundo moderno o indivíduo, segundo DaMatta (2000, p. 10):

É precisamente esse deslocamento sociológico, em suas múltiplas oscilações, combinações e variações que caracteriza o mundo moderno. De fato, a modernidade não fala apenas daquilo que é novo ou atual (como pensam alguns jornalistas e muitos cientistas políticos), mas diz respeito à institucionalização do indivíduo como valor englobante, um valor postulado como sendo maior (e mais inclusivo) do que a sociedade da qual ele é parte.

Para DaMatta, o indivíduo na modernidade se torna um valor que transcende as formas de institucionalização do social, pois, fruto das noções liberais, sobretudo das influências de Tocqueville, é o valor primordial, pelo qual a sociedade e suas respectivas formas de governo, preferivelmente o democrático, devem prezar pelo seu bem-estar,

---

suas relações sociais. Mundos possíveis de uma cultura que se abastece da intensa correlação entre indivíduos e sociedade, dando sentido e reafirmando a construção de um “sujeito sociológico” ou “apropriado pela sociologia”.

garantindo-lhe direitos e igualdades de oportunidades independentes de condições hereditárias.

Já na concepção de Louis Dumont (1985), o individualismo é quase um sinônimo do indivíduo, o êxtase supremo da modernidade, um ser ideologicamente construído dentro de sua própria autonomia de valores morais. Este indivíduo moderno, ou o “indivíduo-no-mundo”, possui suas origens no antigo cristianismo, religião fundamental na constituição da autonomia deste ser inalienável e que se prediz como um objeto perfeito a ser alcançado, pois, ao nascer da renúncia do seu próprio corpo e da abdicação do mundo, lança-se como intermediário supremo da relação de igualdade entre Deus e os seres terrenos perdidos em seus pecados.

Enquanto processo transitório de individualismo, tendo como gênese a religião cristã, é notável como a autonomia do sujeito cada vez mais se intensifica, pois, aos poucos os seres humanos já não mais precisariam de intermediários entre Deus e eles, uma vez que com a Reforma Protestante, primeiro com Lutero e depois com Calvino, a fé que é individual vai firmar relações indelévels entre “Deus-homem-Deus”.

Diferentemente deste indivíduo moderno ou desse individualismo, Dumont busca uma interface oposta, o “indivíduo-fora-do-mundo” que só está presente nas sociedades que ele categoricamente vai definir como *holistas*, isto que numa concepção sociológica mais moderna se define como tradicional. Seria na Índia que o “ser fora do mundo” estaria mais presente, valendo-se apenas de si mesmo para existir ou coexistir com os outros, porém vivendo paralelamente em uma dimensão sem precedentes.

Com forte influência de Dumont, DaMatta compreende que o individualismo também faz parte de uma perspectiva ideológica da modernidade. É somente nas sociedades modernas oci-

dentais que o indivíduo se completa como um valor fundamental, estando acima de qualquer outro atributo social, pois o social é para servir aos anseios da maioria indivisível, seres únicos que estão interligados por seus valores morais e legalmente aceitos por uma ideologia igualitária (individualista) que nasce dos anseios liberais da igualdade e da fraternidade. O autor diz:

De fato, creio que essa percepção do indivíduo como um papel social e como um dado crítico da sociedade ocidental é algo recente e efetivamente raro nas ciências sociais. Na antropologia social, ela se relaciona à perspectiva aberta pela escola sociológica francesa e ao trabalho de Louis Dumont, que ultimamente tem realizado um conjunto de estudos sobre a ideia de indivíduo e suas instituições concomitantes, de uma perspectiva onde se toma de um lado uma civilização em que o todo prevalece sobre as partes e a hierarquia é um princípio básico da vida social (caso da Índia), e, de outro, a civilização ocidental, onde se dá justamente o contrário. Aqui, a parte é mais importante que a totalidade social e as relações que se dão entre os homens. Neste sistema, portanto, ocorreu o que Dumont chama de "revolução individualista", um movimento cujo conteúdo ideológico é a institucionalização do indivíduo (DAMATTA, 1987, p. 73).

Podemos conjecturar que não são tão recentes nas ciências sociais os estudos que têm nas noções de indivíduo e individualismo campo sistemático de apreensão da realidade ocidental, assim como o que possivelmente pode ser definido enquanto representações ideológicas de diferenciação e comparação das sociedades tradicionais e modernas. É neste sentido que a partir dos próximos parágrafos, tentaremos mostrar os pontos mais comuns entre Dumont e DaMatta, principalmente no que se refere a esta ideologia que permitiu a "institucionalização do indivíduo".

### Sobre a ideologia do individualismo de Louis Dumont a Roberto DaMatta

DaMatta (1987, 1997) estabelece uma tipificação do indivíduo e da pessoa ao fazer uso dessas categorias para se compreender o Brasil que transita entre os processos de uma modernidade inacabada e um esgotamento parcial do tradicional, principalmente quando se toma a noção de pessoa que, segundo este autor, é mais forte e indica um valor *sui generis* das sociedades tradicionais e semitradicionais, no qual prevalece as relações de proximidade e até mesmo afetos, conformando a dita sociedade relacional que se julga pelos princípios funcionais da hierarquia.

Tanto Louis Dumont como Roberto DaMatta, ao compararem ideologias fundamentadas entre as sociedades holísticas e modernas, acabam por expressar uma significação peculiar ao sistema complexo que implica uma igualdade relativa dos sujeitos, ou seja, buscam justificar a ideologia capitalista ocidental e democrática enquanto experiência relevante aos demais sistemas sociais e culturais. Neste sentido, denominam sociedades holísticas, tradicionais ou comunais vistas a partir de um processo evolutivo que é sucumbido pela complexidade da modernidade ocidental.

Ao falarem de ideologia, Dumont (1985) e DaMatta (1997) diferenciam-na do seu sentido usual – visto pejorativamente a partir da concepção marxiana como falsificação da consciência, imposta pelas classes dominantes – tomando-a, como notou Duarte (1986), quase como um sinônimo de “cultura”, ou seja, enquanto um conjunto de representações sociais, ideais e valores comuns a uma determinada sociedade e especificamente compartilhados em um tempo e espaço histórico (DUARTE, 1986). É assim que a ideologia vista como algo “concebida espontaneamente”, penetra na consciência dos sujeitos como qualquer outro elemento cultural e que de uma forma ou de ou-

tra, se uniformiza sobre um universo horizontal de valores compartilhados por todos. No caso de Dumont (1985) e DaMatta (1997), a ideologia aparentemente não retrata formas sociais que impliquem a hegemonia de valores, ideais políticos e econômicos de um determinado grupo sobre outro.

Refletindo sobre uma concepção ideológica de classe, Dumont (1985) e um pouco menos DaMatta (1997), parece não atentar para suas implicações inerentes ao sistema capitalista moderno que, por coincidência, fundou estratos sociais hierárquicos definidos em classes, porém fortificou, ainda mais, ao menos no campo das ideias, o sentido de democracia como via das igualdades individuais<sup>27</sup>. Desse modo, o que seria esse indivíduo do qual os autores nos falam? Um sujeito despersonalizado que moralmente se abstém dos imperativos ideológicos<sup>28</sup> da sociedade moderna e se enxerga como sujeito autônomo e igual a todos.

Não obstante, o individualismo moderno é expressão máxima dos valores igualitários e do sujeito que se encontra “centrado-no-mundo”<sup>29</sup>, oposto àquele ser abnegado, “fora-do-mundo” e os processos econômicos – vistos como manifestação incessante das vontades individuais, da valoração do caráter utilitário, êxtase do indivíduo moderno rumo aos desejos pessoais – imprimem uma marca singular de diferenciação categórica que suplanta as formas e os

modelos hierárquicos direcionadas para a necessidade do conjunto (DUMONT, 1985; DAMATTA, 1987) predominando uma ideologia igualitária que, a nosso ver, coaduna-se com os princípios ideológicos das teorias políticas liberais.

Neste sentido, as partes individuais não estão de acordo com o todo, em que os interesses individuais são mais fortes do que o coletivo e tanto o cidadão como a economia são a princípio – e aí podemos pelo menos em parte diferenciar o liberalismo da democracia – “objetos” independentes que se resguardam a partir dos seus direitos individuais, enfraquecendo o poder do Estado e consequentemente o sentido democrático de política que permite os direitos as ações coletivas, bem como responsabiliza o cidadão por suas ações diante deste todo. Seria, neste caso, o indivíduo um reflexo das teorias liberais, isto é, um sujeito centrado apenas nos seus interesses pessoais e impulsionado pelos artificios da prosperidade material?

Na sua obra *Homo Aequalis*, Dumont (2000) mostra como essa ideologia individualista é perpassada pelos interesses econômicos e como os processos econômicos aos poucos configuram uma forma autônoma na sociedade moderna, implicando no reconhecimento igualitário das ações individuais e na igualdade econômica dos sujeitos que buscam satisfazer suas necessidades e desejos materiais. O reconhecimento das igualdades nas sociedades modernas seria atribuído apenas à valoração dos princípios hedonistas materiais? Como reconhecer igualdades diante das particularidades dos sujeitos imersos em ações individuais e desprendimento dos laços que para muitos teóricos clássicos das ciências sociais se encontram apenas em sociedades tradicionais ou como Dumont (1985) prefere: *holística*?

Parece haver, nas formulações feitas por Dumont (1985, 1998) principalmente naquelas em que este antropólogo procura relativizar as noções de

<sup>27</sup>Para uma melhor compreensão das críticas feitas a Roberto DaMatta ver Jesse Souza (2000, 2001).

<sup>28</sup>Neste caso não nos referimos à ideologia do ponto de vista cultural ou confusamente sinônimo de cultura, mas do político, isto é, do conjunto de ideias e valores que é compartilhado hegemonicamente por um grupo específico, que domina parcialmente determinadas estruturas materiais e simbólicas da sociedade em questão.

<sup>29</sup>“Foi por isso que chamei ao renunciante indiano um “indivíduo-fora-do-mundo”. Comparativamente, nós somos “indivíduos-no-mundo”, indivíduos mundanos; ele é um indivíduo extramundano” (DUMONT, 1985, p. 38).

tradicional e moderno, “de sujeito holista e individualista”, um paradoxo que hierarquiza os sistemas tradicionais igualitários em que as consciências coletivas sobrepõem-se sobre as individuais, no sentido mais durkheimiano e “igualiza” as sociedades complexas que, assim como notaram Durkheim, Tönnies, Weber e Simmel, entre outros, respaldam-se no caráter hierárquico conduzido por fenômenos do capitalismo moderno industrial como: divisão do trabalho, burocracia, classes etc. que relativamente possuem um grau mais ou menos elevado de autoridade e subordinação extremamente racional que mantém e conforma uma ordem de valores morais e institucionais.

Não estamos aqui dizendo que Louis Dumont não percebe as formas hierárquicas das sociedades modernas, ele até critica a pouca sensibilidade dos ocidentais em não enxergarem que a hierarquia é parte indivisível de qualquer organização social e que a igualdade ocidental nada possui de extraordinário quando comparada às sociedades hierárquicas, como a indiana (DUMONT, 2000). Assim, ao descrever o sistema de castas, Dumont (1998) consegue apreender que a hierarquia representa a máxima da organização social dos hindus, refletindo sobre as estruturas que permitem os mecanismos de subordinação e de poder que atuam entre os estratos superiores e inferiores.

Todavia, por mais que Dumont (1985) justifique que a ideologia individualista não consiga enxergar os próprios mecanismos hierárquicos provenientes dos sistemas igualitários de dominação e dos valores incrustados nas consciências individuais, ele parece retirar a perspectiva individualista dos índios, no que diz respeito à manifestação individual e particular do sujeito que se autodenomina como tal,<sup>30</sup> assim como

<sup>30</sup>Podemos definir através de inúmeras teorias como se manifesta a auto-identidade do sujeito que se reconhece como elemento indivisível da

supervaloriza os processos de individualização ou das “igualdades dos contrários”, oposto ao conceito de ideologia, enquanto reflexo e manifestação política das ideias e dos valores dominantes, de forma hierárquica<sup>31</sup>.

Mas o que seria essa igualdade individualista específica da modernidade, defendida por Dumont e que influenciara o pensamento de Roberto DaMatta? Segundo Dumont (1985; 2000) o individualismo representa, primeiramente, a igualdade entre os seres humanos que se reconhecem como iguais, neste caso o indivíduo é um valor universal; em segundo lugar, a noção de individualismo implica a liberdade de cada um. Devido à liberdade e igualdade em momentos diversos da história não convergirem, a igualdade pode variar de uma sociedade para outra. Esta tese é vista no pensamento liberal, sobretudo aquelas descendentes de Tocqueville, que demonstra a natureza antagônica entre liberdade e igualdade, sendo que a segunda inibe as demais formas de liberdade pela possibilidade da formação de um Estado tutelar que suplanta a liberdade individual. Ser livre ou igual faz parte do dilema teórico do liberalismo que possui no indivíduo e na liberdade individual seu principal alicerce. Um dilema comum não só às teorias liberais, mas

---

sociedade, que possui um nome, uma genealogia e uma história de vida, entre vários fenômenos que manifestam os processos de individualidade do ser humano e de sua compreensão de si e dos outros. Na visão de Freud (1978), por exemplo, a consciência do sujeito se manifesta a partir da função do ego, isto é, enquanto mecanismo de sobrevivência que possibilita conhecer tudo que é significativo para si.

<sup>31</sup>Marilena Chauí (1980) quando descreve o que podemos compreender como ideologia na concepção marxista, mostra os aspectos que legitimam o poder das classes dominantes e o caráter aviltante da ideologia burguesa sobre os demais grupos que se encontram historicamente despossuídos de diversos elementos que possibilitam igualdade social, inclusive histórias e memórias que afirmem uma identidade do sujeito e de grupos dominados.



também às democráticas, e se resume basicamente na antinomia entre liberdade e igualdade: como pode o indivíduo ser plenamente livre sem que suas ações e comportamentos levem à instituição da desigualdade e, por outro lado, como se pode ser igual e viver na igualdade sem que isso interfira na liberdade de cada um.

Conforme Dumont (1985; 2000) a ideologia igualitária nas sociedades modernas nasce dos fundamentos cristãos que possibilitaram a conquista da liberdade individual e da autonomia do indivíduo e que no plano espiritual torna todos iguais, então, caberia elevar essa doutrina ao plano material, uma vez que a igualdade não seria um bem a ser atingido, pois, neste sentido está entrelaçada a um *a priori*. Dessa forma, como seria possível coadunar a igualdade sobre um plano que triunfou com a autonomia individual e a diferença de cada um, uma vez que todos nascem iguais perante Deus, porém cada um responde individualmente por seus atos e ações, isto quando nos reportamos às sociedades ocidentais. As antinomias decorrentes do mundo espiritual deveriam ser resolvidas com elaboração do estado de direito, que projetaria no campo político a igualdade dos indivíduos que clamam por sua diferença, principalmente a de propriedade que, na ideologia liberal, é o bem inalienável do cidadão. Assim temos uma igualdade natural, entretanto que se estabelece na diferença de cada um e que supostamente é contrária à igualdade material.

Em uma perspectiva mais metodológica, no pensamento de Dumont e também em DaMatta, o individualismo é posto como mecanismo que abastece as formas de igualdade entre os sujeitos autônomos, legitima os processos de diferenciação categórica entre sociedades tradicionais e modernas e, sobretudo, identifica o indivíduo como condição *sui generis* de uma sociedade reconhecida como nação:

A nação é precisamente o tipo de sociedade global correspondente ao reino do individualismo como valor. Não só ela acompanha historicamente, mas a interdependência entre ambos impõe-se, de sorte que se pode dizer que a nação é a sociedade global composta de pessoas que se consideram como indivíduos (DUMONT, 1985, p. 21).

E ainda como, nesse modo de coletividade, os indivíduos atuam socialmente de forma diversa. Ou seja: na nação, os indivíduos têm na atuação social uma opção que podem exercer ou não para formar a chamada sociedade civil (DAMATTA, 1997, p. 225).

Ao situar o pensamento de ambos os autores, percebemos aqui a influência de Marcel Mauss que define a nação a partir de um conjunto uniformizado que desencadeia a integração e a centralização do poder de forma estável em uma totalidade social hipoteticamente não contraditória, coesa e integrada moral e culturalmente. Diz Mauss:

Nous entendons par nation une société matériellement et moralement intégrée, à pouvoir central stable, permanent, à frontières déterminées, à relative unité morale, mentale et culturelle des habitants qui adhèrent consciemment à l'État et à ses lois<sup>32</sup> (MAUSS, 1969, p. 588).

Se a nação representa a totalidade dos indivíduos unidos em campo funcionalmente coeso, suas particularidades serão definitivamente compreendidas como elemento de igualdade individual, sobreposto aos anseios pessoais e aos próprios dispositivos de diferenciação que impliquem na conformação de uma individualidade como particularidade do sujeito. Neste sentido, parece,

<sup>32</sup>“Comprendemos por nação uma sociedade material e moralmente integrada, com o poder central estável, permanente, fronteiras definidas, com relativa unidade moral, mental e cultural dos habitantes que aderem, conscientemente, ao Estado e suas leis” (MAUSS, 1969, p. 588).

nesta perspectiva teórica, que o indivíduo moderno, por mais que se encontre como sujeito diferente dos demais, possuindo autonomia relativa frente à sociedade, está sempre submetido à coletividade e às práticas coletivas que introduzem códigos morais que condenam formas de comportamentos e ações específicas, privando-o de sua individualidade, tanto no sentido de igualdade como de liberdade, uma vez que ao se subjugar certas ações ou comportamentos, sejam de indivíduos ou de grupos específicos, retira-se a autonomia de escolhas que é característica dos indivíduos modernos e se induz ou introduz consciente ou inconscientemente a “melhor” forma de comportamento, conduta, atitude e ação dos sujeitos frente à diversidade social e cultural. Destarte, retomamos o sentido de ideologia como estrutura da modernidade que limita a livre escolha individual, tolhendo a autonomia dos sujeitos específicos, bem como designa aspectos morais e culturais que podem ou não propiciar o que seja de natureza universalmente aceita por uma coletividade.

### Conclusão

De Mauss, passando por Louis Dumont, chegando por suas influências a DaMatta, notamos como os fatores sociais e culturais homogeneizantes, representados por processos coercitivos de condutas morais, conformam o significado de individualidade como expressão igualitária dos sujeitos individuais, típicos das sociedades modernas e complexas que possuem uma ação racional, calcadas em códigos morais que adentram nos domínios públicos e se manifestam como ação burocrática das instituições.

Com exceção de Mauss (1938), são poucas referências na obra de DaMatta e Dumont aos sentidos de códigos morais como manipulação ideológica de classes dominantes, característicos das

sociedades complexas e modernas.<sup>33</sup> Pois ao se falar da unicidade desses indivíduos em um campo de igualdade relacional e política, parece que não existe uma hierarquia jurídica, profissional e econômica que adentre como reprodução em níveis de estratificação ou em camadas sociais, onde se privilegiam funções, cargos administrativos, nível escolar, nível intelectual, assim como nível econômico, social e até mesmo artístico.

As sociedades modernas, comparadas às sociedades holísticas se reproduzem socialmente através das hierarquias tanto quanto os sistemas de mobilidade social fechado, como é o caso da Índia, estabelecendo desigualdades dentro de sua reprodução social, definida por Bourdieu (1997, 1987), em vários campos simbólicos e estruturantes em que se privilegiam diversos aspectos refletidos sobre os interesses, posições, gostos etc. dos indivíduos imersos em classes distintas, entretanto, não intransponíveis, que mantêm uma relativa mobilidade no que diz respeito aos gostos e aos *habitus* que se encarnam no corpo e na personalidade dos sujeitos, reproduzindo as condições sociais de nossa própria produção econômica e fortificando estereótipos de diferenciação sociocultural.

É aí que talvez, na concepção de Bourdieu, possamos compreender como as manifestações ideológicas das classes dominantes mantêm o poder social e

<sup>33</sup>Mauss (1938), em texto inédito sobre a constituição do caráter individual revela certo receio sobre a formação do indivíduo moderno como agente de mudança social, fruto dos processos civilizatórios que cristalizaram uma consciência funcional, elemento talvez indispensável para manipulação do indivíduo que se encontra submetido aos sentidos que lhe são atribuídos e que busca significar suas experiências nas incertezas oferecidas pelas mudanças repentinas da modernidade. Nesta incerteza, em 1938, Mauss preconizava experiências incertas decorrentes dos processos de manipulação da modernidade que desencadearam o caráter nacional nazifascista.



cultural na perspectiva de que o *habitus* talvez manifeste, em cada sujeito, suas inclinações pessoais, seus projetos individuais e até mesmo sua posição de classe, onde cada indivíduo procura ascensão social tendo como referências as classes economicamente dominantes e almejem, se assim for de interesse de cada um e de acordo com o sistema social que provenha de recursos minimamente necessários, subir na hierarquia social, pois as possibilidades de ascensão social, desafios e lutas dos indivíduos são estabelecidos a partir de sua posição dentro dos espaços sociais estruturados, definidos sob a estrutura de um capital material, simbólico e social e pelas formas possíveis que lhe são apresentadas.

Isto é bem percebido por Jessé Souza (2004, p. 92), pois ele diz que o *habitus* para Bourdieu representa toda uma visão de mundo e uma hierarquia moral despercebida e subliminar, mas que se objetiva nos signos, nos valores e nas formas simbólicas aparentemente sem importância, mostrando-se, desse modo, como ideologia e se incrustando na vida cotidiana que passa despercebida, e no caráter dos indivíduos submetidos a uma ordem moral e legítima de dominação e subordinação.

Não obstante, poderíamos sublinhar que as características mais marcantes do indivíduo moderno é sua representação a partir destes códigos morais e de condutas, aparentemente igualitários, mas que escondem imperativos socialmente aceitos e banalizados que substanciam uma ideologia e uma cultura dominante, que hierarquiza e incrusta nas personalidades dos sujeitos, valores, normas e regras definidos a partir de preceitos éticos que induzem condutas e ações repressivas e alienantes.

Para exemplificar melhor nosso argumento, poderíamos nos referir à ideia de civilização como mecanismo de repressão dos instintos individuais analisados por Freud (1978) e Elias (1989,

1991), como representação individual da razão de ser, isto é, um sujeito moral e racional que se encontra insatisfeito porque suas vontades e escolhas nunca são saciadas. Neste caso, falar de individualismo pressupõe a existência de indivíduos egoístas, que precisam ser domesticados e reprimidos em busca da civilização em detrimento dos desejos. Para concluirmos, na visão de Nietzsche (1976, p. 72):

No que se refere à famosa luta pela vida, parece-me que está mais afirmado do que demonstrada. Apresenta-se, porém, como exceção; o aspecto geral da vida não é a indigência e a fome, mas ao contrário, a riqueza, a opulência, até, se quer, uma absurda prodigalidade; onde há luta, há dominação.

Ao fazer à crítica a ideia de evolução, Nietzsche também mostra como a luta por sobrevivência nas sociedades ocidentais é perpassada pela opulência, impulsionada pela ganância, e por mais que exista uma absurda generosidade, a dominação prevalece como síntese reconciliadora entre dominantes e subordinados. Não é à toa também que Nietzsche repudia a moral ocidental por seus imperativos racionais que destroem os desejos e paixões, reflexo dos processos civilizatórios repressores. Assim, talvez, segundo a concepção nietzschiana, se não fôssemos civilizadamente reprimidos não aceitaríamos resignadamente a ideologia e a cultura dominante?

Ao darmos ênfase aos processos ideológicos que se manifestam na concepção deste indivíduo moral e moderno, percebemos como as tendências teóricas podem se complementar ou divergirem no que diz respeito a justificar um tema já clássico da sociologia que envolve várias definições, analogias e representações e que inquietam qualquer pesquisador ou teórico preocupado com a análise social e seus sistemas, fenômenos e simbolismo. Referimo-nos à dicotomia

entre o que podemos conhecer como indivíduo e sociedade, pois, enquanto aspecto da modernidade, tanto o indivíduo como a sociedade são postos e analisados a partir de suas representações ideológicas e morais, transmutados em códigos de condutas, ações e espaços sociais e geográficos.

Compreender a noção de indivíduo e individualidade como representação da sociedade, precisamente da sociedade civilizada ocidental, leva-nos a entender que sua construção sociológica se coaduna com definições adequadas ao contexto teórico que expressam as mudanças repentinas das sociedades complexas, entretanto, suas caracterizações conceituais, em alguns momentos, parecem apenas expressar um ponto de vista uniforme, percebendo o indivíduo e a individualidade como unicamente expressão de igualdade de valores, retirando a complexidade que envolve conceitualmente suas inúmeras definições e analogias, como tentamos, neste artigo, demonstrar. Acreditamos que todos os pensadores aqui trabalhados contribuem singularmente para a compreensão da ideia de indivíduo e individualismo, bem como as aporias que definem tais proposições teóricas sobre a relevância desse tema.

### Referências

- BALANDIER, Georges. *O contorno: poder e modernidade*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAUMAN, Zygmunt. *A sociedade individualizada: vidas contadas e histórias vividas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2008.
- BAUMAN, Zygmunt. *Amor Líquido*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Ed., 2004.
- BAUMAN, Zygmunt. *Modernidade e holocausto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BOUDON & BOURRICAUD. *Dicionário crítico de sociologia*. São Paulo: Editora Ática, 2000.
- BOURDIEU, Pierre. *Questões de Sociologia*. Lisboa: Fim de Século Edições, 2003.
- BOURDIEU, Pierre. *Razões Práticas: sobre a teoria da ação*. São Paulo: Papirus, 1997.
- BOURDIEU, Pierre. *A economia das trocas simbólicas*. 2ed. São Paulo: Perspectiva, 1987.
- CHAUÍ, Marilena. *O que é ideologia*. São Paulo: Brasiliense, 1980.
- DAMATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. In: *Mana*, n. 06, p. 7-29, 2000.
- DAMATTA, Roberto. *Carnavais, malandros e heróis: para uma sociologia do dilema brasileiro*. Rio de Janeiro: Rocco, 1997.
- DAMATTA, Roberto. *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1987.
- DAMATTA, Roberto. *Relativizando: uma introdução a antropologia social*. Rio de Janeiro: Rocco, 1987a.
- DAMATTA, Roberto. *Ensaio de antropologia estrutural*. Petrópolis: Vozes. 1973.
- DILTHEY, Wilhelm. *Introducción a las ciencias del espíritu*. Madrid: Alianza Universidad, 1986.
- DUARTE, Luiz, F. D. *Da vida nervosa nas classes trabalhadoras urbanas*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1986.
- DUMONT, Louis. *Homo aequalis*. São Paulo: Edusp, 2000.
- DUMONT, Louis. *Homo hierarchicus*. São Paulo: Edusp, 1998.
- DUMONT, Louis. *O individualismo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1985.
- DURKHEIM, Emile. *A divisão do trabalho social*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.
- DURKHEIM, Emile. *A ciência social e a ação*. São Paulo: Difel, 1975, p.235-263.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O processo civilizador: formação do estado e civilização*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1991, vol. 2.

- ELIAS, Norbert. *O processo civilizacional*. Lisboa: Publicações dom Quixote, 1989.
- FREUD, Sigmund. O futuro de uma ilusão. In: *Freud*. Coleção Os pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1978, p. 85-128; 129-194.
- HALL, Stuart. A identidade cultural da pós-modernidade. Rio de Janeiro: DP&A Editora, 2001.
- HOBBS, Thomas. *Leviatã: ou a matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil*. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- JASPERS, Karl. *A situação espiritual do nosso tempo*. Lisboa: Moraes Editores, 1968.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.
- MAFESSOLI, Michel. *O tempo das tribos: o declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: Cosac & Naify, 2003.
- MAUSS, Marcel. *Antropologia*. In: *Mauss – Antropologia*. R. C. de OLIVEIRA (Org.). Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1979.
- MAUSS, Marcel. La Nation. In: *Oeuvres*, Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, p. 573 a 625. [Collection: Le sens commun].
- MAUSS, Marcel. Fait Social et formation du caractère. *Jornal do Mauss*, 1938. Disponível em <http://www.jornaldomauss.org/periodico/?p=355>, [acessado em 06/10/2010].
- NIETZSCHE, Friedrich W.O *crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: HEMUS, 1976.
- SENNETT, Richard. *Carne e pedra: o corpo e a cidade na civilização ocidental*. Rio de Janeiro: Bestbolso, 2008.
- SENNETT, Richard. *O declínio do homem público: as tiranias da intimidade*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.
- SIMMEL, Georg. *Questões fundamentais de sociologia*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor. 2006.
- SIMMEL, Georg. *Simmel – Sociologia*. Evaristo de Moraes Filho, Org. Coleção Grandes Cientistas Sociais, São Paulo: Ática, 1983.
- SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: O. Velho (Org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Guanabara, 1979.
- SOUZA, Jessé. A gramática social da desigualdade brasileira. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 19, n. 54, p. 79-96, 2004.
- SOUZA, Jessé. A sociologia dual de Roberto da Matta: descobrindo nossos mistérios ou sistematizando nossos autoenganos? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 16, n. 45, p. 47-67, 2001.
- SOUZA, Jessé. *A modernização seletiva: uma reinterpretação do dilema brasileiro*. Brasília: Editora da Universidade de Brasília, 2000.
- TAYLOR, Charles. *As fontes do self*. São Paulo: Loyola, 1997.
- TÖNNIES, F. *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Editorial Losada S.A., 1947.
- VELHO, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1997.
- WEBER, Max. *Metodologia das ciências sociais*. Vol. 2. São Paulo: Cortez Editora, 2001.

**Abstract:** This article aims to describe methodological reflections on the individual concept, trying to understand the theoretical aspects involving such concepts in the analytical of classical and contemporary social scientists. We analyze the importance of individual concepts and person as a significant part of a sociological discussion that incorporates the notions of society and community, individualism and individuality, public and private, as well as subjective and objective processes that consolidate individual's characteristics in modernity. This work is part of a chapter of our doctoral thesis, under the titled: The person and the individual: dilemmas of relational sociology of

Roberto DaMatatta, explained in December 2011, in the graduate program in sociology at the Federal University Paraíba. **Keywords:** Individual, person, individualization, Individuality



BARBOSA, Raoni Borges. Vulnerabilidades e patologias interacionais: uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 58-73, ago de 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

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

## Vulnerabilidades interacionais Uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional

58

*Raoni Borges Barbosa*

*Enviado: 31.05.2015*

*Aceito: 20.06.2015*

**Resumo:** Este artigo discute os conceitos goffmanianos de vulnerabilidades e patologias interacionais das formas sociais cotidianas, problematizados com base no conceito de ação arendtiano, a partir de uma etnografia feita em um curso de reciclagem para condutores infratores de uma autoescola. A reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional em um cenário banal de prestação de serviços tem por paradigma a prisão institucional leve como lugar de envergonhamento e de humilhação do ator classificado como desviante. Este lugar de tensões, disputas e conflitos, contudo, aparece no discurso estatal como um dispositivo de conformação e educação moral para a sociabilidade urbana. **Palavras-chaves:** vulnerabilidades e patologias interacionais, vergonha e humilhação, prisão institucional, ordem interacional

Este artigo apresenta uma reflexão etnográfica sobre as fragilidades da ordem interacional em um cenário banal de prestação de serviços, no caso, uma autoescola, com seus rituais de ordem, lugares moralmente arquitetados, papéis e competências sociais específicos. Mas que assume características de uma padronização e institucionalização de baixa intensidade das ações e sistemas de atividades ali performatizados. Ou seja, não se trata de uma instituição total, e tampouco do espaço público da rua, mas de uma instituição que se erige entre estas polaridades de engolfamento,

anonimato e exposição pública dos atores sociais.

Isto ocorre em razão da obrigatoriedade imposta pelo poder público estatal para o cliente consumir o serviço ofertado, devidamente certificado como etapa cumprida e chancelada pela autoescola; bem como do estigma envolvido na classificação deste mesmo cliente como condutor infrator a ser “reciclado”. Estes elementos conjugados possibilitam a descrição desta experiência etnográfica com base na metáfora da prisão institucional, com todas as suas tensões, conflitos e estratégias de ma-



nutrição de uma instituição e de ordens interacionais organizadas para o envergonhamento e humilhação do ator desviante (o condutor infrator), mas infantilmente propagandeada como medida de educação moral para adultos.

O relato etnográfico aqui desenvolvido busca apresentar uma descrição densa (GEERTZ, 2012) do curso de reciclagem do DETRAN (Departamento de Trânsito) para motoristas infratores, que tive que frequentar dos dias onze ao dia dezesseis de maio de 2015 nos períodos da tarde, quando nos dias de semana, e na manhã do sábado. Trata-se de medida educativa e também punitiva para condutores de trânsito que no espaço-tempo de um ano acumularam mais de trinta pontos na carteira de motorista, o que significa, nos casos menos preocupantes à luz da legislação de trânsito corrente, um conjunto de pelo menos dez infrações leves.

Tomei conhecimento sobre a obrigatoriedade de ser *reciclado*, - experiência que pode ser descrita, guardando-se as devidas proporções, como uma *prisão institucional leve*, - quando me apresentei no órgão do DETRAN situado na cidade de João Pessoa, Paraíba, para a renovação da minha carteira de habilitação de motorista. Ao invés de receber um novo documento, fiquei sabendo, de forma bastante irônica por parte do servidor público que ora me atendia, que perderia a carteira por pelo menos um mês.

Abaixo, segue um breve trecho da conversa travada naquele dia:

- Tá vendo aqui, boy!? 32 pontos... vai ter que fazer a reciclagem mesmo!
- E o que significa isso, senhor? – Foi o que perguntei!
- O nome já ta dizendo, né? Que o motorista tem que aprender de novo o que fez questão de esquecer pra tirar a carteira.
- Entendo. Mas isso significa concretamente que tenho que refazer o curso na autoescola?

- Não. Só tem que fazer a reciclagem mesmo. Vá no RENACH e entregue o documento de habilitação. De lá você vai na autoescola.

Seguindo estas orientações acabei por me matricular no curso de reciclagem para condutores infratores da Autoescola Abrantes, localizada no bairro dos Estados, em João Pessoa. Área considerada como ainda das mais nobres da cidade, trata-se de um bairro em processo de ampla reestruturação urbana: nos últimos dez anos foram construídos uma média de quinze espigões e um número não menor de edifícios menos sofisticados, que variavam entre dez e quinze andares. Assim que o público da autoescola, em linhas gerais, se compunha dos moradores das áreas adjacentes: uma vizinhança de anônimos e desconhecidos que buscava encaixar suas agendas apertadas nos horários mais flexíveis dos cursos da autoescola.

Em relação à questão pecuniária, a referida reciclagem custou quatrocentos reais pagos à vista. Este valor simbólico, como explicou a secretária da autoescola, me dava direito a assistir trinta horas dos módulos educativos de direção defensiva, mecânica do automóvel, legislação de trânsito, primeiros socorros e relacionamento interpessoal. Nos termos seguintes ela se expressou:

- Hoje nós trabalhamos com esse curso de reciclagem com vídeos-aula. Por isso sai a um custo baixo... se fosse com professor presencial seria mais salgado para o bolso. E tinha também a questão do horário... que ficaria mais difícil, porque todo mundo tinha que vir no horário do instrutor de trânsito. Vou iniciar a aula.
- Só tem eu no curso, hoje?
- Hoje só, mas pode chegar mais alguém!

Feitas essas explicações prévias, a secretária iniciou o processo de cadastramento biométrico exigido pelo DETRAN. O processo consiste em es-

canear todas as digitais das mãos, esquerda e direita, e fazer uma foto para arquivamento no banco de dados da autoescola, automaticamente remetidos para averiguação e controle por parte da burocracia estatal de trânsito. Findo este ritual de controle, o dono da autoescola, um senhor de meia idade, foi chamado para “abrir a aula”. Ele sentou-se ao lado da secretária, ofereceu a digital do dedo exigido pelo software de controle e, ato contínuo, foi fotografado. Cumprimentou-me com um amigável “Tudo bom, véi? Bom dia!”, logo seguido por um aperto de mão. Respondi da mesma forma, ainda tentando entender a lógica daquele procedimento de cadastramento eletrônico e reconhecimento e controle biométrico da presença nas aulas do curso.

O senhor se retirou da sala de recepção logo em seguida, tão à vontade quanto no momento em que tinha aparecido por trás da mesa da secretária, atravessando uma porta corrediça que fazia a separação entre o espaço privado da casa e o espaço público da autoescola. Ele trajava roupas esporte fino e aparentava muita informalidade, borrando, com isso, as fronteiras morais entre o público e o privado.

Não bastasse essa apresentação “familiar” do dono da autoescola, que levava o sobrenome dele, Abrantes, como alcunha comercial, saltava imediatamente aos olhos a semelhança física entre ele e a moça da secretaria. Ela, por outro lado, trajava o uniforme da empresa “amarelo cheguei” e com estampas coloridas no desenho de sinalizações de trânsito, tratava-o por “senhor”, e buscava esboçar uma fachada<sup>34</sup> mais séria e contida, condizente com a li-

nha<sup>35</sup> que assumia no âmbito daquele sistema de atividades, expectativas e confianças recíprocas construído contratualmente como prestação de serviços.

Estes marcadores rituais operavam como auxiliares na preservação de um equilíbrio bastante frágil de tensões entre os lugares e ocasiões, modelos de civilidades e de pequenos dramas sociais, que se sobrepujam naquele espaço físico. Marcadores rituais habilmente manipulados pela secretária no desempenho de seu papel como ator social que mais forte e claramente apontava para aquela situação social<sup>36</sup> de liminaridade (TURNER, 1974), uma vez que conduzia os rituais banais e corriqueiros de apresentação, encerramento e reparação de atividades; assim como abria e fechava as cenas do jogo comunicacional entre cliente e empresa.

Desta forma, a secretária, mais que o dono da autoescola ou os três ou quatro instrutores de condução que cruzavam a recepção e se metiam nas salas ou saíam à rua de moto ou de carro, se via na obrigação do exercício constante de segregação de papéis e atualização das fronteiras e hierarquias morais que sustentavam aquela proposta deveras enfa-donha de “educação para o trânsito”. O trabalho emocional que realizava consistia em lembrar e relembrar para o cliente que chegava e rapidamente se impacientava que ali se encontrava no território dela, administrando, com isso,

<sup>35</sup>Goffman (2012, p. 13) entende por linha o padrão comunicativo e comportamental que orienta a ação cotidiana dos atores em relação.

<sup>36</sup>Joseph (2000, p. 94) entende, em sua leitura cuidadosa da teoria goffmaniana da ordem interacional, que a situação social se caracteriza como o espaço-tempo da copresença, o que implica possibilidades conversacionais e a reciprocidade do monitoramento da fachada e da linha do outro relacional. A situação social pode resultar em interações focadas ou desfocadas, de modo que o engajamento dos atores pode variar da distração ao entusiasmo, do simples embaraço de estar presente em cena ao constrangimento de obrigações sociais mais exigentes.

<sup>34</sup>Goffman (2012, p. 13) define fachada como o valor positivo que o ator reivindica para si através da imagem que projeta sobre como os outros o classificam durante uma situação dada.

as vulnerabilidades interacionais<sup>37</sup> inerentes àquela ordem interacional.

O fato, porém, como já aludido, de parecer haver vínculos de parentesco entre a secretária e o dono da empresa, lhe permitia certas liberdades. Liberdades estas como usar discretamente o facebook e poder se afirmar diante dos demais empregados da empresa. Com a exceção da secretária eram todos eles homens e, na maioria, eram jovens de vinte e cinco a quarenta anos, e que se comportavam, com seus óculos escuros, de forma levemente agressiva e distanciada dos clientes, não se importando em absoluto, na postura silenciosa que mantinham, com os rituais de boas-vindas e de esclarecimento do sistema de atividades e de papéis a serem mutuamente desempenhados naquele contexto.

Uma vez concluído o processo de cadastramento e de reconhecimento biométrico, a secretária me conduziu à sala onde teria que assistir uma média de vinte vídeos-aula por sessão, durante aquela longa semana de maio. Busco apresentar, aqui, então, as impressões que pude organizar enquanto experiência etnográfica.

### **Vulnerabilidades de uma ordem interacional engolfada**

Interpretei a ocasião, com o seu conjunto de situações sociais específicas, - que compreende todo um sistema de atividades e de papéis sociais bastante peculiares, - a partir de um enquadramento teórico-metodológico simbó-

lico-interacionista fortemente influenciado pela antropologia das emoções. Esta proposta de análise do social enquanto realidade processual, indeterminada, tensa e conflitual, negociada por atores situados em teias móveis de relação e sentido, busca perceber criticamente a construção de sentido não a partir de posturas holísticas ou individualistas, mas tendo como foco a ordem interacional, com sua cultura emotiva e códigos de moralidade e de alianças.

A categoria analítica das emoções desponta como fato social total que aponta para as teias de sentimentos urdidos na interação e que emergem como projetos, identidades e construção de memória individual e coletiva. As emoções constituem, assim, formas de julgamento moral e de definição da situação, mas também configuram linguagens e vínculos sociais. Neste sentido, minha sensibilidade de pesquisador se dirigia a observar e analisar os fenômenos microfundamentados que aparecem na construção do social, sempre negociada e tensa, na medida em que se engatam e se dissolvem as díades, tríades e multidões (SIMMEL, 1970, 1986, 2013).

Formas sociais estas que formam e informam o espaço público de interações, enquanto ordem interacional perpassada por vulnerabilidades e possibilidades de emergência de patologias interacionais (GOFFMAN, 2010, 2012, 2012a) e drama social em equilíbrio tenso (BERGER, 2001) com seus vínculos de fidelidade e gratidão (SIMMEL, 2003 e 2010), de confiança e traição, semelhança e dessemelhança, medos e vergonha (KOURY, 2003, 2003a, 2005, 2006, 2008, 2009, 2011, 2012), e de segredos de polichinelo (BOLTANSKY, 2012). Enfim, a geometria social movimenta uma etiqueta própria (ELIAS, 1993, 1994, 2011), de lógica processual e histórica, que se expressa como *habitus*, ou seja, como expressão de uma cultura emotiva de uma sociabi-

<sup>37</sup>Goffman (2012a, p. 534-600) entende por vulnerabilidades interacionais as vulnerabilidades da experiência enquadrada, o que significa a possibilidade sempre presente de enganos e manipulações, desentendimentos e mal-entendidos, assimetrias informacionais, expectativas frustradas e quebra de confiança no jogo comunicacional. Desta forma, Goffman chama a atenção para o caráter processual, imprevisível e criativo da ordem interacional, que oscila entre consensos e dissensos circunstancialmente negociados, tensos e conflituais.

lidade dada, atualizada ininterruptamente no equilíbrio de tensões que se estabelece enquanto figuração e dialética da relação entre as culturas subjetivas e a cultura objetiva (SIMMEL, 1998).

Dentro deste enquadre teórico-metodológico o meu entendimento do que se configura como o fazer etnográfico pode ser abarcado, em linhas gerais, pelo conceito bourdesiano de objetificação participante, tal como partilhado criticamente por autores como Wacquant e Koury. Bourdieu (2003), ao refletir sobre a presença do pesquisador no campo desenvolve o conceito de objetificação participante para assim discorrer sobre a reflexividade científica que deve caracterizar uma pesquisa de campo de corte etnográfico. Para o autor, o fazer etnográfico pressupõe o exercício de controle e distanciamento das pré-noções, bem como o de reflexão sobre as condições de possibilidade da experiência do pesquisador em campo, de modo que estes exercícios de crítica possam redundar em conhecimentos científicos com base na objetificação da subjetividade do cientista social.

Bourdieu, nestes termos, se distancia das propostas de fazer etnográfico como mero exercício autoral sobre a alteridade, em que a produção objetiva de conhecimentos e a própria possibilidade de ciência como esforço de compreensão racional do mundo são relativizados ou mesmo negados. Para Bourdieu, a análise social implica em uma aproximação controlada, reflexiva, de estranhamento o outro enquanto possibilidade social de configuração de repertórios simbólicos e formas sociais.

A objetificação participante, nas palavras de Bourdieu (2003, p. 282) significa:

“Não se tem de escolher entre observação participante, uma imersão necessariamente ficcional em um meio estranho, e o objetivismo da “contemplação à distância” de um obser-

vador que permanece tão distante de si próprio como do seu objeto. A objetificação participante se encarrega de explorar não a “experiência vivida” do sujeito do conhecimento, mas as condições sociais de possibilidade – e, dessa forma, os efeitos e limites – dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetificação. Visa objetivar a relação subjetiva com o próprio objeto, o que, longe de levar a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína. (Tradução livre do autor)”.

Wacquant (2006), na esteira de Bourdieu, recusa entender a etnografia como exercício literário, condenando a “*diary disease*”, bem como se nega a reduzir a teoria à poesia. O exercício de reflexividade epistêmica constitui para Wacquant (2006, p. 23) uma das marcas do projeto etnográfico de Bourdieu, que ele define como um “*trabalho incessante de dessubjetivação*”.

Koury (2014) compartilha da noção de fazer etnográfico como objetificação participante, de modo que advoga uma postura distanciada e reflexiva do antropólogo e etnógrafo em campo. Isto significa, em linhas gerais, que a ida a campo do pesquisador se coloca como oportunidade do exercício crítico do olhar sobre o outro a partir de pressupostos teórico-metodológicos sempre em processo de construção.

A etnografia se coloca como desenvolvimento de um argumento vinculado a uma postura teórico-metodológica que busca analisar o indivíduo, a sociedade e a cultura a partir não de uma narrativa ou construção autoral sobre a alteridade, mas de uma problematização científica de um fenômeno dado (JACOBSON, 1991). A partir dos argumentos expostos acima, a etnografia deste curso de reciclagem se organiza com base em uma discussão sobre a experiência individual de ter que se encaixar no modelo de ação de uma prisão institucional.



A Foto 1, logo abaixo, mostra a sala onde ocorreu o curso de reciclagem. Os condutores infratores estão sentados de forma a poder assistir aos vídeos-aula, sob a vigilância constante de duas câmeras de vídeo.



Foto 1 – Visão da Sala do Curso de Reciclagem do DETRAN para Condutores Infratores, na Autoescola Abrantes, 16 de maio de 2015. (Créditos: Raoni Borges Barbosa)

Prisão institucional esta vivenciada como lugar e ritual de sujeição a um conjunto de pequenas humilhações e constrangimentos. Ainda que brando e de fronteiras físicas e morais bastante porosas, este modelo disciplinar busca impressionar o condutor infrator com estratégias de vigiar e punir: vigilância eletrônica e biométrica e punição pelo tédio e pela repetição excessiva de informações técnicas banais. “No final disso aqui a gente um diploma de paciência!”, comentou um dos condutores infratores que se sentou ao meu lado em uma das sessões do curso de reciclagem.

O problema do qual se parte aqui, neste sentido, é o da possibilidade de ordem social, contudo não em sentido amplo, estrutural, e que poderia, em uma análise mais profunda, situar o curso de reciclagem para condutores infratores como método disciplinar do sistema de trânsito brasileiro, organizado institucionalmente em um sistema de distribuição de direitos e deveres, prerrogativas de inclusão e de exclusão e de atribuição de estigmas e exercício de humilhações. Trata-se, aqui, porém, de uma reflexão etnográfica da possibili-

dade de ordem social como ordem moral microfundamentada na ordem interacional da existência humana.

Neste sentido, a etnografia se desenvolve como oportunidade para uma reflexão distanciada sobre os rituais, lugares e ocasiões (JOSEPH, 2000) que sustentam o frágil equilíbrio de tensões que caracteriza o curso de reciclagem como experiência disciplinar de envergonhamento (BARBOSA, 2015) e estigmatização brandas. As vulnerabilidades interacionais, pensadas principalmente a partir de categorias analíticas goffmanianas (GOFFMAN, 2012a), são também problematizadas com base no que Arendt (2010) entende por *fragilidade dos assuntos humanos*. Fragilidade esta inerente ao mundo da ação e do discurso, ou seja, ao espaço-entre subjetivo que constitui a teia de relações humanas.

No entender da autora:

“A ação e o discurso ocorrem entre os homens, uma vez que a eles são dirigidos, e conservam sua capacidade de revelar o agente (agent-revealing) mesmo quando o seu conteúdo é exclusivamente “objetivo”, dizendo respeito a questões do mundo das coisas no qual os homens se movem, mundo este que se intrepõe fisicamente entre eles e do qual procedem seus interesses específicos, objetivos e mundanos. Esses interesses constituem, na acepção mais literal da palavra, algo que inter-essa [*inter-est*], que se situa entre as pessoas e que, portanto, é capaz de relacioná-las e mantê-las juntas. A maior parte da ação e do discurso diz respeito a esse espaço-entre [*in-between*], que varia de grupo para grupo de pessoas, de sorte que a maior parte das palavras e atos refere-se a alguma realidade objetiva mundana, além de ser um desvelamento do agente que atua e fala. Como esse desvelamento do sujeito é parte integrante do todo, até mesmo da mais “objetiva” interação, o espaço-entre físico e mundano, juntamente com os seus interesses, é reco-

berto e, por assim dizer, sobrevelado por outro espaço-entre inteiramente diferente, constituído de atos e palavras, cuja origem se deve unicamente ao agir e ao falar dos homens diretamente uns com os outros. Esse segundo espaço-entre subjetivo não é tangível, pois não há objetos tangíveis nos quais ele possa se solidificar: o processo de agir e falar não pode deixar atrás de si tais resultados e produtos finais. Mas, a despeito de toda a sua intangibilidade, o espaço-entre é tão real quanto o mundo das coisas que visivelmente temos em comum. Damos a essa realidade o nome de “teia” de relações humanas, indicando pela metáfora sua qualidade de certo modo intangível. (ARENDDT, 2010, p. 228s)”.

Arendt define as qualidades desse espaço-entre subjetivo, em oposição ao espaço-entre físico (assim como Kant define o sujeito em oposição ao objeto), a partir da caracterização que constrói da ação social. Não apenas intangível, a ação acontece na sociação (SIMMEL, 2011), no estabelecimento de relações, de modo que tem um caráter de ilimitabilidade e de imprevisibilidade. A fragilidade inerente aos assuntos humanos é, assim, decorrência da indeterminação do social, sempre aberto aos processos de transformação e manipulação de suas fronteiras e limites, como bem explora pela tradição etnográfica simbólico-interacionista.

“Ao contrário da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. [...] A crença popular em um “homem forte”, que, isolado dos outros, deve sua força ao fato de estar só, é ou mera superstição, baseada na ilusão de que podemos “produzir” algo no domínio dos assuntos humanos – “produzir” instituições ou leis, por exemplo, como fazemos mesas e cadeiras, ou produzir homens “melhores” ou “piores” -, ou é, então, a desesperança consciente de toda ação, política ou não, aliada à esperança utópica de que seja possível tratar os

homens como se tratam outros “materiais”. (ARENDDT, 2010, p. 235s)”.

NOTA REEFRENTE À CITAÇÃO:

“A história política está repleta de exemplos indicativos de que a expressão “material humano” não é uma metáfora inofensiva. O mesmo se pode dizer das inúmeras experiências científicas modernas no campo da engenharia social, da bioquímica, da cirurgia cerebral etc., todas inclinadas a lidar com o material humano e modificá-lo como si se tratasse de um material qualquer. Essa atitude mecanicista é típica da era moderna. Quando visava a objetivos semelhantes, a Antiguidade tendia a conceber o homem como um animal selvagem que precisava ser domado e domesticado. Em qualquer desses casos, o único resultado possível é a morte do homem, não necessariamente como organismo vivo, mas qua homem. (ARENDDT, 2010, p. 236)”.

O primeiro contato com o espaço da autoescola onde seria vivenciada mais concretamente a experiência do curso de reciclagem para condutores infratores causou um mal-estar imediato, sentido como a redução considerável, ainda que momentânea, da minha liberdade de movimento. Partindo do pressuposto de que participaria de um curso para a discussão da conduta do motorista no trânsito, me surpreendi ao me constatar isolado em uma sala de três por cinco metros, de frente para uma televisão de plasma de cinquenta polegadas, sob a mira de duas câmeras, que supostamente não só registrariam o meu comportamento, como permitiriam a vigilância permanente do mesmo por parte de um funcionário público qualquer do DETRAN.

O estranhamento daquela experiência de enclausuramento, de isolamento como condenação, se tornou crítica depois de ter acompanhado os primeiros quatro vídeos-aula, que variavam entre quinze e vinte minutos. Tratava-se sempre de



um conjunto de slides, descritos pormenorizadamente, quase que à exaustão, pela voz do instrutor de trânsito Ronaldo Cardoso, da Autoescola Online. A locução do áudio era arrastada, seca e distanciada. Enfatizava-se a dimensão cognitiva da aprendizagem das regras de trânsito, de modo que a apreciação moral e axiológica da ação mesmo de se deslocar pelas vias públicas era reduzida a um problema técnico. Isto se tornou ainda mais claro quando os vídeos-aula passaram a abordar possíveis questões da prova do DETRAN: mediante macetes e memorizações o instrutor chegava à alternativa correta.

A princípio me arrependi profundamente por não ter à disposição nenhuma distração possível: o celular estava descarregado, não tinha nenhum material de leitura ou sequer uma agenda para rascunhar e desenhar qualquer coisa. Perguntava-me, seriamente, se as câmeras ali posicionadas de fato funcionavam, enquanto eu escutava, sem ouvir, de forma Blasé, explicações sobre normas de circulação no trânsito, de ultrapassagem segura, sobre os tipos de veículos permitidos no trânsito (bicicleta, ciclomotor, motoneta, motocicleta e etc.), sobre técnicas de direção defensiva e sobre o sistema nacional de trânsito e seus órgãos fiscalizadores.

Naquele primeiro dia, estava ainda testando até que ponto aquele curso de reciclagem para condutores infratores era de fato somente um “jogo de soma zero” (GOFFMAN, 2012a, p. ) sem maiores implicações, ou se, de fato, se tratava de uma sanção negativa mais séria. Este estado de incerteza impacientava e fazia pairar no ar a ameaça de uma prova para a conclusão bem sucedida daquele curso, que era pré-requisito para a recuperação da minha carteira de habilitação.

De súbito, por volta das quatro horas da tarde, a secretária da autoescola apareceu na sala e perguntou se eu poderia trocar uma nota de cinquenta reais.

Respondi afirmativamente e procedi com a operação. Ao ver que eu tinha o celular sobre a mesa da cadeira ela avisou que isso poderia ocasionar o cancelamento da aula por parte de quem estivesse monitorando as autoescolas naquele dia desde o outro lado das câmeras, para a qual apontou, contraindo a face para comunicar a tragicomicidade daquela situação.

Estranhava, mais uma vez, aquela situação como um jogo perverso de manutenção de aparências: a sanção negativa consistia não somente em ter o documento de habilitação apreendido por pelo menos um mês e, para recuperá-lo, ter que desembolsar uma quantia equivalente a um pouco mais de cinquenta por cento de um salário mínimo, mas, também, ter que passar pela experiência de trinta horas de prisão institucional leve. Isto significava ser sancionado negativamente com o isolamento, ou seja, se ver constrangido a uma situação de minimização das capacidades de agência e discurso que constroem e movimentam o espaço-entre subjetivo do mundo humano como teias de relações frágeis e vulneráveis.

A partir desta apreciação teórica e classificação moral da experiência de curso de reciclagem para condutores infratores, pude me distanciar criticamente do olhar ordinário do homem comum e, com isso, organizar uma etnografia destes momentos comuns. A ideia goffmaniana de “jogo de soma zero”, ou seja, aquela ordem moral em que as ações intencionais buscam produzir falsas impressões mediante a manipulação de pistas falsas, da segmentação episódica dos cenários, do uso de informação reduzida ou cifrada, bem como de desculpas e justificativas inverificáveis, seria, ao lado de outros conceitos caros à abordagem simbólico-interacionista, o modelo compreensivo para o conjunto de experiências registradas etnograficamente.

O conceito arendtiano de ação e discurso como elementos reveladores da fragilidade e da vulnerabilidade do social como ordem pública, constituída na interação, e como espaço de indeterminação, imprevisibilidade e criatividade, por sua vez, ao lado da sociologia dos momentos comuns de Goffman, entre outros, seriam as chaves para a problematização do vivido. Neste sentido, o jogo de confundir e manter impressões que sustentem um cenário de tensões acaba também por ser um jogo de desvelamento em que as estratégias de evitação, de desculpas e de preservação da fachada vão se delineando até atingir situações limites, caso não sejam contornadas.

Assim que o modelo de soma zero é tensionado, no espaço interacional, pela natureza criativa e imprevisível da ação. Tensão esta que aumenta exponencialmente conforme as cadeias de interdependência (ELIAS, 1993, 1994, 2011) do social se alongam ou a geometria social se adensa (SIMMEL, 1986), exigindo de cada ator a internalização de controles internos para o comportamento em lugares públicos, na forma do aumento do limiar da vergonha cotidiana como giroscópio moral do ator social (SCHEFF, 2001, 2008, 2011, 2013, 2013a, 2014).

Estas assertivas vieram a se confirmar nos dias seguintes de curso de reciclagem na medida em que a autoescola era observada cada vez mais de perto, por mais tempo e na movimentação de mais pessoas. A segregação de papéis, o cuidado com informações sensíveis e a preparação dos cenários se tornava cada vez mais difícil de operar.

Neste sentido, podiam ser percebidas, processualmente, as vulnerabilidades e fragilidades próprias da sociação como elemento de risco que constituiu a ordem interacional, cujos laços de fidelidade e de gratidão se tornam mais custosos conforme se complexifica o social e se diversificam as situações. A pro-

posta de prisão institucional como castigo, assim, quanto mais pretende constringer e humilhar o indivíduo social no sentido de conformá-lo pela dor (GOULDSBLOM, 2009; GOFFMAN, 1988) a modelos intransigentes de conduta e comportamento, mais se enredam na reificação do humano como material à disposição de projetos de absolutização de uma ordem qualquer.

O filme de Kubrick (1971), *Laranja Mecânica*, levanta de forma bastante provocante a questão das impossibilidades de conformação moral mediante o aumento de controles externos para o amedrontamento e envergonhamento do indivíduo social. Controles externos estes que se exageram ao ponto de negação da liberdade humana, e, por consequência, da possibilidade de ação moral.

Nos seis dias em que observei e participei do curso de reciclagem, pude perceber como a tensão entre liberdade e isolamento é problemática para a própria instituição que se incube de concretizar esta tarefa. Aos poucos se esgotam as possibilidades de preservar um cenário de aparências, e o jogo de soma zero pode facilmente se encaminhar para uma situação limite de confrontos abertos ou de aceitação pacífica do descrédito da instituição, na forma de um segredo de polichinelo.

Conforme as sessões do curso eram concluídas, se abrandavam os controles e se desmascaravam os contextos: o uso do celular era tolerado, ainda que habilmente repreendido, assim como a leitura de jornais, de livros trazidos de casa, e também breves passeios pela autoescola, cujo espaço era partilhado por uma empresa para pagamentos rápidos de contas domésticas (Pague Fácil) e por uma lanchonete. Se no primeiro momento surpreendia a atividade de lanche na sala enquanto se sucediam os vídeos-aula, na experiência seguinte se observava que a senhora ao lado, também condutora infratora, passava o

tempo a colorir “livros para colorir para adultos estressados”.

A partir da terceira sessão, na quarta-feira, eu buscava diminuir a um mínimo o áudio dos vídeos-aula, de maneira que pudesse ler mais à vontade. A secretária, contudo, fazia visitas frequentes à sala para verificar a situação, mudar os módulos de aula e, também, reorganizar o cenário de aula com breves avisos e alarmes: “Não pode ler, não! Não pode usar o celular, não! Tu tá prestando atenção? O DETRAN faz o monitoramento das aulas pelas câmeras, visse?” Um breve olhar assertivo cuidava em ser aceito como desculpa, e as distâncias próprias de um regime de desatenção civil (GOFFMAN, 2010) eram respeitadas.

No sábado, as atividades se organizaram na proposta do módulo de relacionamento interpessoal. O módulo consistia em cinco vídeos-aula, que assisti ao lado de um senhor de meia idade que chegava pela primeira vez para o curso de reciclagem. Bastante confuso, ainda, se apresentou rapidamente e perguntou se podia aumentar o volume do áudio da televisão. Percebendo que eu estava ocupado com as minhas leituras, se limitou a assobiar, depois de um tempo, e depois batia na mesa acoplada à cadeira com a sua caneta, visivelmente constrangido e irritado. Entabulamos, então, uma breve conversa:

“A conversa desse vídeo é muito rápida... Vai ter um professor aqui pra dar aulas? Não dá pra anotar nada (das vídeos-aula). A gente fica sem saber o que escrever... Eles (a autoescola) dão uma apostila pra gente estudar em casa? Tu tá aqui pela primeira vez também? E como vai ser a prova desse negócio? A gente tem que fazer uma prova pra pegar a carteira?”

“Tô aqui desde a segunda-feira. Eles não falaram de prova, não. Na verdade é só uma questão de ficar aqui sentado e assistir aos vídeos”.

“Ah! Então é só pra turma... pra turma ganhar um dinheiro!”

“Concluído o curso a gente tem um diploma e volta ao DETRAN. Acho que é só isso!”

Passados os cinco vídeos-aula bastante enfadonhos sobre os deveres do condutor em ser cortês, educado, paciente, coletivo e tolerante, a secretária apareceu de súbito na sala e organizou uma mudança de atividade. Explicou rapidamente que um total de seis horas correspondentes àquele módulo do curso de reciclagem seria computado na forma de um exercício simples: ler o texto “Se esta rua fosse minha... só minha”, de autor anônimo, e comentá-lo, como bem frisou, “com as opiniões próprias de cada um”.

Esta rápida mudança no curso das atividades gerou um constrangimento acentuado para o senhor que ali estava e ainda não se habituara ao castigo correspondente a sua nova condição de condutor infrator. Isto porque, não bastasse o módulo de relacionamento interpessoal reduzir-se a somente uma hora de vídeos e à leitura de um texto infantil, de polêmicas fundamentadas em psicologismos e obviedades sobre a experiência do trânsito nas cidades grandes, a secretária terminava a sua explicação com a seguinte informação: “Depois de cada um ler e escrever o que acha, eu coloco as aulas de novo para vocês não ficarem até às 13 horas sem ter o que fazer!”

Este comentário infeliz, formulado na confusão própria de situações em que os “bastidores” e o “palco da ação” não podem ser separados de forma tão eficaz por barreiras temporais, espaciais e performáticas, trouxe à interação um momento de tensão e desconforto. “Ficar sem fazer nada?” Esta foi a reação imediata que confrontava o poder da secretária de conduzir legitimamente, como prerrogativa à sua posição moral e ao papel que desempenhava, aquele ritual.

O descuido com o uso de parênteses (GOFFMAN, 2012a, p. 565) entre um momento de preparação e de aplicação de atividades por parte daquele ator que representava o elemento institucional organizador dos rituais de vigilância e punição suscitou no outro da relação, no caso o senhor pego de surpresa, a impressão de estar sendo tratado como um marca (GOFFMAN, 2014). Personagem recorrente das análises goffmanianas, o *marca*, o *otário*, o *trouxa*, são fenômenos da ordem interacional, que envergonha, estigmatiza e amedronta conforme as assimetrias morais e informacionais que se estabelecem nos envoltivos entre atores reais em situações cotidianas.

Nas palavras do autor:

“Parece em geral verdadeiro que boa parte da atividade social é dividida em episódios por meio de parênteses e que haverá uma espécie de período de bastidores antes de a atividade começar e depois de ela acabar. Nesses momentos, os indivíduos não só estão fora de seu papel, mas encontram-se desprotegidos em aspectos que não o estarão logo que começar a atividade propriamente dita.

É compreensível, portanto, que aquele que quer enredar um outro possa ser aconselhado a pôr em funcionamento seu plano nos momentos anteriores à atividade programada, já que o otário estará menos precavido”. (GOFFMAN, 2012a, p. 565).

Esta experiência de ser o *marca* da sociabilidade que se encena, poder vir a ser interpretado como uma forma de insulto moral (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2011). A lógica e a dinâmica do insulto moral, entendido como forma de desconsideração do outro e de ataque à sua reputação e condição de indivíduo moral, mas também de quebra de confiança e de ressignificação do outro como elemento perigoso, se observa no ordinário da conformação de situações e encontros sociais, em seus processos

sempre tensos e conflituais de disputas morais, hierarquização e diferenciação social. A não observância de pequenos cuidados rituais, portanto, pode gerar a quebra de contratos implícitos e da confiança depositada no indivíduo relacional.

A cena que ali se desdobrava, neste sentido, exigia uma reparação. Esta atividade ritual (JOSEPH, 2000, p. 94) veio de pronto, por parte da secretária, na forma de uma justificação que lhe salvava não somente a face, mas também reafirmava o quantum de trabalho emocional fazia parte do desempenho do seu papel como figura que mediava o a prestação de um serviço punitivo para um cliente insatisfeito.

Esta “insensatez do insider” (GOFFMAN, 2012a, p. 574s) que se performatizava por parte da secretária era uma clara estratégia de *resfriar* o *marca* antes que ele mobilizasse mais recursos para a devastação do lugar, da ocasião e do ritual construídos enquanto elementos de uma ordem interacional. Tratava-se, com isso, de reestabelecer não o crédito ou a veracidade de um estado de coisas amplamente aceito como um segredo de polichinelo (BOLTANSKY, 2012), mas de atualizar uma vez mais a proposta de dever cívico, juridicamente afiançado, de cumprir com uma agenda de pequenas humilhações.

A secretária, assim, recompôs-se para a articulação de uma estratégia de “manipulação de pistas falsas” (GOFFMAN, 2012a, p. 571), prerrogativa do desempenho do seu papel para administrar as patologias interacionais e contornar as situações de insulto moral. Reafirmava-se, com isso, e de forma mais evidente, o “jogo de soma zero” que caracterizava a distância e a situação de incerteza experienciada então.

Este jogo, como se pode verificar na fala da secretária, se sustentava, por um lado, na obrigação que impedia os condutores infratores de abandonar a cena

sem custos para suas reputações, e por, outro lado, nas vantagens que o ator institucional tinha em surpreender o outro relacional ao organizar e conduzir os rituais de interação. O poder da palavra concedia à secretária a possibilidade discursiva de enquadrar as cenas, de modo a administrar a desorganização normativa inerente à sobreposição de lugares e de rituais cruzados, com base em estratégias de footing (GOFFMAN, 1998), ou mudança de posição, que capturavam a insatisfação do *marca*, resignificando-a para a continuação da situação social performatizada.

Neste sentido, explicou-se:

“É assim! A gente segue o que o DETRAN diz pra gente. E cada módulo do curso de reciclagem tem uma carga horária para ser seguida. Ele (referia-se a minha pessoa) já tá aqui há mais tempo e sabe como é. Por que você vai fazendo os módulos, que são bem extensos. Mas tem que fazer só as quantidades de horas certas. Só que no módulo de relações interpessoais tem a aula e tem o texto para a gente saber se a pessoa entendeu a mensagem. Por isso que tem que escrever e devolver. Só que nem todo mundo faz no mesmo tempo. Aí quem entregar tem que esperar completar as horas. Senão cancela a aula. O DETRAN exige isso... pelas câmeras eles vêem a presença. E eu não posso fechar antes de completar as seis horas do módulo. Vocês entenderam? Venham agora comigo pra gente registrar a aula!”

A esta justificativa seguiu-se um silêncio pesado, em que a secretária distribuiu os textos a serem lidos e folhas de papel ofício para que a reflexão de cada um fosse devidamente registrada e entregue. Minha interpretação do texto “Se esta rua fosse minha... só minha”, que pude transcrever para um caderno de notas improvisado, é o que segue:

O texto busca apresentar e problematizar o fenômeno do trânsito como experiência cotidiana de estresses, in-

tolerâncias, desrespeitos e ódios recíprocos entre as pessoas que se deslocam pelas vias públicas: pedestres, ciclistas, motoqueiros, taxistas, motoristas de carros e profissionais que transportam passageiros e cargas. A partir de uma explicação psicologizante e essencialista das emoções, bem como de uma abordagem ecológica e etológica do trânsito como modelo interacional de coordenação de atividades entre estranhos e anônimos, mas que, porém, se situam engatados pelas regras porosas das civilidades culturalmente partilhadas, a nível ótimo, pelo homem comum no formato de moralidades que se interseccionam em situações públicas, o texto apresenta um repertório de desculpas e acusações dos personagens supracitados que animam o trânsito.

Este espaço-tempo de ampla desorganização normativa, muito embora positivado legalmente nos códigos de trânsito, é vivenciado como experiência recheada de possibilidades de desentendimentos e desencontros. Assim que o “caos”, o constrangimento, as dificuldades todas de deslocamento individual em um regime público de acessibilidade regulado informalmente pela cortesia entre estranhos, se devem não somente a falhas na educação doméstica ou ao baixo planejamento das cidades brasileiras (resultado colateral de uma economia de mercado desregulada), mas, como bem colocaria a sociologia dos momentos comuns goffmaniana, às patologias próprias da ordem interacional: os embaraços; os constrangimentos; as assimetrias informacionais que geram os desentendimentos; os comportamentos oportunistas pautados em uma racionalidade individual legitimada pelo individualismo como ideologia do “homo economicus” e do “homo clausus”; a própria lógica dos lugares, tempos e ocasiões que não sempre sinalizam claramente a transformação dos códigos de conduta e comportamento conforme se sucedem ou mesmo se



superpõem as situações sociais, que oscilam conforme a ênfase atribuída à legalidade, à moralidade e aos costumes locais; enfim, também o poder e a liberdade associados ao ato de conduzir um veículo automotor (estar acima, como indivíduo individuado, da condição humilhante de pedestre e de usuário do transporte público) contribuem para a hierarquização e afastamento moral, cognitivo e emocional entre os que fazem cotidianamente o trânsito, potencializando, assim, as patologias interacionais.

A experiência de mal-estar no trânsito, discutida no texto, deve ser compreendida e explicada para além da existência do “espírito de porco” que se desloca pelas vias públicas. O mal-estar da civilização moderna, que também se manifesta no trânsito, está situado na lógica impessoal, anônima e individualista da cidade como lugar de desenvolvimento da vida do espírito e do self modernos. Esta lógica inerente a uma “sociedade de indivíduos”, que atualiza uma ideologia do “indivíduo psicológico” dissociado do “mundo comum”, produz o conhecido caráter blasé, cínico e irritado, aparentemente esquizoide, que conduz pelas vias públicas das cidades brasileiras.

Ao questionar o condutor infrator ao lado sobre o que ele escrevera, respondeu que “Qualquer coisa rápida!”. Depois disso acrescentou: “Ela disse seis horas... mas se a gente fica aqui das oito da manhã até uma hora da tarde (gesticulou com as mãos para ser mais irônico, contando as horas com os dedos): só são cinco horas!” Renovava-se, com esse comentário sarcástico, o sentimento de mal-estar e de insatisfação, próprios daquela situação perpassada pelo ressentimento e pela vergonha.

Este exercício de escrita durou um pouco mais de uma hora de relógio. Neste ínterim, a movimentação em busca de água se repetiu quase que uma dúzia de vezes, em que o olhar da secretária, ora mais frio, ora mais amigá-

vel e compreensível, acompanhava os passos dos condutores infratores em “processo de reciclagem”. Na medida em que as horas avançavam os humores se abrandavam e restava somente o leve ressentimento de haver sido enganado, ainda que, guardadas as devidas proporções, merecidamente.

Mais tarde a secretária retornou à sala e os vídeos-aula recomeçaram. Concluída esta fase de clausura, realizou-se o registro de mais um dia de presença com a tomada da digital de um dedo qualquer e com uma foto.

### Considerações finais

Este breve relato etnográfico buscou apresentar a experiência de observação e participação em um curso de reciclagem para condutores infratores do DETRAN. Tratou-se de uma experiência de enclausuramento provisório e de castigo mediante o isolamento relativo e a sujeição a uma série de humilhações leves.

Este conjunto de vivências foi organizado mentalmente e problematizado enquanto modelo comunicacional acadêmico a partir de uma abordagem simbólico-interacionista da antropologia das emoções. Destacam-se, na análise, conceitos goffmanianos para a apreensão crítica da ordem interacional, assim como o conceito de ação social de Arendt, refinado com base em um olhar simmeliano, eliasiano e kouryano do social enquanto teias de relações em que as emoções compõem vínculos tensos e conflituais de sentido.

O corte etnográfico deste exercício de estranhamento do cotidiano e do ordinário do homem comum seguiu uma proposta bourdesiana do fazer etnográfico como objetificação participante. A partir deste exercício crítico de dessubjetivação, - entendido como refinamento do olhar compreensivo sobre o mundo simbólico altero, que se busca acessar como esforço de aproximação de um real construído socialmente por atores



em interação, - se buscou problematizar as vulnerabilidades interacionais e as fragilidades próprias da ordem interacional.

Na conjunção destes elementos teórico-metodológicos se pretendeu construir um argumento etnográfico coerente com a experiência vivenciada em campo.

## Referências

ARENDDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

BARBOSA, Raoni Borges. *Medos corriqueiros e vergonha cotidiana no bairro do Varjão/Rangel, João Pessoa, PB*. [Dissertação de Mestrado defendida no PP-GA/UFPB em fevereiro de 2015].

BERGER, Peter. A Perspectiva Sociológica – A sociedade como Drama. In: Peter Berger. *Perspectivas Sociológicas: Uma visão Humanística*. Vozes: Petrópolis, 2001, p. 137-166.

BOURDIEU, Pierre. Participant Objectification. *Journal of Royal Anthropology Institute*, 9 (2): 281-294, 2003.

BOLTANSKY, Lüc. As dimensões antropológicas do aborto. *Revista Brasileira de Ciência Política*, n. 7, p. 205-245, 2012.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 2v. Rio de Janeiro: Zahar, 1993.

ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.

ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizador*, 1v. Rio de Janeiro: Zahar, 2011.

GEERTZ, Clifford. Uma Descrição densa: Por uma Teoria Interpretativa da Cultura. In: Clifford Geertz. *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, 2012, p. 3-24.

GEERTZ, Clifford. “Ethos”, Visão de mundo e a Análise de Símbolos Sagrados. In: Clifford Geertz. *A interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, LTC, 2012, p. 93-106.

GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.

GOFFMAN, Erving. Footing. In: Branca Telles Ribeiro e Pedro M. Garcez (orgs.). *Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso*. Porto Alegre: AGE Editora, 1998, p. 11-15.

GOFFMAN, Erving. *Comportamento em lugares públicos*. Petrópolis: Vozes, 2010.

GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012.

GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

GOFFMAN, Erving. Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, v. 13, n. 39, 2014, p. 269-286.

GOUDSBLOM, Johan. A Vergonha: uma dor social. In: Ademar Gebara/ Cas Wouters org. O controle das emoções. João Pessoa: Ed. Universitária UFPB, p. 47-60, 2009.

JACOBSON, David. *Reading Ethnography*. Albany: State University of New York Press. 1991.

JOSEPH, Isaac. Erving Goffman e a Microsociologia. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2000.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.), *Gestão Cultural*. Fortaleza: Banco do Nordeste, p. 75-88, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003a.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM / Editora Universitária UFPB, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *O vínculo ritual*. João Pessoa: EdUFPB, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo? Uma aborda-*

gem em Antropologia das emoções. João Pessoa: Editora Universitária da UFPB, 2008.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise Emoções como objeto de investigação na sociologia. Curitiba: Editora CRV, 2009.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e individualidade. *Horizontes Antropológicos*, v. 16, n. 33, pp. 41-53, 2010.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, pp. 471-485, 2011.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Amizade e Modernidade. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 32, pp. 346-360, Agosto de 2012.

SCHEFF, Thomas J. *Microsociology: discourse, emotion and social structure*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

SCHEFF, Thomas. J. Três pioneiros na sociologia das emoções. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n. 17, p. 115 a 130, 2001.

SCHEFF, Thomas J. Shame and Community: Social Components in Depression. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 7, n. 19, p. 7-30, 2008.

SCHEFF, Thomas J. A vergonha como a emoção principal da análise sociológica. Alguns exemplos nas músicas populares. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 28, p. 74-86, 2011.

SCHEFF, Thomas J. Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, p. 637-655, 2013.

SCHEFF, Thomas J. Vergonha no self e na sociedade. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 35, p. 656-686, 2013a.

SCHEFF, Thomas. J. A repressão da vergonha. *RBSE - Revista Brasileira de Socio-*

*logia da Emoção*, v. 13, n. 37, p. 10-18, 2014.

SIMMEL, Georg. A vida mental e a metrópole. In: O. G. VELHO (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar, p. 13-28, 1967.

SIMMEL, Georg. O indivíduo e a díade. In: Fernando Henrique Cardoso & Octávio Ianni (Orgs). *Homem e Sociedade*. 5ª edição, São Paulo: Editora Nacional, 1970, p. 128-135.

SIMMEL, Georg. La ampliación de los grupos y la formación de la individualidad. In: *Sociología 2: Estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, p. 741-807, 1986.

SIMMEL, Georg. O conceito e a tragédia da cultura. In: SOUZA, J; ÖELZE, B. (Org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: UnB, p.77-105, 1998.

SIMMEL, Georg. O conflito como socialização. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 30, p. 569-574, 2011.

SIMMEL, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 6, p. 513-519, 2003.

SIMMEL, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.9, n. 26, p. 785-804, 2010.

SIMMEL, Georg. A tríade. In: Maria Claudio Coelho (Org. e tradução). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, p. 45-74, 2013.

TURNER, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Editora Vozes, 1974.

WACQUANT, Löic. Seguindo Pierre Bourdieu no campo. *Revista Sociologia Política*. Curitiba, 26, p. 13-29, 2006.

Outros documentos:

KUBRICK, Stanley. *Laranja Mecânica*. 1971. Filme.

**Abstract:** This article discusses the Goffman’s concepts of interactional vulnerabilities and pathology of daily social forms, which are critically analyzed by the perspective of the Arndt’s concept of action. This discussion is

related to ethnography of a recycling course in a drive school. This ethnography about the interactional order fragilities in a banal place of services adopted as paradigmatic model of anthropological analyses the institutional prison as a social context for shaming and humiliating the actor classified as deviant. This place full of tensions, disputes and conflicts is articulated in the state discourse as a strategy for moral education and conformation in sense of urban sociability. **Keywords:** interactional vulnerability and pathology, shame and humiliation, institutional prison, interactional order

PEREIRA, Jesus Marmanillo. Muitos caminhos levam a praça ou a praça leva a muitos caminhos? Uma narrativa sócio-histórica a partir da Praça de Fátima – Imperatriz, MA. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 74-87, ago. 2015.

#### ARTIGO

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

## Muitos caminhos levam a Praça ou a Praça leva a muitos caminhos? Uma narrativa sóciohistórica a partir da Praça de Fátima – Imperatriz, MA

74

*Jesus Marmanillo Pereira*

*Recebido: 27.01.2015*

*Aceito: 15.05.2015*

**Resumo:** Tendo a Praça de Fátima como pano de fundo, o presente artigo traça uma narrativa cujo objetivo é demonstrar a relação entre o referido espaço e as dinâmicas sociais, espaciais e históricas que envolvem o processo de expansão da cidade de Imperatriz-MA. Em tal processo serão elencados aspectos das memórias coletivas e individuais e um conjunto de símbolos inseridos na dinâmica de construção identitária do ser imperatrizense. Para tanto, foi utilizada uma abordagem micro analítica focada sobre as experiências de alguns moradores antigos e também sobre um conjunto de fontes caracterizadas na paisagem urbana e nos arquivos locais. **Palavras Chave:** Praça, etnografia da duração, método topoanálítico, construção social do espaço

### Introdução

O presente artigo resulta dos primeiros passos do projeto de extensão “Praças do tempo: Cotidiano, imagens e memórias do centro urbano de Imperatriz”, cuja meta é desenvolver uma leitura do centro comercial da cidade de Imperatriz-MA a partir da Praça de Fátima, especificamente das impressões históricas e sociais realizadas no referido espaço público. Sobre a localização da referida cidade, vale salientar que a mesma está inserida na região sudoeste do Maranhão, sendo atravessada pela rodovia Belém-Brasília (leste) e delimitada (a oeste) pelo Rio Tocantins que também serve como elemento geográ-

fico de delimitação das fronteiras entre os estados do Maranhão e Tocantins.

Inserido nesse contexto, o objetivo específico dessa narrativa é demonstrar a referida Praça enquanto ponto estratégico no qual se conectam diversos aspectos relacionados à memória de alguns moradores, aos monumentos, história oficial e diferentes temporalidades - diretamente vinculadas à ideia de pertencimento. Dessa maneira, a mesma pode ser pensada como um elo fundamental que vincula às memórias individuais e coletivas, e conseqüentemente um espaço onde se desenrolam, cotidianamente, processos de socialização e educação que por meio de símbolos e

significados apontam o caminho do constructo social “Ser Imperatrizense”.

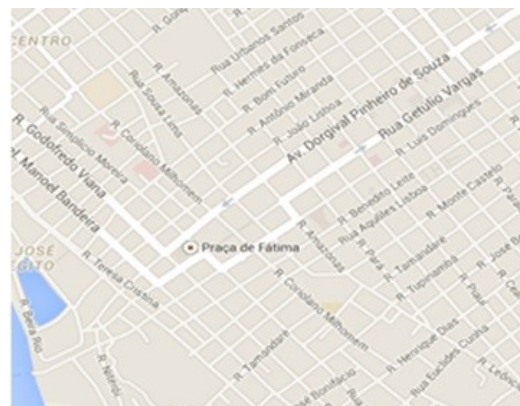
Para tanto, considere a aproximação entre etnografia e narrativa defendida por Eckert e Rocha (2005) quando explicam que a etnografia é devedora das histórias vividas pelo outro e que essas constituem a matéria prima da qual os antropólogos extraem elementos para problematizar situações e gerar teorias e conceitos. Nessa perspectiva, os antropólogos seriam narradores de histórias vividas, sendo importante considerar a etnografia da memória e da duração dos habitantes. As narrativas dos informantes também são valorizadas por Koury (2005) quando buscou compreender os sentidos de pertencimento vivenciado pelos habitantes de João Pessoa, no Parque Sólon de Lucena. Consideramos também as contribuições de Halbwachs (2006) que nos auxilia a compreender a memória coletiva por meio de expressões concretas dispostas nas paisagens, e Bachelard (2005) cujo método topográfico nos permitiu considerar a multidimensionalidade do espaço e valorizar aspectos não evidentes às primeiras percepções em campo.

Por meio dessas escolhas trabalhei sobre um conjunto de fontes compostas por fotografias históricas, narrativas de alguns moradores próximos e observação direta por quatro meses, no sentido de buscar os significados sociais subjetivos e objetivos que foram traduzidos na elaboração da narrativa que será exposta a seguir. Enfim, buscou-se demonstrar, não só, a centralidade da Praça de Fátima em suas diversas dimensões, mas também compreender tal processo em relação a uma simbologia identitária local.

### **Tateando os caminhos da duração**

Segundo a enciclopédia de Imperatriz (2003) a Praça de Fátima é um espaço público que possui 3.101,29 m<sup>2</sup> e localiza-se em frente à paróquia Nossa Senhora de Fátima, Catedral da Diocese

de Imperatriz, no centro da cidade. Tal espaço é delimitado também pelas avenidas Dorgival Pinheiro, Getúlio Vargas e Rua Simplício Moreira, como é possível notar no mapa a seguir.



**Ilustração 1 – Mapa com localização da Praça de Fátima.** Fonte: Googlemaps, 2014

Ela também pode ser compreendida como um espaço central que caracteriza muito a memória e o cotidiano do cidadão imperatrizense, principalmente daqueles consumidores do centro comercial e administrativo da cidade. Tanto o nome da Praça, quando o fato de uma de suas laterais ser ocupada, quase inteiramente, pela igreja Nossa Senhora da Fátima, nos possibilita pensar na existência de uma relação entre a Praça e a Igreja, cuja construção foi iniciada em agosto de 1954.

Contudo a afirmação da existência da centralidade da referida Praça não se sustenta por si só. Dizer que há uma grande movimentação na mesma por conta da sua aproximação com o centro comercial elucidaria pouco da compreensão da dinâmica social e histórica vinculada à formação desse espaço, principalmente se considerarmos que a mesma pode ser pensada, atualmente, como distante dos pontos de chegada e movimentação de passageiros (rodoviária, porto e aeroporto) localizados próximos a BR010 ou nas margens do rio Tocantins, ou seja, locais distanciados da Praça de Fátima. Nesse sentido, nosso primeiro argumento é que a centralidade da Praça pode ser pensada em termos de aspectos espaciais e sócio-



historicos, caracterizando-se como um cenário cujas coordenadas constituem-se no entrelaçamento desses aspectos.

Buscando compreendê-los como referência para pensar a centralidade da Praça, parti da hipótese de que tal centralidade poderia ser em relação à igreja de Fátima. Nesse sentido, notei que, em meados de 1952, o Frei italiano Epifânio D'Abadia pediu à prefeitura que marcasse e desmatasse uma quadra para ser utilizada pela igreja, sendo utilizada com a construção de uma capela provisória de palha e, posteriormente, como Praça. (GUIA PAROQUIAL, 2014). Já entre 1952 e 1964 a referida capela foi substituída por uma edificação em alvenaria que ocupou a posição central do terreno (como indica a ilustração 2). Em uma segunda etapa de expansão da estrutura católica no referido terreno, iniciou-se a construção da atual sede em 15 de agosto de 1964, inaugurada em 13 de outubro de 1968 sob o nome de “a gigantesca igreja”, pois ocupou uma área de 924m<sup>2</sup> e possuía capacidade para 800 pessoas. (ENCICLOPEDIA DE IMPERATRIZ, 2003).



**Ilustração 2 - Igreja de Fátima no início da década de 1960.** Fonte: Arquivos digitais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)

As imagens demonstram a igreja em relação ao vasto terreno. Na imagem 2, que remonta ao início da década de 1960, é possível observar uma grande área deserta com a igreja, um pé de caju, um homem em pé em frente à igreja, e dois se deslocando de bicicleta, passando uma ideia de tranquilidade e centralidade de edificação religiosa, em relação ao terreno. Já a ilustração 3

aponta para uma maior ocupação do terreno com a construção da atual sede da paróquia de Fátima.



**Ilustração 3 - Igreja de Fátima em 1968**  
Fonte: Associação Humanitária de Imperatriz Albé Ambrogio

As imagens explicitam a igreja em relação ao vasto terreno. Na primeira, é possível observar uma grande área vazia com a igreja, um pé de caju que, segundo alguns moradores antigos, servia como local onde eram amarrados dos cavalos das pessoas que chegavam de outras localidades para desfrutar do comércio local estabelecido na área vizinha a Praça. E diferentemente do grande número de carros e motos que caracterizam o contexto atual de segunda maior frota de veículos do estado (DETRAM, 2012), a imagem saudosa descreve um homem em pé em frente à igreja, e dois se deslocando de bicicleta, transmitindo uma ideia de tranquilidade urbana e centralidade de edificação religiosa, em relação ao terreno.

Além de indicar uma maior ocupação do terreno, a ilustração 3 demonstra, também, determinado momento da história urbana de Imperatriz, no qual se nota a Avenida Getúlio Vargas, antes da construção do calçadão, com a preponderância de edificações horizontais, e aberta para o tráfego de veículos. Por meio dela, é possível visualizar toda a extensão da quadra cedida para a igreja, cercada pela Rua Godofredo Viana (atrás), Getúlio Vargas (à esquerda), Dorgival Pinheiro (a Direita) e Simplício Moreira (na frente).

Sobre essas duas últimas fontes visuais expostas, é importante enfatizar



que o caráter ilustrativo das mesmas foi mesclado com algumas percepções e memórias presentes nas narrativas de alguns informantes. Por meio dessa operação observei que as imagens poderiam ser compreendidas por meio de uma ideia de distanciamento e separação. Sobre essa característica analítica com fotografias, Koury (2010) explica que

Como um jogo de separação e distância, o ato fotográfico revela passagens do imaginário, no real. Uma foto é sempre um referente captado em um tempo e em um espaço (distância) diferente e inalcançável pelo sujeito que vê (separação). Ao mesmo tempo é uma separação e lugar que for colocada à disposição ou manipulação. Esta presentificação da fotografia indica um movimento, no sujeito que vê, de atualização de suas lembranças e, em um processo de contiguidade, de aprofundamento da fantasmagoria que invade a vida com recortes do passado, não de todo visíveis na atualidade da foto (KOURY, 2010, p.19).

As relações entre a fotografia e a lembrança, e fotografia e imaginário constituem, por assim dizer, a matéria prima para a própria ideia de duração na etnografia, ou como diria Eckert e Rocha (2005) de etnografia da duração, já que essas duas relações apontam caminhos pelos quais é possível pensar o tratamento da “memória” como conhecimento do “outro” e da forma como ele se percebe no contexto, atribuindo, ao mesmo, sentidos e significados.

Considerando tais prerrogativas teórico-metodológicas buscamos pensar as imagens ilustradas em relação às narrativas de um casal de moradores antigos da Rua Simplício Moreira (rua frontal a igreja). A senhora Maria da Conceição Silva Souza, de 74 anos e filha de Cearenses migrou para Imperatriz em 1959, juntamente com esposo - senhor Domingos. Daqueles primeiros anos na Rua Simplício Moreira, ela recorda que trabalhou inicialmente como costureira

e depois montou uma pequena confecção, enquanto o Senhor Domingos trabalhava como sapateiro. O vínculo desses antigos moradores com esse espaço central ocorre em dois âmbitos: primeiramente devido à relação entre os ofícios dos antigos moradores e o espaço comercial propício para o trabalho, por outro lado, os mesmos também eram envolvidos na atividade de catequese da Igreja de Fátima. Sobre as características do centro da cidade, naquela época Dona Maria da Conceição narra:

Quando nós chegamos aqui esse quarteirão da frente era uma coisinha muito... Desse quarteirão pra frente só tinha mato

**E não tinha o calçadão?**

Não, não tinha.

**E a Praça?**

A Praça era só um espaço. Tinha a igreja. A igreja nessa época em que chegamos, era uma igreja de palha. Ela era desse lado de cá onde é o posto, e a fretezinha virada pra lá. Lá na frente eles fizeram aquela paredezinha até uma altura, você sabe como é parede de palha que o povo faz com aquele negocio ali, que o povo assistia missa até do lado de fora. Lá dentro da igreja os bodes entravam. Na Praça tinha um bocado de pés de caju onde o pessoal amarrava os animais. E quando era no final de semana, que era dia de feira, que o povo do interior vinha aqui fazer feira, eles amarravam os animais.

**Era um tipo de terreno com vegetação?**

Só era um terreno mesmo, o povo dizia que era Praça de Fátima porque a igreja era Nossa Senhora de Fátima.

(DONA MARIA DA CONCEIÇÃO, dia 1 de novembro 2014).

A capela de palha, pés de caju e o comércio são percepções presentes tanto nas palavras da antiga moradora quanto na literatura historiográfica local e foto-

grafias da época, que apontam para aspectos relacionados à vinculação com a igreja, a localização espacial e falta de elementos estruturais como calçadas, bancos e outros aparatos de lazer. Sobre esse último ponto, Noletto (2008) afirma que até 1968 não havia, em Imperatriz, nenhuma Praça em condições urbanísticas mínimas ou com algum benefício público, a não ser a delimitação dos terrenos onde crescia mato e se formavam grandes areões.

As informações coletadas indicaram a existência de uma relação entre a Praça e a Igreja de Fátima. No decorrer da coleta de dados tal hipótese foi comprovada também por meio do diálogo com outros moradores antigos como, por exemplo, Maria da Conceição Medeiros Formiga, e o padre Felinto - que permaneceu por vinte anos na Paróquia de Nossa Senhora de Fátima. Tal vinculação está presente não apenas na memória dos moradores antigos, mas também foi materializada em uma estatua de Dom Marcelino Sergio Bicego, colocada no local, em 1985.

Um ponto que nos chama atenção é a própria concepção de Praça presente na narração que nos remete a ideia de que seja um ponto de chegada para a área comercial; uma espécie de área receptadora de consumidores oriundos de outras cidades, cuja nomenclatura é simbolicamente vinculada à igreja. Essa percepção da Praça enquanto ponto de chegada e ponto de partida é presente tanto na narração do casal, Maria da Conceição Silva Souza e o Senhor Domingos, quanto nas palavras da moradora Maria da Conceição Medeiros Formiga, residente nesta cidade desde 1967, como é possível perceber nos trechos a seguir:

Essa casa da esquina foi à primeira rodoviária daqui. Arlindo e Toinha eram os agentes da empresa transbrasiliana e Marajó. Eles vinham (...) era onde pegava o povo e botava o povo.

Ali era onde ocorria a venda das passagens, nessa esquina onde vende celular, no prédio.

#### **E o aeroporto?**

O aeroporto nosso era aqui depois dos camelódromos e ia pra frente. Ali que era o aeropor. O aeroporto era bem ai só aterrissava aviãozinho pequeno.

(DOMINGOS E CONCEIÇÃO, 1 de novembro de 2014)

A primeira vez que em vim, meu pai me ajudou e eu vim de avião. Porque tinha um avião menor. Mas depois que a estrada foi melhorando eu me transportava de pau de arara para Bacabal.

#### **Onde ficava o aeroporto?**

O aeroporto era ali onde fica a Câmara de vereadores, o Fórum, ali onde é a UFMA.

#### **E a rodoviária daqui?**

Naquele tempo não tinha rodoviária. Tinha só ônibus, o ônibus do seu (...). Ele ficava só numa porta... Tinha um aqui, mais ou menos, na esquina da Getulio Vargas. Eu lembro demais que eles avisavam que estavam saindo porque começavam a tocar na buzina: Pampampamm pamm pamm pamm paamm pamm paaamm

#### **Asa Branca?**

É Asa Branca. Quando eu tava lá em Bacabal e ele passava lá perto de minha casa, eu corria para a porta para mandar carta para Sebastião.

Então a concentração era aqui na Praça de Fátima?

Era o ônibus do seu Dudu, é como se ele fosse à empresa de ônibus que fazia viagem para Bacabal, Barra do corda, Amarante...

(CONCEIÇÃO FORMIGA, dia 2 de novembro 2014).

As citações demonstram que a posição central da Praça em relação à rodoviária – construída em uma casa de esquina (entre a Avenida Getulio Vargas e

a Rua Simplício Moreira) ao lado do terreno da Igreja; e também em relação ao aeroporto - cuja localização se dava a partir de uma quadra paralela a Avenida Dorgival Pinheiro. Tal posição garantia uma característica de local de chegada e saída da cidade, de onde eram realizados transportes de pessoas para as cidades de Bacabal, Barra do Corda, Amarante, São Domingos do José Feio, Carolina e outras. Para visualizar melhor essa percepção espacial dos narradores, que notavam a Praça como ponto estratégico para quem chegava e saía da cidade, destacamos, na ilustração 4, a localização da Praça em azul, aeroporto por um retângulo amarelo e a rodoviária com um quadrado vermelho.



**Ilustração 4 - Localização como ponto de chegada e saída.** Fonte: Google Earth, 2014.

Na imagem notamos que a extensão compreendida na área destacada em amarelo possui um número de árvores maior que o restante, caracterizando uma quantidade maior de espaço físico, e menor de edificações. Tais características urbanas ganham sentido quando se tem a informação de que o espaço destacado na representação correspondia ao aeroporto da cidade, ou seja, trata-se de uma estrutura composta por uma grande pista de pouso que depois foi ocupada e planejada. Por outro lado, considerando que a ocupação inicial da Imperatriz, iniciou-se a partir do Rio Tocantins (na esquerda do mapa), é possível visualizar o estádio e edificações cujos terrenos não seguem o mesmo padrão simétrico das quadras organizadas no lado esquerdo do mapa. Tal detalhe reafirma

um sentido de crescimento urbano evidenciando, um padrão e planejado e outro “periférico” e não planejado, que poderiam ser classificados também em termos espaços-temporais como as construções antes do aeroporto e as feitas depois.

Não temos muitos elementos para precisar sobre o processo específico do trecho mais desordenado, mas, o que se quer demonstrar é que a ideia de centralidade já foi, um dia, pensada em relação ao Rio Tocantins e área próxima da igreja Santa Teresa D’Ávila, localizada na Rua 15 de novembro, segunda rua paralela ao rio. Dessa forma o espaço da Igreja de Fátima, também já foi considerado periférico e afastado do “centro” da cidade.

A concentração comercial e de pessoas no entorno da Praça é característico de um processo histórico que pode ser associado a essa localização em relação ao aeroporto e rodoviária, tipos de serviços que necessitam da existência de uma demanda de pessoas para se deslocam para a cidade, e pela cidade. Em relação à movimentação aérea verificamos que:

No final da década de 1930, a cidade de Imperatriz era atendida pelo transporte aéreo regular através de hidroaviões (Junker) operados pelo Sindicato Condor, que utilizou o rio Tocantins de 1939 a 1945. A partir do final da 2ª Guerra Mundial, entrou em operação um aeroporto localizado na área ocupada atualmente por diversos órgãos públicos, dentre eles o Hospital Regional, a Universidade Federal, o Fórum de Justiça e os Colégios Graça Aranha e Dorgival Pinheiro de Sousa. Em março de 1955, começou a operar neste aeroporto a **companhia Cruzeiro**, utilizando aeronaves DC-3. Até dezembro de 1967, o aeroporto foi servido regularmente pela Real - Aerovias Brasil. Em janeiro de 1968, a **Varig** começou a operar no local, também com a aeronave DC-3, com frequência de dois voos semanais. (INFRA-

ERO, Aeroporto de Imperatriz- Prefeito Renato Moreira Em: <<http://www.infraero.gov.br/index.php/aerportos/maranhao/aeroporto-de-imperatriz.html>. Acesso em: 13 de outubro de 2014.)

Além de detalhar a localização contida na ilustração 4, por meio da citação podemos notar que há uma semelhança entre a localização dos aeroportos e o sentido do crescimento da cidade, já que a construção de Imperatriz iniciou-se pela margem leste do Rio Tocantins e expandiu-se cada vez mais para leste, adentrando em áreas “livres”.

Aponta também o início das primeiras companhias aéreas com DC-3, com capacidade de transporte superior aos hidroaviões.

Se compararmos a cidade com um organismo de veias e sangue, podemos dizer que esses dois estabelecimentos drenaram, em certa forma, a vida social e cotidiana, construindo outra forma de centralidade estabelecida na região da Praça de Fátima. Para compreender melhor esse fluxo de pessoas é importante considerar os estudos do historiador Adalberto Franklin que percebe que:

A partir da década de 70, diversas empresas de Carolina, Grajaú, Tocantinópolis, Marabá e outras cidades, transferiram suas atividades para Imperatriz, reconhecidamente mais próspera e promissora. Também, empresas de outras partes do país começaram a abrir filiais na cidade, dinamizando e reforçando a oferta de bens e serviços nem sempre disponíveis na região. No mesmo período, o Governo Federal financiava e realizava empreendimentos de grande porte na região, entre estes, a construção de estradas, como a Transamazônica e a BR-222, esta conhecida como Açailândia-Santa Luzia, que interferiam diretamente no município (FRANKLIN, 2008, p.169-170).

Franklin (2008) discorre que os primeiros migrantes nordestinos foram atraídos para Imperatriz por conta da

disponibilidade de terras férteis para a produção de Arroz, durante a década de 1950. Utilizando os dados dos Censos do IBGE, esse autor explica que após a década de 1970 a população urbana superou a rural, gerando a expansão da cidade e formação de alguns bairros como o Bacuri, Juçara e Santa Rita. (NOLETO, 2012).

Após esse estudo, observamos que as falas dos antigos moradores entrevistados podem ser compreendidas dentro de um contexto de migração situado em um momento de expansão urbana, no qual a música “Asa Branca” - citada Maria da Conceição Formiga - sinaliza bem esse processo no qual migrantes de vários cantos do Brasil traziam consigo culturas específicas e um objetivo comum caracterizados na execução de projetos de vida, de um recomeço. Nesse sentido, pode-se dizer que a Praça de Fátima pode ser compreendida em termos de um cosmopolitismo regional, marcado na concentração de pessoas, culturas e percepções de mundo oriundas de diversos cantos, sendo uma verdadeira porta de entrada pela qual os migrantes eram apresentados à nova cidade, conhecida localmente como portal da Amazônia.

Sobre o histórico de mudanças na Praça, verificamos que os primeiros investimentos para torná-la um espaço de utilidade pública ocorreram entre 1967 e 1970 (durante o mandato do prefeito Raimundo Souza e Silva) com o levantamento de uma base no meio do terreno para pregar um relógio. Entre 1970 e 1971 (mandato de Renato Cortez) foram construídos bancos de cimento. Em 1973 (mandato de José do Espírito Santo) houve a construção de um novo piso e canteiros elevados. Já durante a década de 1980 (durante a gestão de Ribamar Fiquene) foi colocada a estátua de Dom Marcelino Sergio Bicego.





**Ilustração 5 - Cruz e bancos (1980)**  
**Ilustração 6 - Praça de Fátima (1970)**  
 Fonte: Cia, Cristã de Fátima, 2005.  
 Fonte: Senna Bismarck, 1977.

Sobre esse ator registrado na história local, vale salientar que, segundo Barros (2012) era um capuchinho italiano, que chegou ao Brasil em 1946, e atuou como professor do curso ginásial e Teológico, e também de italiano na Faculdade de Línguas neolatinas no Ceará. Foi pároco em Parnaíba, Barra do Corda e Carolina e recebeu sagração em Imperatriz em 1972, tornando a igreja da Fátima em Paróquia Nossa Senhora de Fátima, realizando o acabamento da mesma com a colocação dos vitrais.

Entre outras coisas é possível observar, por meio das imagens contidas a ilustração 7, abaixo, que além da estatua de Dom Marcelino Sergio Bicego se manter atualmente, o espaço central em frente à igreja perdeu os bancos e edificações oriundos das décadas anteriores. Por meio da observação direta, notamos que além dos degraus da base da estátua, alguns bancos não fixados na Praça (uns de metal e madeira e outros apenas de madeira) também são utilizados por algumas pessoas.



**Ilustrações 7 - Estátua de Dom Marcelino Sergio Bicego (frente e verso)**  
 Fonte: Marmanillo, 2014.

Se fossemos pensar uma periodização histórica, é possível considerar que a Praça de Fátima possui sua centralidade vinculada a um segundo momento da história da cidade, caracterizado fortemente pela expansão dos limites urbanos, aumento demográfico e expansão da igreja, significando um espaço público estratégico para a compreensão da própria dinâmica sócio-histórica local. Não por acaso alguns atores buscam deixar suas marcas no referido espaço, como explica Noletto (2012):

A Praça de Fátima é o centro social e comercial de Imperatriz. Nela, cinco prefeitos pretenderam deixar sua marca. O primeiro foi o prefeito Raimundo Silva, que iniciou sua construção. Renato Moreira, que o sucedeu, desmanchou o início da obra existente e levantou outro projeto. Três anos depois, o prefeito Xavier também desmanchou o que restava da antiga Praça e recomeçou tudo de novo. Não querendo ficar atrás, o interventor Bayma Júnior destruiu a Praça do Xavier e construiu novo piso e canteiros elevados. O Prefeito José Ribamar Fiquene retirou os canteiros elevados e deu à Praça de Fátima nova feição. Finalmente o prefeito Jomar Fernandes conferiu à Praça de Fátima o formato que permanece até os dias de hoje. Nossa esperança é que, com tanto o que fazer nesta cidade, que não para de crescer, os prefeitos deixem a Praça de Fátima como está por algum tempo, com a gruta de Fátima e estátua de Dom Marcelino, nosso saudoso bispo. (NOLETO, 2012, p.87)

Para o autor a Praça seria também um local onde é possível deixar “marcas” no âmbito da política local, ou seja, mais que um espaço físico concreto a importância social da Praça de Fátima também ronda no âmbito das representações e memória coletiva, tornando-a um importante cenário onde se expressam diversas disputas que envolvem diferentes percepções de mundo. Ela pode ser compreendida enquanto monumento (LE GOFF, 1990), já que teve caracterizado, em seu espaço físico, esforços de imposição de imagens de determinadas personalidades, caracterizando-se como um tipo de documento histórico fabricado segundo determinadas relações de forças. Seguindo a mesma lógica, às calçadas sempre podem ser associadas a determinado prefeito, enquanto o piso a outro, a primeira reforma a um terceiro... Assim, estruturas concretas como bancos, calçadas, canteiros, estatuas podem ser pensados, nas relações sociais, enquanto indicadores empíricos de memória coletiva (HALBAWCHS, 2006) que reforçam o papel didático e educativo do referido espaço, compreendido também como espaço comunicacional e de integração.

Observamos que a construção de sentidos para as ações de concentração na Praça de Fátima demonstram uma série de memórias e representações que são invocadas pelos atores que dão vida social ao local, indicando que as “marcas” e tentativa de construção das mesmas ocorrem não apenas no âmbito das grandes instituições e atores notáveis como a igreja e suas lideranças, prefeitos, governadores etc.. mas também de acordo com as experiências cotidianas.

Nesse sentido, o do contato com o casal Senhor Domingos e Dona Conceição nos possibilitou o acesso a um panfleto (Anexo) que fazia menção a memória de 28 anos do assassinato do padre Josimo ocorrido no prédio anexo da igreja da Fátima. Segundo o Jornal “O

Progresso” (2014)<sup>38</sup> o referido padre, que era um dos coordenadores da Comissão da Pastoral da Terra (CPT) sediada em Imperatriz, foi morto pelas costas quando subia a escadaria da sede da CPT, na Avenida Dorgival Pinheiro de Sousa, Centro, onde hoje funciona a sede da Diocese de Imperatriz.

Além da morte do referido Padre está bem relacionada ao espaço da Igreja de Fátima, localizada na Praça, o cartaz do evento relacionado à Memória dos 28 anos do assassinato do Pe. Josimo informa que a vigília e missa ocorreram especificamente no local do assassinato e na catedral de Fátima, o que nos faz pensar em um processo de hiper-ritualização (GOFFMAN, 1991) do espaço com vista a reforçar a memória coletiva da comunidade católica local. Trata-se de um conjunto de ações que se repetem anualmente e que são orientadas pelo triste episódio ocorrido na manhã de 10 de maio de 1986 - a morte do padre. Para compreender a importância desse espaço público para as ações de concentração, podemos também considerar a seguinte explicação dado pela antiga moradora e participante da comunidade católica, Maria da Conceição Formiga Medeiros:

Na parte religiosa, lá desde muito tempo é o lugar das celebrações. Por exemplo, todos os *corpus Crist* são celebrados lá, só agora que Dom Gilberto chegou, que ampliou demais que ta indo para o estádio. Mas as outras são todas ali na frente. A gente faz uma caminha, ou começa ou termina na Praça de Fátima<sup>39</sup>. Os movimentos sociais também se tem alguma coisa vão lá pra Praça de Fátima.

<sup>38</sup><http://www.oprogressonet.com/cidade/programacao-lembrar-28-anos-da-morte-de-padre-josimo/46878.html> 09/05/2014 10h30 - Atualizado em 24/11/2014 11h29 Publicado em Cidade na Edição Nº 14998

<sup>39</sup>Para compreender melhor as caminhadas relacionadas à Praça de Fátima verificar o anexo contendo uma caminhada em homenagem ao Padre Josimo.



tima. (Conceição Formiga, dia 2 de novembro 2014).

Sem muita dificuldade observamos, tanto em dados da imprensa, quanto nas inserções em campo, que de fato as mobilizações e concentrações costumam ocorrer no referido espaço. Por exemplo, durante as manifestações de junho de 2013 a Praça de Fátima apareceu no portal do G1, com a informação de que por volta das 16 h os organizadores da passeata afirmavam que havia cerca de sete mil manifestantes reivindicando melhorias no transporte público, na educação, saúde, segurança etc.



**Ilustração 8- Mobilização na Praça de Fátima.**  
Foto Sidney Rodrigues, 2014.

Mais do que ilustrar uma concentração na Praça de Fátima, essa imagem - publicada no site G1 com o título: Três cidades maranhenses realizam protestos nesta quinta-feira- expõe uma série de atores em diversas ações e interações em relação a possíveis visualizadores dos cartazes de protesto, em relação a aparelhos eletrônicos e em relação a um conjunto de ações cujo aspecto associativo foi enfatizado em relação aos protestos de junho. É um cenário que mescla temporalidades fazendo alusão à estátua do Dom Marcelino Sergio Bicego, associada tanto ao papel da igreja de Fátima quanto à gestão do prefeito Ribamar Fiquene.

Para compreender melhor o contexto de produção da fotografia da mobilização na Praça de Fátima, entramos em contato com o fotógrafo Carlos Sidney Rodrigues Pereira, imperatrizense de 38

anos e assessor de comunicação da Prefeitura de Imperatriz. Sendo procurado pela “Mirante comunicação” - representante do portal G1 em Imperatriz, o fotógrafo lhes forneceu um conjunto de fotografias que compunham a cobertura completa das manifestações na referida cidade. No entanto os produtores do portal, ao produzirem uma reportagem sobre as mobilizações nas principais cidades do Maranhão, escolheram a fotografia da mobilização na Praça de Fátima para descrever como foi a situação em Imperatriz.

**Você me disse que forneceu varias fotos. Então achas que essa foto veiculada foi a melhor?**

Eu acho que tem fotos melhores. Por exemplo, a da Luís Domingues que eu subi em uma casa de andar lá, tirei pegando toda a Avenida. Eu achei que ela seria... Porque dava uma ideia da quantidade de gente, do tamanho que foi a manifestação.

Mas pra eles, acho que essa foi essa foto ai, foi por causa da questão da localização, da Praça. Ai então faz um lugar emblemático, porque a gente tem que ler a foto né. Tem muita gente, muitos jovens, e tem a estatua lá no fundo que é a marca da parte central da cidade. Então eles quiseram mostrar que toda a cidade estava toda envolvida, naquela parte central lá... naquela parte onde sempre junta muita gente. A estatua é emblemática... (RODRIGUES, 25 de novembro de 2014).

É importante destacar o significado da Praça é expresso nas palavras do fotógrafo quando explica a relação entre a centralidade e a estatua de Dom Marcelino Sergio Bicego. Associada ao termo emblemático tal percepção nos remete a um processo de manipulação e construção de significado, possibilitando perceber a fotografia pelos significados atribuídos ao espaço e símbolos nele contido.

Por outro lado, ao considerar que Dom Marcelino Sergio Bicego era ori-

entado pelas ideias do Concílio Vaticano II (que pressupunha maior inserção da igreja no social) e que entre os entrevistados foi perceptível um carisma e declarações que o expõe como um clérigo engajado, notamos que o significado de mobilização para causas sociais também poderia ser vinculada ao referido espaço, não só pela posição geográfica central, mas pela conduta do clérigo “imortalizado” na Praça.

Sem condições de aprofundar sobre a questão dos filtros culturais, presentes no processo de enquadramento da imagem pode pensar que a percepção do fotógrafo sinaliza a construção de um conhecimento social do espaço vinculado a história e pertencimento do mesmo. Enfim, podemos notar que “O registro visual documenta (...) a própria atitude do fotógrafo diante da realidade; seu estado de espírito e sua ideologia acabam transparecendo assim, em suas imagens...” KOSSOY (2001 p.43).

Enfim, o site com a reportagem desempenhou, entre outras coisas, um papel de reafirmação de uma percepção sobre a cidade como representada por meio da Praça de Fátima. Percebida como o “lugar que junta gente”, o lugar vinculado ao centro comercial, e a igreja de Fátima. O espaço que é, por excelência, o palco onde são expostas diferentes interpretações oriundas de vários segmentos sociais, e que representam a reafirmação ou outras possibilidades de leituras da História da cidade e, conseqüentemente, da própria Praça de Fátima.

Em trabalho semelhante, Marmanillo (2012) analisou as Plazas de Armas e San Martin, em Lima, e percebeu que a centralidade espacial, das mesmas, também lhes conferia importância enquanto local de comunicação, de difusão de informação sobre determinadas demandas. Dessa forma, a Praça também é lugar de expressão da indignação diante de determinadas questões, o espaço de reviver a memória e reafirmar um per-

tencimento local. Seguindo esse pensamento, o autor explica que a Praça:

É o espaço cuja centralidade geográfica, subjetiva e histórica é capaz de propiciar um ambiente favorável para tipos de relações sociais que ganham caráter coletivo e identitário. Com isso, pode-se dizer que a palavra “centralidade”, útil na caracterização desses espaços, ganha uma dimensão complexa, transitando pelas dimensões históricas, espaciais e sociais fundamentais no processo de constituição de uma unidade e identidade local. Nesse mesmo raciocínio a fenomenologia de Bachelard (2005) expõe que é pelo espaço e no espaço que se encontram os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências. (MARMANILLO, 2012, p.437).

A partir de tais dimensões é possível pensar os processos de interação e identitários por meio do diálogo entre elementos da memória coletiva e sentidos existentes nas percepções e trajetórias dos indivíduos que interagem no espaço da Praça. Seguindo esse viés, a Praça teria sua centralidade enquanto variável estrutural ou macrosociológica, ou seja, construída coletivamente, sem perder, no entanto, sua característica espacial e de fruto direto das interações. Sobre essa forma de abordagem, que combina elementos estruturais e microsociológicos, Nunes (1993) explica que é possível expandir a análise de quadros por meio de conceitos como quadros primários ou ancoragens, vislumbrando interpretações que transcendam a análise de situações particulares e subjetivas.

Dessa forma a relação entre dimensão cognitiva da participação dos indivíduos em suas narrativas, as experiências sociais e processos de interação dos mesmos, podem ser analisadas em relação aos significados sócio-históricos constituídos nos cenários onde ocorre o desenvolvimento da vida cotidiana, ou seja, ao escapar da observação imediata

e pitoresca sobre o ambiente da Praça, é possível compreender determinadas ações de acordo com significados que transcendem temporalidades e experiências sobre o local pesquisado, aproximando-se daquilo que Bachelard (2005) chama de topoanálise. Por esse caminho, as interações da Praça podem ser analisadas em relação à multidimensionalidade dos espaços públicos, pensado em seus significados possíveis, características funcionais, políticas, sociais e históricas.

### Conclusão

Enfim considerando, pelo exposto até então, que a Praça de Fátima carrega consigo uma espécie de centralidade espacial e sócio-histórica que marca a sociedade imperatrizense, é possível inferir que muitos caminhos levar à Praça. Seja pelos caminhos das memórias e narrativas ou das experiências cotidianas, a Praça de Fátima caracteriza-se por ser um espaço onde as concentrações se notabilizam e tem seus sentidos reforçados pelos próprios significados associados à Praça e sua relação com a sociedade local.

Por meio do método topoanalítico é possível pensar tal espaço enquanto constructo social observado pelo viés da duração, significando um local onde as experiências dos habitantes do centro, ganham sentido. Representa um tipo de ponto estratégico para a compreensão do intercruzamento entre as histórias individuais e a história coletiva. Seja pelos símbolos, monumentos ou pelas narrativas, a centralidade da Praça ultrapassa a questão espacial e temporal, apontando ainda uma centralidade metodológica para a compreensão da própria história social de Imperatriz, a respeito do referido espaço público.

É local de integração e ritualização do passado e cotidiano; um complexo documento de onde é perceptível uma série de variações paisageiras (Eckert, 2009) já que toda sequência de mudan-

ças no local guarda consigo trechos da memória e da experiência de seus habitantes, o caracterizando como uma rica possibilidade para o desenvolvimento de uma etnografia da duração sobre o referido espaço público, ou seja, uma etnografia da duração e do espaço cujo foco recai sobre o processo social de formação dos mesmos.

Nesse sentido, a compreensão do ser imperatrizense passa diretamente por tais experiências percebidas nas narrativas, e também concretizadas no espaço e história local. Trata-se de um aprendizado transmitido oralmente e por meio da paisagem que ganha sentido tanto no que há de mais coletivo em termos de memória, quanto nas próprias trajetórias pessoais, caracterizando um objeto complexo e a necessidade de uma abordagem interdisciplinar. Enfim, longe de esgotar as possibilidades de interpretação para a Praça de Fátima, esperamos ter demonstrado a riqueza da mesma como ponto de partida para várias análises sociais focalizados nas variáveis da duração e do espaço.

### Referências

BACHELARD, Gaston. A casa. Do porão ao sótão. O sentido da cabana In: *A Poética do Espaço*. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

ECKERT, C. “As variações paisageiras na cidade e os jogos da memória”. In: SILVEIRA, Flávio Leonel da; CANCELA, Cristina Donza (Org.). *Paisagem e cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade. Paisagem e cultura: dinâmicas do patrimônio e da memória na atualidade*, v.1, 1ª ed. Belém: EDUFPA - Editora Universitária: 2009, p. 87-97.

ECKERT, C.; ROCHA, A. L. C. “Imagem recolocada: pensar a imagem como instrumento de pesquisa e análise do pensamento coletivo”. *Iluminuras: série do Banco de Imagem e Efeitos Visuais*, v. 2, n.3, p. 1-12, 2001.

ECKERT, Cornelia; ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. *O tempo e a cidade*. Porto Alegre: UFRGS Editora, 2005.

FRANKLIN, Adalberto. *Apontamentos e fontes para a história econômica de Imperatriz*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

GOFFMAN, Erving. La Ritualización de la feminidad. In: GOFFMAN, Ken (Org.). *Los Momentos y sus Hombres*. Barcelona: Península, 1991, p. 135-168

HALBWACHS, Maurice. **A Memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LE GOFF, Jacques. Documento / Monumento. In: *História e memória*. Campinas: Editora da Unicamp, 1990.

MARMANILLO, J. P. Por las plazas, calles e avenidas Limeñas. Espaço, tempo e percepções cotidianas na capital peruana. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, p. 428-457, 2012.

NOLETO, Agostinho. Imperatriz: desenvolvimento urbano In: *Imperatriz: 160 anos/Academia Imperatrizense de Letras*. Imperatriz, MA: AIL, 2012.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Pertença e uso do espaço público: Um passeio através do Parque Sólon de Lucena. *Studium*, v. 19, p. I-V, 2005.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Relações Delicadas: ensaios em fotografia e sociedade*. João Pessoa: Editora universitária da UFPB, 2010.

KOSSOY, Boris. *Fotografia & História*. São Paulo: Ateliê Editorial, 2001.

PASTORELLI, Anna Maria. *Um coração palpitante*. Imperatriz, MA: Ética, 2008.

#### Sites consultados

<http://www.panoramio.com/photo/95840171> (Fotografia oriunda dos Arquivos digitais do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE)). Acessado em 7 de outubro de 2014.

<http://museu-virtual.blogspot.com.br/2010/10/vista-aerea-da-praca-de-fati-ma-em-1968.html> (Fotografia oriunda da Associação Humanitária de Imperatriz Albé Ambrogio). [Acesso em 05.10. 2014].

<http://www.infraero.gov.br/index.php/aerportos/maranhao/aeroporto-de-imperatriz.html> acessado em 13 de outubro de 2014.

<http://www.detran.ma.gov.br/Paginas/Detalle/9546>. Acessado em 10 de janeiro de 2015.

<http://www.flogao.com.br/cocrifa/7357811>. (Companhia Cristã de Fátima). Acessado em 09 de janeiro de 2015.

#### Outros documentos

Guia Paroquial da Igreja Nossa Senhora de Fátima

Enciclopédia de Imperatriz: 150 anos: 1852-2002. Editor e redator Edmilson Sanchez Imperatriz: Instituto Imperatriz, 2003.

#### Entrevistados

Carlos Sidney Rodrigues

Maria da Conceição Silva Souza

Maria da Conceição Medeiros Formiga

Sr. Domingos

**Abstract:** Having the Fatima' Square as a backdrop, this article provides a narrative whose purpose is to demonstrate the relationship between that space and the social, spatial and historical dynamics involving the process of expansion of the city of Imperatriz-MA. In such a process will be listed aspects of collective and individual memories and a set of symbols inserted in the dynamics of identity construction of be Imperatrizense. Therefore, a micro analytical approach focused on the experiences of some former residents and also on a number of sources characterized the urban landscape and the local files was used. **Keywords:** square, the term ethnography, top analytical method, social construction of space



Anexo



## CAMINHADA SILENCIOSA À LUZ DE VELAS por *Justiça e Paz!*

Participe deste gesto de Solidariedade às vítimas da violência e de manifestação do nosso desejo de Paz.

**DIA** 2  
Fevereiro

Saída da Catedral às 18:30h  
(Santa Missa após a caminhada)

**TRAJETO**



**“A cultura do amor e da paz, que tanto almejamos, é um dom de Deus, mas é também tarefa nossa.”**  
- CARTA DOS BISPOS DO MARANHÃO AO POVO DE DEUS





## O cérebro, a face e as emoções

António Pedro Dores

88

Recebido: 17.11.2014

Aceito: 20.06.2015

**Resumo:** Constatada a ausência prática de referências sociológicas ao estudo da face, podemos perguntar porque e como assim sucede. Tanto como a profissão, a face é uma forma de apresentação social. Porque não merecem ambas a mesma atenção das teorias sociais? Qual será a fonte cultural e ideológica do alheamento (estigmatização?) do estudo da face? Este texto inspira-se nas críticas a Descartes, como as divulgadas por António Damásio, para explorar os limites e saídas epistémicas para a cegueira encontrada. Corpos e mentes não são fenómenos exógenos entre si. E é preciso não perder isso de vista, por exemplo, nas relações que (não) se estabelecem entre a biologia e a teoria social. Procuram-se saídas em propostas conhecidas, de Giddens, Bourdieu ou Tarde. Concebendo a face como forma física mais expressiva do encontro de processos ondulatórios de incorporação e corporização: sociais e biológicos e em sentido inverso. **Palavras-chave:** face, emoções, teoria social, tabu

Entrar numa prisão é repulsivo e constrangedor. Visitadoras e visitantes, educadoras e educadores, preparam-se para ultrapassar tais emoções como um custo a pagar por prazeres maiores: os de assistir à emergência de pessoas de dentro dos que parecem apenas prisioneiros. Sentir assim a importância da sua própria existência, como seres humanos, ao satisfazer as necessidades de sociabilidade de quem está forçada e ansiosamente isolado.

Os prisioneiros, como os guardas e polícias, são gente estigmatizada por corporizarem figuras sociais marcadas pelo maniqueísmo da ignorância e do desespero. Utilizadas pelos poderes públicos para dividir para reinar (DORES e PRETO, 2013). Assumem necessariamente figuras sociais estereo-

tipadas, também por força do olhar preconcebido do observador. Como quem olha para asiáticos ou africanos na Europa: todos parecem iguais. Não porque o sejam, mas porque os padrões de comportamento são estranhos. A falta de hábito de des-codificação cultural não ajuda a co-municação não verbal com os observadores ocidentais.

É verdade que os humanos são bastante mais iguais entre si que qualquer outra espécie de seres vivos. Ao mesmo tempo, a versatilidade de *corporização, de expressão e de incorporação* dos humanos é inigualável. Torna-nos individualmente bem distintos, para um observador habilitado.

A face do prisioneiro é a face fechada, inacessível e constrangedora, espelho do inferno que lhe é imposto (Zim-

bardo, 2007). Tenho vergonha dela (desvio o olhar) e medo de (tendo a paralisar perante) o ambiente social que impõe tal estado de coisas. Duas condições para o estabelecimento de tabus.

Pessoalmente, na ânsia da descoberta, solidarizei-me com quem me envergonha (DORES, 2004). E resisto ao medo da repressão que efectivamente se abate sobre quem denuncia (PRETO, 2010). Faço-o a uma distância que desejo encurtada entre quem condena, quem é condenado e quem autoriza a desumanização de uma parte da sociedade, tomada por bode expiatório. O que é adequado ao programa de justiça transformativa (AAVV, 2013). A ciência, a verdade e o bem estar beneficiam se houver condições para que todos se olhem nos olhos. Esse é o programa científico-político-jurídico a que me submeto.

A pós-graduação em *Expressão Facial da Emoções* oferece-me o ensejo de reflectir sobre o lugar do estudo da face no quadro da reformulação das ciências sociais nas próximas décadas. Tendo presente que: a) a nossa humanidade é resultado da evolução da vida na Terra; b) a divisão das ciências para fins práticos não deve perder de vista a integração real da natureza; c) a disjunção cartesiana da religião e da ciência deve continuar a ser suturada pela integração das ciências sociais no mundo das outras ciências; d) isso reclama, mais uma vez, determinação e coragem para resgatar os interesses cognitivos do seio dos outros tipos de interesses.

### **A face enquanto tabu**

Qual será a especificidade humana? O tamanho do cérebro? Os polegares das mãos destacados? O nascimento em estado de maturação incompleto? A sexualidade permanentemente disponível? O mimetismo exacerbado que faz de nós seres sociais ou animais de hábitos? E qual será a principal característica emergente dessa especificidade? A

inteligência? A perversidade? O riso? A agressividade? A vergonha? A capacidade de comunicação? A recursividade? A capacidade de organização? As capacidades artísticas? As capacidades industriais?

A face humana é apenas um entre muitos dos caracteres que distinguem os humanos de outras formas de vida. Com a experiência do cosmopolitismo, é conhecimento comum como as faces das pessoas de outras etnias nos parecem todas iguais. A nossa mente não regista informações para as quais não está preparada e habituada. Ao inverso, projecta nos outros a perversidade que tanto esconde de si própria.

Os traços particulares das faces de etnias estranhas, mal conhecidas, como as expressões de outros animais ou plantas, escapam-se-nos por ignorância, por falta de familiaridade e de atenção emocionalmente empenhada.

O estudo científico da face enfrenta, pois, alguns evidentes obstáculos epistemológicos nos limites dos nossos sentidos e das nossas competências emocionais. Enfrenta obstáculos epistemológicos na vontade e disponibilidade (ou falta delas) de cada um, e das sociedades, investirem na observação dos comportamentos das pessoas, entre os quais as expressões das faces. As pessoas têm mostrado ser capazes de desenvolver instrumentos de observação muito potentes, para além as capacidades sensoriais incorporadas. Na falta de disponibilidade, mesmo atrocidades tão abjectas como o abuso sexual de crianças ou a violência doméstica passam despercebidas, inclusivamente às vítimas, aos abusadores, aos respectivos círculos íntimos, às instituições e às autoridades.<sup>40</sup> Nessas alturas, perante a evidência da falta de rigor dos sentidos, reclamam-se por fórmulas científicas para estabelecer, com segurança, a verdade.

<sup>40</sup>Não há muitos anos não eram crimes tipificados, mas formas de relacionamento social inimputáveis.

São enormes e provavelmente inatingíveis tais expectativas.

Haverá vontade científica para estudar a face? Teremos nós a coragem de olhar nos olhos os nossos opressores? Os nossos governantes? Os excluídos da sociedade? Os condenados, sobretudo quando são nossos familiares e amigos ou quando os sabemos inocentes? Teremos nós a coragem para escrutinar a perversidade testemunhada nas configurações da face dos abusadores de que somos vítimas? Deixaremos que nos escrutinem a face para descobrir a nossa própria perfídia?

A resposta actual é definitivamente não. O estudo da face é tabu. E a determinação de encetar um processo científico como aquele em que os autores deste livro estão envolvidos é digna dos gestos científicos mais corajosos. De resultados imprevisíveis.

O ponto de partida é a teoria social, tal como ela se apresenta aos sociólogos nos dias de hoje. Começo por verificar a existência de um tabu sociológico no tratamento das faces humanas. Para depois estabelecer propostas práticas de superação dos obstáculos epistemológicos, de modo a dar sentido sociológico ao trabalho de análise facial realizado pelos estudantes do curso.

### **O reforço científico do tabu**

A minha descoberta da centralidade do tabu na teoria social começou ao sentir a vergonha e o medo por estudar pessoas encarceradas. Ocorreu-me propor a hipótese de nas prisões se confrontarem, de forma aguda, estilizada, extremada, as diferentes posturas possíveis entre humanos perante o fenómeno do poder: o espírito de proibir, o espírito de submissão e o espírito marginal (DORES, 2012a, 2012b, 2012c). Não me refiro a atitudes explícitas. Os estados-de-espírito, enquanto conceito sociológico, referem-se a estratégias homeostáticas de organização da postura corporal-mental de cada um perante as

circunstâncias; modos de mobilização de competências treinadas e disposições de *habitus*. Não se trata de expressões convencionadas para comunicar intenções, mas intenções em acto. Antes mesmo de se poderem tornar auto-conscientes e, eventualmente, contrariadas pela vontade própria (ou dos outros, em caso de sanção ou de repressão). Não se trata de pedir a informantes uma reacção a um questionário a partir do qual possamos inferir atitudes. Trata-se de identificar a panóplia de modos de corporização socialmente produzidos e reproduzidos, como sentidos de acção social vernácula.

Não se trata de pedir a confissão de sentimentos aos inquiridos. Trata-se de encontrar formas de observar cientificamente emoções previamente socialmente educadas, antes dos sentimentos voluntários poderem intervir e corrigir os processos de corporização associados. Não se trata de registar a encenação expressiva das emoções que acompanham os processos de corporização e incorporação. Trata-se de compreender e tipificar modos de gestão da vitalidade humana.

A reacção repulsiva de alguns dos meus colegas que mais respeito a uma tal proposta fez-me compreender estar na presença de obstáculos epistemológicos profundamente inscritos na teoria social, tal como hoje ela é entendida. O que me entusiasmou a avançar na compreensão dos contornos desses obstáculos ou sistema de obstáculos. Tarefa inacabada. Tarefa que temo ser incapaz de acabar durante a minha vida. Mas tarefa empolgante e certamente útil no futuro.

No centro do tabu está em Descartes e na sua concepção conciliatória da ciência com a teologia. A dupla reserva cartesiana, desenhada por vergonhas e medos, de a) os territórios mentais ou metafísicos, para estudos religiosos e b) os territórios corporais ou objectivos, para estudos científicos, nega aos cien-

tistas a possibilidade de considerarem os fenômenos mentais como fenômenos naturais. As ciências sociais, por tratarem sobretudo de fenômenos mentais, ficam impedidas de se integrarem no mundo das ciências: trabalham à parte.

Delicada a posição da sociologia, entre os mundos das ciências duras e a teologia. Entre as explicações e as metáforas. Entre as hipóteses matematicamente formuladas e as descrições fenomenológicas. Entre as classificações e a moral social. Encaixada entre paredes – como a literatura, a teologia, a ciência e a ideologia – a sociologia, para sair desse armário, deverá reconhecer a sua dupla filiação da mente e do corpo, das emoções e dos sentimentos, do subjectivo e do objectivo. O que não é um defeito, mas uma virtude. Em vez de se refugiar dentro das ciências sociais, num processo endogâmico descrito por (LAHIRE, 2012), deverá promover a sua abertura epistemológica às ciências da vida e da vontade – que de resto está marginalmente a realizar-se, com Bateson (1987), Prigogine (1996), Goleman (2010), Damásio (1994), por exemplo.

O incómodo dos sociólogos, confrontados com o estado de espírito e com a possibilidade de uma abertura ao mundo dos espíritos, pode ser equiparado ao choque de uma população endogâmica confrontada com a possibilidade de casamentos fora do seu grupo, ou dos escravos que viveram os dias da abolição da escravatura, saudosos da segurança perdida.

Certamente a época de profunda transformação que estamos a viver na Europa, nesta segunda década do século XXI, ao superar as vergonhas e os medos que nos paralisam como vítimas de regimes abusadores, criará as condições para uma reorganização das ciências capaz de favorecer novos paradigmas científicos, mais integrados e produtivos. Há muitos autores a trabalhar para isso. O estudo da face, só pode pensar-se como mediação entre a mente e o

corpo, o exterior e o interior, a sociedade e a pessoa; surge como um dos pontos de passagem entre as velhas e as novas epistemologias das ciências, que permitirão às ciências sociais sair do armário. É, portanto, com enorme satisfação que me associo a este livro, no quadro da pós-graduação internacional em expressão facial das emoções.<sup>41</sup> Entendo-a como uma oportunidade de libertação.

### **Do armário de onde irá sair outra teoria social**

Os limites impostos, os tabus da teoria social são a) os debates normativos e morais – implicados na violência e nas vidas íntimas – sublimados em ideologias ou em sistemas jurídico-políticos, perante os quais a sociologia se pretende alheia (como se fosse possível); b) as práticas viscerais, irracionais, instintivas, próprias da nossa animalidade, cujo tabu é guardado pelo fantasma do biologismo e pela reserva psico-médica no campo das prescrições curativas (como se boas e más relações sociais não tivessem efeitos, respectivamente, curativos e doentios comprovados). Tais tabus configuram a tentativa, necessária, para circunscrever o social a um nível específico da realidade, acima do biológico e abaixo do ideológico, sobre o qual os sociólogos se debruçam e especializam. Nessa função são úteis e recomendáveis. O problema é a estanquidade epistemológica desse nível de realidade, como se se quisesse seccionar um troço de rio, imaginando ser sempre a mesma água e os mesmos peixes que o habitam. O que é preciso é definir e observar a sociedade no quadro da realidade multi-nível e fluente da vida vernácula, da

<sup>41</sup>Entendendo-se por *emoções* um fenómeno homeostático emergente, cf.(DAMÁSIO, 1994). Entendendo-se por *expressão* a corporização das emoções mais ou menos controlada, mais ou menos bem-sucedida. Por corporização entenda-se o diálogo homeostático entre o todo e as partes do corpo, vivendo a instabilidade existencial como um hábito e como aprendizagem.

vida sócio-política e da vida mental e ecológica.

Giddens (1985) propôs substituir as clássicas dimensões sociais (política, economia, prestígio social e cultura) por outras mais adaptadas às realidades das sociedades do capitalismo avançado, a saber: o capitalismo, o industrialismo, o belicismo e o securitarismo. Propôs também abrir o estudo das intimidades, em (GIDDENS, 1995). Apesar do prestígio do autor, não foi seguido. O que pode ser tomado como sintoma da presença dos limites actuais de teoria social: a violência congénita, escamo-teada pela ideologia burguesa (HIRS-HMAN, 1997), e a luta íntima pela sobrevivência ou, como dizem os biólogos, a luta para passar os genes.

Para MOUZELIS (1995, p. 7), a reificação e o reducionismo próprios do estrutural-funcionalismo de Parsons foram criticados nos anos setenta. Mas não foram ultrapassados, como problema, apesar da linguagem par-soniana ter deixado de ser usada. Os melhores e mais seguidos autores da teoria social do pós-guerra, escreve o sociólogo grego-britânico, evitaram as formas mas persistiram em concepções epistemológicas com os mesmos problemas fundamentais: definição antropomórfica de sociedade (como se faz tantas vezes com Deus) e estilização desproblematizada da complexidade da existência da vida e, em particular, da espécie humana.

**Quadro 1. Limites da teoria social**

	Limites superiores	Limites inferiores
Giddens	Violência	Intimidade
	Debates normativos	Luta para passar os genes
Mouzelis	Reificação	Reduccionismo
	Teodiceia	Evolução
Descartes	Ideia da perfeição	Pensamento

As limitações cognitivas decorrentes da presente situação podem ser observadas nas tendências tecnocráticas imperantes nas ciências sociais, sobretudo evidentes na economia, onde os modelos econométricos para tratamento de dados oficiais, e as teorias neoclássicas dominantes nas universidades, se tornaram um suporte científico para a condução de políticas ruins nas últimas décadas. A urgência da correcção de uma variável – como o deficit do estado, por exemplo – que incomoda uma subdisciplina (finanças públicas) de uma disciplina (economia), tomada como essência da mágica sabedoria despolitizada (“não há alternativa!”) autoriza a abstracção das sociedades e do meio ambiente (incluindo o económico), encobre a violação dos valores morais e a violência provocada, em nome da ciência assim abusada.

Condicionada por este estado epistemológico das ciências, em vez da consideração das pessoas como entes emi-

nentemente sociais, a teoria social reduziu cada ser humano a um indivíduo estatisticamente identificado numa dimensão, seja ela a social, a psicológica, a antropológica, a geográfica, a económica, a cultural, a política, ou outra. Se está para nascer ou para morrer, doente ou desenganado, deprimido ou entusiasmado, entregue a vícios ou exemplo de vida saudável, é o mesmo. Tudo isso está para lá dos limites do foco actual das teorias sociais, centradas na “normalidade”. Na verdade, na normalização reducionista e reificada, que faz tabu da violência e das condições de reprodutividade da vida na Terra, incluindo da espécie humana.

Os limites autoimpostos pela sociologia, no seu estado actual de evolução, são efectivamente estreitos. As suas leis não são nem legais nem naturais, nem doutrinárias nem volitivas; nem indutivas nem experimentais, nem teológicas nem ideológicas; nem positivas. Faltam instrumentos de captação sensorial da



realidade social – por isso há quem diga, como a senhora Thatcher (acompanhada por alguns sociólogos), que a sociedade não existe. Esse é o risco lógico de as ciências sociais se apresentarem como externas às ciências e, portanto, segundo a tradição cartesiana, campo de crenças, meras ideias. Tipos ideais, diria Max Weber.

Estes limites são incorporados pelos sociólogos de forma afectiva e negativa, quando aprendem a desprezar o positivismo e o biologismo. As denúncias justas – como a insensibilidade do positivismo às ideologias políticas ou o uso perverso da justificação evolucionista para legitimar a discriminação étnica – devem saber distinguir o bebé da água do banho. Também o estrutural-funcionalismo precisa de ser bem conhecido, para se processar uma separação do trigo e do joio. Sob pena de se voltarem a cometer os mesmos erros imaginando tê-los ultrapassado (MOUZELIS, 1995). A teoria social sofre de males (como o etnocentrismo e reforço classificatório dos estigmas, por exemplo) que deve ser capaz de identificar e tratar. Por outro lado, deve estar disponível para retomar Comte, quando ele aspirou a uma sociologia integrada num mundo científico sem ciências sociais separadas (rejeitando, ao mesmo tempo, a megalomania de a sociologia constituir a síntese de todos os conhecimentos científicos). Como deve aceitar a sociedade como um conceito a ser usado de forma ampla, aos níveis químico, celular, corporal, de outras espécies animais ou das mentes humanas (BATESON, 1987; GOLEMAN, 2010; DAMÁSIO, 2003).

Há ainda receitas metodológicas que reforçam os efeitos tabu, tornando insensíveis os sociólogos e os cientistas sociais a certas realidades. Tomemos a prescrição de distanciamento do objecto e o modo como ela é ensinada e aprendida nas escolas. O distanciamento científico é uma referência ao primado da

condução teórica dos processos metodológicos, de observação, registo e interpretação da informação. Há que não confundir os conceitos com as realidades e criticar ambos, utilizando uns e outros, em confronto. Porém, como nos primeiros estádios de aprendizagem os estudantes não têm claras as alternativas teóricas nem estão em condições de assumir opções a esse nível, os professores de métodos podem ser tentados a explicar o distanciamento usando metáforas – distanciamento espacial ou de familiaridade com as pessoas e situações a estudar. Dada a falta de preparação crítica dos estudantes, facilmente caem sob o efeito dos preconceitos culturais contra as pessoas que deveriam estudar e pelas quais não sentem suficiente empatia para as poder defender (como humanos, entre iguais) ou compreender. Quando a empatia é fundamental para descobrir a humanidade que, apesar de tudo, há em nós.

Na verdade, a reprodução do etnocentrismo e o reforço científico de estigmas sociais, apesar dos discursos condenatórios por parte de alguns dos sociólogos mais preparados, são vulgares, tolerados ou até estimulados entre sociólogos. Quantas vezes, de forma radicalmente inocente, desinformada e até com ambições morais e políticas humanitárias. Sem uma formação crítica sobre direito e direitos humanos, os profissionais de sociologia encontram-se desarmados, numa era de desrespeito e recuo destes modos de acção cultural que acompanharam a hegemonia ocidental no mundo. Como se a humanidade não fosse, desejavelmente, o horizonte da sociologia.

Os limites metodológicos actuais da sociologia são estreitos. Aquilo a que se chama dados, ora são quantitativos ou qualitativos, superficiais ou intensivos, macro ou micro, eventualmente meso ou até interdisciplinares, mas regularmente reducionistas (sem relação estabelecida entre os diferentes níveis de

realidade) e interpretados tendencialmente de forma reificada, acrescentando desse modo o sentido em falta nas lacunas epistemo logicamente impostas ao trabalho sociológico.

Nas últimas décadas, em vez de se voltarem para fora, à procura das realidades a descobrir, as ciências sociais ter-se-ão virado para dentro, divididas em miríades de disciplinas, por sua vez divididas em subdisciplinas, tantas vezes ignorantes umas das outras (LAHIRE, 2012). Nestas tiras cognitivas, dificilmente se é capaz de conciliar as descrições com as explicações, as primeiras preferidas dos antropólogos e as segundas dos sociólogos.

O individualismo capitalista e a divisão cartesiana da realidade são obstáculos epistemológicos para se “ver” a sociedade. A solidariedade social, o povo, a sociedade podem parecer não existir aos olhos de certas pessoas. A competição, os indivíduos alheados, a divisão de trabalho moderna, podem impor-se à consciência de quem esteja obcecado com o mercado de trabalho e se esqueça de que é um ser vivo e beneficiário de direitos herdados pelas lutas sociais anteriores. Para Holloway (2003) o sistema capitalista tende a incapacitar cada um, no seu posto de trabalho, de entender e de procurar as condições para entender dos processos produtivos, culturais e políticos, no seu conjunto. Esse entendimento está unilateralmente reservado a quem disponha de tempo e acesso à informação de nível superior (meta informação, por vezes ensinada nas universidades, é sobretudo guardada como segredos industriais ou de estado).

Ao mesmo tempo, como escreveu Durkheim (1960), a solidariedade orgânica, a sociedade moderna, organizada desta forma individualista, torna cada pessoa mais dependente do conjunto da humanidade em devir. A sociedade está mais densa e presente na vida quotidiana do que nunca, como mostra a experiência da globalização e dos efeitos pla-

netários de tantos eventos, desde os Descobrimentos. A própria ciência, como realidade e esperança, é um dos resultados dessa sociedade a que aspiramos e chamamos humanidade.

Os Foruns Económico e Social Mundiais centram-se, precisamente, mas em separado, nos valores da iniciativa privada e na solidariedade social para conduzir os destinos da humanidade. Liga os as potencialidades dos sistemas de computadores desenvolvidos nas últimas décadas, a par das crescentes desigualdades e guerras, das crises financeiras das velhas estratégias de exploração dos mais frágeis, no uso da violência (COLLINS, 2013). Em particular, as estratégias da imposição da dívida que tiveram por primeira vítima o Haiti, no tempo de Napoleão, e dura até hoje, chegam aos países do Sul da Europa, ironicamente os protagonistas das Descobertas globalizantes, quase 600 anos antes. As consequências sociais estão mais recentemente expostas nos protestos transformadores no Norte de África, no Sul da Europa, nos EUA, na Turquia, no Brasil e no mais que se verá depois (CASTELLS, 2012).

Em tempos de tão profunda transformação, a teoria social deve retomar os problemas clássicos: será a ciência uma só? Ou as ciências sociais são ciências adoptivas, que produzem metáforas, ideais-tipo, e não conceitos positivos? Deverá a sociedade ser concebida como uma “coisa”, para além das pessoas? Ou como sentidos arbitrados às teias de relações entre pessoas? Deverá a sociologia aceitar o estudo das atitudes – interpretações dos sociólogos sobre o que seja o sentido da expressão formal dos inquiridos ou observados – ou poderá atrever-se a pensar conceitos como o de estados-de-espírito – formas instáveis de cor-porização e de expressão de modos pessoais e sociais de homeostasia – com tipos clássicos, como o espírito do capitalismo, o espírito revolucionário, a consciência colectiva?

Se se admitir a existência da sociedade humana, ela terá forçosamente de deixar traços nos processos de corporização, do mesmo modo que a experiência vivida tem efeitos na transformação dos genes. A corporização, presença das heranças do passado, de dentro para fora, e a incorporação, sinalização dos futuros possíveis, de fora para dentro, encontram-se no presente. Em diferentes formas de expressão, em particular na face. Na face, para além das características pessoais, podem ser facilmente evidenciadas características étnicas, de género, culturais, nacionais, profissionais, e, de um modo geral, sociais. Os métodos sociológicos podem e devem abrir-se ao estudo de novos registos desenvolvidos por outras ciências e que têm a potencialidade de materializar conceitos até aqui apenas imaginados, como o foram os átomos durante séculos, até ao microscópio electrónico. Por exemplo, a imagiologia – ressonância magnética e tomografia por emissão de positrões, a neurofisiologia, eletroencefalograma espontâneos *online* e electromiograma, a audiologia,<sup>42</sup> a manipulação de hormônios, doseamento de neuromediadores e neurotransmissores, serotonina, adrenalina, acetilcolina, dopamina, endorfina, GABA – a identificação das emoções através do estudo da face, e outras técnicas de produção de dados, podem ajudar a ciência a descobrir contornos mais precisos e objectivos do que sejam estados de espírito. Não como metáforas, mas como factos cientificamente comprováveis.

Valerá a pena estudar detalhadamente a face, como exemplo de corporização e expressão interface nas faces dos indivíduos, em cada sociedade? Poder-se-á levar esse trabalho a

cabo sem necessitar desenvolver mais a teoria social, como uma teoria científica como as outras, sem complexos de inferioridade? Poder-se-á avançar nesta descoberta sem contar com os saberes e os métodos da biologia e das ciências de saúde ou das ideologias e do direito? Não há respostas prévias ao que o futuro poderá demonstrar, caso os estudos da face venham a vingar, como acredito que vai acontecer.

### **Por uma actualização da teoria social**

Os modernos apresentam-se formalmente entre si dizendo uns aos outros o nome da profissão em que estejam integrados. Mas, pelo menos em termos não-verbais, também se dizem sobre outros modos de mútuo reconhecimento – empatia, simpatia e mimetismo.

O facto de a comunicação não-verbal não ser registada pelos gravadores tem limitado a análise sociológica, como refere Collins (2008) ao estudar a violência através da visualização de filmes de vigilância. Mas a observação é muito praticada pela antropologia. A novidade não está no aparato meto-dológico mas antes na consideração da violência como problema conceptual. Latour (2007/08) nota como a sociologia se limita a estudar as relações entre duas ou mais pessoas e ignora radicalmente a construção social de ambientes altamente tecnológicos, através dos quais as interacções sociais se intensificam, na paz e na guerra. Tarde (1993), por seu lado, foi um autor de grande sucesso e prestígio em vida, mas sem seguidores nos desenvolvimentos mais recentes da teoria social. Sugeriu existir uma tendência inata para mimar os comportamentos alheios, que hoje sabemos ser protagonizada pelas grandes quantidades de células fusiformes que caracterizam a espécie humana (GOLEMAN, 2010, p. 18).

As escolhas selectivas das ciências sociais, ao dividirem-se, e das teorias sociais, ao isolarem-se, tendem a trun-

<sup>42</sup>Os espectros de emissão sonora das línguas foram identificados por Tomatis (1991), que adaptou as técnicas de audiometria de diagnóstico terapêutico à investigação, com resultados práticos para a facilitação da aprendizagem de línguas, actualmente método Tomatis.

car a realidade. Fazem-no através dos conceitos, dos métodos e dos condicionamentos emocionais incorporados nos profissionais.

A face constitui-se num mediador privilegiado e complexo entre as práticas e as intimidades de cada ser humano, no quadro de meios ambiente diferenciados. As intencionalidades sociais e individuais são produzidas nos corpos de cada ser humano. Campos de intimidade e ambientais, profissionais e públicos, quotidianos ou políticos, ao mesmo tempo integrados entre si e mediados por intermédio de níveis distintos, caracterizados por diferentes espaços-tempo. A percepção (do que esteja dentro e do que esteja fora de cada campo) é alvo de disputas sociais e pessoais milenares de satisfação e poder, capacidades e engenho, disposições e corporizações, centro de demarcações e tabus entre a religião e a ciência, entre os instintos e a educação, entre géneros e gerações, entre as necessidades básicas e a condução do sentido da existência. Como lidar com isso?

António Damásio (1994) tornou-se famoso por entrar na pesquisa da consciência, reclamando ser do corpo (e não da alma, nem do cérebro) a sua pertença. Um corpo sem ânimo é um cadáver. Por outro lado, a consciência tem, reconhecidamente, influência própria e poderosa na corporização em cada um, tal como a experiência pode ter efeitos ao nível genético. E essa influência aumenta com a intensidade da experiência e do poder. Ao ponto de a educação, o hábito, o treino poderem alterar o inato, de que os sucessivos recordes desportivos ou as competências cognitivas (e sociais) são demonstração prática.

As expressões nas faces, como a violência ou os estados-de-espírito, são particularmente instáveis e reclamam estudos especializados e articulados entre diversas ciências, como a biologia, a neurologia, o direito. A ausência do estudo da face revela o conservadoris-

mo da teoria social actualmente dominante.

A actualização das sociologias nacionais, na era da globalização, deverá perspectivar descobrir em qualquer pessoa, qualquer sociedade e qualquer cultura aquilo que haja de regular e comum em todas as outras – herança genética – e aquilo que as torna singulares em cada momento – o repertório dos estados de espírito – em tempo dado. O espírito revolucionário, por exemplo, para uns é uma esperança e para outros é uma ameaça. Será ele próprio da natureza humana, em qualquer tempo e lugar? Próprio somente da Era das Revoluções (HOBSBAWM, 2009)? Ou de todos os passos do processo de globalização?

Como escreveu Graeber (2013),

“Already by the time of the French Revolution, Wallerstein notes, there was a single world market, and increasingly a single world political system as well, dominated by the huge colonial empires. As a result, the storming of the Bastille in Paris could well end up having effects on Denmark, or even Egypt, just as profound as on France itself—in some cases, even more so. Hence he speaks of the ‘world revolution of 1789’, followed by the ‘world revolution of 1848’, which saw revolutions break out almost simultaneously in fifty countries, from Wallachia to Brazil. In no case did the revolutionaries succeed in taking power, but afterward, institutions inspired by the French Revolution—notably, universal systems of primary education—were put in place pretty much everywhere. Similarly, the Russian Revolution of 1917 was a world revolution ultimately responsible for the New Deal and European welfare states as much as for Soviet communism. The last in the series was the world revolution of 1968—which, much like 1848, broke out almost everywhere, from China to Mexico, seized power nowhere, but nonetheless changed everything. This was a revolution against state bureaucracies, and for

the inseparability of personal and political liberation, whose most lasting legacy will likely be the birth of modern feminism.

Revolutions are thus planetary phenomena (...)"

Nesta longa citação o autor socorre-se do prestígio de Emanuel Wallerstein para notar como a globalização, afinal, não é um fenómeno actual – embora assuma formas novas, desde logo possíveis pela existência de novas infraestruturas cognitivas globalizadas e baratas (CASTELS, 2004). Mas fá-lo, chama-se a atenção do leitor, referindo-se ao mistério dos efeitos práticos e futuros das diferentes revoluções. Não apenas no lugar dos acontecimentos, mas também muito longe de onde ocorreram, e no seio de culturas muito distintas, cujo conhecimento mútuo é reduzido, mesmo hoje em dia. Como explicar objectivamente a telepatia, chamemos-lhe assim, através da qual o espírito revolucionário se transforma e traduz ao longo do tempo e do espaço? Ou, como explicar a expansão do espírito do capitalismo, captado por Max Weber (2005), resultante da laicização de uma versão da fé calvinista? Como explicar a conjugação das diferentes consciências individuais – associadas aos processos de homeostase de cada corpo – em diversas e mutáveis inteligências colectivas, a que Durkheim (1960) chamava sociedades?

Porque é que tais transmissões são ainda um mistério, se a transmissão do riso em sociedade é um fenómeno experimentado agradavelmente por todos? Porque a sociologia ainda não descobriu o que se passa nos estádios desportivos, nos eventos musicais ou religiosos? Como se produz o prazer de estar em comunhão de emoções e sentimentos, nem sempre positivos? Porque o estudo especializado dos movimentos sociais, apesar dos esforços de teóricos como Alberoni (1989), não se questionou sobre os fundamentos biológicos dos pro-

cessos de transmissão de emoções, sentimentos e comportamentos, apesar de referenciados pelas teorias do recrutamento de activistas?

Caso a sociologia tivesse atendido à sugestão de Giddens (1985) e abandonado as velhas dimensões analíticas (política, economia, prestígio social e cultura) ou pelo menos passasse a considerar também as dimensões sociais mais actualizadas, na expressão do autor, o capitalismo, o industrialismo, o belicismo, o securitarismo, talvez tivesse sido possível, por outro lado, tornar mais compreensíveis e utilizáveis conceitos como *habitus*, de Pierre Bourdieu (1979). Também com o autor francês ficam por explicar os fenómenos de transmissão de disposições entre gerações e intrage-racionalmente, através de conflitos e de emoções, através de reforços e pressões selectivas, espontâneas e organizadas, também, condicionadas pelos aparelhos de estado, como os militares, as ideologias nacionalistas e religiosas,<sup>43</sup> as polícias, os tribunais, as penitenciárias, as disciplinas científicas.

O mimetismo, proposto por Gabriel Tarde (1993), abriu pistas para explicar estas misteriosas transmissões de disposições sociais à distância, não apenas segundo caminhos revolucionários, económicos ou religiosos, mas na tessitura das relações sociais as mais íntimas, no sentido de Giddens (1995). Entre o quotidiano mais individualista e a revolução, numa certa era da história social, há uma diferença de intensidade e nível de incorporação e não de tipo de sociabilidades corporizadas. As pessoas descansam em casa a pensar o que irão fazer no dia seguinte. Estas pistas não foram exploradas.

As crianças, como a maior parte dos revolucionários ou apaixonados, não se

<sup>43</sup> Cito apenas estas ideologias por serem as que mais promovem a violência social, cf. Garcia (2003) que citou dados do Memorial Institute for the Prevention of Terrorism, [www.mipt.org](http://www.mipt.org).



deixam conduzir pela razão. Seguem espontaneamente, por um lado, as suas emoções – no sentido de sinais homeostáticos sobre a condição de bem-estar ou mal-estar, geral ou localizado, condição da existência de cada um, cf. definido por Damásio (1994) – e, por outro lado, os seus modelos de comportamento, isto é, as pessoas a quem prestam mais atenção carismática e através delas, ou dos seus representantes na proximidade de cada um, os reforços ou as repressões que associam a cada gesto em cada situação: sentimentos positivos e/ou negativos, de satisfação e/ou de dor.

Cada pessoa, como cada grupo e cada sociedade, evoluem na vida experimentando processos cruzados de incorporação e corporização, como mais dois sentidos, para além da visão, do tacto, do olfacto, do cheiro e do ouvido. Todos geridos pelo mesmo processo homeostático que dá resiliência à vida das pessoas. A teoria social poderia definir sociedade como um processo homeostático de alto nível integrador dos processos miméticos em curso, para lá dos controlos psicológicos ao cuidado de cada um e independentemente do processo homeostático ambiental, de nível superior. Processos espontâneos de corporização, segundo a teoria do *habitus*, e processos conduzidos institucionalmente de incorporação, através de mecanismos de poder, ambos influentes ao nível expressivo e, eventualmente, mensuráveis.

A normalidade, a guerra, a revolução, as lutas sociais, referem-se a situações tipificadas de variadas intensidades de desempenho dos diferentes processos miméticos e de transmissão social de emoções, sentimentos e comportamentos. Quando a regulação institucional é predominante, fala-se em normalidade ou guerra, segundo haja ou não respeito pelos tribunais e pela lei. Quando a regulação espontânea é predominante, fala-se em revolução ou lutas sociais,

segundo o direito em curso seja novo ou velho.

### **Valores, epistemes e transformação social**

A sociologia profissionalizante tornou-se numa espécie de catedral cognitiva, com um vazio misterioso como nave principal, produzido por interditos como os acima exemplificados, e pequenas capelas especializadas laterais, em geral críticas mas impotentes perante os diferentes modos como os mistérios da sociologia persistem.

À saída, como à entrada, dos cursos de sociologia, a grande incógnita é saber para que serve a sociologia. A melhor resposta talvez seja para realizar inquéritos ou fazer entrevistas. Para os mais afoitos, interpretar os dados. Para os mais competentes e informados, para ler a história social presente. Com a profissionalização chega o tempo da especialização, seja no funcionamento de um tipo de instituição, seja num aspecto da vida social. Ficam para trás as exóticas dúvidas epistemológicas.

Quando se pergunta para que serve a sociologia, surge o espectro da sua abolição – decorrente de uma avaliação científica do seu valor para a sociedade. Mas logo ressalta a necessidade de muitas outras actividades e ciências em saber melhor o que é a sociedade, esse mistério com impactos fortes e fracos, conforme as ocasiões, deprimente ou entusiasmante, favorável ou não, um pouco como os antigos deuses animistas.

Damásio (2010) estuda as doenças mentais, descobre a importância das emoções sociais e reclama pela colaboração das ciências mais aptas a compreender o social. Os arquitectos, paisagistas ou de interiores, referem-se às características das sociedades para as quais trabalham como parte decisiva dos conhecimentos de base necessários para formular as opções, incluindo a organização da participação das sociedades

no desenho arquitectónico. A ciência dos computadores procura entender a inteligência humana, incluindo a inteligência social, para desenvolver os seus produtos. O marketing precisa de conhecer as sociedades para melhor as poder seduzir. As ciências de saúde precisam de saber como se organizar – em termos institucionais –, como se aproximarem dos doentes – e das respectivas condições de existência socialmente tipificáveis –, como os placebos, as mágicas, os afectos, os hábitos, a própria sociedade, curam ou produzem doenças, por si mesmos. O direito precisa de conhecer a base social com que pode contar para fazer evoluir as suas doutrinas. Os psicólogos não podem deixar de notar como as pessoas são afectadas pela sociedade e se comportam de forma previsível em função dela. Quer dizer: mesmo que se abolisse a sociologia, por imprestável ou porque a sociedade não existisse, logo miríades de necessidades haveriam de reclamar por algum tipo de saberes capazes de colmatar as lacunas evidentes.

A sociedade existe, sim. Como facilmente se poderá provar por absurdo: se não existisse teria de ser inventada. A teoria social ocupa um espaço cognitivo necessário. Mas deixou-se abraçar, como um salvador inexperiente perante um naufrago. Sendo este último a sociedade perfeitíssima; o modelo ideal para onde todas as outras estariam desejavelmente a convergir; a sociedade de consumo promotora de jogos em que todos ganham, excepto o meio ambiente (BECK, 1992) e os que perdem as suas possibilidades de existir (por serem “fracos”, na verdade excluídos) (YOUNG, 1999).

Os estigmas sociológicos contra o positivismo e o biologismo (ambas as expressões funcionam como insultos privados entre sociólogos, diminuindo Comte, Durkheim, Spencer, Tarde e outros) podem ser interpretados como partes integrantes do processo de nega-

ção da sociologia e das suas fontes de organização cognitiva. Não como debate mas como construção social de tabus. A que não basta resistir. É preciso subverter.

A transformação social em curso, no fim da linha das políticas neoliberais, reclama o fim das políticas de resistência por parte da teoria social, fechada sobre si mesma e subdividida em subdisciplinas, num processo cognitivamente pouco produtivo, segundo Lahire (2012). Há que retomar o caminho da concretização da aspiração científica das ciências sociais, tornando-as ciências como quaisquer outras, abrindo-as ao conhecimento positivo – sim, a sociedade existe: vamos prová-lo, como a física provou existir a mecânica gravitacional e os átomos, embora as formulações exactas de como uma e outros existem evoluam com a continuação do questionamento dos contornos precisos das respectivas existências. Portanto, não há razão nenhuma para imaginar que a sociedade é apenas uma característica humana, como as pernas e os pelos, as unhas e o fígado também não o são. Sociedade é um conceito que se refere a factos, coisas, fenómenos muito variados, deste a cooperação entre abelhas e entre células (do cérebro, por exemplo) até aos graus de compactação dos materiais inertes, como os arenitos ou os granitos, passando pelas simbioses mais ou menos parasitárias, em permanente risco de instabilidade, envolvendo processos de prazer e dor, ligação / vitimação / abuso, de que há abundantes exemplos na natureza, como a enorme diversidade de práticas sexuais.

### **Sociedade sem faces?**

Para o estudo da face não há uma especialidade sociológica, nem uma subdisciplina. Apesar de haver sociologias do corpo e das emoções. Nenhum sociólogo entende ser competente para estudar a face das pessoas. Está disso impe-

dido pelas limitações episte-mológicas mencio-nadas: o micro social e o macro-social, os corpos e as mentes, são, teoricamente, mutuamente incompreensíveis e incomunicáveis entre si. Não admitem interfaces. Não há lugar para a face. O interior dos indivíduos é, teoricamente, inalcançável por outras pessoas e até pelo próprio, tantas vezes empenhado em descobrir-se a si mesmo. De uma forma geral, os objectos sociológicos são exteriores a todos os outros, como os movimentos sociais o são relativamente às instituições; o trabalho estanque ao pensamento, as qualidades indiferentes às quantidades, a teoria separada dos métodos, o subjectivo independente do objectivo, as emoções da razão, a mente do corpo. Deus-ideal e a Terra-pensamento continuam, cartesianamente, separados. E desmultiplam-se em miríades de concretizações, incluindo a imagem que temos de nós próprios: indivíduos independentes do social e até de nós próprios. Isto é: cada nível de realidade é pensado como uma realidade completa e autónoma de e concorrencial com todas as outras.

Aquilo que o direito consagrou como uma forma de clarificar a verdade, a acareação, o encurtar distâncias, o confronto empático, não tem lugar nas ciências sociais.

A face está numa terra de ninguém, entre a psicologia que nos estuda o interior e a sociologia que estuda o nosso exterior; entre as micro interações sociais e a macro relações sociais; entre o subjectivo e o objectivo. O centro nevrálgico dos nossos sentidos e a frente de todas as apresentações públicas está, afinal, tão escondido da ciência social como as partes íntimas, abandonadas à sexologia.

Não é extraordinário que a face não venha à discussão, embora seja através dela que a maior parte da comunicação entre informantes e a pesquisa social se processa? Deverá o conhecimento da face ser abandonado ao senso comum?

Será a face transparente, socialmente irrelevante, ou, pelo contrário, onde mais intensamente ocorrem as lutas da educação da espontaneidade, no teatro e cinema, na política e nos tribunais, no amor e na cumplicidade? Onde e como se exprimem as emoções “naturais”, inatas em cada momento, e as vontades “artificialmente” induzidas a partir do exterior? Não será na face onde mais a natureza humana se mistura com a realidade? Não será a face a expressão material mais aproximada do sistema homeostático?

A face é, exactamente, o lugar onde a subjectividade toma forma corpórea, a empatia encontra a sua concretização, o olhar sempre se dirige em primeiro lugar, como reconhecimento, à procura de todas as identidades (familiaridade, etnia, classe, género, grupo etário, gosto, etc.). A face é onde a alma se materializa, o corpo se volatiliza e ambos se auto-regulam em homeostasia – em expressões de bem-estar ou mal-estar, sinceras, dissimuladas ou reprimidas.

A face, qualquer face, apresenta-se descaradamente como uma crítica ao actual fechamento da teoria social num armário epistemológico, separado em dimensões, disciplinas e subdisciplinas paralelas entre si, isto é, sem nunca se encontrarem. Na face tudo se reencontra. E tudo faz sentido, mesmo se a ciência ainda não esteja em condições de se sentir à vontade com tal objecto.

Não se sabe como, mas cada um de nós adopta critérios tácitos para lidar com as muitas faces com que nos confrontamos todos os dias. A ciência requer uma desmontagem de tais critérios, de forma mecânica, classificatória, dialéctica ou quântica.

Foi nesse espírito que os estudantes do curso aqui celebrado se deram ao trabalho de descobrir, na internet, três fotografias de caras, todas diferentes e todas iguais. Cada estudante escolheu um tipo de estado de espírito entre os três sugeridos pelo docente: espírito de

proibir, espírito de submissão ou espírito marginal, conforme o poder expresso pela face fosse a) instalado e habitual, b) estranho mas aceite, c) estranho e contestado. As três faces a escolher de-

veriam ser todas do mesmo tipo. E, ao mesmo tempo, diferentes entre si, de acordo com a diversidade de níveis de poder apresentados de seguida:

**Quadro 2. Subtipos de estados-de-espírito relacionados com os níveis de poder**

	Poderes em devir (dizer)	Poderes efectivos (fazer)	Expectativas de poder (sentir)
Espírito de proibir	Mandar	Cooperar	Dirigir
Espírito de submissão	Ideologia	Subordinação	Identidade
Espírito marginal	Excêntrico	Excluído	Revolucionário

Esta lógica pode ser tacitamente compreendida. Mas foi fabricada a partir de um quadro teórico sobre o que é o poder, apresentado brevemente de seguida. O poder social decorre, por um lado, do sistema reprodutivo da espécie (favorece o patriarcado) e, por outro lado, da capacidade de maximização da empatia ou solidariedade social através comunicação (favorece os políticos). A sua legitimidade, porém, decorre da minimização dos sentimentos de injustiça, de se pensar que se está a fazer justiça, apesar das desigualdades sociais produzidas pelo patriarcado e pelo exercício da política.

A função de criação da prole e a divisão sexual do trabalho colocam as mulheres na retaguarda das lutas protagonizadas sobretudo pelos homens para fazer vingar as potencialidades evolutivas. As funções de guardar, anunciar e fazer respeitar os tabus e as leis desenvolvem o poder social. Sujeito aos privilégios, direitos e custos associados, do lado dos poderosos e dos outros. À maioria dos grupos humanos, na maior parte do tempo, cabe a submissão; isto é, seguir a missão assumida pelos mais poderosos. Dos três estados de espírito referenciados, o mais económico energeticamente. O menos responsável. Os dissidentes, nomeadamente os jovens machos sem acesso ao prestígio social dos dominantes, nem aos respectivos recursos afectivos, sexuais e materiais, constituem os marginais.

A capacidade de comunicação extraordinariamente articulada e complexa

desenvolvida pela espécie humana, depois da descoberta da escrita, e que não pára de nos surpreender com os computadores e as redes sociais, cria um mundo virtual – ao mesmo tempo imaginário e materializado em bibliotecas e bancos de dados, de acesso condicionado. É um mundo separado da outra vida, da vida dos que incorporam os efeitos da comunicação (e da política) mas não corporizam nesse mundo virtual (porque não escrevem ou não são lidos). Não é apenas a história que relata a vida dos vencedores e presume a predestinação dos vencidos. É a nossa mente colectiva que ignora a existência da maioria da humanidade e toma por hiper real os tipos ideias desenvolvidos imaginariamente nos mundos virtuais. Não admira que tenhamos dificuldade em nos encontrarmos a nós próprios, divididos entre o nosso corpo e a nossa imagem social jogada no mundo virtual.

Esta capacidade evoluiu a partir da presença da vida mais primitiva, incapaz de reflexão virtual, até à imposição da capacidade/necessidade de recursividade própria das pessoas (CORBALLIS, 2011; COOLEY, 1922). Ao contrário dos outros animais, os humanos desdobram virtualmente a sua capacidade mental, como se estivessem entre dois espelhos paralelos a reflectirem a existência até ao infinito. Para a frente e para trás, no tempo; para cima e para baixo, no espaço: futuro e passado, espiritualidade e morte. Isso é mau e é bom, como sempre. Os prazeres da vida pa-

gam-se com a consciência da morte e a angústia das expectativas de futuro.

Os níveis de poder apresentados em coluna são especializados em considerar o tempo como passado (o fazer), presente (o sentir) e futuro (o dizer), O poder da obra feita e deixada em herança, fundamento da tradição, o “fazer”; o poder da presença carismática e securizante, a que chamamos “sentir”; o poder de sugestão, sedução e coordenação é o “dizer” (ou escrever, ou cantar). Cada ser humano nasce existindo, como ser capaz de sentir o presente, como as crianças. Mas logo começamos a aprender a dizer e, paulatinamente, a distinguir o nosso corpo do meio, o dizer do fazer, o virtual do vernáculo, o futuro do passado, o elevado e o baixo, até nos tornarmos seres políticos.

A face é a imagem pública do ser e do modo de sentir de cada ser humano,

avaliada socialmente à luz dos valores de quem observa. Ela revela a natureza humana e a natureza singular da pessoa, em particular através do carácter e dos modos de falar e agir, conotáveis com a idade, o género, a classe, a nacionalidade, a cultura, a orientação política, carácter, etc.

A partir dos saberes tácitos com que quotidianamente avaliamos os nossos interlocutores e de algum saber aprendido no curso sobre como identificar traços de emoções nas faces, foi pedido aos estudantes para esco-lherem fotos da internet capazes de representar os três níveis de poder de cada estado de espírito considerado. Dos catorze trabalhos apre-sentados, três escolheram faces a expor o espírito de proibir, quatro o espírito de submissão e sete o espírito marginal.

**Quadro 3. Nomes de figuras escolhidas para ilustrarem os subtipos de estados-de-espírito relacionados com o poder**

	Poderes em devir (dizer)	Poderes efectivos (fazer)	Expectativas de poder (sentir)
Espírito de proibir	João Paulo II (Político) Belmiro de Azevedo	João Paulo II (Artista) Durão Barroso	João Paulo II (Treinador) Ban Ki Moom
Espírito de submissão	Prisioneiro (Padre católico) A pagar impostos (Menino militar a fazer continência)	Soldado (Torcedor desportivo) A ouvir sentença condenatória contra si (Criança contrariada)	Religioso (Velho muçulmano em oração) Escritório do emprego (Mãe e filha, mto juntas)
Espírito marginal	José Manuel Coelho (Madeira) (Isaltino Morais) Salvador Dali (Lady Gaga) Actor a fazer de Jesus (Maradona) Advg David Touger	Suu Kiy, Mianmar (Isaltino Morais) Lula da Silva (Mandela) Actor a fazer de Jesus (Traficante Pablo Escobar) Osama Bin Laden	Pussy Riots (Isaltino Morais) Fidel Castro (Marinho e Pinto) Actor a fazer de Jesus (Hugo Chaves) Che Guevara

Primeira nota: verifica-se uma desproporção das escolhas de género (3 senhoras, 2 crianças e 9 homens em 14 casos). Segunda nota. As representações do espírito de submissão contrariam a tendência dominante de procurar figuras públicas (9 em 10 nos outros casos).

De todas as 42 figuras escolhidas, 15 são políticos, 9 são referências religiosas, 7 artistas, 2 empresários, 2 pessoas ligadas ao desporto, 2 pessoas judicialmente condenadas, 2 pessoas relacionadas com a guerra, e outras. Constata-se:

a) O espírito marginal, jovem rebelde, revolucionário, carismático, aristocrá-

tico, militar, religioso, burguês ou popular, é mais atractivo, foi mais escolhido, que a o poder de proibir;

- b) O traço de desigualdade de género é evidente nas representações do poder;
- c) O carácter anónimo das figuras do espírito de submissão expressa a existência de gente que não inscreve no mundo virtual. São apenas modelos de incorporação;
- d) O sobrevalorização dos religiosos e sobretudo dos políticos quando se pensa em poder, e a subvalorização das muito grandes empresas, dos militares, da polícia e dos tribunais.



Outra observação verificará como, nalguns casos, os estudantes escolheram a mesma pessoa (João Paulo II, Isaltino Morais – conhecido autarca de Oeiras, Portugal, Jesus interpretado por um actor) para ilustrarem os diferentes níveis de poder. Chama-nos a atenção para o facto de cada um de nós corporizar, ao mesmo tempo, todos os níveis de poder. Embora haja ocasiões de maior intensidade de mobilização de um ou outro nível.

O facto de cada um de nós passar a maior parte do tempo em certas posições, molda-nos o carácter pelo hábito. O que se transmite também por mimetismo – apoiado ou não pela oralidade – e por estados de espírito difundidos no mundo virtual – como o fazem a política, a ciência, o espectáculo, as artes. As figuras públicas tornam-se modelos reconhecidos numa certa função específica – diferente de outras que desempenham fora de visibilidade pública. As suas fotografias representam modelos de incorporação, independentemente das capacidades efectivas de incorporação mimética (carisma) e virtual (inscrição).

No mundo vernáculo, anterior e exterior ao mundo virtual, cada pessoa não se confunde com o papel social desempenhado: a) somos reconhecíveis pelas diferenças de trajectória que faz de cada um de nós um ser humano singular, tantas vezes expressa na face; e, ao mesmo tempo, b) somos capazes de nos transformar, pessoal e socialmente, usando a versatilidade, própria da espécie, certamente com custos.

Os segredos sociais, isto é, a) o carácter tendencialmente acríptico do estado de espírito mais comum, o de submissão; b) a instabilidade do carácter de cada um, que a razão e a ciência tentam reduzir, fixando em escrita a “verdade”; c) a extrema perversidade desenvolvida historicamente pela recursividade, contra as pessoas e o meio ambiente; d) a ver-gonha sentida – emoção emergente

quando haja risco de ruptura com os laços sociais –, nomeadamente quando se exerce algum poder, pela exposição da irracionalidade e/ou perversidade dos discursos e/ou das acções; e) o encobrimento espontâneo e institucionalizado da verdade; são um pano de fundo para as expressões faciais. Expressões subtis e ambíguas, entre as luzes e as sombras, sempre momentâneas, mais ou menos sinceras, mais ou menos claras, resultado das ondas de choque entre os processos de corporização e de incorporação.

Em resumo: A distância metodológica recomendada pela sociologia aos seus profissionais torna inacessível aos sociólogos as faces das pessoas e a sua riqueza expressiva (e informativa), ao ponto do estudo da face poder ser sentido como cientificamente obscuro. Como mostrar as partes em público. Porque isso expõe as limitações actuais da nossa ciência. Por isso mesmo, do ponto de vista do conhecimento, mergulhar no estudo das faces será fonte de descobertas de grande alcance, do mesmo género dos Descobrimentos do século XV e XVI. Que um novo mundo centrífugo substitua o actual mundo centrípeta das ciências sociais!

### **As faces em sociedade e a corporização**

Haverá características gerais da expressão facial dos estados de espírito? O ecrã imaterial de regulação da existência de cada ser vivo, a homeostase, terá uma equivalência directa com as expressões da face? Serão as corporizações de estados de espírito e as expressões faciais relacionáveis com a homeostase?

Se a resposta for sim, há que refazer a própria definição de homeostase, que passaria a ter equivalentes espirituais e materiais. Seria como se a função do cérebro e a função da regulação social comesçassem e acabassem na face e no

estado de espírito que expressassem a situação homeostática.

Apesar de desafiante e eventualmente produtiva, a hipótese expendida dificilmente será plenamente verdadeira. Tal como o volume do cérebro, ou o dedo polegar destacado, o riso, a perversidade, são incapazes, cada uma por si, de dar conta da natureza especial da vida humana, não será de esperar da face aquilo que ela não pode dar: a essência da humanidade. Porém, o estudo

da face pode servir para oferecer um posto de observação privilegiado da homeostase, onde se integram todos os aspectos da existência de cada ser vivo ao mesmo tempo, a saber: corporização, expressa em estados de espírito, incorporação e ex-pressão.

Nos trabalhos entregues pelos estudantes, estes registaram algumas hipóteses de trabalho, tendo em conta as suas pequeníssimas amostras e a capacidade de observação de cada um.

**Quadro 4. Hipóteses de características da expressão facial dos estados de espírito**

	Características da expressão facial dos estados de espírito
Espírito de proibir	Olhos abertos, narinas dilatadas, boca aberta e as sobrancelhas erguidas Emoções: falta de <i>Alegria</i> , <i>Tristeza</i> e até <i>Aversão</i> Variações: testa e olhos / expressão corporal também é importante
Espírito de submissão	Olhar indeterminado; sobrancelhas: completa horizontalidade
Espírito marginal	Assimetria da face; olhos bem abertos e fixos a um alvo; boca cerrada.

Os gestos, as indumentárias, os cabelos e os adereços utilizados também são importantes na emissão de sinais sobre o estado de espírito de cada um. O contraste ou a sintonia com o meio envolvente também. Mas observando apenas a face, pode haver uma diferença capaz de caracterizar o espírito de submissão? Um olhar indeterminado, por oposição aos olhares bem abertos dos outros estados de espírito consi-derados.

A concepção do espírito de submissão prevê-o como uma oportunidade de redução de consumo de energias. O cérebro e a sua atenção podem relaxar e “não pensar”, que é uma função muito praticada e útil, como nas diversas profundidades de sono, na meditação e na reza, por exemplo. Não é possível a ninguém estar permanentemente a pensar as suas práticas e respectivas concepções asso-ciadas. Pelo contrário: os humanos são animais de hábitos. Compensam, assim, a tendência natural para a recursividade, de que os outros animais estão dis-pensados. Práticas de relaxa-mento são revigorantes e extremamente apreciadas. Flexibilizam os corpos e as mentes fixadas nas rotinas físicas e mentais securizantes mas eventualmente per-versas.

O sociólogo não deve deixar-se seduzir por maniqueísmos moralistas, próprios das situações de conflito e do espírito de proibir. Não deve perder de vista os dinamismos das relações de poder; por exemplo, os efeitos carismáticos associados às posições de poder (a que tantas vezes se ajusta o espírito de proibir) têm muito peso social, apesar dos abusos de poder. Porém, em tempos de transformação social, como aqueles que estamos a viver actualmente, os mesmos efeitos carismáticos tornam-se paulatinamente mais favoráveis às posições mar-ginais (desenvolvidas por quem reclama mais poder para si próprio, a partir de posições de poder menores), trazendo à ribalta tantas novas oportunidades quanto oportunistas. O espírito de submissão – aquele que determina a estabilidade do poder instituído ou a sua instabilidade perante os desafios dos marginais, conforme se submete sobretudo às instituições vigentes ou à contestação emergente – é o fiel da balança entre o *status quo* mimético e habitual e a transformação, positiva e negativa, das corporizações.

Será possível, então, encontrar as características da face de um corpo a corporizar cada um destes tipos de estado

de espírito, independentemente das circunstâncias e do meio social envolvente? Como um ponto de observação científico alheio aos efeitos de sedução social a que todos os sociólogos, por natureza, são sensíveis?

### **Incorporação e emoções sociais**

A psicologia de massas e a sua descendência conceptual, como os movimentos sociais ou a violência urbana, surgiram como forma de registar e compreender a proactividade da partilha social de emoções. A irracionalidade presumida, por contraste com a igualmente presumida racionalidade das decisões de acção individuais, justifica a abstracção dos contextos normativos e de sociabilidade das acções de massa, tratados como independentes. Como se as massas, os movimentos sociais, as acções violentas fossem fenómenos naturais, como os tornados, independentes das sociabilidades. Como se as sociedades fossem massa distinta dos protestos. Como se a reprodução da sociedade fosse coisa diversa da transformação da sociedade. Como se a psicologia, a violência e as acções colectivas fossem anti-sociais. Serão?

Quando de uma manifestação pacífica se destacam grupos violentos, por exemplo, há que distinguir ou há que associar os dois eventos? E num contexto de guerra, quando ocorre um assalto ou um atentado, isso deve ser associado ao estado de agitação social ou deve ser tratado como um crime? E os crimes, devem ser tratados como espúrios às sociedades ou como parte integrante delas? Os subordinados que obedecem a ordens ilegítimas – por porem voluntariamente em risco a integridade de terceiros – são imputáveis pelos crimes de que foram instrumentos ou a sua condição de pessoas constringidas por sistemas opressivos dispensa-os de responsabilidades?

Eichman apresentou-se como funcionário do III Reich e foi condenado,

mas em Jerusalém (ARENDDT, 1991). Manning foi preso, alegadamente torturado e está actualmente sob julgamento militar por ter denunciado crimes de guerra das forças armadas do seu país, os EUA, no Iraque. Edward Snowden é alvo de uma caça ao homem global por ter denunciado o sistema Prism, escutas globais de comunicações organizadas entre a Google, Facebook, Microsoft, Yahoo, outras companhias privadas e a CIA.

Sabe-se pouco, em termos sociológicos, sobre os estados de guerra e sobre a violência. Mas sabe-se à partida não ser política nem moralmente indiferentes as associações que se façam entre os distintos elementos destacáveis em cada situação, nomeadamente entre cada pessoa, os respectivos julgamentos e o quadro social em que tudo ocorre.

Collins (2008) verificou como as pessoas isoladas evitam a violência. E como os surtos sociais de violência procuram vítimas entre as mais indefesas (COLLINS, 2013). Sabe-se também como o exercício dos abusos e da violência sobre terceiros está associado à degradação da imagem das vítimas, imaginadas como “outros”, como sub-humanos ou mesmo não humanos, como aconteceu com os povos colonizados, os escravos, os filhos ilegítimos, os homossexuais, as adúlteras, etc. Através das experiências de Milgram e das síndromes de Estocolmo sabe-se como a subordinação a uma pressão social torna uma pessoa submissa em instrumento de actos extremamente violentos. A experiência de Stanford (ZIMBARDO, 2007), mostrou como qualquer pessoa, mesmo politicamente informada e motivada, é incapaz de resistir a envolver-se na criação da violência em contexto social perverso, como é uma prisão.

Ao estudar a guerra, Gaston Bouthoul (1991) descreve as emoções envolvidas: “derivação do complexo de culpa (...) generalização contagiosa de delírios persecutórios com base no orgulho

e na desconfiança (...) má consciência que se quer ignorar (...)” (p. 426). Emoções sobre as quais o direito inter-vém, ao gerar e confirmar expectativas de justiça. Sistemas de justiça, por sua vez, tantas vezes incapaz de impor o direito (Preto, 2010). Direito que pode ser restabelecido por revoltas violadoras dos regimes de dominação prevalentes, eventualmente após períodos de guerra – e sem garantias de melhoria de resultados.

Da dificuldade da matéria, uma conclusão se poderá estabelecer: a violência é sobretudo resultado de regimes de incorporação e muito menos de regimes de corporização. Incorporação militar, policial ou em grupos paramilitares ou criminosos significa, exactamente, radicalizar o espírito de submissão em espírito de subordinação. Isto é, assumir penas severas, sobretudo penas de exclusão social (como acusações de traição, mas também perseguições e torturas) que todos esperam e compreendem, mesmo os membros da sociedade que não incorporaram directamente a violência institucional. Uma vez incorporada a subordinação directa ou indirecta à violência, claro, ela pode ser espoletada por actos instintivos, corporizados; como efectivamente acontece com gente sujeita a vivências particularmente violentas, como são as vidas em bairros populares ou em instituições de acolhimento de crianças e jovens em risco, ou os refugiados e os povos perseguidos, como os ciganos, os primitivos nativos da América e os afro-americanos, os intocáveis, os palestinos ou os nepaleses. Como acontece com as pessoas, incluindo as que trabalham para forças de segurança: perante a evidência dos abusos dos Estados ou de poderes igualmente temíveis, subordinam-se (na recruta ou em outros processos de admissão a círculos fechados) na construção de segredos sociais em torno da perversidade social instituída, tornando-a tabu.

A empatia será instintiva nas pessoas. Mas em sociedade, que é a condição em que obrigatoriamente vivemos, outras emoções “de massas” se desenvolvem, e são provocadas, como o medo. E também a vergonha. Vergonha por não cumprir com as imposições sociais, ou por não respeitar a empatia natural (SCHEFF, 1990 e 2011). Como refere Bouthoul (1991, p. 368), os próprios chefes na guerra se tornam bodes expiatórios do seu próprio povo: não podem hesitar sem perderem a confiança dos seus, dominados pelo medo/vergonha. Do mesmo modo, no outro extremo da escala social, como bem sabe qualquer prisioneiro, as vacilações também se pagam caro.

Mostrar medo aos cães, como todos sabem, é fatal para quem queira evitar problemas com eles. Envergonhar os medrosos, como instigar comportamentos perversos, é um dos modos de lhes mudar o comportamento, instigando a reacção violenta. Essas experiências sugerem existir, entre humanos e canídeos, provavelmente entre outras espécies animais, comportamentos corporizados inatos perante a violência geridos pelo medo e pela vergonha. Os sentimentos associados aos processos de incorporação, por sua vez, podem revelar as fragilidades sociais e as linhas pelas quais os conflitos e as alianças se tecem, em cada momento. Os contornos dos grupos sociais podem ser confirmados estudando precisamente os sentimentos das pessoas (como dos cães) relativamente ao seu lugar social (integrados ou excluídos, confortáveis ou em risco). Para compreender tais subtilezas e os jogos de sombras em que se mascaram – para se dar conta de comunicações não-verbais, nomeadamente – a proximidade e até a intimidade do observador com o seu objecto de estudo não é requerida, mas ajuda. Pois só dessa forma é capaz de captar sinais subtis e sentir os perigos que escapam aos de fora (ELIAS e SCOTSON, 1994). So-

bretudo se se tiver em conta como as sociedades modernas evoluíram perante a violência, cons-truindo sobre os sentimentos de repugnância (ELIAS, 1990). Isto é, as pessoas civilizadas

substituíram o medo de perder a vida – mais próprio dos tempos medievais – pela vergonha de quebrar os laços sociais nas sociedades complexas (DORES, 2011b).

**Quadro 5. Estados de espírito e principais emoções sociais (medo e vergonha)**

Riscos para Estados de espírito	Natureza humana (medo)	Natureza social (vergonha)
Espírito de proibir	postura “dura”, a expressão séria e de grande poder <i>medo/Surpresa</i> ; testa franzida, olhos abertos e sobrancelhas erguidas; espanto, o sobressalto, a ansiedade, o nervosismo, a preocupação e o terror (treinador)	tristeza (o interior das sobrancelhas erguido), embora tente um sorriso
Espírito de submissão		
Espírito marginal	medo face ao julgamento	face atrás da “máscara” com satisfação.

Não foi expressamente pedida a atenção dos estudantes para as principais emoções sociais eventualmente apresentadas pelas fotografias. Mas algumas referências foram feitas ao assunto. E sintetizadas no quadro 5.

A ausência de referências a estas emoções no caso do espírito de submissão, coloca a hipótese de poder ser essa uma das suas vantagens comparativas: a tranquilidade emocional. Participar na construção dos segredos sociais pode ser resultado da simples abstenção de tomar conhecimento. O que explica a preferência das pessoas em adoptar tal forma de corporização. Porém, nem sempre isso é conveniente nem possível.

“History will have to record that the greatest tragedy of this period of social transition was not the strident clamor of the bad people, but the appalling silence of the good people”

disse, no seu tempo, Martin Luther King, Jr. O mimetismo biologicamente instalado nos nossos corpos e a recursividade ou potencialidade de criação de mundos virtuais (oralmente, em livros ou em imagens de computador) que caracterizam a nossa existência como espécie, reclamam gastos de energia muito grandes. Por isso, ao mesmo tempo, reclamam estratégias de poupança de energia diferentes das formigas e das abelhas. Com as quais se ganham as

guerras de longa duração, próprias da humanidade.

No caso dos humanos não há raças funcionais – como os machos, rainhas e guerreiras. Todos os seres humanos, comparados com outros animais, são sobretudo semelhantes entre si. Quem tenha funções especiais, como os chefes de guerra, os representantes, os médicos, por exemplo, terão que se dispor a gastos de energia muito superiores à média, pelo menos em ocasiões críticas, quando as hesitações põem em risco toda a sociedade. As funcionalidades sociais não estão inscritas nos corpos humanos: são inscritas durante a vida através da diferenciação de *habitus* socialmente incorporados. Através do exercício intenso de estados de espírito marginais e de proibir.

As pessoas, por razões de poupança energética, evitam emoções fortes, sobretudo o medo ou a vergonha. O que não é necessariamente uma coisa boa. Como mostrou Diamond (2008), a vergonha ou o medo de confrontar os poderes dominantes e contrariar o espírito de proibir (o investimento dos seres humanos em processos sociais protegidos por tabus, censuras, repressões e outros recursos de poder) e de ser consequente com o espírito marginal que sempre se corporiza aqui e acolá, vulnerabilizam as sociedades humanas perante os chamados desastres naturais, tantas vezes



teoricamente evitáveis nas suas consequências mais nefastas, outras vezes provocados directamente pela levianda-

de humana, como o aquecimento global provocado pelo efeito de estufa.

**Quadro 6. Estados de espírito, sentimentos e emoções registadas**

Acções Estados de espírito	Poderes em devir (dizer)	Poderes efectivos (fazer)	Expectativas de poder (sentir)
Espírito de proibir	<i>Raiva e Desprezo</i> ressentimento, indignação (violência) orgulho (superioridade) (ironia sarcástica; auto confiante e determinada; superioridade)	<i>raiva</i> Expressivo; as emoções transparecem no rosto; (pacificação)	tristeza <i>Medo/Surpresa</i> ; ansiedade, nervosismo, terror (espanto, sobressalto, preocupação), (sinal de paz)
Espírito de submissão		(confiança, alegria)	(paz, transparência, abertura e servidão)
Espírito marginal	(satisfação) aversão (desinteresse e indiferença) orgulho (superioridade e intocabilidade)	(atento e cansaço) olhos tristes, indignação, irritação e tristeza tristeza serenidade (preocupação e paciência). tristeza (expectante) orgulho desprezo (superioridade) repúdio e aversão; (abatimento)	raiva visceral, cólera, aversão inquietação serena indignação cólera (determinação e segurança)

No quadro 6, entre parêntesis estão as referências aos sentimentos. Sem parêntesis, as referências a emoções. As emoções distinguem-se dos sentimentos por as primeiras serem resultantes de circuitos nervosos muito mais rápidos daqueles que são percorridos para produzir sentimentos (DAMÁSIO, 1994). O tempo de reacção a um susto, começa por ser emocional e só depois é um sentimento. Por isso ocorre aquele efeito tão divertido de quando se pregam sustos, quando todo o corpo reage emocionalmente mesmo que o primeiro sentimento reconheça de imediato ser uma partida.

Para a análise do quadro 6, colocam-se, então, as seguintes questões a) a distinção entre os níveis de realidade a que nos queremos referir – o das emoções ou o dos sentimentos; b) formas de articulação e retroacção entre os diferentes níveis de realidade, entre emoções (corporização), sentimentos (incorporação) e a recursividade (expressão) que se estabelecem. Metodologicamente há que referir a dificuldade actual de produzir a distinção rigorosa entre emoções

e sentimentos, e a necessidade de o aprender a fazer como um dos objectivos a assegurar, para a prossecução de uma actualização e aprofundamento das teorias sociais.

Orientámo-nos aqui pela noção simplificada de as emoções serem viscerais e emergentes, canalizando corporizações, e os sentimentos reflexivos e em segunda mão (DAMÁSIO, 1994). Os sentimentos tomam mais tempo a desenvolver-se e expressar-se, mas também são mais controláveis e educáveis pela vontade das pessoas. E capazes de conduzirem processos de incorporação. Isto é, influentes no modo como as emoções são interpretadas e sinalizadas – como boas ou más, prazenteiras ou dolorosas.

No quadro 6, volta a verifica-se a ausência de referências a emoções para o caso do espírito de submissão, representado, se se recordam, por figuras estereotipadas, desumanizadas. Valorizou-se sobretudo estados miméticos e incorporados, isto é, aquilo que seja comum nas pessoas cuja vida funcional

se especializou do modo simbolizado pela figura estilizada escolhida.

As emoções e sentimentos dos estados de espírito de proibir e marginal não apresentam diferenças claras entre si. A raiva, a indignação, a tristeza, o orgulho, por exemplo, surgem citados em ambos os casos. Há uma diferença de posição mais do que de disposição nestes dois estados-de-espírito. Como bem sabem aqueles que um dia disseram jamais assumir responsabilidades de poder e se viram em posição de não recusar, e de desejar, assumir tais posições sociais (DORES, 2012c).

### **Corporização, incorporação e expressão: emoções, cérebro e face**

“O julgamento de uma determinada expressão facial da emoção não é tão simples como à primeira vista parece ser. Tal processo, que, diversas vezes é a identificação imediata de um sinal, envolve complexas variáveis, como o género, a idade, o estado afectivo e o contexto social.” (FREITAS-MAGALHÃES, 2011)

Os estudos da face colocam à ciência a questão do modo como a sua especialização se está a processar. O aprofundamento dos conhecimentos sobre a face requer muita concentração. Ao mesmo tempo, requer muita abertura a outros conhecimentos especializados, como a neurociência e os estudos do cérebro, a informática e a engenharia dos cérebros electrónicos, a cirurgia facial de reconstrução e de aperfeiçoamento, os sistemas de segurança com base na identificação facial, a maquilhagem para teatro e cinema e a produção de máscaras, os estudos sociais das emoções e do corpo, a psicologia forense.

De momento, as ciências sociais estão fechadas em si mesmas. Não apenas por razão de interesses corporativos mas, sobretudo, por limitações epistemológicas. Nomeadamente a) a repugnância em considerar a violência e as emoções associadas como parte da natu-

reza humana, concedendo ao espírito da época identificado por Hirshman (1987) e Elias (1990) foros de cientificidade imerecida; e b) o reducionismo individualista do social, compensado pela reificação da sociedade. Isso traduz-se, na prática, num regime epistemológico centrípeto e defensivo de produção de conhecimentos tão especializados que perdem de vista o quadro geral de existência dos diferentes objectos de estudo, a começar pela sociedade.

As sociologias nacionais, funcionais relativamente às instituições estatais, exploradoras de dados nacionais, tendem a desintegrar-se – em políticas públicas, educacionais, criminais, administração, de saúde, de justiça, etc. – ou a internacionalizar-se – em torno das estatísticas europeias, de outras regiões ou globais, produzidas pelos diferentes organismos internacionais, cuja produção não está isente de críticas, cf (Stiglitz e outros, 2009). As sociologias globais, a trabalhar em torno dos problemas tratados pelas diferentes instâncias internacionais, com dados por elas reunidos, não escapam à dualidade reductora e reificada com que as teorias sociais têm tratado e observado as pessoas, as nações, as regiões estratégicas e a humanidade. A economia, a psicologia, a antropologia, a sociologia, as relações internacionais, a geografia, os direitos humanos, e outras disciplinas sociais, dispersam-se em contraposição umas às outras.

Neste quadro de actividades não há lugar para o estudo da face. Compreendemos porquê. A face é uma materialização das complexas mediações entre o presente, o passado e o futuro, entre o ser humano e a recursividade que o caracteriza, entre o fazer, o sentir e o dizer, entre as capacidades, as potencialidades e as expectativas, entre os hábitos, o *habitus* e a transformação, entre as células, os genes e a experiência existencial, entre a afiliação, o desenvolvimento e o poder, entre a biologia, a

experiência existencial e a normatividade. A concepção cartesiana das dimensões sociais, a saber, a política, a economia, o prestígio social, a cultura, que comanda o pensamento em ciências sociais é incapaz de se focar em processos caóticos, como aqueles tratados na meteorologia. Pre-sume uma diferença intransponível entre o mundo material e

o mundo espiritual, entre os corpos e as almas, entre os organismos e os espíritos. Torna a home-ostasia um mistério, tal como a face – se por face se entender o lugar de con-vergências e expressões dos corpos e das mentes, tanto individuais como sociais, volutivas e miméticas, poderosas e submissas.

**Quadro 7. Dimensões sociais e fenômenos existenciais**

Dimensões sociais Fenômenos existenciais	Poder (expressão) (face)	Afiliação (incorporação) (cérebro)	Desenvolvimento (corporização) (emoções)
Tempo	Presente	Passado	Futuro
Espaço	Fazer	Sentir	Dizer
Sinergias	Capacidades	Potencialidades	Espectativas
Energias	Hábitos	<i>Habitus</i>	Transformação
Materiais orgânicos	Células	Genes	Experiência
Disciplinas	Normatividade	Ciências da vida	Existência

O estudo da face pode estreitar-se numa subdisciplina de uma ou várias ciências sociais, como mais uma capela lateral do vazio da nave central criado pela estratégia cartesiana. O que lhe permitirá tempo de amadurecimento teó-rico e metodológico. Trata-se, porém, de uma oportunidade de crítica construtiva para a necessária actualização da teoria social, sobretudo oportuna nos tempos de transformação social que se vivem no mundo ocidental. Será a ciência social capaz de, ao mesmo tempo, as-cender ao estatuto científico pleno e ajudar a humanidade a realizar-se, em particular ensinando as pessoas e as instituições a combater a violência congénita à espécie e realizar o sonho de uma humanidade com direitos e respeitosa da natureza?

**Referências**

AAVV. *Transformative Justice*, em Five Generations, 2013. <http://www.generation-five.org/tj.php>, [acesso em 17.11.2014].

ALBERONI, Francesco. *Génese*. Lisboa: Bertrand,1989.

ARENDT, Hannah. *Eichmann à Jerusalém*. Paris: Gallimard, 1991.

BATESON, Gregory. *Natureza e Espírito: uma unidade necessária*. Lisboa: D. Quixote, 1987.

BECK, Ulrich. *Risk Society – Towards a new modernit*. New Delhi: Sage, 1992.

BLAU, Judith and Alberto Moncada. *Human Rights – a primer*. Boulder & London: Paradigm Publishers, 2009.

BOBSIN, Oneide. Luteranos na Ética Protestante em *Protestantismo em Revista*, ano 04, n. 01, 2005.

BOURDIEU, Pierre. *La Distinction*. Paris: Ed. Minuit, 1979.

BOUTHOU, Gaston. *Traité de polém-ologie - Sociologie des guerres*. Paris: Payot, 1991.

CASTELS, Manuel. *Redes de Indignación y Esperanza*. Madrid: ed. Alianza, 2012.

CASTELS, Manuel. *A Galáxia Internet – Reflexões sobre a Internet, Negócios e Sociedade*. Lisboa: FCG, 2004.

COLLINS, Randall. Micro and macro sociological causes of violent atrocities *Sociologia, Problemas e Práticas*, n.71, pp. 9-22, 2013.

COLLINS, Randall. *Violence: A Micro-sociological Theory*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

COOLEY, C.H. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner’s, 1922.

CORBALLIS, Michael C. *The Recursive Mind – The Origins of Human Language, Thought, and Civilization*. Princeton: Princeton University Press, 2011.

D'ALLONNES, Myriam Revault. Autoridade e modernidade em António Pedro Dores (ed.) *Ciências de Emergência - Exercícios Interdisciplinares em Ciências Sociais e Humanas*, Buenos Aires: Librosenred, 2009.

- DAMÁSIO, António. *O Livro da Consciência - a Construção do Cérebro Consciente*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.
- DAMÁSIO, António. *Ao Encontro de Espinosa - As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Lisboa: Europa-América, 2003.
- DAMÁSIO, António R. *O erro de Descartes: emoção, razão e cérebro humano*. Lisboa: Publicações Europa-América, 1994.
- DIAMOND, Jared. *Colapso - ascensão e queda das sociedades humanas*. Lisboa: Gradiva, 2008.
- DORES, António Pedro e José Preto. *Segredos das Prisões*. Cascais: RCP, 2013.
- DORES, António Pedro, 2012a, *Espírito de Proibir*. Curitiba: CRV editores.
- DORES, António Pedro, 2012b, *Espírito de Submissão*. Curitiba: CRV editores.
- DORES, António Pedro. *Espírito Marginal*. Curitiba: CRV editores, 2012c.
- DORES, António Pedro. Criminosos não são os presos, em *Plataforma Barómetro Social*. 2011a. <http://barometro.com.pt/archives/245>, [acesso em 2014-11-17].
- DORES, António Pedro. Medo e vergonha: emoções comunitárias e emoções sociais em *Revista Angolana de Sociologia*, n. 7 p. 43-54, 2011b.
- DORES, António Pedro e António Alte Pinho. *Vozes Contra o Silêncio - Lutas sociais nas prisões portuguesas*. Lisboa: Editora Margens, 2004.
- DURKHEIM, E. *De la division de travail social*. Paris : PUF, 1960.
- ELIAS, Norbert e John L. Scotson. *The Established and the Outsiders*. Londres: Sage, 1994.
- ELIAS, Norbert. *O Processo Civilizacional (Vol I e II)*. Lisboa: D. Quixote, 1990.
- FREITAS-MAGALHÃES, A. *O Código de Ekman: O Cérebro, a Face e a Emoção*. Porto: Edições Universidade Fernando Pessoa, 2011.
- GARCIA, Francisco Proença. O terrorismo transnacional. *Revista Militar*, v.59, n. 4, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Transformações da Intimidade - Sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. Oeiras: Celta, 1995.
- GIDDENS, Anthony. *The Nation-State and Violence*, v. II - *A Contemporary Critique of Historical Materialism*. Cambridge: Polity, 1985.
- GOLEMAN, Daniel. *Inteligência Social - a nova ciência do relacionamento humano*. Lisboa: Círculo de Leitores, 2010.
- GRAEBER, David. A Practical Utopian's Guide to the Coming Collapse em *The Blaffer - the journal that blunts the cutting edge*, n. 22, 2013.
- HIRSCHMAN, Albert O. *As Paixões e os Interesses*. Lisboa: Bizâncio, 1997.
- HOBBSAWM, Eric J. *A Era das Revoluções - 1789 - 1848*. São Paulo: Paz e Terra, 2009.
- HOLLOWAY, John. *Change the World Without Taking Power - The Meaning of Revolution Today*. Londres: Pluto Press, 2003.
- LAHIRE, Bernard. *Monde pluriel. Penser l'unité des sciences sociales*. Paris : Seuil, 2012.
- LATOUR, Bruno. *Changer de société, refaire de la sociologie*. Paris: La Découverte, 2007.
- MOUZELIS, Nicos. *Sociological Theory: What Went Wrong? - Diagnosis and remedies*. London: Routledge, 1995.
- PRETO, José. *Estado Contra Direito*. Lisboa: Argonauta, 2010.
- PRIGOGINE, Ilya. *O Fim das Certezas*. Lisboa: Gradiva, 1996.
- SCHEFF, Thomas J. *Social-Emotional World - Mapping a continent*. *Current Sociology*, 2011. <http://www.soc.ucsb.edu/faculty/scheff/71.pdf>. [acesso em 7.11.2014].
- SCHEFF, Thomas J. Shame and Conformity: the difference-emotion system, In: Thomas Scheff *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: University of Chicago, 1990.
- STIGLITZ, Joseph E., Amartya Sen e Jean-Paul Fitoussi. *Measurement of Economic Performance and Social Progress*. Paris: Presidência da República Francesa, 2009.
- TARDE, Gabriel. *Les Lois de l'Imitation*. Paris: Éditions Kimé, 1993.
- TOMATIS, Alfred. *Todos Nascemos Políglotas*. Lisboa: Instituto Piaget, 1991.
- WEBER, Max. *Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Londres: Routledge, 2005. <http://www.d.umn.edu/cla/faculty/jh-amlin/1095/The%20Protestant%20Ethic%20and%20the%20Spirit%20of%20Capitalism.pdf> [acesso em 17.11.2014].
- WEBER, Max. *Politics as Vocation*, 2012a. <http://anthropos-lab.net/wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Politics-as-a-Vocation.pdf>, [acesso em 17.11.2014].

WEBER, Max. *Science as Vocation*, 2012b. <http://anthropos-lab.net/wp/wp-content/uploads/2011/12/Weber-Science-as-a-Vocation.pdf>, [acesso em 17.11.2014].

WILKINSON, Richard e Kate Pickett. *The Spirit Level – why more equal societies almost always do better*. Londres: Penguin, 2009.

YOUNG, Jock. *The Exclusive Society*. Londres: Sage, 1999.

ZIMBARDO, Philip. *The Lucifer Effect: understanding how good people turn evil*. Nova York: Random House, 2007.

**Abstract:** One asks why and how it happen the absence of the study of the face as a social theory concern. As much as the profession, the face is a forma social presentation. Why they deserve so much different attention from sociologists? What is the cultural and ideological source that allows this

distance (stigma?) from the study of the face? This paper follow the criticism to Descartes developed by Damásio, for instance, in order to explore the limits and the solution for this blindness. Bodies and minds are not unrelated phenomena between each other. One should not lose this generally accepted true when looking at the relationship between biology and social theory. One looks at contribution from Giddens, Bourdieu and Tarde in this sense. The face should be perceived as the most expressive phenomenon that reveals the waver processes of incorporation and of ontological expression: from society to the body, and the reverse. **Keywords:** face, emotions, social theory, taboo

## ANEXO

**Quadro 8. Quadro síntese das principais características dos estados de espírito observadas pelos estudantes nas fotos escolhidas**

Acções Estados de espírito	Poderes em devir (dizer)	Poderes efectivos (fazer)	Expectativas de poder (sentir)
Espírito de proibir	<p>postura dura; expressão séria e de grande poder</p> <p><i>Raiva e Desprezo</i> revolta, a hostilidade, o ressentimento, a indignação e até a violência</p> <p>boca aberta, olhos semicerrados, narinas dilatadas, enrugamento acentuada da testa, contração da raiz do nariz, sobrancelhas descaídas e elevação do queixo (superioridade e orgulho)</p> <p>face fechada, por vezes, esboce uns sorrisos, ironia sarcástica, quando está a dar recados ao governo ou sobre a governação do país. A postura é sempre auto confiante e determinada, aparentando ar de superioridade.</p>	<p>“leve”, um leve sorriso atrai a participação</p> <p><i>raiva</i> (dirigida a uma situação específica), devido à forma como olhos e boca estão abertos</p> <p>olhos abertos, as narinas dilatadas, as sobrancelhas descaídas, a contração do queixo, a testa plana (<i>botox?</i>) e a boca aberta.</p> <p>Expressivo; as emoções transparecem no rosto; mostra as palmas das mãos em sinal de abertura e de pacificação</p>	<p>tristeza (o interior das sobrancelhas erguido), embora tente um sorriso</p> <p><i>Medo/Surpresa</i>; testa franzida, olhos abertos e sobrancelhas erguidas; espanto, o sobressalto, a ansiedade, o nervosismo, a preocupação e o terror.</p> <p>olhos abertos, a boca aberta em forma horizontal, a testa franzida, as bochechas elevadas, as narinas dilatadas e as sobrancelhas arqueadas.</p> <p>expressão neutra. com um sorriso afável e acolhedor. arregala os olhos para chamar atenção exibe as palmas das mãos em sinal de paz.</p>
Espírito de submissão	<p>olhos fechados, franzir da testa e da região das sobrancelhas. A boca em bico (semi-fechada). As bochechas não tensas.</p> <p>sobrancelhas descaídas e ligeiramente juntas; as pálpebras superiores descaídas e as inferiores ligeiramente contraídas; movimento descendente das narinas contraídas; bochechas sem movimento; boca fechada e contraída; queixo tenso.</p>	<p>olhos levemente cerrados, o sorriso fechado e sedutor. Testa e sobrancelhas relaxadas; postura aberta, porém firme. Queixo estica-se e bochechas contraem-se para cima e para trás - confiança, alegria</p> <p>pálpebras superiores ligeiramente descaídas; narinas abertas; boca fechada; queixo tenso e uma ligeira contração das sobrancelhas ao centro.</p>	<p>cabeca elevada, franzir da testa e das sobrancelhas, olhar marcante, olhos abertos, boca fechada não tensa e movimento nas bochechas - paz, concentração para uma intenção de transparência, abertura e servidão</p> <p>pálpebras inferiores contraídas; boca fechada e contraída; um movimento descendente das narinas contraídas; o queixo tenso e ligeiramente franzido bochechas sem movimento</p>
Espírito marginal	<p>contraste entre partes média (para baixo) e superior (subida) da face. Forma do nariz conflui na parte inferior da face, com a boca para baixo do lado direito e para cima do lado esquerdo, em direcção ao adereço.</p> <p>cabeca para trás de orgulho; olhos mto abertos</p>	<p>equilíbrio na parte inferior da face, expressão de luta, sorriso apto para incomodar e seduzir. Diferença entre os conjuntos sobrancelhas e olhos: lado esquerdo em aviso, atento, e cansaço; lado direito uniforme.</p> <p>sobrancelhas franzidas olhos tristes, boca cerrada: indignação,</p>	<p>cerrar da boca, olhar penetrante e dilacerante, foca um alvo de tal forma poderoso, que toda a face parece sufocada por não conseguir libertar sentimentos de raiva visceral, cólera, aversão</p> <p>face serena mas inquieta, olhos observadores, sorriso subtil</p>



	<p>face atrás da "máscara" com satisfação.</p> <p>face e olhar de lado; descontração dos músculos</p> <p>adereços, olhar em frente e cabeça para um dos lados, (aversão?) desinteresse e indiferença pelo ou por quem o rodeia,</p> <p>Levantar das sobrancelhas; fechar/tensão das pálpebras; levantar dos cantos dos lábios; ascensão das bochechas; orgulho, superioridade e intocabilidade</p>	<p>irritação e tristeza</p> <p>preocupação, tristeza, mas serenidade e paciência.</p> <p>olhar ascendente, olhos abertos, as comissuras da boca descaídas de tristeza expectante</p> <p>assimetria na face, o olhar directo e o sorriso superior assimétrico (superioridade e orgulho). exibição de poder e desprezo.</p> <p>abaixamento das pálpebras; olhos semiabertos; lábio superior levantado; separação dos lábios; baixar do lábio inferior; repúdio e aversão; abatimento</p>	<p>cor na face, corroborada pelos gestos, olhos abertos e boca indignada</p> <p>olhar é intenso, determinado; franzir do sobrolho e a boca cerrada preparam ação.</p> <p>seriedade pela ausência de movimentos na face, encerramento parcial dos olhos em concentração, olhar para a linha do horizonte, para percurso difícil; determinação manifestada pela ligeira contração/tensão facial</p> <p>Baixar em tensão das sobrancelhas; afunilamento dos lábios; olhar fixo no horizonte; determinação e segurança; cólera</p>
--	--	--	--

NETTO, Arlindo. Religião, exemplaridade e *communitas*: um esboço sobre modos de ser. RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 14, n. 41, p. 114-131, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

## ARTIGO

[www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html](http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html)

# Religião, Exemplaridade e *Communitas* Um esboço sobre modos de ser

114

*Arlindo Netto*

Recebido: 20.03.2015

Aceito: 22.06.2015

**Resumo:** Com base no perfil socioeconômico e cultural de seminaristas católicos, o presente trabalho aborda questões sobre as emoções, especialmente o sofrimento, a exemplaridade e a fé. Durante a formação sacerdotal católica, os aspirantes a padre entram em contatos com diversos mecanismos que os fazem resignificar seu modo de ver, de ser e de estar no mundo. De tal modo, buscamos identificar e compreender quais os mecanismos institucionais são utilizados para lidar com os possíveis sofrimentos, dilemas e problemáticas que surjam por ventura durante a formação sacerdotal. E num segundo momento, problematizamos o que é observado entre os seminaristas por “desejo de servir”, e ainda, em qual nível de emoções se dá a relação entre os seminaristas, a comunidade religiosa e as aspirações para com a vida religiosa. Essas são algumas das questões que são analisadas neste trabalho, visando compreender um pouco mais sobre a cosmologia católica. Como apoio analítico utilizo o conceito de *communitas normativa*, de Victor Turner, a fim, de num segundo momento, problematizar o uso da psicologia pelo Seminário; ainda, comparando-o metaforicamente como um momento de *communitas* durante a formação, uma vez que é importante, nesse contexto, pensar como os seminaristas vão moldando e desenvolvendo o sentimento de pertença e da própria identificação católica. É nesse sentido que argumento que as relações dos seminaristas com a rotina os estudos e as práticas religiosas objetivam o que denomino por “viver uma satisfação comunitária”. Portanto, uma análise que relacione religiosidade com as emoções, a partir de um contexto singular, ou seja, o Seminário Católico se mostra pertinente, uma vez que as emoções e os sentimentos influenciam diretamente na construção de um novo modo de ser, de ver e estar no mundo. **Palavras-chave:** catolicismo; exemplaridade; *communitas*; vocação; sofrimento; liminaridade

## Prelúdio

No Brasil, a Igreja é a instituição religiosa mais antiga. E esteve ligada ao desenvolvimento político social do Estado até o final do século XIX, abrangendo todo o território brasileiro. É uma

instituição transnacional, tem milhões de fiéis no Brasil, e mais alguns espalhados pelo mundo, mais de um milhão de servidores, entre leigos, padres e religiosas. No Brasil, aproximadamente 14 mil padres compõem o corpo administrativo dessa instituição. Para man-

ter-se ativamente na sociedade, a Igreja precisa construir mecanismos de reprodução, exercendo controle sobre a vida do indivíduo submetido à formação sacerdotal desenvolvidas nos Seminários Católicos, uma vez que eles serão os continuadores.

Na historiografia dos séculos XVI, XVII e XVIII, pode-se observar momentos chave que influenciaram na institucionalização dos Seminários Católicos como lugares privilegiados para a formação de novos padres. Com a institucionalização da formação, após o Concílio de Trento (1545-1563), o Vaticano esperava transformar os padres considerados mundanos, que possuíam cargos políticos e que eram sexualmente ativos, em um quadro de pastores moralmente superiores e neutros politicamente. Dedicados incondicionalmente à instituição. O núcleo da Igreja acreditava que mudando o modelo de sacerdote e fortalecendo seu quadro eclesial, intensificaria a unidade institucional, revigorando a instituição. A implantação dos seminários diocesanos não só controlou espiritualmente, fisicamente e emocionalmente os futuros padres, como também manteve como fundamental a figura do sacerdote na lógica católica. Ou seja, um corpo sacerdotal unido e bem estruturado daria consistência à identidade católica.

No Seminário, os horários, a rotina e atividades podem ser controladas e supervisionadas. A disciplina pode ser posta em prática, oferecendo um modo de compreender o mundo. O espaço interno, a arquitetura, e as atividades servem como mecanismos de poder, que objetiva moldar um novo modo de ser no mundo. Modo este, que é voltado para o serviço e reprodução institucional. O indivíduo assumiria, a partir de um projeto pedagógico específico, o carisma da Igreja. Para tal, certos aspectos precisam ser internalizados, como normas, a prática do celibato e o domínio dos dogmas, resumidamente. A

criação dos seminários representou a institucionalização da função de disciplinar. A Igreja, a partir do Concílio de Trento, acreditava que esse era o melhor passo para um futuro próspero de novas vocações, especialmente no Brasil.

### **Esboço do perfil socioeconômico e cultural dos seminaristas brasileiros**<sup>44</sup>

Os seminaristas observados neste estudo de caso são oriundos de cidades, famílias e classes sociais diferentes, a relação deles com essas estruturas, ao que parece, é responsável pelas motivações que os levam a escolher a vida sacerdotal. Algumas dessas motivações já puderam ser observadas e até descritas (NETO, 2012), que vão desde um “chamado de Deus”, à uma promessa de família que deve ser cumprida ou, até mesmo, um meio de ascensão social.

Segundo dados da CNBB<sup>45</sup>, até inícios dos anos 80, mais de dois terços dos seminaristas brasileiros provinham de zonas rurais e tinham origens sociais consideradas precárias, como baixo capital educacional e econômico. Atualmente, essas características pouco mudaram e mais da metade dos seminaristas entrevistados provêm de alguma cidade do interior e de famílias com baixo capital econômico. A idade média dos seminaristas é de 18 aos 25 anos, quase 80% denominaram-se pardos, oriundos de famílias nucleares espessas<sup>46</sup>, em média, de 6 a 7 membros morando no mesmo lar. Também, a presença de um parente padre é significa-

<sup>44</sup>Os dados derivam de pesquisas realizadas em 2012, 2013 e 2014 (ver NETTO, 2012 e 2015). Os seminaristas aqui mencionados são do Seminário Maior de Olinda e Recife. Foi necessário fazer um recorte metodológico, onde cinco seminaristas concordaram de livre e espontânea vontade participar da pesquisa. Como forma de privá-los de qualquer identificação, os nomes originais foram omitidos e substituídos por nomes de expoentes da música popular brasileira. São eles, Caetano, Baden, Tom, Vinícius e João Gilberto.

<sup>45</sup>Conferência Nacional dos Bispos do Brasil.

<sup>46</sup>Irmãos, irmãs e sobrinhos.

tiva, mais da metade têm algum parente colateral religioso ou exercendo as funções de sacerdote.

Todos os seminaristas pesquisados advêm de família nuclear<sup>47</sup> essencialmente católica. Embora entre a família extensa<sup>48</sup>, existam parentes que sejam de outras denominações religiosas. A família extensiva, sobretudo, os avós maternos e/ou paternos, foram caracterizados como pessoas de forte influência nas decisões, por parte dos seminaristas. Ainda, a família aparece como uma das principais bases de apoio à escolha vocação sacerdotal.

Como dito, as famílias possuem baixo capital econômico, em média, o nível de escolaridade do chefe da família, pai ou mãe, é o ensino médio. Além disso, foram apontados diferentes níveis de escolaridade, desde “saber ler e escrever, mas nunca foi à escola”, até pais que possuem o ensino superior completo. Em relação aos serviços e bens que as famílias nucleares dos seminaristas têm em sua residência, podemos apontar que possuem, pelo menos, uma televisão, um rádio, uma geladeira, um telefone móvel e um banheiro.

Todos os seminaristas possuem ensino médio completo, uma vez que isso é exigido para ingressar no Seminário. Apenas 10% dos seminaristas realizaram seus estudos até o ensino médio em escolas privadas, sendo 90% deles advindos do sistema educacional público.

A seleção dos seminaristas para ingressar no Seminário é baseada em encontros vocacionais, que são realizados no próprio Seminário e consiste em um encontro com o reitor e o vice-reitor, tendo por objetivo esclarecer burocraticamente o estilo de vida que irão ter ao ingressarem no Seminário. Numa dinâmica de conversa, os reitores dialogam com os aspirantes sobre a vida sacerdo-

tal. Esses encontros ocorrem, geralmente duas vezes no ano. Em alguns casos, também existe a indicação de um aspirante, por um padre, que já o acompanhava na comunidade. Isso ocorre em situações em que possuam desde a mais tenra idade relações com a Igreja do bairro ou comunidade em que reside. Na maioria das vezes, frequentando o grupo de jovens daquela instituição.

Os seminaristas realizam seus estudos na Universidade Católica de Pernambuco, lá cursam filosofia e teologia<sup>49</sup>. Fui autorizado a observar duas aulas, e a dinâmica encontrada foi a de uma sala de aula que podemos encontrar em qualquer universidade brasileira. Com aulas expositivas e constante participação dos alunos, as aulas são realizadas numa sala com quarentas cadeiras de madeiras, uma lousa para auxiliar o professor e três janelas que facilitam a circulação de ar no ambiente. Durante os dois momentos observados, a dinâmica das aulas consistiu, por parte do professor, em estimular o debate entre os alunos. Os professores são padre ou religiosos que possuem experiência com a vida acadêmica. Em entrevista pude confirmar que na maioria das aulas a dinâmica tende a permanecer a mesma.

### **Esboço sobre a rotina num Seminário**

Os seminaristas ao ingressarem no Seminário iniciam um novo estilo de vida. Uma das primeiras mudanças são os horários rígidos e as inúmeras atividades a serem desenvolvidas. A rotina de um Seminário católico é complexa e está diretamente ligada ao projeto pedagógico de formação<sup>50</sup>.

<sup>49</sup>A Universidade criou turmas exclusivas para os seminaristas, ao quais não pagam pelas aulas. Os docentes são sacerdotes ou religiosos.

<sup>50</sup>Como descrito na introdução, o projeto pedagógico de formação é dividido em três perspectivas: a oração, o trabalho e o estudo. A primeira e a segunda, essencialmente desenvolvidas nas pastorais; e o estudo, nos cursos de teologia e filosofia.

<sup>47</sup>Constituída pelos pais (pai e mãe) e filhos; pai e filho(s); ou mãe e filho(s).

<sup>48</sup>Composta pelos avós, tios, primos, irmãos, cunhados, etc.

É através da rotina que mecanismos, como disciplina, autoridade e hierarquia, são postos em prática, e vão desde a relação entre o reitor e os seminaristas, o bispo e o Seminário, e a onipresença do Papa. Para os seminaristas, comprometer-se com a rotina é comprometer-se com a Igreja, e consequentemente, com o grupo. O bom desempenho no cumprimento das atividades dirá se ele é um bom seminarista, competente para ser um bom sacerdote para a instituição. Compromisso é a palavra de ordem.

- Como é a sua rotina no Seminário?

- *“Uma rotina densa, que ocupa praticamente todos os horários, que são divididos em momentos de limpeza, oração, estudos e formações. As tardes são ocupadas com a universidade e os finais de semana dedicados a uma paróquia para trabalhos pastorais”* (TOM, 21 anos, estudante de filosofia).

- *“Vivemos basicamente três realidades. A oração, o trabalho e o estudo. Pela manhã realizamos os trabalhos da casa e dos estudos individuais. À tarde vamos para a Universidade e a noite temos um pequeno intervalo de descanso. Realizamos as orações comunitárias 3 vezes ao dia, incluindo a missa. E nas segundas, temos um tempo livre para resolvermos questões pessoais. Nos fins de semana realizamos trabalhos pastorais”* (CAETANO, 25 anos, estudando filosofia).

Iniciando às 5 horas da manhã, a rotina tem outro papel fundamental na formação sacerdotal, é através dela que os seminaristas entram em contato com a dinâmica da vida sacerdotal. Ou seja, de dedicação exclusiva, caracterizando a *disciplina, as orações e as pastorais* como os três pilares da formação. A rotina encerra-se às 21 horas da noite.

No Seminário, as manhãs são destinadas à missa, primeira atividade oficial do dia, seguida pelo café da manhã, es-

tudos individuais e atividades da casa<sup>51</sup>, como arrumação dos quartos, das áreas comuns e dos banheiros; em seguida vêm as orações coletivas, realizadas na Igreja, o almoço e as aulas, à tarde, na Universidade. À noite, os seminaristas retornam ao Seminário às 18 horas, jantam, seguido por mais um momento de oração e às 21 horas são liberados para dormir. Nas entrevistas, os seminaristas descreveram a rotina como algo duro a ser enfrentado, mas encarado como um mal necessário. E apontaram que se pudessem mudar algo na rotina, sem dúvida, mudaram o horário de acordar, ganhando, no mínimo, uma hora a mais de sono.

Comparativamente, a rotina de um seminarista possui aproximações com a rotina de um médium espírita, referente à dedicação e ao compromisso institucional. O desempenho no cumprimento de certos quesitos serão os balizadores que determinarão se um seminarista ou um médium espírita correspondem às expectativas institucionais (para Igreja e para o Centro Espírita, respectivamente). Como mostrou Leite (2014), o estudo, a caridade e a mediunidade são o tripé que “sustenta os preceitos” da doutrina espírita, “[...] a articulação desses três eixos – mediunidade, caridade e estudo – deve estar sempre presente na vivência dos espíritas, sendo qualquer tipo de dissociação vista como uma falha já que não se pode fazer uma ou duas dessas atividades de forma isolada, é preciso executá-las como um todo” (LEITE, 2014, p. 133).

Igualmente entre os seminaristas, três realidades são vividas ou, nos termos de Leite (2014), são “três eixos” que se articulam: a oração, o trabalho e o estudo. Assim, o “bom seminarista”, na lógica nativa, é aquele que demonstra melhor aptidão em articular esses três eixos. Do mesmo modo, “[...] o médium de sucesso é aquele que procura estar

<sup>51</sup>As refeições são feitas por duas cozinheiras contratadas para tal atividades.



sempre praticando atividades no âmbito da caridade, que não deixa os estudos da doutrina espírita – e principalmente o discurso de defesa da importância de estar sempre relendo as obras básicas – de lado” (LEITE, 2014, p. 134).

- O que é preciso para ter um bom desempenho no cumprimento da rotina?

- “O bom desempenho é consequência. Eu mesmo me dedico a todas as atividades, com o mesmo amor. Aprendemos aqui no Seminário que nada deve ser menosprezado, principalmente ao que se refere à nossa formação. Então você já sabe, né?! Levo tudo a sério (risos). Mas é isso mesmo, o compromisso é inevitável. Nada rola sem ele, sabe?! (TOM, 21 anos).

- “Sem dedicação é impossível ter uma boa formação. Seja nos estudos, na Universidade, aqui no Seminário, nas pastorais, no dia-dia. Tudo isso tem que ser vivido com fé. Sem ela, nada é possível. Creio que se estamos aqui [no Seminário] hoje é porque temos fé” (CAETANO, 25 anos).

Através das pastorais, os seminaristas vivem a dimensão do trabalho em sua formação, entrem em contato com os fiéis católicos, evangelizam e trocam experiências. Mas ela está intimamente ligada à oração e aos estudos, são dimensões que se auto alimentam. Ainda comparativamente, entre os médiuns espíritas, a campanha do quilo, os passes, as curas espirituais e os atendimentos em geral, derivam também do compromisso dos médiuns com a causa espírita, a caridade pela mediunidade. Como bem afirmam Aubrée e Laplantine (2009),

“A mediunidade supõe o estudo e a caridade, o estudo implica um corpus de revelações mediúnicas, ao passo que este tem por finalidade apenas a caridade. Finalmente, a caridade (ou prática social reformadora fundamentada nos ensinamentos morais de Jesus, reinterpretados à luz do espiri-

tismo) é o estudo e a mediunidade em ação” (AUBRÉE e LAPLANTINE *apud* LEITE, 2009, p. 228).

### Esboço sobre a vida religiosa

Oriundos de famílias católicas, os seminaristas possuem uma relação intensa desde a infância com a Igreja e as atividades da comunidade religiosa. Além de possuírem um diálogo com o sacerdote local, o qual, na maioria dos casos, indicou o ingresso do seminarista ao Seminário.

É importante destacar que mais da metade dos seminaristas entrevistados relataram que possuíam bom/ótima relação com os demais fiéis da Igreja que frequentavam antes de ingressarem no Seminário.

- Como era sua relação com os demais fiéis da Igreja?

- “Tinha muita proximidade. Deixei grandes amigos na minha antiga paróquia” (CAETANO, 25 anos).

- “Era muito boa, sempre fui visto como um líder religioso” (VINÍCIUS, 23 anos).

- “Sempre positiva, pois estive engajado em diversas pastorais e movimentos” (BADEN, 26 anos).

A relação íntima com a comunidade religiosa também pode ser considerada como uma das possíveis motivações de escolha pela vida sacerdotal. Ser visto e considerado pela comunidade como um líder religioso é um indicador de que o seminarista já possuía ou expressava *potências*<sup>52</sup> de ação que eram identificadas como características de um sacerdote. Dessa forma, o seminarista antes mesmo de ingressar no seminário, já é considerado pela comunidade como um

<sup>52</sup>Entendo aqui, potência como uma categoria analítica, sendo compreendida por mim, como a prerrogativa da existência do vocacionado, distinguindo agentes de instituições. Aprofundo essa perspectiva no artigo: “Sobre a vocação católica: um modelo concêntrico” (no prelo).

sujeito liminar, um sacerdote em potencial.

- Ser padre para quê?
- *“Para ser feliz. Servir a Deus por meio de seu povo. Conduzir um rebanho, lutar pelas causas de uma comunidade local[...]”* (TOM, 21 anos).
- *“[...]Tenho um objetivo de servir a Deus dando minha vida por completo. E cuidar das pessoas com mais dignidade, ou seja, como ovelhas”* (VINÍCIUS, 23 anos).
- *“Servir melhor ao povo de Deus e à sua Igreja, na busca de ser melhor e também feliz [...]”* (BADEN, 26 anos).

Como pude observar, é uma troca de legitimidade de mão dupla, ou seja, a comunidade o reconhece como sacerdote em potencial e o seminarista reconhece-se como responsável pelo grupo. Portanto, ao ingressar no Seminário, o seminarista legitima sua condição de líder em potencial. E se enquadrar num perfil de sacerdote querido pela Igreja e pela comunidade, é desejado pelos seminaristas.

- O que compõe um bom seminarista?
- *“Seriiedade, espiritualidade, competência, sinceridade, humildade e fé. Sem isso jamais um seminarista pode ser considerado bom pra ser um líder do povo. (TOM).*
- *“Um jovem que responde aos anseios da Igreja e do Seminário, com maturidade e responsabilidade. Levando a sério a vida que escolheu”* (BADEN).
- *“Ser obediente, que esteja disposto a servir à Igreja incondicionalmente, que cuide do povo, e que se esforce nos estudos. E que também seja coerente na fé”* (CAETANO).
- E o que compõe um bom padre?
- *“Além dos mesmos requisitos de um bom seminarista, é preciso ter uma*

*boa relação com o povo. É preciso viver em comunidade* (CAETANO).

- *“Que seja um homem entregue de corpo e alma à Igreja. Que viva exclusivamente para ela e para o povo. Isso é o mais importante. E tem que ser vivido desde o Seminário. A diferença é que quando um seminarista é ordenado ele ganha mais autonomia, né?! Mas as responsabilidades continuam as mesmas, e o compromisso com a Igreja também”* (BADEN).

Os seminaristas entrevistados aproximam o comportamento de um bom seminarista ao de um bom padre. E demonstram que as diferenças estruturais que norteiam o comportamento de um sacerdote e de um seminarista são ínfimas. Para ser um “bom padre”, o jovem tem que ser um “bom seminarista”. É vivendo como “bom seminarista” que se aprende a ser um “bom padre”. E isso se dá por identificarem nos superiores e no próprio Cristo figuras arquetípicas.

- O que Jesus representa para você?
- *“Um projeto de vida, partindo da certeza que a verdadeira felicidade se conquista junto com os demais. Estou aqui [no Seminário] para seguir seu exemplo”* (BADEN).
- *“Tudo. Ele é o centro da minha vida. É para onde vida deve voltar-se. Mesmo acreditando e confiando nos santos, é Jesus que é nossa meta”* (CAETANO).

Durante toda a formação o esforço principal é seguir os ensinamentos e o exemplo de Jesus. É a internalização de um exemplo mítico de comportamento que os seminaristas almejam alcançar no fim da formação, mas sobretudo mantê-lo durante toda sua vida sacerdotal. E isso se dá através da relação entre a formação, a Igreja e o povo (a comunidade), só assim, os seminaristas podem viver uma satisfação comunitária. Afinal, “ser padre para ser feliz”. Sobre isso destaca Dullo (2011), que ao tratar da exemplaridade afirma que “es-

se indivíduo entra, então, em uma relação de exemplaridade que, por sua vez e fechando o circuito, é central para o estabelecimento do sistema de trocas como uma relação de gratuidade e consolidação de uma comunidade moral de semelhantes” (p. 106). Para legitimar sua condição exemplar, o jovem deve oferecer-se à comunidade como um caminho, a partir de sua própria experiência. Assim, “os jovens exemplares são os que foram considerados bem sucedidos pelos religiosos a ponto de serem envolvidos no ciclo missionário como reprodutores da mensagem salvífica – são aqueles que são como deveriam ser” (ibidem, p. 111). Campos (2005) também se refere à exemplaridade entre os Ave de Jesus e afirma que

“Jesus é então o modelo, um exemplar de e para uma vida moral ideal. Por outro lado, eles performam a imagem de Jesus a fim de que se tornem eles mesmos um exemplo para as outras pessoas. Estamos falando de uma comunidade em que uma vida exemplar é que confere credibilidade para alguém ou uma situação. Estamos falando da performance e expressão do carisma diariamente na vida comum” (p. 125).

Para tal, outro elemento também deve ser destacado. A relação dos seminaristas com a fé é um ponto que me parece importante problematizar.

- O que é fé?

- “É a confiança integral em Deus e nas promessas que ele nos fez através de seu filho, mesmo sem o ver. É ser coerente com tudo na vida. Principalmente aqui no Seminário. Minha fé é ser coerente no que eu prego. Mesmo que por vezes acabe falhando nisso” (CAETANO)

- “É uma resposta consciente a Jesus Cristo, não como uma ideologia, mas como um projeto de vida, que eu busco viver de modo consciente, sabe?! É buscar integrar o humano com o divino” (BADEN).

- “Acho que é a possibilidade de uma experiência de transbordamento da natureza humana. É acreditar em algo que mesmo superando a razão e não podendo ser comprovado, pode ser sentido pela experiência. Nos gestos, na carne, na vida, em tudo” (JOÃO GILBERTO).

A fé aparece, nesse contexto, como prática religiosa. E para esses seminaristas viver em comunidade é viver com fé. Assim, a fé não é simplesmente algo irracional, imaterial ou onipresente. A fé para ser vivida, ela tem que ser materializada, posta em prática. E é na comunidade, onde os sujeitos podem melhor expressá-la. Não seria arriscado suscitar, que viver em e pela comunidade é, talvez, antecipar a satisfação de estar salvo e pronto para habitar o céu prometido por Jesus. A fé, então, não seria apenas esperança, mas, sobretudo, fazer por merecer. Nessa discussão, a fé também aparece como meio de suportar o sofrimento, especificamente durante a formação.

- A formação traz algum tipo de sofrimento?

- “Sim, a saudade de casa, de alguns amigos. A rotina que é exigente, é impossível não sofrer. A submissão aos superiores e as cobranças são imensas, e tenho que concordar com coisas que se não estivéssemos aqui [no Seminário], eu não toleraria. Infelizmente, é algo necessário para o crescimento pessoal e espiritual” (TOM).

- “Eu sofro um pouco. Mas no estágio em que me encontro já passei uns maus bocados. Principalmente com algumas posturas que ainda permanecem aqui no Seminário, e que não me ajudam a crescer, e a gente tem que saber lidar. Mas eu busco sempre compreendê-los” (BADEN).

- Tenho os sofrimentos que são normais de um ser humano, seja no âmbito familiar, espiritual ou outro qualquer. Estando no Seminário algumas coisas ficam mais evidentes,

*tipo a saudade dos meus pais, por exemplo, mas faz parte da formação. Eu fiz uma escolha, se as consequências são duras, eu tenho que aguentar. Eu penso que todos os sofrimentos é um meio de unir-me com Cristo na cruz, e tento encarar eles como meio de santificação. Então qualquer sofrimento fica mais fácil de suportar, seja saudade, jejum ou qualquer penitência” (CAETANO).*

Dessa forma, ter fé não é apenas um fenômeno subjetivo, íntimo e individual. É também uma experiência coletiva e cognitiva. Em comunidade, os seminaristas durante a formação sentem e experienciam sentimentos e desejos semelhantes. Concebem o sofrimento como um mecanismo que deve ser superado, ou, ainda, um mecanismo para resignificar o atual estado de estar no mundo. Tornando-se numa experiência positiva, a qual é um meio e não um fim, em si mesma. Assim,

“Os sentimentos em questão certamente são os mesmos (humilhação, sofrimento, piedade, etc.), mas também é certo que os significados desses sentimentos assumem diferentes contornos e sombras. Em um a humilhação e o sofrimento são rejeitados e até mesmo insuportáveis; no outro, desejados. Não só desejados, mas motivos de orgulho, pois fundam toda uma moralidade, um modo de ser e de sentir”. (CAMPOS, 2002, p.260).

Em sua pesquisa com os Ave de Jesus, em Juazeiro do Norte, Roberta Campos demonstra como os Ave de Jesus criam sua(s) sociabilidade(s). Para tal, a autora busca entender as relações entre sentimentos e valores morais e a ação dos indivíduos. O conjunto dessas relações geraria, por conseguinte, entre os Ave de Jesus, um “modo de ser no mundo”<sup>53</sup>. Igualmente, a rotina exaustiva, os momentos de oração e medita-

<sup>53</sup>Para uma análise mais acurada sobre os Ave de Jesus ver Campos (2013).

ção, as pastorais, a aptidão nos estudos teológicos, o compromisso com a formação, a saudade da família são resignificados e servem como “balizadores simbólicos”, que oferecem o contexto ideal para a internalização de uma nova realidade, para a aquisição de um novo modo de ser no mundo.

### Turner e o conceito de *communitas*

Com base nessa perspectiva, quero introduzir o conceito de *communitas* à discussão. E também apontar, a partir de uma perspectiva interpretativa, que os seminaristas podem ser considerados, pela sociedade como *sujeitos à margem* (VAN GENNEP, 1978 [1909]). Acho pertinente aprofundar a discussão nesse aspecto.

Victor Turner<sup>54</sup>, em o *Processo Ritual*<sup>55</sup> (1974), descreveu o que ele denominou de *communitas*. Esse termo, de modo geral, pode ser entendido como um grupo, uma comunidade, uma comunhão homogênea de indivíduos submetidos ao mesmo processo ou conjunto de ordens e a uma autoridade. Utilizarei aqui uma distinção específica de *communitas* denominada por Turner, de *communitas normativa*. Segundo o autor, *communitas normativa* “consiste em uma relação entre indivíduos con-

<sup>54</sup>Influenciado pelas teorias de Van Gennep, Victor Turner estudou os rituais de iniciação entre as meninas ndembu do Zimbabwe (África Central), reelaborando o conceito de liminaridade. Nesse estudo, o autor examinou os ritos de passagem e os seus mecanismos de ação. Os símbolos rituais, segundo Turner, são indicadores liminares, responsáveis pela invisibilidade social dos submetidos aos ritos. Uma vez que são responsáveis por iniciar os neófitos a um novo conjunto simbólico, a uma nova lógica social.

<sup>55</sup>Vale salientar que o trabalho de Arnould Van Gennep, *Os ritos de passagem* (1909), influenciou Turner diretamente. Van Gennep, identifica um padrão comum aos ritos de passagem, constituído por três etapas distintas, embora contíguas, classificando-as como: (1) Separação; (2) Margem, posteriormente explorada por Victor Turner, em *O processo ritual* (1969), como etapa *liminar*; e (3) Reintegração.



cretos, históricos e idiossincráticos” (1974, p. 161), que surgiria “[...] sob a influência do tempo, da necessidade de mobilizar recursos e da exigência de controle social entre os membros do grupo na consecução dessas finalidades, organizando-se em um sistema social duradouro” (ibidem)<sup>56</sup>. Com base nesse conceito de Turner, quero analisar qual o papel do Seminário, entendido aqui como um espaço ritual, na constituição de um contexto e de sujeitos que podem ser considerados à margem na sociedade.

Como pude observar em campo, o perfil dos seminaristas possui características que são consideradas pelos grupos dominantes das sociedades ocidentais como demarcadores / desqualificadores sociais, levando-os, na maioria das vezes, a ser considerados à margem na sociedade<sup>57</sup>. Uma vez que, certos atributos sociais considerados como excludentes puderam ser observados. Alguns deles podem ser classificados como: pobres, pardos / negros, afeminados<sup>58</sup>, tímidos, acima do peso, tendo a

família nuclear desfigurada, uma qualidade educacional precária, alto nível de pensamento mágico, conduta sexual mal resolvida, afetividade a ser trabalhada, predominância da ideia de sacrifício para alcançar um estado de graça, ânsia de ruptura com o passado social de origem e interesse pela efervescência coletiva. Esses aspectos podem ser considerados como os impulsionadores que os levariam a um comportamento que pode ser classificado como de margem, numa perspectiva macrossocial. Ou seja, em alguns casos, os seminaristas que possuem esses atributos não se sentiriam socialmente ajustados, sem pertencerem simbolicamente a algum grupo que esteja além das fronteiras da religião ao qual ele é adepto. Observei, então, que o Seminário “chama a si” os jovens que vivem num contexto social com as distinções nomeadas acima.

De toda forma, alguns aspectos da vida de um seminarista são modificados simbolicamente - seu modo de ver, de estar e de ser visto pelo mundo. Questionados sobre os aspectos de suas vidas que mudaram após ingressarem no Seminário, obtive tais respostas:

- “Ah, muita coisa mudou. Primeiro, a gente mesmo se muda, né?! Eu mesmo comecei a viver outra realidade. É um mundo que se abre diante da gente. E isso não é só comigo, acho que todos que escolhem esse caminho é assim. A família olha a gente diferente, os amigos, o pessoal da paróquia. Mas eu sabia que ia ser assim. Todo mundo respeita quem tá no Seminário, pelo menos, quem você conhecia antes, tinha mais contato e tal. Mas tem o outro lado, né?! Aqui não é pra brincadeira, tem que levar

<sup>56</sup>Resumidamente, Turner, em o *Processo Ritual*, distingue *communitas* em três: (1) *communitas* existencial ou espontânea; (2) *communitas* normativa; e (3) *communitas* ideológica.

<sup>57</sup>Evidentemente esta observação trata de um grupo específico: os seminaristas diocesanos. Conforme o contexto etnográfico esta observação pode ser completamente diferente, inclusive entre grupos jovens também católicos, mas das novas comunidades, por exemplo.

<sup>58</sup>Não me refiro à homossexualidade. Nas entrevistas e questionários não obtive dados que apontem a existência de seminaristas homossexuais atualmente no Seminário. Mas, um estudo que se debruce primariamente sobre sexualidade e religiosidade entre seminaristas católicos, pode mostrar-se muito pertinente. De qualquer forma, quero destacar uma nota de página encontrada na literatura que indica uma possível existência de uma subcultura homossexual, embora não exista nenhum estudo sobre esse assunto, apenas menções. Segue a nota: “[...] Buss também mencionou a presumida existência de um grupo extraoficial e informal de padres homossexuais que estavam discretamente trabalhando por um dia em que pudessem fazer reivindicações explícitas à Igreja e sugerir modos

específicos de ação pastoral” (SERBIN, 2002, p. 365). Ainda não podemos analisar até que ponto a sexualidade, ou melhor, a homossexualidade, interfere na formação e na construção de uma identidade católica entre os seminaristas. É difícil avaliar essa questão, uma vez que essa “subcultura” é sigilosa e o tema é um tabu, o que impede a coleta sistemática de dados.



tudo a sério, e muita gente começa a acreditar na gente, no nosso futuro e tudo mais. São muitas coisas envolvidas. Por isso que quando entrei aqui [no Seminário] eu pensei: Agora é pra valer! Porque mesmo que te vejam como alguém que dá pra ser padre, quando entra aqui, é outra história” (CAETANO, 25 anos).

- “Realmente algumas coisas mudam mesmo. A relação com a família e os amigos eu percebi logo. Foi uma das primeiras coisas. No primeiro ano que passei no Seminário e fui passar férias em casa, foi super estranho, todo mundo me tratando cheio de dedos. Minha mãe nem se fala (risos). Acho que ganhei mais respeito, sei lá?! É como se eles vissem que estamos no caminho certo, entende?!” (TOM, 21 anos).

Em outras palavras, os jovens ao escolherem à vida sacerdotal iniciam um processo que pode ser chamado de “ajustamento social”. Ou seja, a possibilidade de constituírem uma nova forma de estar no mundo, de ver o mundo e de agir nele, é oportunizado pela vida religiosa. Incorporar um novo status, na semelhança de um ser superior e “infallível”, o Cristo, é almejado pelos seminaristas. O seminário e, conseqüentemente, a Igreja não apenas os acolhem, abrigando-os e dando-lhes um “lar socialmente seguro”, mas, sobretudo, oferece a oportunidade de obter, de forma simbólica, as potências crísticas (o Cristo como arquétipo). Assumindo, por assim dizer, o papel de “administradores” dos predicados de Jesus na terra. Os sacerdotes católicos ostentariam não os seus próprios atributos, mas os do próprio Cristo.

É nesse sentido, que entre os seminaristas, a batina<sup>59</sup> aparece como um “de-

marcador identitário” de destaque, e sua ação pode ser “negativa” ou “positiva”. Ou seja, ela tanto pode ser classificada como algo bom, que valoriza sua condição de sujeito liminar, ou pode ser considerada ruim, ao demarcar sua nova condição social, diferenciando-o da sociedade leiga. No contexto etnográfico atual seu uso é considerado “positivo”, sendo altamente valorizada como símbolo ritual e reafirmando sua posição dentro do sistema de formação como “símbolo ritual” que reforça a existência como “demarcador identitário”. Uma vez que a batina é um símbolo que “materializa” a dimensão sagrada da prática ritual no catolicismo<sup>60</sup>. É uma vestimenta que confere poder a quem usa, e nem todos são autorizados a usa-la. Garantindo não apenas poder ritual, místico, mas, sobretudo, um poder estrutural.

- “A maioria das profissões tem suas fardas. Num tem o jaleco do médico, por que o padre não pode ter a batina como fardamento? Eu acho importante sim usar a batina” (BADEN).

-“Tirando o calor (risos), acho válido o uso da batina, ela mostra que nós honramos nosso compromisso com a Igreja e com o Cristo” (JOÃO GILBERTO).

Ou seja, quem a usa passa a ter autoridade institucional. Além de transformadora, a batina é confirmatória. Ela outorga um poder sobre-humano. O que não quer dizer que fora do sistema ou da estrutura que aqui abordamos (a Igreja), ela venha a desempenhar o mesmo papel positivo. A batina pode ser compreendida, para além dos muros do Seminário, como um símbolo negativo que reafirma a identidade de sujeitos *liminares* (NETTO, 2012), numa perspectiva macro social. Mas numa perspectiva

<sup>59</sup>Atualmente o uso diário e exclusivo da batina entre os seminaristas pesquisados não é obrigatório, sendo apenas obrigatório o seu uso nas missas, festividades ou atividades litúrgicas. Cabe ao bispo a responsabilidade de indica-la

como vestimenta exclusiva ou não dos seminaristas.

<sup>60</sup>Para uma análise sobre outros símbolos rituais ver Menezes (2004).

micro social, como dito, esse símbolo pode ser compreendido como positivo.

Nessa perspectiva o Seminário e a Igreja oferecem, de certa forma, o que sujeitos considerados socialmente à margem ou “periféricos”<sup>61</sup> buscam: legitimação social, a sensação de pertença a um todo coerente (adequando-se às condições e aos mecanismos da lógica interna de cada sujeito), e em troca, exigem uma dedicação incondicional. Resumidamente, o Seminário pode ser entendido como um meio, e não como um fim - sendo apenas um contexto singular para a ação de mecanismos de convergência para o “centro do poder”, a administração da Igreja.

De todo modo e corroborando com isso, a comunidade, a família e o padre da paróquia estão todos envolvidos na escolha do seminarista pela vida sacerdotal. Uma vez que identificam potencialidades nesses jovens e, assim, em conjunto, o legitimam como possuidor de um perfil “compatível” com o que é desejado pela instituição. Nesse sentido, ao ingressarem no Seminário, esses jovens confirmam seu papel de líder na comunidade, e ganham uma identidade institucional, que os legitimam perante a comunidade religiosa à qual frequentavam. Portanto, o que quero destacar é que os aspirantes ao ser identificados como líderes pela comunidade, são, também, de certa forma, caracterizados como sujeitos à margem. Uma vez que não são reconhecidos institucionalmente como vocacionados nem considerados como fiéis “comuns” pela comunidade. Diferentemente de Weber, ao pensar que “o carisma pode ser, e naturalmente é, em regra, qualitativamente singular, e por isso determina-se por fatores internos e não por ordens externas o limite qualitativo da missão e do poder de seu portador” (2004, p. 324). Porém, igualmente, ao se referir à missão do líder, que “segundo seu sentido e conteúdo, a

missão pode dirigir-se, e em regra o faz a um grupo de pessoas determinado por fatores locais, étnicos, sociais, políticos, profissionais ou de outro qualquer: neste caso, encontra seus limites no círculo destas pessoas” (WEBER, 2004, p. 324).

Por isso, os seminaristas podem ser considerados integrados com a comunidade religiosa, mas não quer dizer que também sejam com as outras esferas sociais. O grupo ao qual estão vinculados, o grupo jovem, o grupo de fiéis da Igreja do bairro, por exemplo, os reconhecem e os legitimam como líderes possuidores de carisma, a fim de perpetuarem sua comunidade, suas crenças, seus desejos, sua fé. Ao entrar em contato com as estruturas burocráticas da Igreja, esses sujeitos buscam “dominar” os mecanismos de ação dessas estruturas. E mesmo assumindo o carisma institucional burocrático, eles desenvolvem mecanismos, a partir da comunidade, para estabelecer novas relações internas.

Aqui é pertinente discernir duas dimensões referentes ao carisma, nesse contexto: (1) o carisma institucional; e (2) o carisma individual. Nesse sentido, a comunidade religiosa ao reconhecer o futuro seminarista como possuidor de um carisma sacerdotal, ou uma *potência* sacerdotal, o seminarista, ao ingressar no Seminário e entrar em contato com a formação e a vida religiosa, terá que dialogar com as estruturas já estabelecidas. É mesmo que a comunidade veja nele um líder, com potência de agregar valor e legitimar a comunidade perante à sociedade, o seminarista terá que conviver com as estruturas burocráticas da instituição. Ainda, tendo que responder às demandas da comunidade, à qual fazia parte anteriormente antes do ingresso. Então, além de herói carismático para a comunidade, ele também assumirá a “competência burocrática” na instituição. Segundo Weber (2004),

“O herói carismático não deriva sua autoridade de ordens e estatutos, co-

<sup>61</sup>Num sentido “macrossociológico”.

mo o faz a 'competência' burocrática, nem de costumes tradicionais ou promessas de fidelidades feudais, como o poder patrimonial, mas sim consegue e a conserva apenas por provas de seus atos heroicos, se pretende ser um líder guerreiro. Mas sobretudo deve 'provar' sua missão divina no bem-estar daqueles que a ele devotamente se entregam" (p. 326).

A existência de uma “cobrança” da comunidade também pode ser indireta, uma vez que a comunidade não os vê como um herói carismático puro simplesmente, eles os veem como sujeitos em potencial que podem ser incorporados à estrutura da Igreja. “Um filho da comunidade religiosa” ao fazer parte do corpo de administradores da Igreja é motivo de *satisfação*. Pois não esqueçamos, os seminaristas buscam na figura de Jesus o modelo para servirem à Igreja. Do mesmo modo, a comunidade enxerga no seminarista potencial para tal. A comunidade não esperará recompensas individuais por parte do seminarista, mas ações de manter a Igreja, o catolicismo e a divulgação da figura e dos ensinamentos de Jesus na Terra. Segundo Weber (2004),

"Com o atendimento a este desejo dos adeptos de terem sempre entre eles um portador de carisma, acontece um passo importante em direção à rotinização. A encarnação sempre renovada produz uma espécie de 'objetivação' do carisma. Seu portador nomeado ou tem que ser sistematicamente procurado, segundo determinadas características que revelam seu carisma, isto é, segundo 'regras' [...]" (WEBER, 2004, p. 334).

Assim, o Seminário também precisa possuir mecanismos que identifiquem qualidades em seus vocacionados. É o que analiso no próximo ponto.

### **Communitas: uma “terapia” em grupo**

Contemporaneamente, a Igreja possui boas relações com a psicologia. E a

utilizam nos Seminários como método de equilibrar aspirações individuais com as reais demandas institucionais. Em campo, encontrei alguns padres que buscaram como formação completar, o curso de psicologia. Com base nos dados etnográficos, também observei que a psicologia em grupo se destacou como um dos principais mecanismos utilizados, pela Instituição, para influenciar o fenômeno da *vocação* entre os seminaristas.

Porém, a relação da Igreja com as “ciências da psique”, não foi sempre harmoniosa. No Brasil, algumas experiências com a psicanálise nos anos de 1960, foram realizadas por uma parcela do clero. Mas não foram aceitas por parte dos bispos que foram rigorosamente contrários à sua prática. Atualmente, apenas a psicologia em grupo é desenvolvida nos Seminários católicos.

Nesse sentido, acho pertinente dialogar de forma análoga com a perspectiva interpretativa de Serbin (2002), sobre o uso da psicanálise pela Igreja, na década de 1960, no Brasil. Para ele, a relação da Igreja com as ciências da mente nessa época foi um acordo de cavalheiros. Essa relação no Brasil, segundo o autor, entre as décadas de 1960 e 1970, pode ser observada a partir da valorização da psicanálise pela sociedade e pela busca de compreender o que surgiu com o nome de *modernidade*, por parte do clero.

Como consequência, o uso da psicanálise pelo clero, segundo Serbin, agiu como um catalisador para a desistência de algumas dezenas de sacerdotes brasileiros, deixando o Vaticano em alerta sobre o uso de práticas psicanalíticas por parte de seu clero. Com alguns relatos, Serbin (2002) coloca que alguns bispos da época, proibiram que padres de suas dioceses realizassem algum acompanhamento psicanalítico ou psicológico, ameaçando-os com punições por desobediência, após perceberem as reais consequências desse fato. Para o

autor, o clero não se fez de rogado e intensificou os experimentos com a psicanálise, buscando mecanismos que o ajudassem a reorganizar os sentimentos íntimos e as dores dos sacerdotes, especialmente, referentes aos desencontros entre às aspirações individuais e às aspirações institucionais. Segundo Serbin, a Igreja, na figura dos bispos, não avaliou cuidadosamente as consequências de submeter seu corpo clerical, já escasso, aos psicanalistas. Cito a seguir uma descrição elucidativa que considero interessante:

“Em fins de 1972, o padre João teve um sonho que mudou sua vida, e relatou-o a sua psicanalista, a renomada Katrin Kemper. No sonho do padre João, Katrin ofereceu-lhe uma xícara de chá durante uma sessão de análise em grupo. Uma vespa picou o dedo do padre. Katrin carregou-o nos braços e o pôs na cama, para cuidar de seu dedo. O padre João viu uma procissão noturna à luz de velas passar em um quarto contíguo. Esse sonho, Katrin explicou, simbolizava o ferimento e a prisão do pênis do padre João. Ela, a analista, curara-o dessa repressão enquanto ele via a Igreja prosseguir em seu caminho tradicional. Agora ele estava livre da Igreja e de sua vocação religiosa. O impacto psicológico dessa interpretação casou-lhe erupções na pele do corpo todo. ‘Pude entender que estava fora da Igreja, e ela fora de mim’, recordou mais tarde. Pouco depois do sonho ele deixou a ordem dos vicentinos e o sacerdócio. No ano seguinte, casou-se com uma psicóloga [...]” (SERBIN, 2002, p. 207)

Relatos como esses, demonstram, a partir do uso da psicanálise, a organização cognitiva dos sentimentos de um sacerdote, ao rever suas práticas, seu modo de ver o mundo e de estar nele, anteriormente baseados no sistema simbólico suscitado pela Igreja. Desse modo, Serbin aponta que, não raramente, seminaristas que eram institucionalmente identificados como voca-

cionados, ou até mesmo sacerdotes já ordenados, ao terem contato com a psicanálise reavaliaram suas posturas diante da Igreja, da sua vocação e da própria vida sacerdotal. Como sugere Motta (2004),

“Uma dada religião opera como origem de ‘confiança fundamental’ na medida em que opera como origem e, ao mesmo tempo, expressão de identidade fundamental. E esta identidade pode ser encarada através de três ângulos principais. Trata-se de um fenômeno sociológico. O devoto é, ou vem a ser, membro de um grupo, que reconhece como seu e que o reconhece como um crente entre outros crentes. Há o nível psicológico. O devoto adquire uma nova personalidade ou chega a um novo entendimento de sua personalidade, com as peculiaridades de seu *Sitz-im-Leben*, isto é, levando em conta circunstâncias concretas de caráter social, político, econômico e cultural. E deste modo a identidade se transforma numa espécie de egodicéia (se tal neologismo for permissível), que é, ao mesmo tempo uma sociodicéia, culminando na teodicéia que explica a existência do mal e promete substituí-lo pelo bem, de preferência ainda nesta vida, num mundo que há de vir ou numa outra vida” (MOTTA, 2004, p. 8 e 9).

A psicanálise ao tentar organizar o posicionamento social dos sujeitos, ou ainda, ajuda-los a construir seus próprios mitos e a ordenarem simbolicamente seus desejos e anseios, despertava sentimentos e comportamentos adormecidos nos padres e seminaristas que a experimentavam. Embora para Serbin, os próprios seminaristas da época, e o clero também, demandassem por esclarecer alguns aspectos subjetivos vividos durante a formação referentes à sexualidade e ao desenvolvimento da personalidade. Aparentemente, os padres acreditavam que esses novos mecanismos de análise tinham como objetivo melhorar a educação e a vida soci-



al, refinando a espiritualidade dos seminaristas e, sobretudo, o recrutamento. Mas não foi isso que se realizou. Assim, para Serbin, o grande problema foi o clero acreditar que a psicanálise ou os outros métodos de análise fossem “curar” indivíduos comportamentalmente não saudáveis, não sendo mais um dos mecanismos desenvolvido pelo projeto pedagógico de formação.

Atualmente, os seminaristas fazem um acompanhamento psicológico em grupo. Nada de psicanálise, apenas um apoio psicológico, a fim de estimular os seminaristas a conversarem sobre seus sentimentos. A psicóloga<sup>62</sup>, segundo foi estabelecido pelo reitor, realiza um acompanhamento psicológico semanalmente com a intenção de minimizar conflitos internos e gerenciar a oportunidade de todos conversarem entre si, falarem de si e dos outros<sup>63</sup>. Realizado no próprio Seminário, o acompanhamento é em grupo e dura cerca de quarenta e cinco minutos. Todos os seminaristas participam, formam um círculo, cada um sentado em uma cadeira, “guiados” pela psicóloga que suscita temas para a terapia. Os quais, segundo ela, podem interferir no cotidiano se não forem discernidos. Temas como a rotina de estudos intensa, a saudade da família, a obediência exigida pela instituição, as renúncias consequentes do estilo de vida escolhido e a relação diária de uns com outros, ganham destaque na terapia em grupo. Nenhum dos seminaristas é obrigado a falar sobre si ou sobre os outros, mas devem estar presentes nos encontros, tendo a liberdade de apenas escutarem. Como me relatou a psicóloga, a terapia em grupo tem um objetivo específico:

- “Aqui eu tento criar um clima bem agradável, para que todos se sintam à vontade. Se sintam bem para dialogarem. Os nossos encontros possibili-

tam que eles falem sobre o que estão sentindo e passando. Como a formação é em grupo, é natural que eles tenham sentimentos e experiências semelhantes. Por isso, a terapia em grupo é a melhor proposta para esse tipo de situação. Além deles poderem minimizar os conflitos do convívio intenso, eu como psicóloga, tenho a possibilidade de identificar possíveis demandas que por ventura surjam. E propor a melhor solução. [...] O bom convívio que eles desenvolvem aqui, vai refletir na qualidade das relações que eles virão a ter fora desse ambiente” (ELIS, psicóloga).

A psicologia é compreendida pela Igreja e posta em prática no Seminário como um recurso de autoconhecimento e também como instrumento pastoral, que possibilita entender as particularidades dos fiéis e de como lidar com possíveis problemas psicológicos que a carreira clerical, por ventura, possa despertar. Não raro, os seminaristas após a ordenação procuram cursar psicologia.

Dessa maneira, a psicanálise, anteriormente, e a psicologia, contemporaneamente, fornecem material para ações de racionalização da vocação. Discernido os mecanismos vocacionais, o sujeito vocacionado rompe a estrutura mítica de sua vocação, construindo, com os materiais oferecidos pela psicologia, uma narrativa racional exemplificadora de sua vocação. Porém, percebo uma diferença entre o uso da psicanálise, contextualizada por Serbin (2002), e o uso da psicologia. Na minha interpretação, a terapia em grupo é usada como mecanismo institucional, que “qualifica” a vocação. Diferentemente, a psicanálise não foi utilizada como um instrumento vocacional, e tendia a “desqualificar” a vocação, qualificando-a como um sintoma de um desequilíbrio psíquico<sup>64</sup>. Assim, a terapia em grupo

<sup>62</sup>É uma religiosa formada em psicologia.

<sup>63</sup>Não obtive autorização para transcrever os diálogos da terapia em grupo.

<sup>64</sup>Resumidamente, a psicanálise entendia a vocação como *sintoma*, propondo-se a curá-la; a terapia em grupo entende a vocação como *qualidade*, propondo, através da terapia em grupo



pode ser interpretada metaforicamente, com base nesse contexto etnográfico, como um momento de *communitas normativa*, produzindo, em certo sentido, um espaço-tempo “ritual” que permite, aos seminaristas, viver coletivamente a vocação. Segundo Turner,

“A liminaridade, a *marginalidade* e a inferioridade estrutural são condições em que frequentemente se geram mitos, símbolos rituais, sistemas filossóficos e obras de arte. Estas formas culturais proporcionam aos homens um conjunto de padrões ou de modelos que constituem, em determinado nível, reclassificações periódicas da realidade e do relacionamento do homem com a sociedade, a natureza e a cultura. Toda via, são mais que classificações visto incitarem os homens à ação, tanto quanto ao pensamento” (Ibidem, p. 156).

A terapia em grupo e a vida em comunidade, vividas pelos seminaristas no Seminário, podem ser compreendidas também como sendo a *institucionalização do intermediário*<sup>65</sup> (DaMATTA, 2000).

- “Eu acho que aqui, [no Seminário] todos trabalham para nos fornecer uma boa formação. Mesmo que conflitos individuais surjam por causa do convívio, eu acho que todos querem ajudar todos. Afinal, todos nós queremos contribuir com um objetivo comum, que é servir à Igreja. E com o tempo a gente percebe isso, os vínculos, a preocupação. Tá todo mundo

no mesmo barco (risos)” (CAETANO).

Diferentemente de como foi usada a psicanálise, a psicologia utilizada pelo Seminário atualmente, funciona como um meio, como um mecanismo de inclusão e agregação. Em grupo, os seminaristas podem se expressar e dialogar sobre a experiência que estão vivendo<sup>66</sup>.

Nesse sentido, acho importante destacar que o contexto observado e descrito, apresenta um novo modelo de comportamento da relação entre *communitas* e estrutura, entre os seminaristas e a Igreja. Ao analisar a institucionalização de uma aparição mariana, (2008) demonstra bem a dinâmica que se estabelece entre a Igreja Católica, o “vidente” e os peregrinos. E destaca o poder como característica principal dessa relação, apontando que a

“[...] existência de uma submissão da *communitas* à estrutura, o que parece levar na direção daquilo que as análises de Turner deixam entrever: a *communitas* seria a dimensão ‘fraca’, submissa”, sendo a estrutura a dimensão da sociedade que conteria o ‘poder’” (REESINK, 2007, p. 591).

Concordo com a afirmação da autora, embora tendo a acreditar que a existência dessa dimensão “mais fraca” da *communitas*, e conseqüentemente de submissão à estrutura, advêm de um certo desejo de reconhecimento social dos sujeitos que a compõe. Para sobreviver à dinâmica do poder, os componentes da *communitas* precisam realizar “concessões” para se incorporar à estrutura, por exemplo, ser celibatário, como no caso etnográfico estudado. Embora, de todo modo, mantenham

uma “coletivização da vocação”. Abordagens parecidas mas com finalidades diferentes.

<sup>65</sup>Encontrei essa expressão num artigo do antropólogo Roberto DaMatta, chamado “Indivíduo e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade” (2000), que embora a cite, não desenvolve seu significado baseado em dados empíricos. Apenas caracterizando-a como uma marca social brasileira. Mas que, no meu ponto de vista, o termo “institucionalização do intermediário” dá conta do sentido e do papel que a “terapia em grupo” tem nesse contexto.

<sup>66</sup>A partir concílio vaticano II, o clero percebeu como os seminaristas se comportam vocacionalmente, e tentou desenvolver um projeto pedagógico de formação conjugado à modernidade. O concílio propunha, como era entendido pelos seus membros, um “arejamento” da igreja, que buscava abrir as portas e janelas para o vento do mundo entrar e reanimar a instituição.

certo potencial de ação. Uma vez que os seminaristas serão reconhecidos como bons sacerdotes se demonstrarem reais aptidões, e ser celibatário é uma delas. O que há em comum em ambas perspectivas, a de Reesink e a minha, é que entre as estruturas e *communitas* existem conflitos, disputas e recomposições, mutuamente influenciáveis.

Assim, o contexto etnográfico aqui analisado, levou-me a crer que o modelo mais usual da relação entre estrutura e *communitas*, puramente embasado nas relações de poder entre instituições e grupos marginais, aonde o primeiro tenta dominar o segundo, e o segundo resiste à dominação, é insuficiente. Portanto, compreendo a experiência da terapia em grupo vivida pelos seminaristas, como um dos meios, pelo qual, segundo a lógica nativa, os seminaristas coletivamente expressam suas vontades e demandas, e também aprendem as demandas da instituição, aprendendo assim a dialogar com as instâncias superiores do Seminário. Para Turner,

“Frequentemente [os processos liminares] parecem inundar de sentimentos os que estão sujeitos a eles. Esses processos liberam seguramente energias instintivas, porém [...] a *communitas* não é apenas produto de impulsos biologicamente herdados, liberados de coações culturais. São antes produtos de faculdades peculiarmente humanas, incluindo a racionalidade, a volição e a memória, desenvolvidas pela experiência da vida em sociedade” (ibidem, p. 156).

Logo, no caso dos seminaristas, a experiência da psicologia em grupo é um momento de apreenderem a “fazer-igual”. Assim, durante a formação no Seminário e pelo modo de vida coletivo, os seminaristas apreendem, a partir dos mecanismos que os levam a agir como futuros sacerdotes, um novo modo de ser, de estar e de ver o mundo. Ordenados, eles terão a instituição como medi-

adora de seu papel/status social. É um processo de retroalimentação. Os sacerdotes mantêm o carisma institucional e, conseqüentemente, a estrutura institucional os conservam perfilhados. Como foi relatado por um de meus informantes:

- “Sem dúvida um tempo longo de formação é importante. Porque assim a gente tem tempo para pegar experiência, de ficarmos mais confiantes. Aprender mesmo a tomar as decisões melhores para a Igreja. Imagina você assumir uma paróquia?! Tem que saber, é muito importante que o sacerdote saiba lidar com isso. O sacerdote vai ser o líder daquela comunidade. O que ele disser vai ser encarado como verdade. Porque ele ali é levado a sério, então?! [...] E outra coisa, eu também sei que eu quando for ordenado vou ter que obedecer também ao meu bispo. Vê quanta coisa a gente tem que aprender a lidar. Não só eu, mas todo mundo que está aqui” (BADEN).

Diante disso, a experiência de terapia em grupo pode ser considerada como uma representação de *communitas*. Embora, não assuma por completo a função do que Turner denominou de *antiestrutura*, pelo contrário. Já que, na minha interpretação, a psicologia é usada como mecanismo de inclusão, e não como a manifestação de uma negação, por parte de seus membros, da estrutura que domina. Assim, no Seminário católico a terapia em grupo é a expressão maior da coletivização como mecanismo de inclusão, podendo também ser considerada como espaço de *institucionalização do intermediário*<sup>67</sup>.

<sup>67</sup>Também podemos pensar em termos de “instituições intermediárias”. “Para Pater Berger e Thomas Luckmann, comunidades com essas características são fortes candidatas a constituir-se em instituições intermediárias – entidades como aquelas que fazem a ponte entre o indivíduo e a sociedade. [...] o indivíduo moderno encontra-se imerso em um pluralismo que desacreditou a possibilidade de autoevidência, isto é, no poder de se orientar no meio de tantas alter-

## Referências

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil*. Maceió, Ed. UFAL, 403p, 2009.

CAMPOS, R. B. C. Sofrimento, misericórdia e caridade em Juazeiro do Norte: uma visão antropológica das emoções na construção da sociabilidade. *Ciência & Trópico*, v. 30, n. 2, p. 253-266, 2002.

CAMPOS, R. B. C. Para Além da Dominação: carisma e modo de vida entre os Ave de Jesus. *Religião e Sociedade*, v. 25 n. 1, p. 117-130, 2005.

CAMPOS, R. B. C. Como Juazeiro do Norte se tornou a Terra da Mãe de Deus: Penitência, Ethos de Misericórdia e Identidade do Lugar. *Religião & Sociedade* (Impresso), v. 28, p. 146-176, 2008.

CAMPOS, R. B. C. *Quando a tristeza é bela: o sofrimento e a constituição do social e da verdade entre os Ave de Jesus – Juazeiro do Norte/CE*. Recife: Ed. Universitária da UFPE, 2013.

CARRANZA, B. Perspectivas da neopentecostalização católica. In: Carranza, B.; Mariz, C.; Camurça, M. (Orgs.). *Novas Comunidades Católicas*. Aparecida, Ideias e Letras, p. 33-58, 2009.

DAMATTA, R. Individualidade e liminaridade: considerações sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, v.6 n.1, p. 7-29, 2000.

DULLO, E. Uma pedagogia da exemplaridade: a dádiva cristã como gratuidade. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, v. 31, n.2, p 105-129, 2011.

LEITE, Emmanuelle. *Do Despertar ao Trabalhar: a produção do médium espírita kardecista em dois diferentes contextos etnográficos*. Dissertação de mestrado em Antropologia, Programa de Pós Graduação em Antropologia, UFPE, 2014.

MOTTA, Roberto. “Encantamento, identidade, comunidade e conversão: católicos, protestantes e afro-brasileiros na cena brasileira”. NERP/UFPE, 2004.

NETTO, Arlindo José de S. *Seminaristas e um (quase) antropólogo: reflexões etnográficas sobre os ritos de passagem num seminário católico*. Monografia, Departamento de Ciências Sociais, UFPE, 2012.

NETTO, Arlindo José de S. ‘O bem maior que posso ter’: Uma análise antropológica sobre a vocação sacerdotal católica no Brasil. Dissertação, Programa de Pós-Graduação em Antropologia, UFPE, 2015.

REESINK, Mísia Lins. A Antropologia, os Católicos e a Noção de Deus. *Religião & Sociedade*, v. 25, n. 1, p. 11-38, 2005.

REESINK, Mísia Lins. Rogai por nós: a prece no catolicismo brasileiro à luz do pensamento maussiano. *Religião & Sociedade*, v. 29, p. 29-57, 2009.

REESINK, Mísia Lins. Reflexividade Nativa: quando a crença dialoga com a dúvida no período de Finados. *Mana*, v. 16, p. 151-177, 2010.

REESINK, Mísia Lins. Por uma Perspectiva Concêntrica do Catolicismo Brasileiro. *Revista Antropológicas*, v. 24, p. 161-187, 2013.

SERBIN, K. *Padres, celibato e conflito social: uma história da Igreja católica no Brasil*. São Paulo: Companhia das letras, 2008.

TURNER, V. *Processo ritual: estrutura e antiestrutura*. Petrópolis: Vozes, 1974.

WEBER, M. *Economia e sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Brasília: EdUNB, 2004.

**Abstract:** Based on the profile socioeconomic and cultural Catholic seminarians, this paper addresses questions about emotions, especially grief, and exemplary faith. During the Catholic priestly formation, the aspiring priest come into contact with various mechanisms that make them reframe their view, of being and being in the world. So, we seek to identify and understand what institutional mechanisms are used to handle the possible sufferings, dilemmas and problems that arise by chance during the priestly formation. And subsequently, we

nativas de interpretação do que é realização pessoal” (CARRANZA, 2009, p. 50-51).

question what is observed among the seminarians as "desire to serve," and yet, at what level of emotions gives the relationship between the seminarians, the religious community and the aspirations toward religious life. These are some of the questions are analyzed in this work, to understand more about the Catholic cosmology. How to use analytical support the concept of *normative communitas*, Victor Turner, in order, in a second phase, question the use of psychology at Seminary; Moreover, comparing it metaphorically as a moment of *communitas* during training, since it is important in this context, think like the seminarians go shaping and developing a sense of belonging and own Catholic identity. That is why the argument that the ratio of seminarians with the routine, the studies and objective religious practices what I call a "live a community satisfaction." Therefore, an analysis that links religion with emotions, from a singular context, in the Catholic seminary, it shows relevant, since emotions and feelings directly influence the construction of a new way of being, seeing and being in the world. **Keywords:** Catholicism, exemplary, *communitas*, vocation, suffering, liminality

CAMPOS, Ricardo Bruno Cunha; Martinho Leal Campos. Memória, cultura e sociedade: o trotskismo e a resistência ao golpe de 1964, e as violências aos direitos humanos na Paraíba, Pernambuco e São Paulo. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 132-144, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

[www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html](http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html)

132

**Memória, cultura e sociedade**  
**O trotskismo e a resistência ao golpe de 1964, e as violências aos direitos humanos na Paraíba, Pernambuco e em São Paulo**

*Ricardo Bruno Cunha Campos*  
*Martinho Leal Campos*

*Recebido: 15.1.2015*  
*Aprovado: 2.6.2015*

**Resumo:** O objetivo deste trabalho é discutir o trotskismo e a resistência ao golpe e à ditadura civil-militar instalada no Brasil em 1964 e suas implicações na construção e defesa contínua dos direitos humanos na sociedade brasileira contemporânea, tendo como base a história e a memória vivenciadas por um militante do Partido Operário Revolucionárias (POR-T), no período que foi de 1963 a 1974, nos Estados da Paraíba, Pernambuco e São Paulo. A discussão abrange não apenas os aspectos imediata e meramente políticos, mas se ancora na análise dos processos de memória, sociologicamente baseada em Paul Ricouer, Walter Benjamin, Ecléa Bosi e outros, no entendimento de que há uma profunda interação dialética entre a memória individual e a memória coletiva dentro de uma inter-relação socioeconômica e política da sociedade. **Palavras-chave:** memória social, trotskismo resistências, direitos humanos



*“Um acontecimento vivido é finito, ou pelo menos encerrado na esfera do vivido, ao passo que o acontecimento lembrado é sem limites, porque é apenas uma chave para tudo o que veio antes e depois”* (Walter Benjamin).

## **Introdução**

Este é um trabalho que tem como cerne a contribuição memorial de um velho militante revolucionário, vinculado ao trotskismo, que fez parte da resistência ao golpe e à ditadura civil-militar, instalada no Brasil em 1º de abril de 1964. O que se acredita, diante do relato direto e amplo do narrador é que na defesa continuada e firme dos direitos humanos na sociedade brasileira contemporânea, histórias orais, tanto quanto as que se conformam na história escrita, têm um peso fundamental para a construção da consciência e da identidade nacionais.

Trata-se na verdade de apreender e compreender o significado dessa dinâmica memorial dos crimes contra os direitos humanos perpetrados pela ditadura limitando-nos apenas à sua importância factual ou analítica, sem ir a fundo ao entendimento da complexidade atuante no universo dos processos da memória, baseando-nos em autores como Paul Ricouer (2007), Walter Benjamin (1966) e outros. Coloca-se em questão, para melhor esclarecimento, a suposta oposição entre memória coletiva e memória individual. E a pergunta imediata é: essas memórias são mesmo distintas uma da outra? Será que devemos dissociá-las? Afirmamos que não, que ao contrário dessa pretensa oposição, não deve ser considerada válida essa distinção. Estamos mais imbuídos da concepção de que tanto uma memória quanto a outra ganham dialeticamente em significância na medida em que as entendemos dentro de uma inter-relação socioeconômica e política da sociedade.

Com base na “Filosofia da História” discutida por Ricouer a partir de pensadores como Santo Agostinho, Locke, Halbwachs, propõe-se uma refutação da História e do historiador, enquanto possuidores da verdade, alçando-se por cima da tradição, da sociedade e sua cultura, e buscamos uma postura que dialogue entre subjetividades e objetividades que se formam no processo contínuo da vida. Com efeito, ao resgatar a configuração de um contexto intersubjetivo vivenciado pelo militante em questão, a partir de sua voz e de suas memórias registradas, busca-se neste trabalho “dar voz aos próximos”. Walter Benjamin (1966) possibilita-nos a compreensão da significância da modernidade, tendo como foco a experiência existente na relação entre as pessoas no cotidiano moderno a partir da “experiência de vida”. Segundo Benjamin, estaríamos perdendo a capacidade de ouvir e transmitir histórias. Esta capacidade humana seria a sabedoria e a lucidez que se colocam cada vez mais distante do homem, a partir inclusive do romance, enquanto reflexo da ideologia burguesa dominante. Ao tentar reconstruir a história das resistências citadas, com base na trajetória do militante em três estados brasileiros, abordamos processos sociais no decorrer do tempo, interpretando informações com lastro tanto na história escrita do cotidiano como numa memória coletiva (BOSI, 2004; THOMPSON, 2002).

A memória parece ser um instrumento na construção da realidade, já que integra as esferas temporais do passado e do presente, visando a um futuro possível. Segundo Michael Pollak (1992), a memória é construída social e individualmente. E falando da memória e das lembranças dos velhos, que é o que interessa neste caso, porquanto, o relato memorial em foco é de um antigo ou “velho” militante. Retomamos Bosi, para dizer que a autora mostra que a memória dos velhos pode ser mais defi-

nida e digamos “pura”, na medida em que estes se acham menos solicitados pelo presente de lutas, contradições e ações habituais. Ecléa Bosi cita ainda diversos outros autores, e conclui que esses questionamentos sobre a memória são de grande complexidade, e que o melhor modo de perceber a forma predominante de memória em um dado indivíduo é levar o mesmo a fazer sua autobiografia. Segundo ela: “A narração da própria vida é o testemunho mais eloquente dos modos que a pessoa tem de lembrar. É a sua memória” (BOSI, 2004. p.29).

### Contexto Histórico

O movimento trotskista mundial sempre se caracterizou por nadar contra a corrente, tendo que lutar e se defender permanentemente de dois tipos de repressão: a reação dos setores conservadores, capitalistas, sobretudo as facções de extrema direita de vezo nazifascista, de um lado, e, de outro, a repressão estalinista dos Partidos Comunistas. Sem dúvida, uma saga histórica dramática, que tem seu início formal com a expulsão de Trotski da União Soviética, do Partido Comunista Russo, em 1927, tendo sido reprimidos violentamente todos os que o apoiavam e com ele formavam a “oposição de esquerda”, em luta contra o que seria a degeneração burocrático-partidária dos princípios bolcheviques da Revolução de Outubro, o “termidor soviético”, comandado pelo despotismo de Stalin, que o mandou assassinar no seu exílio em Coyacoán, México, a 21 de agosto de 1940.

A Quarta Internacional, criada por Trotski, em 1937, após a constatação de que a Terceira já se tornara apenas um simulacro revolucionário, continuou após a morte do velho líder o seu caminho áspero, mas espraiando-se mesmo assim pelos países do mundo. Na América Latina, e no Brasil em particular, grupos de militantes de esquerda, sobretudo no seio do Partido Comunista

do Brasil (então, sessão brasileira do COMINTERN – Organização dos PCs mundiais, congregando a Terceira Internacional) se alinharam à oposição de esquerda, a partir de 1928. Dentre esses, destacamos, por exemplo, o jornalista e intelectual pernambucano Mario Pedrosa, que foi representante do Brasil no Congresso de Fundação da Quarta Internacional, em 1938. Vários grupos se formaram, entre 1930 e 1952, visando à estruturação orgânica do trotskismo no país: Grupo Comunista Lênin, Liga Comunista, Partido Operário Leninista, Partido Socialista Revolucionário. De 1952 em diante, com a formação do Partido Operário Revolucionário (POR), o trotskismo no Brasil passa a ter maior expressão organizativa, moldada fundamentalmente nos esquadros do Bureau Latino-americano, o BLA, então dirigido centralmente pela sessão argentina (LEAL, 2003), tendo como líder o dirigente J. Posadas.

Na década de 1960, ao sabor das mudanças econômicas e políticas ocorridas no Brasil, o POR, destacou-se do leito original do eixo Rio/São Paulo, indo desenvolver atividades no Nordeste, tendo como centro regional o Estado de Pernambuco, com ramificações na Paraíba e no Ceará, e no Sul, com o Rio Grande do Sul polarizando as ações. Com efeito, até 1964, quando sobreveio o Golpe de 1964, o POR conseguiu abrigar uma centena de militantes, dos quais uma parte, de acordo com a visão obreirista do partido, foi trabalhar em fábricas e outra parte dedicou-se a operar na estrutura sindical camponesa, com destaque para as atividades na área rural da Zona da Mata de Pernambuco, na fronteira com a da Paraíba. Ademais, ressaltou-se que o POR também logrou a adesão partidária de alguns militares do Exército e da Aeronáutica, especialmente no núcleo dos cabos e sargentos, cuja atuação política de esquerda crescera fortemente nos anos de 1961-1963 (LEAL, 2003a).

O quadro socioeconômico e político do país naquele momento apresentavam, claramente, condições bem objetivas para o avanço das lutas populares. Vale a pena trazer à baila neste ponto, como reforço a esta assertiva, a conclusão analítica de Gorender: “Segundo penso, o período 1960-1964 marca o ponto mais alto das lutas dos trabalhadores brasileiros neste século até agora” (GORENDER, 1987). O governo de João Goulart encontrava-se, assim, encurralado e pressionado de todas as formas, de um lado as massas, ávidas de avanços sociais, querendo as reformas de base e de outro, uma frente conservadora, que recebia os insumos do governo norte-americano, através de organizações como o IBAD (Instituto Brasileiro de Ação Democrática) e o IPES (Instituto de Pesquisas e Estudos Sociais), tendo o respaldo interno de setores importantes, como a Igreja Católica (CAMPOS, 2011). Com as ações de rebelião dentro das Forças Armadas, a exemplo da luta dos marinheiros e fuzileiros navais, que expressam nitidamente a efervescência das contradições políticas e socioeconômicas daquele instante nacional, colocava-se em cheque a ordem burguesa brasileira, propiciando uma reação preventiva em defesa do direito de propriedade e da força coercitiva do Estado, que veio a se expressar no golpe civil-militar de 1º de abril de 1964.

Há ainda, por ser oportuno e necessário, em termos históricos, que se desenehe, mesmo que sucintamente, o quadro das esquerdas brasileiras no período em foco, para esclarecer as visões distintas predominantes. De um lado, o Partido Comunista Brasileiro e o Partido Comunista do Brasil que mantinham a concepção das duas etapas, a saber, a revolução nacional democrática, anti-imperialista e antifeudal e, a seguir, a revolução propriamente socialista. De outro, os grupos de esquerda, majoritariamente compostos de jovens, estimu-

lados pelas vitórias das lutas anticoloniais e particularmente da Revolução Cubana, que defendiam a revolução socialista imediata. Com efeito, os trotskistas, adeptos da revolução permanente e que despontavam como movimento que ganhava novas forças, a partir do relatório de Kruschev, de 1956, denunciando os crimes de Stalin, despontava como adversários do etapismo, adotando o enfoque posadista da transição do nacionalismo ao Estado Operário, o que explica sua aproximação com o brizolismo.

Nesse contexto, é que se inicia a militância do jovem Martinho Leal Campos, cuja narrativa baseia a essência deste trabalho.

### **O velho militante conta a sua história**

Nasci em João Pessoa-PB, no dia 01 de maio de 1942. Filho de José Carlos Campos, pequeno comerciante e de Eunice Leal Campos, professora da rede pública estadual de ensino da Paraíba. Fui aluno do primário no Grupo Escolar Antonio Pessoa, em João Pessoa, depois do concurso de admissão ao Ginásio, cumpri esse período escolar no Ginásio Lins de Vasconcelos (instituição particular) e, por fim, terminei o curso colegial científico no Liceu Paraibano. Fui aluno do Curso de Jornalismo das Lourdinhas, instituição escolar de caráter privado, gerido por uma ordem de freiras com aquela denominação, momento em que, aos vinte anos, conheci o pernambucano Gilvan Rocha, que me recrutou para o seu grupo revolucionário de esquerda.

Devo dizer que desde os dezoito anos eu já vinha lendo obras socialistas e acompanhando com colegas de colégio o desenrolar dos fatos políticos mundiais e nacionais, embalado pelo sentimento romântico de apoio às lutas revolucionárias em curso, sobretudo os fatos marcantes da Revolução cubana, inspirado nas figuras de Che, Camilo Cienfuegos e Fidel. Com Gilvan e ou-

tros jovens pessoenses formamos um grupo que tinha como objetivo lutar pela revolução socialista no país, opondo-se à política de conciliação com a burguesia que o PCB encarnava, dentro da concepção de que a revolução teria que ser feita em etapas. Na Paraíba, similarmente a Pernambuco, fervia naquele momento o movimento camponês, instalado centralmente na cidade de Sapé, com as Ligas Camponesas comandadas por Francisco Julião e o crescimento dos sindicatos rurais. Desnecessário alongar-se sobre o impacto positivo desse movimento no espírito dos jovens de esquerda. Fazíamos constantes pichamentos, participávamos de inúmeros comícios e de debates que se sucediam em vários ambientes estudantis, jornalísticos etc. sobre a situação política do país e do mundo. A efervescência política era muito intensa. Discutia-se em todos os lugares, nas praças públicas era comum todo o dia assistir-se a polêmicas inflamadas. Num dos congressos estudantis, em 1963, um dos temas debatidos era a divergência sino-soviética... enfim, toda a sociedade estava a refletir o momento político nacional que anunciava perspectivas de fortes mudanças. A Vanguarda Leninista, inicialmente, estava composta por jovens de esquerda de Pernambuco e da Paraíba. Os principais dirigentes, como Gilvan Rocha, Aybirê Ferreira de Sá, Carlos Montarroyos, Joaquim Ferreira, Claudio Cavalcanti e outros, de Recife, eram oriundos do extinto Movimento Revolucionário Tiradentes – MRT, que pretendia estabelecer um foco guerrilheiro nos moldes cubanos no interior de Goiás e Maranhão, tendo sido evidentemente um rotundo fracasso. Os citados companheiros pernambucanos, juntamente comigo, meu irmão Antonio Carlos Leal de Campos, Teócrita Leal, Severino Dantas, Almério Melquíades de Araújo, Artur Nunes, Maria do Socorro Cunha, Maria do Socorro Carvalho e outros, fundamos, então, a Van-

guarda Leninista, que lançou um manifesto em Recife e em João Pessoa, explanando seus objetivos políticos e sociais, com apelo à população, em particular os camponeses, para o necessário apoio ao seu programa, que propugnava a organização dos sindicatos camponeses, de uma Central Única Camponesa, reforma agrária, liberdades democráticas, revogação da Lei de Segurança Nacional, liberdade de imprensa, reforma urbana, nacionalização dos bancos e encampação dos trustes internacionais (SÁ, 2007).

É importante, neste relato, que se reiterem as condições específicas das lutas camponesas naquele período. A agitação social no campo estava no seu auge. Claramente, as massas camponesas aceitavam as intervenções dos militantes e todos os que efetivamente estivessem de acordo em defender suas reivindicações, expressas na luta pela organização sindical, aumento de salários, defesa do 13º salário e todos os demais benefícios da Consolidação das Leis Trabalhistas – CLT e como consigna principal a luta pela Reforma Agrária. Foi o momento de inflexão das condições políticas do homem do campo. Tratava-se naquele instante de um salto dialético daqueles contingentes de seres agrários em busca de construir sua cidadania. Não apenas as análises marxistas dão conta desse processo. Mesmo aqueles que usam o método da sociologia processual, embaçados adicionalmente em autores como Scott, Thompson e outros, mostram que a resistência política deve ser entendida como uma construção social, na medida em que “aquele que resiste expressa uma visão política, ainda que desorganizada” como afirma Barbosa (2012), em resenha ao livro de Koury (2012).

Nesse momento, o POR já estava instalado em Pernambuco, com a atuação, desde 1962, do uruguaio Pedro Makovsky (Gustavo) e de Paulo Roberto Pinto (Jeremias), este último tendo sido assassinado, no dia 08 de agosto de

1963, em emboscada organizada pelo latifundiário Zé Borba, proprietário do Engenho Oriente, na região de També – PE/Pedras de Fogo – PB. Jeremias era operário gráfico paulista, membro da direção nacional do POR, tendo pertencido antes à Juventude Comunista. Era um militante férreo, mas terno, enfeitando as virtudes guevarianas, capaz de destemidamente organizar toda uma massa de seres ávidos por conquistar sua cidadania. Aonde Jeremias ia, era seguido por verdadeiro séquito messiânico. Sua morte determinou inevitavelmente as mudanças na minha militância política.

Nós da VL já estávamos verdadeiramente agindo como trotskistas, mas sem filiação, digamos, formal e, com o desaparecimento trágico do camarada não havia mais o que esperar. Nós nos engajamos todos no POR. Há que lembrar que Jeremias, antes de ser assassinado, já havia sido preso pela polícia de Arraes, em cuja chefia, - como Secretário de Segurança, - estava Francisco Souto, ligado ao PCB. No ano de 1999, cheguei a conversar com Souto que lamentava o destino de Jeremias e insistia que sua prisão, assim como a dos três camaradas, Aybirê, Montarroyos e Cláudio, logo depois do acontecido. Alegava que tinham sido muito mais para protegê-los da sanha dos latifundiários, do que uma pura repressão. Mas fica evidente que esses fatos expressavam justamente as complexas contradições de poder naquele período no Estado de Pernambuco. Arraes estruturara sua trajetória política como líder de um movimento heterogêneo que reuniu setores antagônicos, como empresários e usineiros, juntamente com comunistas, socialistas, visando a derrotar a antiga oligarquia pessedista, conformando o que se denominou de Frente do Recife, (GALLINDO, 2013). Não havendo diante disso nenhuma surpresa quanto ao fato de que as atuações de Jeremias no cam-

po espetavam incomodamente a política do governo de Arraes.

Jeremias foi, portanto, para mim e os demais, o elemento desencadeador de uma aspiração militante superior. Ascendeu claramente a tocha do caminho revolucionário que trilhei a partir de então. Defendo, nesse sentido, a necessidade incontornável neste relato de insistir no resgate de sua história. Seja no tocante à elucidação do caso, através dos competentes canais das Comissões da Verdade, em função no país, seja no que respeita a construção de uma consciência social e política, sobretudo junto aos jovens da contemporaneidade atual, que necessitam conhecer e entender os lances históricos fundamentais da luta de nosso povo, em especial das lutas camponesas.

Entre a morte de Jeremias e o golpe de civil-militar de 1º de abril de 1964, militei intensamente no movimento estudantil paraibano, com intervenções também no movimento camponês, tendo assumido uma posição dirigente nos Comitês Estadual e Regional do POR. Os acontecimentos desse período demonstravam o forte teor azotado da situação política no país. A radicalização dos marinheiros e fuzileiros navais, com apoio de parte significativa dos sargentos e suboficiais das forças armadas demonstrava que não havia mais qualquer possibilidade de que os setores conservadores deixassem de intervir com um golpe preventivo.

Devo dizer que isso estava claro para mim e que mesmo com pouca experiência revolucionária não deixava passar despercebida a condição débil do movimento popular no Brasil em termos organizativos. Sentia que as posições das direções dos partidos de esquerda, a começar do PCB, mas envolvendo todos, inclusive a direção do POR, eram na verdade falaciosas, no sentido de que os golpistas não teriam sucesso. É interessante dizer que, mesmo depois de ter sido esmagada vergonhosamente, a es-



querda continuava a achar que a ditadura instalada não duraria muito tempo. Eu fazia parte de um grupo que não acreditava, não confiava um mínimo na capacidade de reação do governo Goulart, como aconteceu, e nem mesmo tinha segurança em uma ação de Brizola correspondente à Campanha da Legalidade de 1961.

No dia do golpe, procurei encontrar-me com alguns dirigentes de outros partidos de esquerda, como o PCB, a Ação Popular, bem como militantes de grupos nacionalistas, mas a debandada já era geral. Fugi para o Recife. Lá, juntamente com Aybirê Ferreira de Sá e sua companheira Lenise, nos escondemos na praia de Candeias, que na época não se encontrava ainda verdadeiramente urbanizada, até passar os primeiros momentos da ebulição repressora.

Nos meses que se seguiram imediatamente a abril de 1964, ao reduzir-se o ímpeto repressor, viemos a tomar conhecimento das inúmeras violações dos direitos humanos na Região. Não foram poucos os corpos de camponeses, em geral dirigentes de sindicatos e delegados sindicais, sendo levados pelos rios formadores da rede hidrográfica da Zona da Mata. Os latifundiários, usineiros, que já haviam se preparado para a violência da reação conservadora, com seus grupos de capangas armados, não se revezavam nas atrocidades. Nas cidades, capitais e municípios maiores, imperava o medo, a desconfiança generalizada. Os dedos-duros surgiam em toda a parte, denunciando os “perigosos comunistas”. O dirigente comunista Gregório Bezerra foi torturado barbaramente pelo General Vilocq, arrastado com uma corda no pescoço pelas ruas centrais do Recife, sendo inclusive filmado por uma emissora de televisão. As torturas, descobri através de relatos de camaradas e companheiros que haviam sido liberados das prisões e, também, por matérias jornalísticas, como as do *Correio da Manhã*, de responsabilidade

de Márcio Moreira Alves, (MOLICA, 2005), dando conta, já no dia 7 de abril, de sevícias perpetradas contra presos políticos nos quartéis do Exército e no DOPS. Significa dizer que, diferentemente do que muitos afirmam as torturas já estavam em curso desde o primeiro momento do golpe.

Elio Gaspari na sua conhecida trilogia sobre a ditadura civil-militar iniciada em 1964 denomina essa fase de “ditadura envergonhada”. Com efeito, foi esse o momento de acomodações políticas das várias tendências civis e militares na disputa pela hegemonia de poder. Assim, muitas denúncias dos maus tratos praticados conta os presos políticos surgiram, arrefecendo um pouco o furor repressivo dos adeptos da linha dura, que não obstante não deixaram de promover sevícias e assassinatos desses presos. Na Paraíba, ainda hoje não se sabe onde estão os corpos dos dirigentes camponeses Pedro Fazendeiro e Nego Fuba, que se encontravam presos, recolhidos ao 15º RI, sob custódia direta do então Major Cordeiro, tendo sido “soltos” numa noite e nunca mais foram vistos.

Foi um momento também de muitas informações desconstruídas e falseadas com objetivo claro de manter o clima repressivo. No que diz respeito ao POR, devo dizer que se cometeu o grande erro de acreditar no boato de que o dirigente camponês Chapéu de Couro, de Serinhahém – PE, cuja aproximação conosco se dera ainda no governo de Arraes, havia iniciado naquela região um movimento de guerrilhas. Dois camaradas foram designados para encontrá-lo e estabelecer vínculo direto com esse suposto movimento, o que resultou em grande transtorno para o partido. Por algum erro de segurança, esses dois camaradas foram presos e um deles indicou a casa em que estávamos morando, no bairro de Prazeres, município de Jaboatão dos Guararapes, na Grande Recife. Eu, Pedro Macovski e Sylvia Mon-

tarroyos, sua companheira. Estávamos reunidos na noite do dia 02 de novembro com um camarada da direção nacional, Tullo Vigevani e Aybirê Ferreira de Sá. Cansado demais por estar quase três dias sem dormir praticamente, havia me deitado em quarto e dormia a sono solto, quando fui sacudido por Aybirê, alertando-me de que a polícia estava para estourar nosso “aparelho”, para usar o termo da repressão para nossas casas. Tullo conseguiu fugir, mas os demais, eu inclusive, não tivemos tal chance. Tentei escapar juntamente com Aybirê, mas, sob uma chuva de balas e *engalhado* numa cerca de arame farpado, tive que retroceder e enfrentar os tiras, ferido de raspão numa perna. Aybirê e eu entramos em luta com cerca de cinco policiais durante alguns minutos, mas logicamente fomos logo dominados e algemados e conduzidos para unidades policiais. Lembro que me levaram para uma delegacia onde fui barbaramente espancado por um policial chamado Moisés, ficando um dia submetido aos maus tratos desse agente da repressão.

Depois me conduziram para uma cela do Dops onde já se encontravam outros camaradas e alguns comunistas do PCB, operários da área portuária do Recife. O Secretário de Segurança era o famigerado fascista Álvaro da Costa Lima, conhecido pelo instinto sádico que o dominava na repressão aos chamados subversivos. Foi ele o responsável pelas ignominiosas sevícias que levaram Sylvia, cujo nome de guerra era Tatiana, a louquecer na prisão. Escreveu um livro autobiográfico, “Réquiem por Tatiana”, em que narra todas as agruras sofridas por ela nesse período. Um dos interrogadores e torturadores, convocado especialmente para esse fim no nosso caso, foi o famoso Chico Pinote, antigo agente da repressão aos movimentos de esquerda desde 1935, no governo ditatorial de Getúlio Vargas. Experiente, se destacava mais pela tor-

tura psicológica do que pela violência física.

Das masmorras do Dops, fomos enviados para a 2ª Cia de Guardas, sob a custódia do major Dynalmo Domingos e do capitão Bismarck Amâncio Baracuhny Ramalho, que instauraram o IPM – Inquérito Policial Militar pertinente. Lá, continuaram os maus-tratos, raspam nossas cabeças, fomos colocados muitos dias em solitárias, sofrendo ameaças de todo o tipo. A fina flor da linha dura do IV ° Exército, coronéis Vilocq, Ibiapina e Justo Moss, além de outros de cujos nomes não me recorde, foram várias vezes até nossas celas para nos provocar de modo aterrador. Logo, fui enviado para ser interrogado no 15° RI, em João Pessoa, pelo major Cordeiro. Depois de alguns dias, fui recambiado para Recife e, em seguida, juntamente com os demais camaradas, fui levado para a Ilha de Fernando de Noronha, onde ficamos durante seis meses. Fomos os últimos presos políticos da Ilha. A não ser nos primeiros momentos, quando de nossa chegada, em que até fuzilamento simulado foi orquestrado por alguns oficiais, fomos relativamente bem tratados. Na verdade, eles estavam informados de que éramos terroristas trotskistas, altamente perigosos, mas logo viram que isso não procedia. Depois de algumas negociações fomos liberados dos xadrezes e, em contrapartida, prestamos alguns serviços, trabalhando na construção de galpões e também na administração. Cumprido o prazo de detenção na Ilha, fomos levados para a Casa de Detenção do Recife, hoje Casa da Cultura, onde se encontravam já há meses dirigentes do PCB, como Gregório Bezerra, Ivo Valença, José Leite, Manoel Messias, e dirigentes das Ligas Camponesas, com destaque para Clodomir Moraes, que secundara Francisco Julião naquele movimento, Luiz Serafim, João Virgínio, entre outros. Fiquei preso na Casa de Detenção até o início do ano de 1966, quando fui solto

à força de um habeas corpus impetrado junto ao STF

Evidentemente, não havia como continuar vivendo na Paraíba ou Pernambuco, pois sabia que seria condenado quando do julgamento na Auditoria Militar, em Recife. Por isso, atendendo à decisão do partido, viajei para São Paulo. Com efeito, em agosto daquele ano fui condenado a oito anos de detenção, com perda dos direitos políticos por dez anos. Mesmo assim, não saí do país. Beneficiei-me da deficiência das comunicações daquele momento e, assim, em semiclandestinidade, passei a viver em São Paulo, junto com minha esposa, a camarada Maria do Socorro Cunha Campos, que também havia sido presa, em João Pessoa. Socorro conseguiu transferência da UFPB para a USP, onde passou a ser aluna do Curso de Letras, fazendo parte do núcleo trotskista atuante naquela instituição de ensino. Quanto a mim, afora alguns empregos no setor do comércio, fui logo trabalhar em fábricas como metalúrgico; fiz curso de torneiro mecânico no SENAI; fui forneiro de têmpera; operador de máquina na *Bom Bril*, onde formei um comitê de fábrica e organizei a primeira greve da empresa. Neste ínterim, continuava a militar no partido, na célula metalúrgica, ao lado de Olavo Hansen, que foi assassinado no Dops de São Paulo, em 1970, por meio de torturas bárbaras, Sidney Fix Marques dos Santos, que veio a ser assassinado também sob torturas, na Argentina, em 1976, e Ruy Pftenzreuter, que foi assassinado pelos agentes do DOI-CODI, em 1972. Entre 1968 e 1972, passei a fazer parte do Comitê Estadual e depois do próprio Bureau Político do Partido. Devo lembrar que esse foi o momento da “Ditadura Escancarada”, quando a repressão atingiu o auge, especificamente na repressão aos grupos envolvidos com a luta armada.

Neste ponto, faz-se necessário que explane a posição do partido com rela-

ção a essa questão do enfrentamento armado da ditadura. Na verdade, o POR não estava contra a luta armada com vistas à tomada do poder, como já se disse erroneamente. Discordávamos, sim, do terrorismo e da luta armada isolada da luta das massas. Ou seja, não aceitávamos a estratégia do foquismo ou a estratégia chinesa da guerra popular. Priorizávamos as lutas da classe operária nas cidades sob a direção de um partido de vanguarda que, no caminho, se tornaria um partido operário de massas, baseado nos sindicatos, o POBS (Partido Operário Baseado nos Sindicatos). Assim, há que diferenciar claramente a nossa posição da posição do PCB, que insistia no caminho pacífico, ou como diz Gorender, tinha ‘se convertido em apêndice da oposição burguesa’.

O POR, não obstante estar afastado da luta armada sofreu forte revezes, dentro da onda repressiva daquele período. Em 1970, praticamente toda a direção máxima, o Bureau Político, foi presa. Quadros importantes como Tullo Vigevani, Cláudio Vasconcelos Cavalcanti, Primo Brandmüller, Maria do Socorro Carvalho Vigevani, entre outros, foram presos e barbaramente torturados nos DOI-CODIs de São Paulo e Rio, além de passagens tenebrosas nos Dops dos dois Estados.

Em 1972, precisamente no dia 14 de abril, quando trabalhava na *General Motors*, em São Caetano do Sul-SP, fui surpreendido pela chegada de grupo de tiras à minha procura. Tentei escapar, mas não pude conseguir fazê-lo, pois na hora em que ia saindo por uma escada lateral da seção em que trabalhava, sem que os agentes notassem minha fuga, uma colega que voltava de férias, na euforia do reencontro, gritou meu nome para chamar minha atenção e me cumprimentar. Os três homens praticamente “voaram” em cima de mim, dominando-me e impedindo qualquer possibilidade de reação. Ali mesmo iniciaram a pan-

cadaria, que continuou na viatura, uma perua “veraneio”, no trajeto para o DOI-CODI de São Paulo, que descobri anos depois ser localizado na Rua Tutóia. Ao chegar, no pátio dessa delegacia fui recebido pelos gritos dos policiais chamando-me de ‘terrorista’, além de xingamentos com palavras de baixo calão. Fui levado, algemado, para uma sala ampla, onde havia apenas uma cadeira em que me obrigaram a sentar. De repente, entrou nessa sala um cidadão alto, em trajes civis, que gritava, exigindo que lhe dissesse meu nome de guerra. Como respondi que não sabia de que se tratava, acertou-me várias tapas no rosto, deu-me um par de “telefones”, sendo, em seguida coadjuvado por mais dois sujeitos que, após desferir outros murros e tapas, levaram-me imediatamente para ver os camaradas que já estavam presos, e pude ver que minha esposa Maria do Socorro Cunha Campos, Karen Bakke e outras que pertenciam à célula estudantil lá se encontravam e em seguida levaram-me até o outro lado do muro que dividia o pátio para ver que ali já se encontravam Almério Melquíades, Barnabé Medeiros, Antonio Clúdio Gomes, Heriberto Back e outros. A ação era destinada claramente a que eu ficasse abalado e desmoralizado diante da queda estrondosa do partido e assim facilitar a cessão das informações que consideravam importantes, da minha parte. Levaram-me ato contínuo para outra sala, menor onde quatro outros torturadores me esperavam para dar início à sessão de tortura. Logo soube que o cidadão que primeiro me ‘cumprimentou’ com as agressões referidas era o então major Carlos Alberto Brilhante Ustra, comandante do DOI-CODI. As torturas sofridas por mim podem ser assim descritas: Primeiramente, tentaram fazer com que me dispusesse a colaborar, dizendo: “a guerra acabou, você agora só precisa facilitar as coisas”.

Logicamente, não demonstrei nenhuma disposição de atender a isso e, de pronto, passaram a me espancar, até deixarem-me praticamente desfalecido, totalmente despido. Desses torturadores, lembro e tenho a certeza dos nomes dos mais sádicos: Gaeta, também chamado de Mangabeira; Aderval Monteiro, ou Carioca, Roberto, vulgo Padre, que foi identificado posteriormente como sargento da Aeronáutica e outro, chamado Oberdan, ou ‘Zé Bonitinho’. Fui reanimado e colocado numa cadeira grande de tampo de ferro, a conhecida ‘Cadeira do Dragão’, com os braços e punhos amarrados, e iniciaram a sessão de choques elétricos. ‘Quando quiser falar, levante o dedinho’, gritavam os torturadores. Eu, na tentativa de tomar fôlego, levantava o dedo, mas não falava nada, e o processo continuava. Em determinado momento, foram buscar a minha companheira Socorro, que já havia passado por sessões de espancamento e choques também, e ameaçavam colocar um dispositivo elétrico em sua vagina e aplicar novos choques. Quando começaram a despi-la, numa reação instintiva e desesperada conseguir desvencilhar-me das amarras e parti para cima dos torturadores. Esse gesto fez com que não continuassem a afligir a Socorro e levaram-na de volta para a cela onde estava com as demais companheiras. Na luta, fui nocauteado novamente e despertei com um senhor, mulato, que vim, a saber, ser médico, o qual, após aferir minha pressão, disse: ‘o caboclo tá bom, podem continuar com a brincadeira’. E assim seguiu-se a ação. Como os choques não estavam funcionando, resolveram me colocar no chamado ‘pau-de-arara’, aplicando-me choques nos testículos, língua, anus e jogando água sem parar no meu rosto, executando o denominado ‘afogamento’. Depois de algum tempo, a equipe de torturadores, cansada, resolveu dar uma trégua, levando-me para uma cela onde estavam os camaradas, que ajudaram a me re-

compor um pouco e me informaram de todo o alcance da queda. Tomei conhecimento, então, de que Ruy Pftzenreuter havia sido assassinado, embora ninguém tivesse visto seu corpo. Algumas horas depois, fui novamente levado para a sala de tortura. Desta feita, apenas um torturador estava na sala. Era um sujeito chamado ironicamente de JC, ou Jesus Cristo, por causa de suas feições que lembravam a conhecida figura do Cristo. Anos mais tarde, soube o seu nome real: Dirceu, Membro do Esquadrão da Morte, chefiado pelo famigerado delegado Sérgio Fleury. Estava disposto a me matar se não falasse. Trancou a porta da sala e iniciou uma sessão de choques ininterruptos, dando vazão a sua sanha sádica. Não tenho lembrança definida de que foi que aconteceu, pois cheguei a quase falecer. Soube depois pelo carcereiro, um tipo chamado Marechal, que os outros torturadores tiveram que arrombar a porta da sala para impedi-lo de concretizar meu assassinato. Como diziam, não estavam interessados em produzir outro ‘presunto’. Essa situação de torturas, ora físicas, ora psicológicas, durou em torno de uma semana, quando então tiveram de nos deixar de lado, pois outros presos, de outros partidos de esquerda, como o pessoal do PCdoB, dos quais me lembro de Oséas Duarte e de Luiz Turiba, poeta e jornalista, que tinham acabado de chegar e tinham que receber o mesmo tratamento. Era um verdadeiro inferno. Não se sabe dizer direito o que é pior: estar diretamente sendo torturado ou permanecer todo o tempo ouvindo os gritos dos torturados.

Antes do fim do mês de abril, todos os camaradas foram levados para o Dops, ficando apenas eu e, se não estou enganado, Almério Melquiades, juntamente com alguns companheiros do PCdoB e do Molipo e outras pessoas de menor ou superficial vínculo com esses grupos. Passei meu aniversário de 30 anos, no dia 1º de maio, naquele antro

da repressão política. Nos primeiros dias do mês, fui levado para o Dops, onde permaneci cerca de vinte e cinco dias, sendo levado depois para o Presídio Tiradentes e, meses depois, enviado para o pavilhão 5 do Carandiru, instituições prisionais hoje não mais existentes.

Respondi a processo na Auditoria Militar de São Paulo, sendo condenado a dois anos e meio de prisão, em agosto de 1973, tendo sido liberado no final deste ano, em liberdade condicional, depois de ter revogados pelo STM – Superior Tribunal Militar, os 8 anos de condenação no processo de Pernambuco.

Já então estava se iniciando o governo de Ernesto Geisel: os grupos da luta armada estavam exterminados e a ditadura começava a ser ‘encurralada’. Arrefeciam-se em termos os tempos do chumbo pesado. Em 1975, Eu e Socorro voltamos para João Pessoa. Pude voltar para a Universidade, cursei o curso de tecnólogo em Estatística e finalmente voltei em 1978 ao curso de Economia que iniciara em 1964, quando tive de interrompê-lo por força do golpe de 1º de abril. Entrei na campanha da anistia. Vivi a frustração das Diretas Já. Tive alento, mesmo assim, com eleição indireta de Tancredo Neves, para frustrar-me mais uma vez, junto com a população brasileira, ao assistir os novos rumos lampedusianos da chamada ‘Nova República’, vindo até os dias atuais no mesmo diapasão, mas sem nunca perder a esperança.

### **À guisa de conclusão**

Qual a manifestação que podemos produzir diante deste relato e de outros tantos, efetivamente muito mais graves ainda? Várias respostas podem ser oferecidas. Inclusive a de que nada há que dizer, mas simplesmente demonstrar a dor e o sentimento de que algo precisa ser feito para que isso não aconteça mais. Afinal, lembremos Ecléa Bosi, que afirma que os velhos não são mais



que os expectadores de um quadro já finalizado e bem delineado no tempo. Precisam lembrar e contar para a sociedade, em particular para os mais jovens, a sua história. Precisam dizer de onde vieram, o que fizeram e aprenderam. Diz ela: “Os velhos são a memória da família, do grupo, da sociedade e deles o que se espera não é senão a *lembrança*”.

Ao contar sua história, nas palavras de Benjamin, “o narrador conta o que extrai da experiência – sua própria ou aquela contada por outros. E, de volta, ele a torna experiência daqueles que ouvem sua história” Daí, pensamos: em que medida nós contribuimos para que os direitos humanos sejam realmente considerados e defendidos no mundo e no Brasil, Afinal, continua-se a torturar. Segue-se matando por convicções ideológicas, religiosas e todas as demais formas de vilipêndio do ser humano. Por isso, a necessidade de se evidenciar a memória. Lembremos também de Thompson, que nos ensina que muitos historiadores, pouquíssimo se preocupam em discutir problemas sociais do passado, tendo como elemento espiritual a contestação do sistema social e/ou político, de modo a que os problemas contemporâneos sejam compreendidos e possam de alguma forma, provocar mudanças futuras. Utilizam a história para justificar as guerras, as dominações de uma classe sobre outra. Esses são os responsáveis, segundo ele, pelos “silêncios da Rússia sobre Trotski; da Alemanha Ocidental sobre a era nazista; da França sobre a guerra da Argélia”. No Brasil, podemos dizer: que continuam a querer nos impingir os silêncios sobre a ditadura civil-militar. Que as vozes e as *lembranças* dos velhos, nos ajudem.

### Referências

BARBOSA, Raoni Borges. Emoções, Conflito e Organização dos Trabalhadores Rurais. Uma resenha ao livro de Mauro Guilherme Pinheiro Koury, “Práticas instituintes e experiências autoritárias: o sindi-

calismo rural na Zona da Mata de Pernambuco, 1950-1974”. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, a. 4, n. 10, p. 114-117, dez. 2012.

BENJAMIN, Walter. *Obras Escolhidas, Magia e Técnica, Arte e política*. São Paulo: Ed. Brasiliense, 1996.

BENJAMIN, Walter. *Passagens*. Belo Horizonte: Editora UFMG; São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 2007.

BOSI, Alfredo. Pré-modernismo e modernismo. In: *História concisa da literatura brasileira*. 43ª ed.. São Paulo: Cultrix, 2006.

BOSI, Ecléa. *Memória e Sociedade: Lembranças de Velhos*. São Paulo: T. A. Queiroz; Companhia das Letras, 2004.

CAMPOS, Antonio de. *O Caráter e o Sentido do Golpe de 1964 no Brasil – Uma discussão aberta*. Recife: Ed. Oito de Março, 2011.

GALLINDO, José Felipe Rangel. *Jeremias das caminhadas - O trotskismo no campo em Pernambuco*. Recife: Ed. UFPE, 2013.

GORENDER, JACOB. *Combate nas Trevas. A esquerda brasileira: das ilusões perdidas à luta armada*. São Paulo: Ed. Ática, 1987.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Práticas instituintes e experiências autoritárias – o sindicalismo rural na zona da mata de Pernambuco, 1950-1974*. Rio de Janeiro: Garamond, 2012.

LEAL, Murilo. *À Esquerda da esquerda: Trotskistas, comunistas e populistas no Brasil Contemporâneo (1952-1966)*. São Paulo: Paz e Terra, 2003.

MOLICA, Fernando (Org.). *Dez reportagens que abalaram a ditadura*. Rio de Janeiro: Record, 2005.

POLLAK, Michael. *Memória e Identidade Social. Estudos Históricos*, vol. 5, n.10, pp. 200-212, 1992.

RICOUER, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

SÁ, Aybirê Ferreira de. *Das Ligas Camponezas à anistia: memórias de um militante trotskista*. Recife: Fundação de Cultura Cidade do Recife, 2007.

THOMPSON, Paul. *A Voz do Passado, História Oral*. 3ª ed.. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2002.

**Abstract** This work aims to discuss the Trotskyism and the resistance to the *coup d'état* and the civil-military dictatorship installed in Brazil in the year of 1964 and its implications for the construction and continued defense of human rights in contemporary Brazilian society, based in the history a militant of the Revolutionary Workers Party – Trotskyite in the period of 1963 - 1974, in the states of Paraíba, Pernambuco and São Paulo. The discussion covers not only the mere political aspects but is based on the analysis of memories processes, sociologically developed by Paul Ricouer, Walter Benjamin, Paul Thompson, Michael Pollak, Ecléa Bosi and others, understanding that there is a deep dialectic interaction between individual memory and collective memory inside of a socioeconomic and political inter-relationship of the society. **Keywords:** social memory, Trotskyism, resistances, human rights



LÁZZARO, Ana Inés. "...El remedio o la enfermedad". Un acercamiento al Modelo Médico Hegemónico desde la perspectiva de "cuerpos, emociones y sensibilidades sociales en y desde América Latina. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 146-157, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.

ARTIGO

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

146

## "...El remedio o la enfermedad" Un acercamiento al Modelo Médico Hegemónico desde la perspectiva de "cuerpos, emociones y sensibilidades sociales en y desde América Latina"

Ana Inés Lázzaro

Recebido: 13.05.2015

Aceito: 22.06.2015

**Resumo:** Este trabalho pretende refletir sobre o problema da corporeidade e subjetividade em relação ao "modelo médico hegemônico" (ou modelo biomédico), fazendo uma abordagem a partir da perspectiva de "corpos, emoções e sensibilidades sociais em e da América Latina." Desta maneira, utilizamos as contribuições teóricas da sociologia do corpo e das emoções proposto pelo "Programa de Ação Coletiva e Conflitos Sociais", liderada por Adrian Scribano e que é formado por uma equipe multidisciplinar de pesquisadores e professores de diferentes pontos da Argentina, tomando seu centro geográfico na cidade de Córdoba e afiliação institucional na Unidade Executora CEA-CONICET. (Ver: <http://accioncolectiva.com.ar>). Este é, sem dúvida, uma problemática já visitada; mais nos atrevemos a propor uma aproximação desta linha teórica específica, com a aspiração de contribuir um ponto de vista para a reflexão. A este respeito, procuramos repensar como as noções e práticas do modelo biomédico influem na configuração e constituição -material e simbólica- dos corpos e, por isso, da sociabilidade. **Palavras-chave:** modelo biomédico, corporalidade, subjetividade, dualismo, neocolonialismo, América Latina

### Introducción

La perspectiva de "cuerpos y emociones", como abordaje de la subjetividad en tanto *todo* indisociable, evidencia la intención por disolver las clásicas oposiciones heredadas del pensamiento cartesiano principalmente cuerpo-mente, razón-emoción-pasión pero también el binomio individuo-sociedad, pues la corporalidad no ha ser entendida como entidad natural y biológica que

opera como límite taxativo entre individuos sino como una materialidad cuyo soporte es biológico a la vez que es construido socialmente. Se trata de un abordaje de tipo holístico, en tanto considera al sujeto como un entramado material-natural-afectivo-social-racional-simbólico-sensible-activo imposible de deshacer. Desde este punto de vista, las nociones de cuerpo y emoción conllevan una dialéctica y una situación de "co-bordismo" (SCRIBANO, 2011)

pues en tanto aparece una la otra también, en una relación de influencia mutua, de reciprocidad, como un todo dinámico constituido intersubjetivamente. ¿Podemos acaso distinguir taxativamente qué es lo "real" del cuerpo y qué corresponde a las emociones? ¿De qué modo se relaciona lo meramente biológico, la constructibilidad de lo biológico y lo que es singular (aquello es "propio" del sujeto)?

Si bien es cierto que la corporalidad se fundamenta en una materialidad biológica que es sustento/soporte y 'límite' de la persona, también es cierto que existe una re-adaptación corporal a partir de lo social y en la cual se imprimen las huellas de lo relacional. En esto, coincidimos con la perspectiva interactiva de un "construccionismo no radical" (LUNA ZAMORA, 2010: 20) es decir un "abordaje que reconocer el sustrato neurofisiológico que descansa en la capacidad de sentir (...) Se parte de que las experiencias emocionales están co-determinadas por elementos personales y naturales pero también tienen relación con las normas y valores sociales, las costumbres tradiciones, creencias en torno a las emociones mismas". Así, toda emoción tiene una base neurofisiológica y también sociocultural pues hay capacidades y destrezas para sentir siendo además, lo sociológico, lo que le da significado a la emoción.

En cuanto a nuestra temática concreta en torno a lo medicinal esta 'doble entrada' analítica a la corporalidad también es plausible ya que, desde una perspectiva holística, la cuestión de la salud-enfermedad es entendida como realidad socio-histórica y no meramente natural y cuyo significado no podría ser entendido simplemente como un conjunto-de-síntomas-definidos sino concibiendo lo sindrómico como "experiencias usuales, un conjunto de palabras, experiencias y emociones que típicamente van unidas para los miembros de una sociedad" (GOOD, 1977: 27)

De acuerdo a esta perspectiva, el conjunto de experiencias que conforman el síndrome adquiere relevancia en el nivel subjetivo y es condensado en un universo de símbolos e imágenes (en el imaginario social) que pueden ser analizados semánticamente. Así, la enfermedad es una realidad significativa en tanto refiere a una experiencia contextual, esto es, situada en un marco socio-histórico específico a la vez determinada por medio de los discursos y prácticas inherentes a los sistemas médicos.

Como veremos más adelante, uno de los principales cuestionamientos al modelo biomédico cientificista es su rasgo de biologización y naturalización de los estados corporales aislándolos de otros condicionamientos e influencias (emocionales, psíquicas, sociales, vinculares, etc.) lo cual presupone un abordaje del cuerpo en tanto realidad material definida, separada, cerrada en si misma, auto-evidente. De esta manera, si los cuerpos son construcción social, problematizar la configuración de las sensibilidades sociales en relación a los discursos y prácticas biomédicas se vuelve crítico. Traer estas cuestiones a la mesa aporta a la comprensión de las dinámicas que "constituyen una economía política de la moral" (SCRIBANO, 2012: 186) es decir, prácticas y representaciones que constituyen y organizan dichas sensibilidades dando encarnadura y realidad a las formas de dominación actuales.

Dentro de este contexto crítico, la pregunta sobre la salud y -más concretamente- sobre la medicina como "forma de saber" respecto a la misma no es novedosa. Aunque situado en otra perspectiva a la que se propone en esa reflexión, es necesario mencionar a Michael Foucault quien es uno de los referentes del cruce teórico entre el cuerpo y la biomedicina. La propuesta de este autor (cuyo legado y expansión hasta la actualidad sería tremendamente difícil de rastrear) fue central a la hora



de sentar las bases de un pensamiento que puso al cuerpo -y los saberes que lo constituyen y determinan socialmente, como es el médico- en el centro. Sus reflexiones en torno a los condicionamientos y disciplinamientos sociales de una materialidad tan aparentemente biológica como la corporal lo llevó proponer estrechas relaciones y anudamientos entre cuerpo, subjetividad, saber, poder. Dice el autor que en la sociedad capitalista, desde el inicio del siglo XIX "el cuerpo es una realidad biopolítica y la medicina una estrategia biopolítica" (FOUCAULT, 1977: 5) Sus nociones de "biopoder" y "biopolítica"<sup>68</sup> dan cuenta de un proceso de construcción teórica largo, complejo y verdaderamente fecundo. Susana Paponi (2006: 115-6) señala que si Foucault se ha preocupado por el cuerpo como materialidad inescindible de la subjetividad "esa preocupación se refiere al modo en que el cuerpo puede disciplinarse, reconstituirse y manipularse por la sociedad. (...) En el seno de esa preocupación, el cuerpo, como blanco mayor de prácticas sociales (...) como objeto privilegiado sobre el que Occidente ha sellado su impronta. Por lo tanto, "uno de los mayores logros de Foucault ha sido su habilidad para aislar y conceptuar el modo en que el cuerpo se ha tornado un componente esencial para el funcionamiento de las relaciones de poder en la sociedad moderna (DEYFRUS Y RAINBOW, 2001: 141) Desde esta perspectiva, la Modernidad produjo una suerte de "cultura somática" reflejada en conductas físicas diversas de normalización que rigen la relación de cada indi-

<sup>68</sup>Foucault (1991) caracteriza el biopoder como el desarrollo de dos formas de poder. Una que representa una "anatomía política del cuerpo" llevada a cabo por los distintos dispositivos de disciplinamiento corporal que atraviesan todo el tejido social y la segunda se trata de una biopolítica de la población que tiene como función una serie de controles e intervenciones que regulan el bienestar de la población en tanto cuerpo-especie.

viduo con su propia materialidad pero además, la normalización del cuerpo sintetizaría una herramienta de control social para el logro de objetivos sociales. Es en este sentido que los saberes y las prácticas que giran en torno a la corporalidad se constituyeron en instrumentos efectivos de dicho control, siendo el saber biomédico un dispositivo privilegiado del mismo.

En la misma línea, David Le Breton (1995, 2002) plantea cómo -siguiendo el legado del pensamiento racional desarrollado por Descartes en el siglo XVII- las investigaciones en torno a la medicina y sus formas de proceder respecto al estudio del cuerpo fueron un aporte esencial al edificio filosófico científico que se erigía. De esta manera, el saber biomédico se constituyó en uno de los pilares de la Modernidad como filosofía-epistemología-ontología que terminó de imponer la separación (y jerarquía) entre cuerpo-mente-emoción. La conocida metáfora del "cuerpo máquina", esto es, como una suma partes que -paradójicamente- no nos pertenecen y que imprime una condición objetivizante (y por ello, pasiva) del cuerpo, tuvo sus orígenes en aquellas épocas y se sigue reeditando hasta nuestros días de manera sorprendente y espeluznante<sup>69</sup>.

<sup>69</sup>Se podría objetar que en la actualidad, como plantea Paula Sibilia (2009) la metáfora del hombre máquina está en decadencia mientras se eleva el "hombre post-orgánico" o "post-humano", atravesado por la era de la digitalización y la informática. Esto se vincula a lo planteado por Deleuze (1990) acerca del paso de las "sociedades disciplinarias" de Foucault a las "sociedades de control". No obstante, desde nuestro punto de vista -en las sociedades latinoamericanas- las prácticas medicinales no se han desprendido aún del legado disciplinario y la ideología moderna mecanicista que le subyace. Aún cuando no podría negarse el creciente progreso de, por ejemplo, la biogenética o nanotecnología, a nivel de las prácticas sociales habituales, la institución hospitalaria y los saberes y reglamentaciones estatales que las vertebran revisten aún enorme importancia e impacto social.

Por su parte, la perspectiva de cuerpos y emociones en la que nos enmarcamos nos permite tomar ambas categorías como una suerte de "escaners" simbólicos y analíticos desde donde mirar lo social, pues toda acción cotidiana está atravesada por mediaciones, es decir, está vinculada a procesos productivos que conllevan una política de extracción de energías corporales (hay así un "secuestro de los cuerpos" de sus energías vitales). "La actividad depredadora del capital se constituye en torno a la absorción sistemática de las energías "naturales" socialmente construidas en ejes de la reproducción de la vida biológica: agua, aire, tierra y formas de energía. La dialéctica entre expropiación corporal y depredación se configura a través (y por) la coagulación y licuación de la acción. La tensión de los vectores biopolíticos se produce y reproduce en prácticas cotidianas y naturalizadas del "olvido" de la autonomía individual y/o "evanescencia" de la disponibilidad de la acción, en mimesis con las condiciones de expropiación." (SCRIBANO, 2009a: 5) Esto es lo que, desde esta perspectiva se denomina una "política de las emociones y sensaciones". Sin lugar a dudas, como aclara Alicia Vaggione (2009) la enfermedad pone al cuerpo en el centro de la escena que, argüimos, es una escena personal, social, institucional, política y (ne)colonial.

En y desde América Latina -a partir de los años '60, '70- la preocupación sobre los impactos, influencias y condicionamientos subjetivos y sociales del saber biomédico también fue tomando protagonismo. Con fuerte impronta marxista, la "epidemiología crítica" (Breihl, Almeida Filho, Pinheiro, Laurell, Samaja, etc.) se constituyó -dentro del propio sistema de salud- un polo de discusión del dicho sistema y sus bases. Se trataba -y trata- de un cuestionamiento básicamente de tipo ideológico pero también técnico, que ponía el acento en

la "función real" de la medicina en general y de la salud pública en particular. "Todo conocimiento que no provee las consecuencias negativas de su aplicación, es un conocimiento irracional a nivel teórico y ético" (RIVAS, 1971) era una de las demandas centrales. Asimismo, tales críticas se robustecieron desde una mirada antropológica, la cual proporcionó fundamentos cruciales para pensar la salud y lo medicinal en clave social y no meramente biológica. El antropólogo Eduardo Menéndez es un referente central de esta perspectiva crítica respecto al Modelo Médico Hegemónico (MMH), como optó denominar al modelo biomédico occidental o biomedicina científicista.<sup>70</sup>

En líneas generales, el MMH se entiende como un "conjunto de prácticas, saberes y teorías generados por el desarrollo de lo que se conoce como medicina científica el cual, desde fines del siglo XVIII ha ido logrando establecer como subalternas al conjunto de prácticas, saberes e ideologías hasta entonces dominantes en los conjuntos sociales, hasta lograr identificarse como la única forma de atender la enfermedad legitimada tanto por criterios científicos, como por el Estado" (MENÉNDEZ, 1988: 451) Es importante destacar que noción de hegemónico, de influencia gramsciana, implica que dicho modelo subalterna ciertas prácticas sin eliminarlas y debe entenderse y analizarse en las condiciones históricas en las cuales opera atendiendo a la relación con otros modelos, prácticas y discursos con los cuales dialoga, se nutre y también nutre. No se trata entonces de una mera imposición unilateral sino que su hegemonía se construye con todos aquellos que participan del mismo, sean funcionarios del Estado, profesionales de la salud, usuarios de los servicios, etc. De todos modos, esto no quita aquellos rasgos en que este modelo se erija como "el legí-

<sup>70</sup>Nosotros tomaremos estos términos como sinónimos

timo" constituyéndose como un "saber" por encima de otros y cuya "expansión y burocratización" (en tanto homogeneización progresiva), establece formas de exclusión y de organización social. Es un claro ejemplo donde "El 'progreso científico' se asimila al 'progreso' civilizatorio de la humanidad. Es el progreso en la conquista del mundo y el control de la naturaleza. A medida que avanza, la ciencia va trazando la línea abismal que delimita lo visible de lo invisible; lo real, de lo irreal. La demarcación es, en tal sentido abismal, que 'el otro lado' de la línea desaparece como 'real'. Y lo que está 'del otro lado' es justamente la zona colonial, lo concebido como 'no-existente': "No-existente significa no existir en ninguna forma relevante o comprensible de ser" (SOUZA SANTOS, 2009: 160). Esa demarcación abismal originaria crea, simultánea y recíprocamente, la ciencia moderna y el colonialismo; éste, como efecto y condición de posibilidad de la otra. Así, lo colonial es lo científicamente demarcado e instituido como lo no-existente" (MACHADO ARAOZ, 2012: 16). El MMH se sigue afirmando, hasta nuestros días, como una forma de (neo)colonización solapada en tanto su legitimación goza del amparo de la universalidad racional científica.

### **Fundamentos del colonialismo biomédico**

Para poder entender el dominio que supone el MMH en relación a otros saberes que deja prácticamente en la "no existencia" es menester adentrarse en aquellas características que le dan cimiento a su posible expansión. Dentro de los rasgos estructurales que lo sustentan encontramos, en primer lugar, su "biologicismo" "el cual constituye el factor que garantiza no sólo la cientificidad del modelo sino la diferenciación y jerarquización respecto de otros factores explicativos" (MENÉNDEZ, 1988: 452) Dentro de esta lógica los factores

que remiten a la salud-enfermedad se reducen a aspectos puramente biológicos basados en una correlatividad causalista sin referir, de ningún modo, a la red de relaciones sociales y aspectos subjetivos o psicoemocionales como factores vinculados a la salud. Más aún, lo biológico no sólo constituye su aspecto de identificación sino que es parte constitutiva de la formación profesional, en la cual los "procesos sociales, culturales o psicológicos son anecdóticos" (id) En este rasgo estructural predominante se pone en evidencia la herencia moderna cartesiana en sus binomios cuerpo-mente, individuo-sociedad. El sujeto es considerado de manera "individualista", mas no sólo es separado de su contexto vincular, de vivienda, laboral, de clase, etc. sino escindido como unidad corporal-mental-emocional, utilizando sólo como variables de análisis el sexo, la edad y también la raza.

Lo dicho trae consigo otro aspecto elemental del MMH: su "ahistoricidad", ya que las investigaciones de tipo biológico "se manejan con series históricas de corta duración" ignorando los hechos de mediana y larga historicidad. Todo esto conduce a la naturalización de los procesos, es decir a su "asocialidad". (id:453) Así, para la práctica médica la enfermedad es en primer lugar un hecho natural, biológico y no un hecho social, histórico. Esto conduce a la concepción de un modelo médico que, excluido de las redes sociales e ideológicas y basado exclusivamente en su tecnicismo legitimado desde una plataforma científicista, pone cada vez más énfasis en el diagnóstico y tratamiento mediante el uso de tecnologías. Esto no hace sino acentuar la perspectiva des-subjetivizante o des-humanizante que éste comporta. Se podría decir que prevalece una concepción teórica mecanicista (el ya mencionado "cuerpo máquina") evolucionista y positivista.

Es importante destacar que los aspectos que configuran el MMH no sólo lo

hacen en términos intrínsecos al mismo. Por tratarse de una institución (esto es, de un saber y unas prácticas instituidas como hegemónicas) comporta ciertas "funciones sociales" que no sólo refieren a las prácticas curativas y preventivas sino también a funciones de "control, normalización, medicalización y legitimación" (MENÉNDEZ, 1988, 1988a, 2005a; MIJTAVILA, 1998) que funcionan como "mecanismos de soportabilidad social y regulación de las sensaciones" (SCRIBANO 2007, 2009a, 2012) y a partir de los cuales el sistema neocapitalista ejerce una dominación no coercitiva sino in-corporada, es decir, a partir de mandatos hechos cuerpos, internalizados, reproducidos y legitimados por aquellos mismos a quienes domina. Los mecanismos de control y dispositivos de regulación implican procesos de selección, clarificación y elaboración de percepciones socialmente determinadas y distribuidas, organizando la auto-percepción de los sujetos y los grupos en su contexto y que, al configurarse en la costumbre, el hábito, los sentidos comunes sociales e incluso en las sensaciones que parecen más íntimas, pasan totalmente desapercibidos como tales. En esto radica una de sus mayores perversidades. Pero más aún pues este sistema se erige -en la actualidad- como una especie de "religión del desamparo neocolonial. Así, la política (institucional) debe crear la "nueva religión de los países neocoloniales dependientes que reemplace la -ya antigua- trinidad de la "religión industrial" basada en: producción ilimitada, absoluta libertad y felicidad sin restricciones, por la trinidad de los expulsados compuesta por el consumo mimético, el solidarismo y la resignación" (SCRIBANO, 2012: 186) De esta manera, cabe referir, por ejemplo, al "consumo mimético" como mecanismo de control subjetivo y social a partir del cual se identifica al sujeto con lo que tiene que consumir, el decir, se crea un

modelo subjetivo que se adecua al objeto y no un objeto que responda a las necesidades de las personas. Los rasgos de "biologismo" "a-historicidad" y "a-socialidad" que vimos caracterizan el MMH conducen a formas de naturalización y homogeneización de las enfermedades. No es la persona la que enferma sino una 'enfermedad x' la que se apodera de la persona, un estado patológico de tipo universal y cuyo tratamiento y curación han de ser también universales: se da así una estandarización de los tratamientos medicamentosos lo cuales, supuestamente, operan con la misma efectividad en todos los casos. De este modo, la subjetividad de objetiviza, el cuerpo se vuelve pasivo ante factores externos por los que padece y a los que debe adecuarse. Esta adecuación sin más no es sino una dependencia, o dicho de otro modo, una "resignación" ya que a toda naturalización subyace un presente, un "aquí y ahora" que es un "siempre así". Esta especie de eternización supone formas de aceptación dócil que se traducen en inactividad.

En este punto es donde la progresiva "medicalización" de la vida adquiere toda su fuerza. Esta problemática ha sido y sigue siendo cuestionada respecto de las funciones del modelo biomédico (FREIDSON, 1978, MIJTAVILA, 1998; FITTE 2005; YOUNG, 2005; MARTIN, 2006; LAVIGNE, 2011) en tanto se encuentra totalmente ligada al avance y crecimiento de la industria farmacéutica y el enorme mercado internacional que gira en torno a ella, induciendo al consumismo médico. Esta medicalización progresiva (que acarrea una mercantilización creciente, y viceversa) no sería posible sin que el modelo biomédico se identificara con la racionalidad científica como criterio manifiesto de NO legitimación y exclusión de otros modelos y prácticas y con la consolidación de nociones, sentidos y creencias que conforman el imaginario

social: tal como el "factor de riesgo" que imprime un sentido de la urgencia basada en el miedo y sensación de amenaza <sup>71</sup>(SINGER, 1981; MIJTAVILA 1998; BREIHL 2011; AYRES 1997). A su vez, este mecanismo se apoya en la relación asimétrica y jerárquica médico/paciente en la cual el médico -poseedor del saber legitimado- se encuentra por encima del paciente quien posee, 'solamente', un saber vivencial sobre su dolencia. Esta no es sino una "relación de subordinación social y técnica del paciente, que puede llegar a la sumisión" – es decir, una relación de poder- ya que el "paciente es tratado como ignorante" y lo cual, en definitiva conduce a "una participación subordinada y pasiva de los "consumidores" en las acciones de salud" (MENÉNDEZ S/F: 109, FREIDSON, 1978). Se da así una desigual distribución de saberes que conducen al sometimiento como forma de colonización corporal, una suerte de alienación: la delegación al saber médico como "forma de olvido", de pérdida de conciencia (corporal). La autoridad médica (que muchas veces es autoritarismo) se inicia en un no-saber y se fundamenta en el miedo a lo desconocido, a la enfermedad, a la muerte y en un aislamiento (desolador) respecto de las múltiples configuraciones de quienes somos. La persona "pierde" su cuerpo en tanto pierde su capacidad de simbolizarlo, auto-percibirlo y referirse a sí mismo, quedando sujeto al saber exter-

<sup>71</sup>Basándose principalmente en Giddens, Myriam Mijtavila, (1999) afirma que "...el efecto del riesgo posee una presencia prominente" ya que "instituye significados y formas de enunciación que involucran el conocimiento y la gestión de amenazas o peligros para cuestiones diferentes entre sí como el cuidado de la salud, la preservación de la naturaleza o el control de las conductas sociales desviadas". La autora recalca que el discurso basado en el riesgo es predominante desde los '90 y constituye una respuesta versátil y productiva a las incertidumbres que presenta la vida social contemporánea, acentuando la actitud de cálculo de las acciones tanto individuales como colectivas.

no de otros. "Esta forma de olvido estructurada socialmente bajo al forma de "desencuentro" pone en evidencia que el enunciar, el hablar, requiere de un entramado social en que las palabras enunciadas se transforman en significativas para otros y que conformen progresivamente parte de un capital emocional compartido" (EPELE, 2005: 5)

También aquí, la misma idea de un "paciente" en relación a un médico es casi literal. Dice Scribano que "El otro y la subjetividad denegada se vuelven objeto de las metáforas médicas. El ciudadano es paciente, obediente, se ha medicalizado la vida, sus gustos y expectativas. (...) La espera como actividad cívica se "cruza" con la paciencia en tanto virtud política. En las democracias neo-coloniales los bienaventurados son los que aprendieron a esperar como plataforma del ejercicio de la paciencia." De esta manera, el esperar -y el hacerlo con paciencia- como uno de los mecanismos de "soportabilidad social" posee diversas aristas. Por un lado "La espera contiene en tanto práctica un conjunto de disposiciones, entre las cuales se destacan: el manejo de la ansiedad, la postura de adecuación burocrática y el estar entre paréntesis. En el tiempo que los agentes transcurren en espera hacen suyo la capacidad de manejar ansiedades, de gestionar la presión y la impresión del estar ahí pero sin conseguir lo que se fue a buscar. (...) La costumbre es esperar. Unas veces menos otras más. Si los sujetos no están dispuestos a perseverar, sino están preparados a permanecer, están condenados a no cumplir sus metas. No serán atendidos. No serán escuchados. Para ser efectivos los habitantes del mundo del no tienen que volver y repetir, regresar e insistir." (SCRIBANO, 2010: 181-2)

Tales nociones y creencias instituidas, tal aceptación de la espera, no sólo se vinculan a la medicalización de la vida y mercantilización de la salud sino también encuentran su fundamento en la



"eficacia pragmática" que caracteriza la biomedicina en relación a otros modelos medicinales. Es decir, desde sus orígenes la medicina científica ha demostrado operar de manera rápida y eficaz en el control de enfermedades. Este rasgo efficientista, que sin duda es una de sus virtudes, no hace sino acentuar su "posición monopólica", su proceso de expansión y "colonización de la vida social" (MIJTAVILA, 1998:3). Sin embargo tal eficacia responde básicamente a la eliminación u ocultamiento de los síntomas y no en la restitución de la integridad de la salud del sujeto.<sup>72</sup>

Por otra parte, desde su institución como forma de saber (fines siglo XVIII y principios del XIX, en Europa y mediados del XIX en países americanos) la ciencia médica acarrea la concepción de enfermedad como ruptura, desviación, diferencia, en definitiva: "anormalidad", lo cual trae aparejado una problemática social mayor aún ¿quiénes son los anormales y por qué? Sobre estos temas hay extensa bibliografía, especialmente a partir de las teorías feministas e investigaciones de género, que postulan la estigmatización corporal tanto la mujer y como de lesbianas-gays-bi-trans, etc quienes estarían "fuera de la norma", es decir, desviados y por ello, enfermos. "La ciencia se presenta como neutral y objetiva, apelándose a ella como un tribunal supremo...inspiradora del canon normal/patológico y rectora de las conductas moralizantes que emulan los dictados de la vida" (BARRANCOS, 2004:9) En esta misma línea, Alicia Viaggione (2009:119) afirma que actualmente un cuerpo enfermo es aquel que entra en fricción con el ideal de cuerpo perfecto que circula hegemónicamente, esto es, un cuerpo "sin grietas

<sup>72</sup>En uno de sus escritos, Menéndez (2005a) analiza cómo la eficacia pragmática de la biomedicina se fue constituyendo en relación al avance de la industrialización como un instrumento para la rápida reincorporación de los obreros a sus puestos de trabajos.

ni fallas", y agregamos, un cuerpo homogéneo, estándar, adecuado, un *cuerpo máquina*. De esta forma, el "paciente" ha aprendido que su ansiedad, relacionada con el miedo a su desvío, a su falla, a su dolencia patológica son gestionados y -únicamente- resueltos por *ese* otro. Nuevamente la "resignación": es preferible esperar antes de sufrir un mal mayor. La idea del capitalismo como religión neocolonial lleva consigo el supuesto de aceptación sumisa a la autoridad, una autoridad que en este caso encarna en los médicos como representantes en la tierra de los preceptos científicos, pero también de los laboratorios en tanto una industria medicamentosa que crea, distribuye y vende formas de "bienestar" y también "normalidad". Entonces, el aspecto espeluznante se vislumbra cuando indagamos - e identificamos- quiénes están detrás de la "salud", qué empresas-monopolios operan como garantes de una "buena vida, normal y saludable" y cuyas construcciones simbólicas y materiales en torno a la corporalidad determinan las representaciones y prácticas de los conjuntos sociales. En su impronta tremendamente mercantil vemos como "capitalismo global" es, como decíamos, una maquinaria de depredación de energías sociales y corporales (en tanto bienes comunes que nos pone en contacto con lo real y con los otros) que se filtra por los recovecos más recónditos y con disfraces obscenos, como el de la salvación.

### Notas finales

A modo de primer diagnóstico de situación hemos propuesto un cruce entre la perspectiva de cuerpos y emociones y los nodos centrales del "modelo médico hegemónico" pensados en y desde América Latina. Coincidiendo con Viaggione (2009: 121) uno de los argumentos que se desprende es que, contrariamente a lo impuesto desde la biomedicina, la enfermedad no puede ser con-

cebida como "un concepto fijo, nuclear, dado de antemano, sino como un proceso complejo de mediaciones en el que se articulan diversas instancias tales como temores, negaciones y conjuros". Esto nos lleva a una comprensión de la salud/enfermedad que no sólo toma en cuenta los aspectos psicoafectivos, emocionales sino también los condicionamientos sociales, no sólo porque el sujeto es en sí mismo un ser constitutivamente social sino porque el MMH se configura como una institución, aparato de funciones sociales específicas y con un rol privilegiado en relación a las dinámicas de control y regulación de los cuerpos, conformando nuevas formas de dominación neocolonial.

Adrián Scribano (2009b, 2012) propone que la dominación neocolonial se basa la configuración de una maquinaria de depredación de los bienes comunes a escala planetaria; la producción y administración global-local de los ya mencionados "dispositivos de regulación de las sensaciones" y "mecanismos de soportabilidad social" y la superproducción y expansión de un gran "aparato militar-represivo" que funciona a nivel internacional imponiendo formas de control sistemáticas e interconectadas incluso entre los lugares más recónditos y distales. Todo esto es posible por las características del neocapitalismo, es decir, una forma de dominación del capital a escala global.

En definitiva, es posible argüir que el MMH es funcional y funcionario del "aparato represivo internacional" ya que opera a partir de la imposición de un conjunto de sensibilidades (como miedo, dolor, amenaza) implementados a partir de una "economía política de la moral" como es el capitalismo global. A partir de ésta, las prácticas capitalistas se vuelven enunciados científicos que nos dictan cómo debemos comportarnos en términos generales, que debemos consumir (teniendo como ejes centrales la medicalización de la vida y mercantili-

zación de la salud), lo cual nos vuelve pasivos respecto nuestros propios cuerpos ante la (sutil) imposición de a quiénes y a dónde debemos recurrir y qué debemos consumir para sanar.<sup>73</sup> Así el capitalismo vuelve "principios morales" incuestionables los resultados de sus propias prácticas por eso se trata, a decir de Scribano, de una "religión neocolonial"; pues a pesar de las críticas realizadas desde distintas perspectivas teóricas, a nivel de los conjuntos sociales la fuerza de la ceguera (en tanto fe ciega) sigue siendo imperante.

Más allá del panorama -un tanto desolador- que se despliega en este breve diagnóstico y aunque los "mecanismos de control y regulación de las sensaciones" tengan como uno de sus objetivos primordiales la total evitación del conflicto, la apariencia de una realidad homogénea imposible de alterar; seguimos sosteniendo que la problemática de la salud/enfermedad no puede ser entendida como una obviedad natural, universal y siempre así, igual a sí misma, sino como construcción que se da a través de los discursos y las prácticas biomédicas pero también desde las prácticas de los grupos-conjuntos sociales que las legitiman desde un lugar de subordinación.

De esta manera, y tratando de vislumbrar un mínimo de esperanza, si hablamos de interacción y construcción de los cuerpos, las emociones y las sensibilidades sociales, debemos admitir la existencia de un campo de fuerzas donde confluyen sentidos y creencias instituidos pero que no está totalmente cerrado como sistema sino que presenta cierta apertura y conflictividad que posibilita grados de autonomía susceptibles de dar lugar a la emergencia de

<sup>73</sup>Esto se observa, por ejemplo, en las campañas globales de vacunación masiva, las cuales no solo se auto-legitiman mediante una lógica del terro generalizado sino que cada vez más los gobiernos imponen la aplicación de vacunas de forma obligatoria para todos los ciudadanos.

"prácticas intersticiales", es decir, aquellas prácticas que surgen en las grietas, fisuras de lo hegemónico abriendo a la posibilidad de alterar –en la medida de lo posible– lo instituido. Indagar sobre las mismas, sus formas, aspectos e implicancias sería el próximo paso de esta labor, dejamos pues la puerta abierta para continuar...

### Bibliografía

AYRES, R. *Sobre o Risco. Ara compreender la epidemiología*. Sao Pablo: Hucitec, 1997.

BARRANCOS, Dora. La construcción del otro asimétrico. *Revista argentina de Sociología*, Año 2, n° 2, p.7-26, 2004.

BREILH, Jaime. *Una perspectiva emancipadora de la investigación e incidencia basada en la determinación social de la salud*. México: Univ. Autónoma Metropolitana de Xochimilco y Asociación Latinoamericana de Medicina social, 2011.

DREYFUS, Hubert y RAINBOW Paul. *Más allá del estructuralismo y la Hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2001.

EPELE, María. *Sobre la fragmentación de identidades: olvido, drogas y derechos humanos*. Conferencia; Seminario Regional de Salud, Sexualidad y Diversidad en América Latina; Lima, Perú. 2005 Link: <http://www.ciudadaniasexual.org/Reunion/M4%20Epele.pdf>

GOOD, Bayron. "The heart of what's the matter: the semantic of illness in Iran". *Culture, medicine and psychiatry*. Año 1, n°1, pp. 25-58, 1977.

FITTE, Ana Leticia. "Críticas antropológicas acerca de la medicalización de la menopausia" *XI Congreso Argentino de Antropología Social*. Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales, Universidad Nacional de Misiones, Posadas. [www.aacademica.com/000-080/23](http://www.aacademica.com/000-080/23), 2008.

FREIDSON, E. *La profesión médica*. Barcelona: Península, 1978.

FOUCAULT, Michel. "La crisis de la medicina o la crisis de la antimedicina". *Educación médica y salud*. Año 2, N°10, pp. 152-16, 1976.

FOUCAULT, Michel. "Historia de la medicalización" *Educación Médica y Salud*, Año 1, N° 11 pp. 3-24), 1977.

FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI, 1991.

LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LUNA ZAMORA, Luis Rogelio. "La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales" en *Sensibilidades en juego. Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Scribano-Lisdero (Comp.) pp.15-38- Córdoba, 2010.

MACHADO ARÁOZ, Horacio. "Colonia, ciencia y religión en el siglo XXI" en *Teorías Sociales del Sur: una mirada Post independentista*. Estudios sociológicos editora, Univesitas. pp. 11-38, 2012.

MARTIN, Emily. *The Women in the Body*. New York: Bacon Press, 2006.

MENÉNDEZ, Eduardo. "Modelo Médico Hegemónico y atención primaria". *Segundas jornadas de atención primaria de la salud*. 30 de abril al 7 de mayo, Buenos Aires. p. 451-64, 1988.

MENÉNDEZ, Eduardo. "Algunos comentarios sobre la práctica médica en relación con la atención primaria de la salud" en *Revista Salud y Sociedad*, Año5, n°16, 1988<sup>a</sup>.

MENÉNDEZ, Eduardo. "Intencionalidad, experiencia y función. La articulación de los saberes médicos" en *Revista de Antropología Social* Año1, N°14, pp.33-69, 2003.

MENÉNDEZ, Eduardo. "El Modelo Médico y la Salud de los Trabajadores" en *Revista Salud Colectiva*, Vol1 N°1, pp. 9-32, La Plata, 2005.

MENÉNDEZ, Eduardo. *Salud pública: sector estatal, ciencia aplicada o ideología de lo posible*. p.103-122, s/f

MIJTAVILA, Myriam. *El saber médico y la medicalización del espacio social*. Documento de Trabajo N° 33. Uruguay: Departamento de Sociología, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República., 1998

MIJTAVILA, Myriam. "El riesgo y las dimensiones institucionales de la modernidad" en *Revista de Ciencias Sociales*, Año 12, N° 15, Facultad de Ciencias Sociales. Departamento de Sociología, 1993. Link: <http://www.fcs.edu.uy/archivos/El%20riesgo%20y%20las%20dimensiones%20institucionales%20de%20la%20modernidad.pdf>

LAVIGNE, Luciana. "El poder de las representaciones. Cuerpos, sexualidades y género en las prácticas médicas" en *Cuerpos Plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Coord. Citro, Silvia. Buenos Aires: Biblos, 2011.

PAPONI, Susana "El cuerpo impregnado de historia" en *La Comunicación como riesgo: cuerpo y subjetividad*. Ed. Vanina Papalini. pp.105-140. La Plata: Ediciones Al Margen, 2006

RIVAS, LF. *La situación colonial*: CEDAL, 1971

SCHAPER-HUGUES, Nancy y LOCK, Margaret. "Mindful body: a prolegomenon to future work in medical anthropology" en *Medical Anthropology quarterly, New Series*. (Vol 1, N° 1, pp. 6-41) Wiley-Blackwell, 1987.

SCRIBANO, Adrián. *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*. (Comp.) CEA; CONICET Universidad Nacional de Córdoba. Universidad de Guadalajara: Universitas, 2007

SCRIBANO, Adrián. "Introducción" en *De Insomnios y Vigilias en el Espacio Urbano Cordobés Lectura sobre Ciudad de Mis sueños*. pp. 9-27. 2009a. Link: [www.accionclectiva.com.ar](http://www.accionclectiva.com.ar)

SCRIBANO, Adrián. "Capitalismo, cuerpo, sensaciones y conocimiento: desafíos de una Latinoamérica interrogada", en *Sociedad, cultura y cambio en América Latina*. p. 89-110., Mejía Navarrete (ed) Lima: Universidad Ricardo Palma, 2009b

SCRIBANO, Adrián. "Las sensibilidades prohibidas: el epílogo de un libro sobre la transformación social" en *Sensibilidades en juego. Miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*.

pp.246-257. Scribano-Lisdero (Comp.): Córdoba: CEA-CONICET, 2010

SCRIBANO, Adrián. "Vigotsky, Bhaskar y Thom: Huellas para la comprensión (y fundamentación) de las Unidades de Experienciación", en *Revista RELMIS Revista Latino-americana de Metodología de la Investigación Social*. Año 1, N°1, pp. 21-35 Argentina, 2011.

SIBILA, Paula. *El hombre post-génico. Cuerpo, subjetividad y tecnologías digitales*. Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2009

SIBILA, Paula. *Teorías Sociales del Sur: una mirada Post independentista*. Argentina: Univesitas, 2012

SINGER, P. *La transformación social de la medicina en los Estados Unidos de América*. México: Fondo de Cultura Económica, 1991.

VAGGIONE, Alicia. "Enfermedad, cuerpo, discursos: tres relatos sobre la experiencia" en *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s) Hacia una socio-logía de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. pp. 119-130 Figari-Scribano (Comps.). Buenos Aires: CICCUS, 2009

YOUNG, Iris Marion. *On female body experience. Throwing like a girl and other essays*. Oxford: University Press, 2005.

**Abstract:** This work attempts to reflect on the problem of corporality and subjectivity in relation to the model "hegemonic medical model" (or biomedical model). We will illuminate this matter taking the "bodies, emotions and social sensibilities in and from Latin America Latina" point of view as guidance. In this way, this paper uses the theoretical contributions of a sociology of body and emotions proposed by the Collective Action and Social Conflict Programme, led by Adrián Scribano and formed by a multidisciplinary team of researchers and teachers from different points of Argentina, taking its geographical center in the city of Córdoba and institutional affiliation in

CEA-CONICET Executing Unit.  
(See

<http://accioncolectiva.com.ar>) We are aware that this is an already visited subject, despite of this, we suggest an approach from this specific theoretical perspective, with the intention to contribute to the general reflection on this arena. In this sense, we aim to rethink how hegemonic notions and practices that stand for the biomedical model influence on the configuration and the –material and symbolic- constitution of embodiment and thus, of sociality.

**Keywords:** biomedical model, corporality, subjectivity, dualism, neocolonialism, Latin America

**Resumen:** Este trabajo propone reflexionar sobre la problemática de la corporalidad y subjetividad en relación al "modelo médico hegemónico" (o modelo biomédico), haciendo un abordaje desde la perspectiva de "cuerpos, emociones y sensibilidades sociales en y desde América Latina". De esta manera, nos valdremos de los aportes teóricos de una sociología del cuerpo y las emociones propuestas por el el "Programa de Acción Colectiva y Conflicto Social", dirigido por Adrián Scribano y el cual está conformado por un equipo multidisciplinario de investigadores y docentes de diversos puntos de Argentina, teniendo su centro geográfico en la ciudad de Córdoba y su filiación institucional en la Unidad Ejecutora CEA-CONICET. (Ver: <http://accioncolectiva.com.ar>) Se trata de una temática, sin duda, ya visitada; más nos animamos a proponer un acercamiento desde esta línea teórica específica con la aspiración de aportar un punto de vista a la reflexión. En este sentido, buscamos repensar cómo las nociones y prácticas hegemónicas que se erigen desde el modelo biomédico influyen en la configuración y constitución -material y simbólica- de formas de corporalidad y con ello, de socialidad.

**Palabras clave:** modelo biomédico, corporalidad, subjetividad,

dualismo, neocolonialismo, Latinoamérica



## O que fez da AIDS a peste atemorizante do século XX? Uma análise das implicações simbólicas

*Kelma Lima Cardoso Leite*

Recebido: 16.05.2015

Aceito: 19.06.2015

**Resumo:** O artigo pretende discutir as implicações simbólicas da moral e do saber científico no processo de construção das representações sociais acerca do HIV/AIDS. A questão mais relevante que se coloca é como a sociedade e a comunidade científica estabeleceu o regime de verdade e o modelo de razão que deu certo sentido a AIDS e fez dela a doença mais atemorizante do século XX apesar da mesma nunca ter sido responsável pelo maior número de óbitos em escala global? A resposta à pergunta foi obtida a partir da pesquisa, análise e exposição de um arcabouço teórico multidisciplinar que destaca as contribuições da sociologia, história e psicologia. Os resultados obtidos evidenciam que a AIDS muito herdou da memória das mais assustadoras pestes do passado, a saber, a lepra e a sífilis. **Palavras-chave:** HIV/AIDS, peste, moral, ciência, representações sociais

### Introdução

A aids já provocou a morte de mais de trinta milhões de pessoas no mundo. Apesar disso, ela ainda não alcançou o patamar estatístico de doença mais mortal da humanidade. Na realidade, ocupa o sexto lugar, contrariando as perspectivas da década de 80 em que se previa uma epidemia de proporções catastróficas.

No Brasil, segundo dados do Ministério da Saúde, durante a década que compreende o ano 2000 a 2010, entre as vinte doenças mais mortais, a AIDS ocupou a décima sexta posição. Ou seja, quinze patologias no território brasileiro são muito mais letais do que a síndrome da imunodeficiência adquirida.

Curiosamente, observa-se que os meios de comunicação de massa e as pessoas de um modo geral ainda referem-se à AIDS como a ameaça global utilizando por base quase tão somente os dados estatísticos associados a ela,

dados estes que deveriam ser encarados a partir de uma ótica menos desalentadora, afinal, desde o surgimento da terapia antirretroviral combinada (TARV), da utilização de exames que evidenciam as taxas de defesa e resistência imunológica (CD4/8) e da quantificação no vírus na corrente sanguínea (carga viral), a AIDS passou a ser um agravo clínico indubitavelmente controlável. “Tais conquistas, imprescindíveis para a prevenção e o monitoramento das infecções oportunistas e de outros agravos à saúde, têm contribuído para o seguimento do tratamento, a redução de taxas de morbimortalidade e a diminuição do número de internações” (BRASIL, 2012, p. 13).

Todavia, “ainda são recorrentes os casos relatados de rejeição, isolamento, solidão e de violências simbólicas e físicas vivenciadas desde o momento do diagnóstico positivo, independentemente da classe e status social, nível de instrução, profissão, faixa etária e mo-

dos de vida” (BRASIL, 2012, p. 13). Consequentemente, pode-se dizer que a denominada

‘epidemia social da AIDS’, interpretada por vários autores como a epidemia do medo, do pânico e do preconceito, continua severa, mesmo com as iniciativas do governo e das organizações sociais e comunitárias para o combate ao estigma, preconceito e discriminação associados ao HIV e à AIDS (BRASIL, 2012, p. 13).

É notório, portanto, que apesar dos avanços terapêuticos e medicamentosos no combate as doenças oportunistas relacionadas à AIDS, o que tem proporcionado significativas melhorias na qualidade de vida das pessoas vivendo com HIV/AIDS, tais progressos não conseguiram aplacar e desconstruir os estigmas de ordem simbólica, “mediados por percepções e valorações éticas, morais e religiosas baseadas em antigas metáforas da doença” (BRASIL, 2012, p.11).

Como entender a realidade contraditória desta doença? A supracitada questão instigou-me a pesquisar durante mestrado<sup>74</sup> em Sociologia os fenômenos relacionados às representações sociais acerca do HIV/AIDS. Portanto, o presente artigo é resultado da síntese obtida por meio de uma pesquisa, sobretudo, bibliográfica que revela o contexto social e os signos e símbolos culturais que alicerçaram as representações sociais que associam e continuam associando a AIDS a ideia de “peste”.

## Materiais e Métodos

A construção do objeto científico é fundamental para um exímio trabalho sociológico e requer senso de problematização do pesquisador, exigindo dele uma capacidade intelectual de levantar questões tanto para o social – questões produzidas pela história – quanto para ele próprio que sobre elas se debruça. Neste sentido, a questão mais relevante que norteou a redação deste artigo foi: como a sociedade e a comunidade científica estabeleceu o regime de verdade e o modelo de razão que deu certo sentido a AIDS e fez dela a doença

mais atemorizante do século XX apesar da mesma nunca ter sido responsável pelo maior número de óbitos em escala global? A resposta à pergunta foi obtida a partir da pesquisa, análise e exposição de um arcabouço teórico multidisciplinar que destaca as contribuições da sociologia, história e psicologia (SANTOS, 1991, p. 55-58).

## Resultados e discussão

### *Saúde e doença: binômio socioculturalmente construído*

159

Afirmar que a saúde e a doença são também fenômenos socioculturais é não aceitar a ideia de que ambas estão exclusivamente relacionadas ao estado físico e biológico dos indivíduos porque se assim fosse como se justificaria o poder que elas possuem de gerar forte mobilização social, comprovado pelo esforço com que todas as sociedades procuram explicá-las?

Nós seres humanos somos os *únicos* capazes de dar através da cultura uma explicação plausível do que vem a ser estar “doente” ou “saudável”, afinal, somos integrantes da *única* espécie viva consciente de sua fragilidade. Somente o homem e a mulher podem sofrer e ser doentes e transmitir a outros seus sentimentos e sua dor. Mas, é a sociedade com base no acúmulo de informações individuais que cristalizará valores culturais e atribuirá a determinadas condições mórbidas o caráter de doença (ILLICH, 1974, p. 121).

De acordo com Sigerist, citado por Nunes (1999, p. 47), a condição mórbida é que realmente interessa à prática médica, porém, nem sempre o tratamento da mesma é socialmente exigido. Na maioria dos casos é a imposição social impulsionada pelos valores culturais vigentes numa sociedade que dita a necessidade do indivíduo em procurar ou não especialistas médicos:

Uma mancha na pele é uma condição mórbida no sentido patológico se a pele na área manchada estiver alterada em sua forma e função. Normalmente, esta condição não tem consequência para a pessoa. Entretanto, pode ser uma mancha grande no rosto de um ator. Neste caso ele pode assumir a posição excepcional que distingue ser ele um homem doente por

<sup>74</sup>Dissertação de Mestrado orientada pela professora doutora Maria Auxiliadora Lemenhe, apresentada e aprovada pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará (UFC), sob o título *APARTHAIDS: Uma Análise Sociológica da Manipulação e Ocultação do HIV/AIDS*.

causa dessa mancha e ir em busca de ajuda de um médico. (SIGERIST apud NUNES, 1999, p. 47)

O ator vive da exposição da imagem física e sendo o rosto um local do corpo que não se pode esconder facilmente, uma simples mancha na face significará interrupção do ritmo normal de vida do profissional da arte dramática e cênica. Nunes (1999, p. 48) discursando sobre valores culturais universalmente compartilhados nos diz que o Oriente é responsável pelo costume que se tornou padrão definidor do ritmo normal de vida para bilhões de pessoas no planeta: trabalho diário com parada para descanso nos finais de semana. Ora, se somos culturalmente levados a pensar que “um ritmo de vida sem interrupção significa saúde”, a interrupção de atividades semanais diárias de um ator, proveniente de uma mancha na pele sem grandes conseqüências, lança-o abruptamente para fora da sua rotina levando-o a crer que realmente está doente.

A tuberculose clinicamente avaliada indica um processo de “adoecimento interpretado como autodestruição do corpo” (CARNEIRO, 2000, p. 44). Seus sintomas físicos mais gerais debilitam inevitavelmente o sujeito quando, por exemplo, após um ataque repentino de tosse cospe sangue e atinge uma palidez exacerbada. No entanto, durante o Romantismo no Brasil, especialmente das primeiras décadas do século XIX, esta patologia foi cercada de atributos positivos e a degeneração física escamoteada em favor da *idealização* do enfermo que, de acordo com o imaginário coletivo, tinha ondas de euforia, aumento de apetite, desejo sexual exacerbado, em suma, considerável poder de sedução. Logo, a sociedade romantizou o mal e o doente de tuberculose mesmo atravessado por um estado de sofrimento incontestável em que negava clinicamente um diagnóstico saudável, foi elevado ao “panteão de verdadeiro semideus” (CARNEIRO, 2000, p. 45), comprovando: valores culturais podem promover o mal a um lugar *idealizado* e dele extrair traços de uma positividade simbólica.

Não podemos negligenciar também o fato de que as civilizações precisam criar suas próprias doenças e catalogar os portadores de anomalias para controle social e redução das

ansiedades coletivas. Assim, o que numa sociedade é doença em outra *pode* “ser crime, manifestação de santidade ou pecado”. Um determinado sintoma *pode* excluir da sociedade um homem através do encarceramento ou hospitalização como também *pode* lhe conferir respeito e subvenções. Em suma, a definição do que é normal ou anormal *pode* variar de uma cultura para outra. Um epilético na África *pode* ser identificado como um homem habitado pela alma de um morto. Suas crises nesse caso são confirmações de tal teoria (ILLICH, 1975, p. 72).

Illich (1975, p. 122) discorrendo a respeito da cultura afirma que esta é o *casulo* necessário para a sobrevivência humana, todavia para entender isso é primordial ir além das suas manifestações aparentes e concentrar nossos esforços na compreensão de sua função. O autor considera que a cultura não deve ser encarada como um simples “complexo de modelos de comportamento concretos, tais como os costumes, usos, tradições, hábitos”. Ela deve ser tomada como um “conjunto de mecanismos, de projetos codificados de regulação, de planos, de regras e de instruções”. A cultura eleva os seres humanos a uma condição privilegiada mesmo que ao contrário dos animais irracionais sejamos privados de determinismo genético dos instintos, ou seja, de uma regulação que nos seja exterior capaz de “manter o equilíbrio vital em face do fracasso”.

Em outros termos: toda cultura é uma das formas possíveis da viabilidade humana, a *Gestalt* da saúde característica de um grupo. Ela não se acrescenta ao animal consciente virtualmente concluído, e não substitui tampouco sua consciência. Ela é a forma de produção do animal humano; determina o modo como a vida deve ser organizada, as categorias disponíveis para dar forma às emoções. Ao submeter-se à regulação de um programa mediatizado sobre a forma simbólica, o ser humano conclui seu destino biológico. Ao orientar o comportamento, a cultura determina a saúde, e é somente construindo uma cultura que o homem encontra a saúde. (ILLICH, 1975, p. 122)

Tudo isso posto não se pode negar que a saúde tem sempre um tipo de existência socialmente definida porque a cultura encarrega-

se de elaborar e definir um modo particular de ser humano sadio. Todavia, os códigos sociais não são incoerentes com a constituição genética da espécie humana muito menos com a história e geografia de diferentes nichos físico-culturais. Os códigos transformam-se “em função destes fatores, e com ele se transforma a *saúde*” (ILLICH, 1975, p. 122).

Já a doença é simultaneamente individual e coletiva porque o fato dela ser um evento biológico individual não anula a interpretação social imediatamente imposta pelo modelo sociocultural. No nosso contexto marcadamente influenciado pelos valores da cultura anglo-saxônica ela caracteriza-se, sobretudo, pelo seu valor simbólico particular. O ser humano passa obrigatoriamente por dois momentos essenciais que dão início e fim a sua existência, o nascimento e a morte. A doença interpõe-se entre estes dois como um rito de passagem: “ela contém a ameaça da morte e a possibilidade dela fugir e, assim, reviver.” (PAULILO, 1999, p. 33).

### ***A “peste” como construção socio-cultural***

O termo peste origina-se do latim *pestis* que literalmente significa “flagelo” e “calamidade”. Diferentes culturas designam como peste o que há de pior e mais assustador em termos de males coletivos, ao passo que a designação funciona também “como nome genérico de grande número de doenças assustadoras” (SONTAG, 1989, p. 53).

Todavia, Sontag (1989) alega que para uma doença ser encarada como “peste” não é necessário causar a morte de modo implacável. Os requisitos obrigatórios para tal são de ordem sócio-cultural. Simbolicamente, no imaginário coletivo, é considerada peste a doença associada à idéia de castigo imposto não só a grandes, mas também a pequenas coletividades.

A lepra e a sífilis, primeiras doenças sistematicamente encaradas como “pestes”, por isso, repulsivas e desencadeadores de vergonha e asco, não mataram muito mais pessoas no período em que foram mais fortes como epidemias, séculos XI e XV, respectivamente, do que atualmente. No entanto, a lepra especialmente durante a idade medieval era considerada sinal distintivo do

desvio sexual. Nos corpos dos acometidos por ela refletia-se a podridão de suas almas. “O leproso era, só por sua aparência corporal, um pecador. Desagradara a Deus e seu pecado purgava através dos poros. Todos acreditavam, também, que os leprosos eram devorados pelo ardor sexual” (DUBY, 1998, p. 91).

Quanto à sífilis, remontando a Renascença por volta de 1480, encontramos igualmente a clara atribuição da transgressão moral ao portador da doença. Tratava-se do surgimento de uma patologia cujo esperma foi cientificamente apontado como fluido transmissor numa Europa marcada pela licenciosidade sexual aos olhos da sociedade da época.

No século XVI, Paracelso refere-se à sífilis como a “doença imunda e contagiosa que havia então invadido a humanidade em alguns lugares” (SONTAG, 1989, p. 55) para punir os devassos. Carneiro (2000) assegura ainda que a repercussão dos preconceitos morais sobre os enfermos de sífilis é encontrada historicamente nos séculos XVII e XVIII, quando as reformas religiosas imprimiam nos discursos um teor carregado de repressão à libertinagem.

Esta atribuição da culpa e condenação vexatória tanto no que se refere à lepra como a sífilis recaiu especialmente no estrangeiro. “O estranho, o distante para o sujeito, só pode ser índice de presença do mal” (CARNEIRO, 2000, p. 21).

Eis uma característica da visão comum da peste: a doença invariavelmente vem de outro lugar. Os nomes recebidos pela sífilis na última década do século XV, época em que pela primeira vez, ela começou a se espalhar pela Europa sob forma de epidemia, constituem um excelente exemplo da necessidade de encarar uma doença temida como algo estrangeiro. Para os ingleses, era o “mal-francês”; para os parisienses, o *morbis germanicus*; para os florentinos, o “mal-de-nápoles; para os japoneses, a “doença chinesa” (SONTAG, 1989, p. 57).

De acordo com Bauman (1998), todas as sociedades produzem seus “estranhos”, ou seja, pessoas que não se encaixam nos mapas cognitivos, morais ou estéticos. Os “estranhos” por não corresponderem às



expectativas referentes a tais mapas, tornam turvo o que deve ser transparente, confuso o que deve ser coerente e poluem a sociedade gerando a incerteza “que por sua vez dá origem ao mal-estar” doloroso e intolerável.

Carneiro (2000) também contribui na compreensão desta questão quando diz que, frequentemente, o “estrangeiro”, o “outro” é considerado “estranho” e “impuro” porque está mais distante dos valores morais que representam a norma compartilhada pela maior parte dos membros de uma dada sociedade. O “outro” começa a ser inexpugnavelmente rechaçado quando além de “estranho” é fonte potencial de poluição por pertencer ao grupo estigmatizado dos “pestilentos”.

Ao rechaçar em séculos passados o leproso e o doente de sífilis diferentes sociedades os repeliram, afastando-os definitivamente do intercuro social. “O fato é que o sujeito tende em quaisquer circunstâncias ameaçadoras, isolar e/ou excluir o elemento *estranho* que assuma o lugar de possível causa do mal. Isolar o *estranho* é a primeira reação social” (CARNEIRO, 2000, p. 19). Dessa forma, sobretudo, a lepra suscitou os modelos de exclusão e ofereceu o padrão geral do grande Fechamento porque o leproso era enxergado dentro de uma prática da rejeição, do exílio-cerca, logo, o melhor era deixá-lo perder-se lá dentro como uma massa insignificante (FOUCAULT, 1996).

### ***Construção simbólica da AIDS: a peste do século XX***

Nas sociedades atuais o modo como encaramos algumas doenças não se distancia muito de como acontecia há algumas décadas ou séculos quando certas enfermidades, simbolicamente, não estavam confinadas apenas ao corpo do doente, lugar onde a desordem se estabelecia introduzindo a ameaça da morte. Determinadas patologias mais acentuadamente do que outras tinham uma origem acima de tudo externa, eram procedentes das potências que regem o destino dos homens, ou seja, o castigo dado especialmente por Deus a indivíduos específicos (BALANDIER, 1997).

Como a modernidade não excluiu muito dessas formas de ver e pensar há sempre um

medo coletivo em relação à chegada de uma “coisa” que lembre as pestes do passado. “A coisa” já está aí; o medo fundamentado e também grande fabulista, a acompanha; o apocalipse bate à nossa porta – é o que dizem -, a besta destruidora vestiu-se de aids” (BALANDIER, 1997, p. 201).

Em alguns países da Europa e nos Estados Unidos da América a sensação da maioria das pessoas diante dos primeiros casos notificados da doença atualmente reconhecida como aids foi de surpresa e pânico. A “coisa” havia surgido meio que de repente exigindo uma imediata atividade cognitiva para compreendê-la e explicá-la.

A imprensa brasileira ao acompanhar o noticiário internacional no início da década de oitenta, sobretudo o dos EUA, contribuiu para a construção e disseminação das representações sociais da aids no imaginário da população, antes mesmo do Brasil contar com pelo menos um caso registrado. Visto que na modernidade as informações podem se mover com a velocidade do sinal eletrônico, aqui, a epidemia de aids precedeu a doença. Na ausência de casos registrados a repercussão das notícias sobre a aids fizeram da patologia um ‘caso’. “Seu verdadeiro impacto foi, acima de tudo, puramente simbólico, traduzido numa determinada concepção de uma doença bizarra que vinha de terras estrangeiras” (DANIEL, 1991, p. 34).

Doença de terras estrangeiras, este é um dos vários aspectos que a aids herdou da memória da peste e assim como aconteceu no passado com a lepra e a sífilis, ela figura até hoje como a doença do “outro” ou do “estrangeiro”. Para os brasileiros foi exportada para o mundo pelos Estados Unidos da América, para os norte-americanos é “a ameaça do Segundo Mundo, tanto quanto serve como imagem de uma invasão vinda do Terceiro Mundo”, para a maioria dos europeus a “peste africana” e para os africanos uma poderosa arma utilizada pelos terroristas de países vizinhos (SONTAG, 1989).

Outro aspecto responsável pela representação da aids como uma peste atemorizante é a carga de culpabilidade e de transgressão moral atribuída ao doente



portador da marca exclusiva do “estranho”. Os homossexuais ainda são considerados os “estranhos” que não se encaixam no mapa moral desenhado por diversas sociedades porque desconcertam, confundem e para muitos, quando não intoleráveis, são simplesmente suportáveis. Dado que os primeiros óbitos resultantes das doenças oportunistas que caracterizam a aids ocorreram exatamente na população homossexual à patologia até então desconhecida, conseqüentemente também “estranha”, ligou-se a preconceitos pré-existentes reproduzindo-os como a única resposta possível para ela própria.

A estreita relação AIDS & homossexualidade data do início da década de oitenta quando nos EUA, a comunidade médica tinha a sua frente o desafio de decifrar o enigma do quarto 516 no qual um jovem se encontrava totalmente debilitado em decorrência da ação do protozoário causador da *Pneumocystis carinii* (PCP- *infecção pulmonar rara*) e de um câncer, *Sarcoma de Kaposi*, incomum para a faixa etária e etnia do rapaz.

Casos semelhantes são relatados na mesma época por médicos em Los Angeles, Califórnia e Nova Iorque. As intervenções médicas eram inúteis em razão dos doentes não apresentarem sintoma único. Quando os médicos conseguiam amenizar um problema outros surgiam (**infecções fúngicas:** *Candidíase, Criptococose, Histoplamosse. infecções por protozoários:* *Crisptosporidiose, Toxoplasmose. infecções virais:* *Citomegalovírus, Hesper Simple e Zoster*) e os organismos afetados não fabricavam anticorpos de defesa. Assim, diagnosticada a doença tinha-se o decreto da morte.

Os médicos não conseguindo a cura da recente patologia canalizaram seus esforços nos doentes. O quê os mesmos possuíam em comum que poderia ter propiciado a manifestação da doença? Vale salientar um aspecto em especial: a detecção dos primeiros casos deveu-se ao fato de serem todos parte da clientela de um médico argelino, Joel Weissman, conhecido por sua benevolência ao lidar com os homossexuais.

O Centro de Controle e Prevenção de Doenças (CDC) dos Estados Unidos publica a notícia de que a doença é diretamente relacio-

nada a homens gays. A síndrome foi batizada de GRID (sigla em inglês para Deficiência Imune Relacionada a Gays), encarregando-se a imprensa de rebatizá-la de “Câncer Gay” ou “Peste Gay”, relacionando sua forma de transmissão às relações sexuais dos indivíduos pertencentes a esta categoria possibilitando o desenvolvimento na literatura médica da expressão “grupo de risco”. Portanto, a ciência médica encarregou-se de produzir e disseminar o discurso de verdade que vinculou a nova síndrome não à sexualidade em abstrato, mas a uma forma socialmente discriminada de sexualidade, considerada “desviante”, “pervertida”, “promíscua” e “poluente”.

O outro, o estranho e, sobretudo, se esse outro exibe algum traço de distinção entre o que se cultiva como normalidade vigente e sua respectiva transgressão, passa a ser o protótipo da ameaça à saúde. Nesse contexto o homossexual serve como a figura que se encaixa perfeitamente na imagem, construída pela sociedade, do estrangeiro responsável pelo catastrófico, responsável pela ruptura de uma harmonia supostamente reinante, edificada pelos ideais da ciência e da tecnologia, que, desde algum tempo, não tinham notícias de uma enfermidade epidêmica que invadissem abruptamente a individualidade da eficiência propugnada como verdadeiro escudo da medicina moderna (CARNEIRO, 2000, p. 81).

Com o avançar da epidemia, especialmente nos países subdesenvolvidos, outros “estranhos” que ainda desafiam em pleno século XX e XXI os mapas estéticos, cognitivos e morais da sociedade: “prostitutas, travestis, crianças de rua, toxicômanos, tomaram seu lugar ao lado dos homossexuais dentro das imagens conjuradas pela simples menção à AIDS e tornaram-se parte de uma visão, cada vez mais ampliada, não apenas de marginalidade como, por extensão, de perigo” (DANIEL, 1991, p. 18). Eis o poder e eficácia extraordinária da peste: permitir que uma doença seja encarada ao mesmo tempo castigo merecido por grupos de “outros” vulneráveis e algo que potencialmente ameaça a todos (ELIAS, 2000).

## Considerações finais

De acordo com o Dr. Jonathan Mann<sup>(75)</sup>, da Organização Mundial de Saúde, as representações sociais que cerceiam a AIDS são produtos da *terceira epidemia*<sup>(76)</sup> na qual os estigmas e estereótipos do doente são reforçados, desencadeando uma síndrome de acusação e culpabilidade, mesclada de *pânico e medo*. “Souza [...] se refere ao fato de ter-se tornado a AIDS uma espécie de ‘Chernobyl virológico’, uma vez que se transformou em uma catalisadora de medos; a contaminação pelo *vírus do medo* teria atingido número infinitamente maior de pessoas, se comparada ao contágio pelo HIV” (PAULILO, 1999, p. 46).

Como vimos o que se sabia inicialmente acerca da infecção pelo HIV, da aids e de suas vítimas, favoreceu a eclosão de uma gama de significados morais concernentes à própria infecção. Mesmo antes das pesquisas biológicas oferecerem esclarecimentos a respeito da origem e natureza da aids as pessoas construíram teorias alicerçadas nas poucas informações que dispunham relativas aos portadores (drogaditos, hemofílicos, homossexuais, receptores de transfusões de sangue) e aos vetores do *mal*, o sangue e o esperma.

De fato, a concepção de que a aids é perigosa e potencialmente ameaça a humanidade em geral, sejam os seus disseminadores culpados pela infecção ou inocentes (crianças que contraem o vírus pela infecção vertical, hemofílicos, mulheres violentadas ou traídas pelos maridos), é evocada por sua natureza infecciosa, infecção essa difundida pelo vírus mais mutante já descoberto pela ciência, cujos principais fluidos corporais de transmissão, sangue e

sêmen, são carregados de significados simbólicos.

Balandier (1996, p. 203) discorrendo sobre tais significados diz: “o sangue está no centro de um sistema de representações na quase totalidade das culturas tradicionais”. Para os astecas o sangue sacrificial era a “água preciosa” responsável pelo fluxo de energia necessário para corrigir a entropia do mundo, retardando desta maneira, o avanço da desordem e o fim do mundo. Em outras culturas tradicionais ele similarmente é um líquido sagrado: o canal para a comunicação com os deuses e único capaz de fornecer o “acesso ao conhecimento da ordem do mundo e dos homens”. Todavia,

o valor atribuído ao sangue pode se inverter; ele une no ato comunitário, desune e opõe no ato violento que o espalha; traz a vida, se torna agente de contaminação – no sentido simbólico e não biológico – nas situações nefastas, sobretudo naquelas onde aparece o sangue da mulher. Nisto reside o mais significativo: esta ambivalência que liga o sangue às classificações, segundo as quais se dividem o fausto e o nefasto, a vida e a morte, a ordem e o caos (BALANDIER, 1996, p. 203).

Dessa herança recebida das tradições não perdemos tudo e o que conservamos, traduzimos em outras linguagens. Assim,

o sangue permanece o líquido “precioso” que circula, irriga o organismo, mantém a vida e a protege das agressões patogênicas; encerra ainda um simbolismo confuso, sua visão e seu contato podem chocar, nutrir certas perversões e assim permitir a satisfação erótica; dá acesso à leitura do destino individual, pela qual se inscrevem os signos da saúde, os males ocultos ou as ameaças insidiosas. (BALANDIER, 1996, p. 203).

Como na modernidade tudo é passível de virar mercadoria, o sangue é objeto de comércio e instrumento de lucro e especulação. Mas, ele faz parte de um comércio “que amedronta” porque as categorias do puro e impuro, os desafios de vida ou de morte dele são indissociáveis. “O sangue impuro não veicula mais a vida, mas a morte. Pode matar os que o recebem”, conseqüentemente, a epidemia de aids,

<sup>75</sup>Informação fornecida em discurso pelo Dr. Jonathan Mann durante a Assembleia Geral da ONU no dia 20 de outubro de 1987.

<sup>76</sup>Segundo Daniel, “a primeira é a epidemia da infecção pelo HIV que silentemente penetra na comunidade e passa muitas vezes despercebida. A segunda epidemia, [...] é a epidemia da própria AIDS: a síndrome de doenças infecciosas” decorrentes da imunodeficiência provocada pela infecção do HIV (DANIEL, Herbert. Aids a terceira epidemia: ensaios e tentativas. São Paulo: Iglu, 1991, p. 12).

segundo Balandier (1996, p. 204), reaviva os temores e reativa um simbolismo negativo e adormecido: o sangue do outro pode estar infectado e ao invés de sagrado é maldito, objeto de suspeita e escusa.

Quanto ao sêmen, Balandier (1996, p. 205) assegura que em todas as tradições “realça o registro simbólico, os códigos que regem os tabus, as convenções que definem a sujeira, a impureza ou o pecado”, enfim, ele representa em boa parte tudo aquilo que nega o ideal universal da pureza. Todavia, juntamente com as secreções vaginais, é o principal vetor de transmissão do HIV responsável pela maioria dos casos notificados, cerca de 50%.

Não por menos, mesmo hoje o portador do HIV sabe que ao revelar sua condição sorológica à primeira pergunta realizada diretamente a ele ou a terceiro é: “*E como foi que você ou ele/ela contraiu o HIV?*”. Em suma, saber como certa pessoa infectou-se ainda implica a constituição de um poder que autoriza o tipo de sanção ou pena que devemos dirigir-lhe.

Logo, em pleno século XXI o portador do HIV infectado, sobretudo, através de relações sexuais continua sendo “invadido por uma preocupação moral qualitativa que questiona o tipo de relação sexual mantida e que o submeteu ao contágio” (CARNEIRO, 2000, p. 79). O sexo além de denunciar uma suposta transgressão moral, isto é, que o soropositivo o praticou promiscuamente, tem o poder de evocar o sujo e o impuro. Dado que a sujeira denota também transgressão da ordem “eliminá-la não é um movimento negativo, mas um esforço positivo para organizar o ambiente” (BAUMAN, 1998, p. 16), isto é, o *habitat social* do ser humano.

O medo da poluição, sujeira e desordem geram os seus opostos, o desejo da pureza, limpeza e da ordem, tão peculiares a todas as sociedades em suas diferentes épocas históricas. Se na idade média em prol da pureza e da ordem “o leproso era alguém que, logo que descoberto, era expulso do espaço comum, posto fora dos muros da cidade, exilado em um lugar confuso onde ia misturar sua lepra a lepra dos outros” (FOUCAULT, 1996, p. 88) por um mecanismo de exclusão, de exílio e purificação, atualmente os hospitais responsáveis no tratamento de doenças infecto-

contagiosas, mantém este círculo de exclusão, “no qual as doenças já conhecidas e ameaçadoras, bem como as desconhecidas e enigmáticas” (CARNEIRO, 2000, p. 19) são isoladas nos intramuros de um espaço protetor dos males que ameaçam a humanidade e o pior deles ainda é considerado a aids.

Dessa forma, parece ser que uma das funções primordiais de um hospital dessa categoria – se retomamos a discussão sobre o mal que ameaça a integridade existencial do sujeito - é a de manter sob controle o espaço de proximidade, e até de intimidade, entre a sociedade e o mal ameaçador (CARNEIRO, 2000, p. 19).

Contudo, na pós-modernidade, modernidade tardia, segunda modernidade ou como prefere Bauman, modernidade fluida, o portador do HIV é alguém que recebe o interdito social sendo excluído e separado dos moralmente puros e limpos através de um muro não somente de tijolo e concreto, mas acima de tudo simbólico com capacidade de impor restrições sociais e constrangimentos até mais poderosos e eficazes.

O alicerce, isto é, a infra-estrutura deste muro simbólico é, incontestavelmente, a moral. Ao contrário do que muitos podem pensar a respeito do poder exercido por ela nas sociedades contemporâneas, diante da banalidade e naturalização de comportamentos que no passado eram reprimidos e recriminados, a moral ainda persiste poderosamente porque além de estar difusa nos diferentes âmbitos socioculturais (família, vizinhança, trabalho, escola) encontra-se cristalizada nas consciências individuais.

Segundo Mauss (1974), a noção de *bom* e de *mau* se aplica a todas as relações do indivíduo com os seus semelhantes e faz parte da arte da vida moral sem a qual não há vida em comum possível. Para este antropólogo,

só conhecemos a presença da noção da moral pela presença da noção de obrigação moral e, secundariamente, pela presença da infração e da noção de sanção [...]. Reconhecer-se-á, portanto, o fenômeno moral [...] pela presença da noção de bem e de mal, previamente definida e sempre sancionada. Não há mal se a nossa consciência e a dos outros não disser que há mal (MAUSS, 1974, p. 149-50).

A primeira década do século XXI já confirma que os soropositivos assintomáticos através da sociodinâmica da estigmatização são levados a sentirem-se simbolicamente poluídos e julgarem-se moralmente inferiores mesmo quando suas condutas cotidianas do passado e presente negam totalmente tais designações.

Aqueles que são objeto do ataque não conseguem revidar porque, apesar de pessoalmente inocentes das acusações ou censuras, não conseguem livrar-se, nem sequer em pensamento, da identificação com o grupo estigmatizado. [...] Há sempre uma suposição de que cada membro do grupo inferior está marcado pela mesma mácula. Eles não conseguem escapar individualmente da estigmatização grupal, assim como não conseguem escapar individualmente do status inferior de grupo (ELIAS, 2000, p. 131).

O diagnóstico positivo para HIV induz alguns soropositivos a perscrutar a própria vida em busca de comportamentos que comprovem a trilogia: transgressão moral-AIDS-punição. Quando o passado denuncia um comportamento que fere os padrões morais estabelecidos, a doença só confirma a relação preconcebida: AIDS & promiscuidade. O estigma depreciativo imposto socialmente penetra em proporções diferentes na autoimagem dos soropositivos, fragilizando-os e desarmando-os. Para muitos a omissão de suas condições sorológicas e as estratégias utilizadas para tal são as únicas armas possíveis para evitar o rechaço e o tratamento dispensado aos “anômicos” ou “estranhos”, categorias com as quais o contato íntimo é simplesmente perigoso e desagradável.

Ademais, remorso, culpa, arrependimento e vergonha são sentimentos que emergem com força e altivez, como se por si sós, fossem mais fortes que o próprio sujeito. Neste sentido, estamos diante de manifestações psíquicas, mas, sobretudo, de fatos sociais exteriores ao indivíduo e com inteira capacidade coercitiva. Estes sentimentos manifestam-se porque são decorrentes de construções e imposições sociais. Não sentimos remorso, culpa, arrependimento, vergonha e medo se o estoque simbólico sociocultural que carregamos não for acionado e incitado para tanto. O remorso e o arrependimento só começaram a

existir quando a sociedade estabeleceu que determinados atos e condutas individuais implicam na perda e dano material ou simbólico, intencionalmente ou não, infligidos a terceiros. A vergonha por sua vez, é um fenômeno social que deriva do sentimento moral cuja autoridade é o costume social.

A vergonha pode ser definida como um sentimento moral porque é uma resposta à aprovação ou desaprovação de outro. Ela tem um papel importante na socialização da pessoa e na definição do pertencimento a um grupo. A vergonha é um sentimento produzido socialmente, não existe entre os animais na natureza. É um instrumento disciplina, o regulador primário da socialização, que, embora não seja inata no homem, pode ser internalizada a ponto de a julgarmos natural. O sentimento de vergonha exprime o desvio e a transgressão do sistema de conduta da comunidade (PIMENTA, 1999, p. 153).

A culpa consiste na consciência do erro e por isso para muitos é, fundamentalmente, interna. Contudo, a mesma é uma forma eficaz de sanção punitiva que atormenta o ser porque se ancora na ideia de transgressão dos valores morais previamente estabelecidos pela sociedade. O sentimento de culpa pela própria infecção que muitos soropositivos carregam só tortura suas consciência porque na maioria das vezes, para eles próprios, seus passados os condenam. Em algum momento de suas vidas muitos deles acreditam que se comportaram mal.

A percepção de que a AIDS é um flagelo que atinge aqueles que se comportaram mal ainda está sendo difundida. A banda cearense de rap *Conexão C.N* vem divulgando na internet a música *Ensinamentos* que dentre muitas coisas afirma: “O sexo a droga, deixaram portadores do vírus da AIDS”. Não por menos, segundo Cal Pires, psicólogo e presidente do Grupo Assistencial SOS Vida, as paredes de seu consultório guardam dezenas de histórias com esse pano de fundo: “As pessoas chegam até nós carregadas de culpas e dores, mesmo nos dias atuais”<sup>77</sup>.

<sup>77</sup>Informação obtida no site: <http://www.saberviver.org.br/publicacoes/tratamento-superando-barreiras>. [Acesso: 26.03.2015]



## Referências

- BALANDIER, Georges. *A desordem: elogio do movimento*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1997.
- BAUMAN, Zigmunt. *O mal-estar da pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 1998.
- BRASIL. Ministério da Saúde. Secretaria de Vigilância em Saúde. Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais. *Atenção em saúde mental nos serviços especializados em DST/Aids / Ministério da Saúde, Secretaria de Vigilância em Saúde, Departamento de DST, AIDS e Hepatites Virais*. – Brasília: Ministério da Saúde, 2012.
- CARNEIRO, Henrique Figueiredo. *AIDS: a nova desgraça da humanidade*. São Paulo: Escuta, 2000.
- DANIEL, Herbert. *AIDS a terceira epidemia: ensaios e tentativas*. São Paulo: Iglu, 1991.
- DUBY, Georges. *Ano 2000: na pista de nossos medos*. São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.
- ELIAS, Nobert. *Os estabelecidos e os outsiders*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do poder*. 12<sup>a</sup> ed.. Rio de Janeiro: Graal, 1996.
- ILLICH, Ivan. *A expropriação da saúde: nêmesis da medicina*. 4<sup>a</sup>. Ed. Rio de Janeiro: Editora Nova Fronteira S.A, 1975.
- MAUSS, Marcel. *Sociologia e antropologia*. São Paulo: E.P.U, 1974.
- NUNES, Everardo Duarte. *Sobre a sociologia da saúde*. São Paulo: Editora Hucitec, 1999.
- PAULILO, Maria Ângela Silveira. *AIDS: os sentidos do risco*. São Paulo: Veras Editora, 1999.
- PIMENTA, Melissa de Mattos & OLIVEIRA, Régia Cristina. . Os constrangimentos do corpo na interação social: o nojo. In: MARTINS, José de Sousa, organizador. *Vergonha e decoro na vida da metrópole*. São Paulo: Hucitec, 1999.
- SANTOS, José Vicente Tavares dos. *A construção da viagem inversa: ensaio sobre a investigação nas ciências sociais*. Cadernos de sociologia, Porto Alegre, 1991.
- SONTAG, Susan. *AIDS e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

**Abstract:** The article discusses the symbolic implications of moral and scientific knowledge in the social representations construction process about HIV / AIDS. The most important question that arises is how society and the scientific community established the regime of truth and reason model that gave a sense AIDS and made it the most frightening disease of the twentieth century despite the same never have been responsible for the largest number of deaths on a global scale? The answer to the question was obtained from the research, analysis and display of a multidisciplinary theoretical framework that highlights the contributions of sociology, history and psychology. The results show that AIDS has inherited much of the memory of the most frightening plagues of old, namely, leprosy and syphilis. **Keywords:** HIV/AIDS, pest, moral, science, social representations



## Resenha



## RESENHA

### **Símbolos Religiosos em Controvérsias: uma resenha**

**GIUMBELLI, Emerson. *Símbolos Religiosos em controvérsias*. São Paulo: Terceiro Nome, 2014, 248 p.**

Emerson Alessandro Giumbelli antropólogo e professor no departamento de Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da UFRGS, o autor escreve o livro em dez capítulos, destes, cinco deles com temáticas referentes ao Cristo Redentor na cidade do Rio de Janeiro é a partir disso que o autor vai analisar e confrontar a importância que os símbolos religiosos têm no cenário público brasileiro, ao se deparar com a leitura da obra, o leitor perceberá que o fenômeno de secularização está muito presente em nossa sociedade, e que por vezes nem nos damos conta disso, e isso que Giumbelli transcorre em seu livro.

No primeiro capítulo Giumbelli logo nos coloca dentro do universo dos símbolos, e de correlacionar o político com o religioso na construção da nação brasileira. É a partir desta relação com os processos religiosos e a laicidade no Brasil, e é a partir dos quadros e pinturas sobre Tiradentes, que o autor discute essa dualidade dos símbolos religiosos e da política que foi transformado no mártir brasileiro, inclusive com feriado, é possível perceber nas representações de Tiradentes semelhanças com Cristo, suas feições, barba, cabelo e expressões celestiais. Giumbelli com base no historiador José Murilo de Carvalho descreve as diferenças e o fracasso na representação feminina da nova república, diferentemente da França, a nossa heroína se consolidou na imagem de Nossa Senhora de Aparecida, definitivamente a intenção de formar uma pátria laica parecia não vingar.

Outra questão apontada ainda no primeiro capítulo pelo autor é a questão da religiosidade construída em torno do Cristo Redentor na cidade do Rio de Janeiro em 1931, momento esse que não apresentava somente um universo turístico, mas também uma forte ligação da igreja católica com os políticos e a política da época, ainda no segundo capítulo o autor retrata a questão da modernidade que se esperava com a construção do Cristo Redentor na década de 30, com uma arquitetura moderna e expressiva da religiosidade e como a igreja se apoiou neste lema “Liberdade e Modernidade”, em dois períodos importantes de transição da igreja e do estado, uma visão talvez libertária do catolicismo e moderno na figura do Cristo Redentor construído com materiais modernos para o período, de certa forma, hoje a imagem do Cristo Redentor é visitada e apreciada por diferentes segmentos religiosos, que na época eram contra, como evangélicos e a cultura afro-brasileira e afro-baiana, que na contemporaneidade a igreja católica despreza.

No terceiro capítulo Giumbelli trabalha com a nacionalidade carioca e brasileira construída em torno do Cristo Redentor, ao olharmos a imagem no alto do morro do Corcovado, logo pensou em Brasil, e é este Brasil que a igreja Católica, estava tentando construir, não somente internamente, mas também internacionalmente, ou seja, a visão de um país exemplo de religiosidade para outros países. Mas, ocorre que pensando em uma visão pós-colonialista, o quanto de brasilidade o Cristo Redentor possui e o quanto ele tem de estrangeiro? Os discursos da igreja católica para o “Cristo Brasileiro” que foi construído com elementos estrangeiros, principalmente, franceses, e visões do sul do mundo para a Europa, entre nós e eles.

No quarto capítulo, em parceria com Isabella Bosisio Giumbelli trabalha com

as várias imagens que o Cristo Redentor pode ter nas diversas narrativas, sejam elas políticas, religiosas, cívicas, midiáticas, turísticas em conjunto com transformações que ocorrem na contemporaneidade e dos vários discursos e sentidos que o religioso pode tomar. Certamente a escolha do Cristo Redentor como uma das sete novas maravilhas do mundo moderno sofre alguns discursos que se disseminam e ganham adeptos ou não, durante as eleições e após a imagem do Cristo sofre uma ‘mutação’ e passa da imagem congelada para uma que percorre o mundo, que perpassa a questão religiosa e adentra no turismo, do próprio nacionalismo, identidade e pertencimento da imagem ao país e conseguiu, o Cristo tem sido visitado por vários motivos, classes e representações societárias, religiosas ou não. A reflexão que fica é, qual a imagem do Cristo hoje?

No quinto capítulo Giumbelli trabalha com a perspectiva do passado e presente do Cristo Redentor e de seus significados ressemantizados e utilizados, talvez daquele *Passado Presente* citado pelos historiadores Hartog e Koselleck, ou seja, a visão que a obra adquire com o passar do tempo e da visão que se opera sobre ela. Os sentidos mudam e o monumento passa a ter outros significados aos indivíduos, não somente aqueles religiosos, um exemplo disso é a pichação, pichar o Cristo é uma forma de colocar em evidências as manifestações que se quer colocar em visibilidade, e ao que se reivindica, como por exemplo, o aborto, os direitos homossexuais entre outros, que passa a ser palco de outras lutas da contemporaneidade em qual a igreja se posiciona contra, também por outro lado não é mais o religioso que se configura nos atos de pichação ou de manifestações e sim a possível dimensão da visibilidade no ato feito, e concretizado na imagem.

Já no sexto capítulo, Giumbelli sai do tema Cristo Redentor para adentrar

no tema instigante sobre os crucifixos em locais estatais e que tem despertado o interesse de varias ordens, seja elas religiosas, antirreligiosas, políticas ou da população. Fato é que o uso de crucifixos em locais públicos, principalmente repartiamentos estatais é bem comum, embora o país se autodomine laico, não há nenhuma proibição expressa na constituição federal que proíba a utilização de tais símbolos religiosos em ambientes públicos. Cria-se uma disputa de interesses individuais, as pessoas que são a favor e as pessoas que são contra, o argumento eclesiástico é de que a religião católica nasceu sob a invocação da cruz, a ‘minoría’ do contra prega o abuso do estado laico em se utilizar de tais símbolos em ambientes públicos, principalmente estatais, que causa uma ‘má fé’ aos ateus ou de outros seguimentos religiosos que procuram estes órgãos.

O que se torna interessante neste sexto capítulo é que o autor percebe a influência de uma imagem em disputa, tanto dos que são contra quanto a favor. É literalmente uma guerra da iconoclastia, se por um lado há uma insistência de manter os crucifixos e símbolos religiosos nos ambientes estatais, por outra há um verdadeiro sentimento anti-imagens de retirada destes símbolos e trazer o tratamento adequado aos vários seguimentos religiosos do país.

No sétimo capítulo Giumbelli analisa a questão dos crucifixos e do Cristo Redentor, ambos em ambientes públicos, mas que possuem diferentes distinções entre símbolos e espaços públicos. Tanto Cristo Redentor e os crucifixos em ambientes estatais foram postos lá por mãos humanas e ambas possuem um significado histórico cultural e religioso que pertence à nação brasileira, mas ambas as imagens têm discursos diferentes, que fazem o leitor se interrogar. Por que o Cristo Redentor muitas vezes é tão invisível em um cenário de luta contra os símbolos religiosos? En-

quanto os crucifixos são tão evidentes, mesmo que em muitos casos quase ‘escondido’?

No oitavo capítulo, o autor faz uma indagação: O que é um ambiente laico? Difícil responder, pois cada um tem a sua resposta sobre o assunto, o próprio autor descreve um ambiente ecumênico criado em um hospital em Porto Alegre que, com o tempo, acabou se tornando através de símbolos e objetos, um local da igreja católica, o que criou conflitos com o próprio hospital e igreja católica.

Um ambiente laico é aquele que sabe respeitar as diferenças religiosas, e que permaneça em diálogo para que possíveis problemas possam ser sanados, um ambiente ecumênico é um local de respeito à religião e ao próximo.

No nono capítulo Giumbelli trata da questão cultural pública de evangélicos na sociedade brasileira, essa cultura evangélica que é descrita por Giumbelli é pensada com o crescimento nas últimas décadas das igrejas evangélicas e do neopentecostalismo e consequentemente com a ascensão de sua presença nas diferentes formas da vivência contemporânea na mídia e seus programas diários de televisão, nas rádios e internet, as manifestações públicas entre elas a Marcha para Jesus, que diferentemente de outros seguimentos religiosos feitos em ambientes fechados, a Marcha consegue atrair um grande público e uma grande visibilidade por ser feito ambientes abertos, a própria música gospel, os monumentos de bíblias ou frases dela em diferentes cidades do Brasil, ou seja, estas buscas por espaços, antes dominados pela igreja católica, fazem dos evangélicos e dos neopentecostais uma forte ascensão da cultura evangélica e que tem conseguido se solidificar e atrair novos adeptos.

Para finalizar no décimo capítulo o autor trabalha com a questão do secularismo e da regulação do religioso, uma conclusão interessante de Giumbelli é que os sentidos de secular e de secularismo

estão em constantes mudanças na sociedade, portanto aos olhos de um sensível antropólogo o secularismo depende de normas e agentes que o regulam, e principalmente do olhar do indivíduo que está inconformado com os símbolos religiosos, nos órgãos estatais, por exemplo.

O trabalho de Giumbelli é de fundamental importância, pois são temas poucos explorados, e ainda mais por tratar de cinco capítulos sobre o Cristo Redentor, indubitavelmente quando estamos em debates contemporâneos sobre a religião, sobretudo quando se analisa as questões do sagrado e dos símbolos que fazem parte da sociedade.

*Assis Felipe Menin*

MENIN, Assis Felipe. Símbolos religiosos em controvérsias: uma resenha. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 170-172, ago. 2015. ISSN: 1676-8965.



## Sobre os Autores

**Alexandre Paz Almeida.** Doutor em Sociologia, Professor Adjunto I da Universidade Estadual do Piauí (UESPI), Pesquisador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: alexpazalmeida@gmail.com.

**Ana Inés Lázzaro.** Centro de Investigaciones y Estudios sobre cultura y sociedad (CIECS) – Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)-Córdoba, Argentina. E-Mail: anainelazzaro@gmail.com.

**Antonio Dores.** Doutor e agregado em Sociologia em 1996 e 2004 respectivamente. Docente do Instituto Universitário de Lisboa (ISCTE-IUL) desde 1985. Investigador do *Centro de Investigação e Estudos de Sociologia*, CIES/ISCTE-IUL e membro da ACED - *Associação Contra a Exclusão pelo Desenvolvimento*, <http://iscte.pt/~aced/> ACED. E-Mail: antonio.dores@iscte.pt

**Arlindo Netto.** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. E-Mail: arlindo.netto@hotmail.com.

**Assis Felipe Menin.** Mestrando em História do Tempo Presente, pela Universidade do Estado de Santa Catarina - UDESC. Vinculado ao Laboratório de Relações de Gênero e Família – LabGeF na mesma universidade. E-Mail: a.f.menin@gmail.com.

**Jesus Marmanillo Pereira.** Doutor em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Professor da Universidade Federal do Maranhão, Centro de Ciências sociais, Saúde e Tecnologia - CCSST em Imperatriz. E-Mail: jesusmarmanillo@hotmail.com

**Kelma Lima Cardoso Leite.** Doutora em Sociologia pelo Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Ceará. Docente na mesma universidade. E-Mail: kelma.leite@hotmail.com.

**Martinho Leal Campos.** Economista, presidente do CORECON-PB (Conselho Regional de Economia da Paraíba). Anistiado político, foi e é militante trotskista, participando mais recentemente de reuniões, palestras, documentários e de depoimentos nas Comissões da Verdade da Paraíba e São Paulo. É também artista plástico. E-Mail: rycaardo@hotmail.com.

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Doutor em Sociologia. Professor do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. Editor da RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção. E-Mail: maurokoury@gmail.com.

**Peter Berger.** Doutor em Sociologia, autor dos mais conhecidos no Brasil, principalmente por seu livro *A construção social da realidade*. Desde 1981 é professor da Universidade de Boston, EUA. E-Mail: plberger@bu.edu.

**Raoni Borges Barbosa.** Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco e pesquisador do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: raoniborgesb@gmail.com.

**Ricardo Bruno Cunha Campos.** Doutor em Ciências Sociais pelo PPGCS/UFRN, atualmente é pesquisador e colaborador do NAVIS (Núcleo de Antropologia Visual) da mesma instituição. E-Mail: rycaardo@hotmail.com.



