

ARTIGOS

Amas-de-Leite e suas representações visuais:
símbolos sócio culturais e narrativas da vida privada
do Nordeste patriarcal-escravocrata na imagem
fotográfica (pp. 11-44)

Georgia Quintas

Corpo, Memória e sociabilidades urbanas:
narrativas sobre a perda da visão (pp. 46-93)

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Uma breve análise sobre o sentimento de luto na
cidade de João Pessoa, PB (pp. 94-132)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Contradições, limites e avanços: uma história do
movimento feminista marxista (pp. 134-156)

Vanessa Cristina Santos Matos

Sociedade civil e cidadania: alternativa de
construção de cidadania ativa no estado liberal (pp.
158-177)

*Edilene Maria de Carvalho Leal & Esmeraldo Leal dos
Santos*

DOCUMENTO

L'expression des émotions et la société (pp. 179-199)

Maurice Halbwachs

A expressão das emoções e a sociedade (201-218)

Maurice Halbwachs - tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESENHA

Fronteira do ser: intersubjetividades, mediações e recursividade da cultura (pp. 220-230)

Fabício Santos de Mattos

Sobre os Autores (pp. 232-233)

EXPEDIENTE

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

RBSE ISSN 1676-8965

· Expediente ·

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

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

Editor. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

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

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

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções/Departamento de Ciências Sociais/Universidade Federal da Paraíba – v. 8, n. 22, Abril de 2009, João Pessoa – GREM, 2009.

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

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

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

QUINTAS, Georgia. Amas-de-leite e suas representações visuais: símbolos socioculturais e narrativos da vida privada do Nordeste patriarcal-escravocrata na imagem fotográfica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 11 a 44, abril de 2009. ISSN 1676-8965

ARTIGO

Amas-de-leite e suas representações visuais: símbolos socioculturais e narrativos da vida privada do Nordeste patriarcal-escravocrata na imagem fotográfica¹

Georgia Quintas

RESUMO: Este artigo aborda, através da antropologia visual, os retratos de família que registram a presença das amas-de-leite e suas significações no âmbito simbólico, social e cultural da vida privada da sociedade patriarcal-

¹ Este artigo deriva da tese de doutorado intitulada “*Imágenes del Pasado: Un Análisis Interpretativo desde la Perspectiva de la Antropología Visual. Los retratos de la sociedad agraria aristocrática de Pernambuco*” defendida pela Universidad de Salamanca (Espanha).

escravocrata canavieira de Pernambuco no final do século XIX e início do XX. A temática contempla particularidades do acervo iconográfico investigado na Coleção Francisco Rodrigues (Fundação Joaquim Nabuco, Recife - PE). Memória, história e imagem constituem uma rede de representações sobre pertencimento, legitimização social e o papel afetivo das escravas no núcleo familiar patriarcal.

PALAVRAS-CHAVE: Antropologia Visual, Amas-de-leite, Escravidão, Retratos da família, Sociedade açucareira, Análise simbólica.

ABSTRACT: This article discusses, through Visual Anthropology, portraits of the agrarian aristocratic family which represent the presence of the *Amas-de-leite* and their meanings in symbolic, social and cultural privacy of the society in province of Pernambuco of the 19th century and the first decade of the XXth. This photographic study analyzes from an ethnographic and documentary record, the patriarchal society slave holder and its cultural specificities in the iconographic investigated Coleção Francisco Rodrigues (Fundação Joaquim Nabuco, Recife - PE).

KEYWORDS: Visual Anthropology, Slavery, Family portraits, Agrarian aristocratic, Symbolic Analysis

Na perspectiva da atitude social das relações interétnicas, a família patriarcal de Pernambuco (oriunda economicamente da monocultura da cana-de-açúcar) estabeleceu uma forte proximidade com seus escravos. É notável, através das imagens fotográficas, como pudemos constatar a partir de pesquisas realizadas no acervo iconográfico da Coleção Francisco Rodrigues (Fundação Joaquim Nabuco - Recife), o habitual registro de meninos brancos (filhos da aristocracia agrária) com suas respectivas amas-de-leite. O que mais impressiona nestes retratos é o fato de que com eles é sugerida uma proximidade afetiva mútua, entre as escravas e as crianças.

Cabe destacar que, nos retratos em que aparecem as verdadeiras mães brancas, é patente a ausência de demonstração de carinho. As mães se mantêm alheias aos filhos, se verifica um espaço vazio entre os retratados. A distância estabelece um estatuto simbólico de respeito e hierarquia. Em raras exceções, observa-se a candura explícita entre mães e filhos, sendo mais corriqueiros os retratos com meninos mais velhos do que com bebês. Estes também eram fotografados sozinhos - alguns sem roupa, outros vestidos-, colocados equilibrando-se em cadeiras ou deitados de bruço.

Naquele tempo, as amas-de-leite correspondiam, de certo modo, até certa idade,

ao sentimento maternal e afetivo. O paradoxo estabelecido pelo sistema de escravidão era de certa maneira superado. A relação íntima entre amas-de-leite e o menino branco começava com o processo de dar de mamar no peito e prolongava-se durante a criação dos meninos brancos por suas perspectivas amas. Algumas imagens são representativas e emblemáticas dessa dimensão simbólica que abarca o registro fotográfico desta idiossincrasia sócio-cultural das famílias da aristocracia canavieira do século XIX e início do XX.

Tais fotografias denotam emblematicamente uma porção da intimidade da vida familiar na casa-grande. Embora fosse determinante o sistema social de escravidão, era um mecanismo avassalador em termos de desvalorização moral, humano e social dos escravos. Assim considerou Gilberto Freyre (1999:315):

O negro nos aparece no Brasil, através de toda nossa vida colonial e da nossa primeira fase de vida independente, deformado pela escravidão. Pela escravidão e pela monocultura de que foi o instrumento, o ponto de apoio firme, ao contrário do índio, sempre move-diço.

Não obstante, na casa-grande tinham sido desenvolvidos vínculos entre brancos e negros, e não somente no aspecto sexual entre senhores e

escravas, mas também na esfera das relações cotidianas da vida privada daquela sociedade. Ou seja, o papel da ama-de-leite incluía assim o cuidado direto com as crianças e os importantes primeiros contatos na educação delas.

De modo que, nos tempos patriarcais, além de dar de amamentar ao filho do senhor do engenho, colocava-o para dormir no seu berço, ensinava-lhe as primeiras palavras em português errado, entre outras coisas. Também era costume acrescentar à ama-de-leite negra, outras figuras negras à vida dos meninos da aristocracia açucareira. Como bem disse Gilberto Freyre (1999:336), outros personagens negros apareciam na vida do brasileiro de outrora. Por exemplo, a presença doméstica do *muleque*, companheiro de jogos; do negro – senhor mais velho – contador de histórias; da mucama; da cozinheira. Segundo Freyre, se trata de uma série de contatos diversos levando a novas relações com o meio social, com a vida, com o mundo. Em resumo, favorecendo experiências que se realizavam através dos escravos.

Quando falamos da vida privada na casa-grande, é necessário mencionar as relações que fluíam entre brancos e os criados que vinham da senzala. Ao analisar esta situação, é provável que os retratos aqui apresentados se desvelem ainda mais. Para os serviços mais íntimos e delicados se recrutava na senzala as melhores negras para que

fossem amas de criação e mucamas, ou "irmãos de criação" dos meninos brancos. Conforme descreveu Freyre (1999:352), tais indivíduos tinham na família um lugar como pessoas da casa e não de simples escravos. À mesa patriarcal das casas-grandes sentavam-se numerosos mulatinhos e saíam de carro para passear com os senhores, como se fossem seus filhos.

A respeito das mencionadas mães-pretas, por tradição, possuíam um lugar privilegiado nas famílias patriarcais. Tinham um lugar de honra no seio daqueles núcleos familiares. Os meninos pediam a bênção às negras libertas, que até andavam de carro, e os escravos as chamavam de senhoras. Ainda relata Gilberto Freyre (1999:352), sobre o tratamento diferenciado que usufruíam as mães-negras, que em dia de festa muitos podiam chegar a crer que as tratavam como senhoras bem nascidas e nunca ex-escravas vindas da senzala.

Algumas características eram importantes no momento da escolha da negra ou mulata para dar de mamar e cuidar do bebê. Escolhia-se, dentre as melhores escravas da senzala, as mais limpas, bonitas, fortes e, principalmente as já cristãs e com assimilação brasileira, enfim, as menos africanizadas. No entanto, como explicar a troca do leite materno verdadeiro pelo leite da mãe negra? Na verdade, não se tratava como

alguns sugerem, de falta de carinho por parte das senhoras da aristocracia açucareira.

A respeito deste fato, uma das hipóteses é que se tratava de uma tradição em Portugal que se estabeleceu em terras brasileiras: o hábito das mães ricas não amamentarem seus filhos, sendo, portanto, tarefa para as escravas. No Brasil, a transferência deste ato que envolve carinho, delicadeza e afeto maternal, é atribuída à impossibilidade física das mães. Casadas muito jovens, muitas eram incapazes de amamentar, pois os partos aconteciam um atrás do outro e as iam depauperando. Porém, não deixa de ser intrigante o outro lado, ou seja, a realidade das mães escravas. Há que considerar a pergunta se este leite materno era compartilhado com os filhos legítimos destas escravas ou se ocorria com elas uma quebra de convivência com os próprios filhos.

Uma das teorias defendidas por Gilberto Freyre, no clássico *Casa-Grande & Senzala*, propõe a valorização do negro na formação social da família patriarcal escravista. Com esta teoria, desenvolve-se a premissa de que houve um significativo intercâmbio humano de carinho entre as amas-de-leite e os *nhonhôs*² brancos

² A palavra *nhonhô* significa o senhor de engenho de açúcar, o homem branco. Linguajar usado pelos negros nas *senzalas* dos engenhos de açúcar. No texto, refere-se ao bebê branco, filho do senhor de engenho.

(quase como de mãe para filho, diriam alguns). Freyre debate que, além disso, os meninos receberam influências negativas por meio do leite daquelas mulheres escravas (o que significava receber os germes de todas as doenças e superstições), bem como receberam nas carícias da mucama a revelação de uma bondade talvez maior do que a dos brancos (Freyre, 1999:355). Mencionemos o autor: "[...] de uma ternura como não a conhecem igual os europeus; o contágio de um misticismo quente, voluptuoso, de que se tem enriquecido a sensibilidade, a imaginação, a religiosidade dos brasileiros".

Nas imagens de crianças com suas respectivas amas-de-leite, a composição apresenta a ama elegantemente vestida, como podemos observar no retrato de Augusto Gomes Leal com ama-de-leite Mônica (foto 1), na qual a mulher está elegantemente vestida e adornada com um belo chale, colar e anel. Todas as amas-de-leite, nessas fotografias, são muito elegantes e demonstram dignidade e altivez, do mesmo modo que as senhoras brancas.

Dentre elas destacamos os seguintes retratos: Maria Cavalcanti de Queiroz Monteiro com Petrolina, parteira e ama-de-leite (foto 2), Fernando Simões com ama-de-leite (foto 3) e, por último, Isabel Adelaide Leal Fernandes com ama-de-leite Mônica (foto 4). A disposição dos quatro retratos foi feita de maneira arbitrária

para que possamos ver resumidamente a trajetória visual desta temática fotográfica. Assim sendo, colocamos as fotografias de maneira cronológica a partir das idades das crianças que são mostradas. Na primeira imagem encontra-se um bebê desnudo que, sentado num travesseiro, procura se equilibrar com a ajuda da mulher chamada Petrolina. Já na segunda, a menina está confortavelmente sendo protegida pelos braços da sua ama.

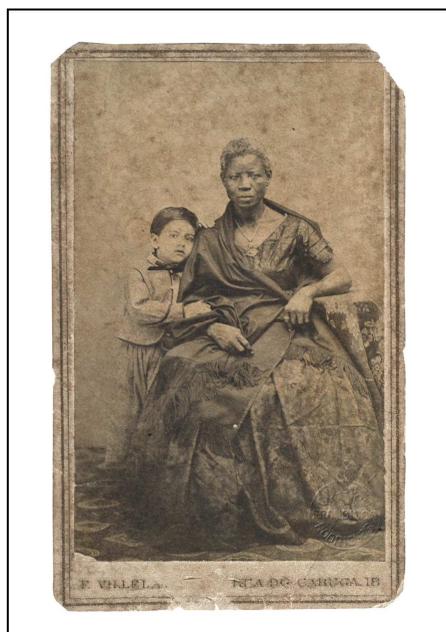


FOTO 1 – Augusto Gomes Leal com ama-de-leite Mônica – F. Villela, Photographo da A. Casa Imperial do Brasil – Recife, 1860. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco



FOTO 2 – Maria Cavalcanti de Queiróz Monteiro com Petrolina, parteira e ama-de-leite – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco



FOTO 3 – Fernando Simões Barbosa com ama-de-leite – Eugenio & Mauricio – Recife, c.1860–1869. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco

A afetividade, ainda ténue nas duas imagens anteriores, é mais explícita nos retratos do menino Augusto e sua ama-de-leite Mônica, bem como no da menina Isabel. As crianças, nesses retratos, expressam mais afeto do que nas fotos anteriormente mencionadas. Talvez porque sendo mais velhos, e estando de pé, ao lado da ama, a aproximação carinhosa por parte do menino e da menina seja ainda mais contundente. A primeira imagem mostra a complexidade da relação interétnica entre a casa-grande e a senzala. O menino Augusto Gomes Leal é o símbolo da afetividade, primária ou instintiva, que representa uma autêntica ligação de carinho com sua ama-de-leite. Não há indícios fotográficos que nos ofereçam informações de como se desenvolvia este vínculo quase maternal, como também não observamos fotografias, por exemplo, de homem ou mulher retratados com suas supostas amas-de-leite. Tal fato pode sugerir que a proximidade tenha um limite e que os laços afetivos não são de tão longa duração.

A fotografia Isabel Adelaide Leal Fernandes com ama-de-leite Mônica (foto 4) é uma das únicas que revelam uma menina mais velha ao lado da sua ama. Mas esta imagem é como se

fosse uma pérola entre tantas acerca desta temática interétnica e emocional. Nela, vemos uma senhora mais velha, de cabelos brancos, bem vestida. A menina estende o braço direito como se estivesse apoiando-o no ombro da sua ama. Esta, já idosa, possui um semblante que transmite dignidade. Tal retrato é valioso por conter o registro de uma ama-de-leite idosa, mas não apenas por isso. A dimensão antropológica e simbólica reside, principalmente, no fato de ser a mesma mulher retratada com o menino Augusto. Ou seja, é Mônica, a “mãe-negra” da tradicional família Leal. Através destas duas imagens é possível "acompanhar" o envelhecimento de uma personagem importante na família patriarcal. Pode-se também considerar sua legitimidade social por meio do retrato realizado, graças a sua função e estreita ligação, como podemos ver na menina que se aproxima da idosa Mônica. Por tudo isso, estes dois registros da passagem do tempo, acerca da cena íntima – que se formulou no período da cana de açúcar do nordeste brasileiro – sintetizam parte delicada e humana das relações entre negros e brancos. Enfim, são imagens antológicas, pois guardam em si mesmas a miscelânea racial, social e cultural que foi a sociedade do açúcar.

Os retratos de mulheres negras com meninos brancos denotam a verdadeira dimensão da escravidão no seio da vida privada das famílias

patriarcais açucareiras. Tais registros fotográficos nos proporcionam também, índices dos laços de afetividade, derivados da proximidade entre estes dois mundos sociais, delimitados pela cor da pele e pela condição de escravidão de grande parte daquela sociedade açucareira.



FOTO 4 – Isabel Adelaide Leal Fernandes com ama-de-leite Mônica – Photographia Allemã, Alberto Henschel & Cº. – Recife, c.1860–1889. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco

As fotografias de amas-de-leite acompanhadas dos filhos de senhores são uma parte significativa das temáticas que compõem a Coleção Francisco Rodrigues. Elas representam uma espécie de cartografia sentimental, e especialmente inter-racial da realidade cultural protagonizada entre

as famílias da aristocracia açucareira do século XIX e as escravas – escolhidas com o máximo de zelo para amamentar e cuidar das crianças. Um dos fatores que faz com que tais registros sejam tão simbólicos é sua quantidade, em contraste com as escassas imagens de senhoras da oligarquia com seus filhos pequenos em retratos isolados³.

Outro elemento que ressaltamos é a maneira como essas mulheres negras seguram as crianças. Ou seja, o conteúdo afetivo predominante nestes retratos, representa o vínculo que se estabelecia de maneira genuína e sincera entre as escravas e as crianças. Sobre este contexto afetivo, o autor George Ermakoff acrescenta ainda um ponto a ser considerado: a perspectiva de mobilidade social por parte das escravas. Assim comenta:

As crianças brancas por vezes passam tanto tempo em companhia de suas babás e amas-de-leite que desenvolveram sentimentos que em muitos casos, ultrapassaram as fronteiras da cumplicidade e se aproximaram da relação mãe-filho. As negras, por sua vez, além do carinho que sentiam pelas crianças, pareciam orgulhar-se do que provavelmente lhes parecia ascensão na

³ Convém explicitar que eram mais comuns os retratos que reuniam toda a família, ou então, a mãe com sua prole.

escala social: frequentar os aposentos mais reservados dos senhores e relacionar-se com seus herdeiros de maneira quase íntima (Ermakoff, 2004:98).

De fato, parece evidente, no caso do vínculo sentimental inerente a esses retratos, que a fotografia absorveu essa realidade, porém, construiu também uma alteridade bastante particular. Como já comentamos as fotografias que retratam negros não eram para serem contempladas, possuídas, por eles mesmos. A fotografia, após o seu surgimento no Brasil, é evidente que se tornaria um privilégio das classes sociais mais elevadas, já que era uma técnica cara, cuja produção naturalmente seria menor em relação ao registro dos negros. A técnica fotográfica ansiava por registrar a diversidade “exótica” da raça negra, com o objetivo de comercialização dessas imagens ou por motivos relacionados com a fotografia antropométrica⁴.

Desse modo, podemos colocar que a alteridade captada nestes emblemáticos registros visuais

⁴ No século XIX, as fotografias antropométricas eram uma tendência mundial. Produzidas em várias partes, tinham o objetivo de servir às pesquisas científicas comparativas com relação à raça humana. “Acreditava-se então, que a observação sobre eventuais diferenças físicas entre as diversas raças poderia comprovar cientificamente teorias sobre superioridade racial” (Ermakoff, 2004:251). Esta teoria foi, posteriormente, reconhecida como infundada e preconceituosa. De modo que as imagens feitas não tiveram valor científico.

não apenas é de grande importância para a memória afetiva das famílias patriarcais, mas, também, transmite a imagem como representação da sanção oficial da classe social dominante. Nesse sentido, a alteridade postulada pela captura da fotografia reflete a situação social em que se encontravam aquelas mulheres. Quando acontecia a aprovação por parte dos senhores, do registro daquelas cenas interétnicas, a “imagem permitida” reconhecia e legitimava a integração das negras e sua afetividade como aspectos determinantes na formação das crianças de engenho ou as dos sobrados.

Consideradas como se fossem da família, a presença constante das chamadas mães-pretas tinham suas histórias entrelaçadas com a vida das crianças que, apesar de não terem sido seus filhos legítimos, eram amamentados e criados com afeto e dedicação extremos. Tais mulheres, em algumas famílias, eram bastante respeitadas e reverenciadas. Quando envelheciam, as mães-pretas passavam a ser uma figura, especialmente institucionalizada pelas famílias patriarcais. Podemos perceber que ainda jovens ou já mais velhas, as mulheres negras compartilhavam a condição feminina maternal com as mães brancas – em muitos casos, decerto, determinado traço se convertia numa verdadeira substituição ou troca dos papéis sociais.

O contexto cultural, que envolvia a questão do ato de amamentar, é um assunto bastante complexo e com múltiplas razões e implicações. As “amas”, apesar de sua relação de dedicação e doação, desempenhavam uma tarefa imposta injustamente como resultado de sua condição social – a escravidão. De certo modo, as nutrizas foram definitivas em relação às mulheres e crianças brancas da sociedade açucareira, assim como na vida íntima feminina. A entrada destas mulheres no cotidiano de um núcleo familiar, com o qual não tinham nenhum vínculo biológico ou de parentesco, foi absorvida devido a aspectos culturais determinantes. Em primeiro lugar, é necessário explicar que a prática da amamentação era um tabu na vida familiar do século XIX e que teve diversos desdobramentos sociais – particularmente no aspecto da exploração econômica.

O uso sistemático da nutriz era um costume comum nas Américas, assim como na Europa. No período do Império brasileiro, era possível ler sobre esta realidade cultural, que assim relatavam⁵: “Não se encontrarão em todo Império cinco mães que, pertencendo á classe elevada, aleitem seus filhinhos [...] não se encontrarão dez na classe média [...] não será

⁵ Trecho de artigo do jornal “Ostensor Brasileiro – Jornal Literário e Pictorial” (Rio de Janeiro, 1845–6 t.1, p.113).

coisa fácil apontar vinte na classe baixa” (Alencastro, 1997:63). Este relato ilustra que o hábito de amamentar era inversamente proporcional à situação econômica das famílias. Assim, segundo Luiz Felipe de Alencastro, o aluguel de nutrizes (ou seja, as amas-de-leite) representava uma atividade financeira importante nas cidades. Por conseguinte, modestos senhores de escravos exploravam esse mercado bastante lucrativo ao alugar suas escravas no período pós-parto. Então, o aluguel das amas-de-leite escravas era bastante lucrativo para os senhores de escravos urbanos. O comércio⁶ desse negócio era oferecido nos anúncios de jornais, como nestes indicados por Luiz Felipe de Alencastro (1997:64):

Do *Diário de Pernambuco*, em 1829:
‘Vende-se uma escrava parida, da primeira barriga, própria para criar’, ao

⁶ A prática de amamentar os filhos alheios era tão rentável que, em 1850, havia anúncios como este: “Se aluga uma senhora branca com abundância de leite, moça, sadia, robusta e carinhosa para criança” (Alencastro, 1997:64). Segundo observa Luiz Felipe de Alencastro, naquela época, a imigração portuguesa (principalmente de Açores), com mais mulheres, ofertava à corte amas-de-leite brancas, que competiam com as mucamas de aluguel. Essa nova oferta tornava ainda mais complicado o debate sobre a amamentação. De fato, podemos perceber que a perspectiva desta atividade se inverte, pois “uma mucama é posta a alugar-se pelo seu proprietário, a senhora livre se aluga ela própria” (Alencastro, 1997:64).

Jornal do Commercio, da corte, anunciando, meio século mais tarde: 'Mucama - Aluga-se escrava ama-de-leite, parida há um mês e sem filho'. Sem filho porque o bebê havia morrido, deixando todo o seu leite para ser transformado em renda escravista do senhor de sua mãe.

Historicamente, existem dados relevantes sobre essa dinâmica cultural da vida privada das mulheres do século XIX no Brasil, que esclarecem quanto à origem e assimilação que fundamentam algumas questões sobre esse assunto. Na Europa, havia discussões sobre os benefícios do leite materno, que promoviam tanto a idéia de que tal ato garantia melhores cuidados com o bebê quanto, supostamente, a mentalidade de que o leite transmitia as qualidades culturais de sua mãe. De fato, outros dados demonstram como este assunto provocava polêmica, idéias reducionistas e carregadas de preconceitos. Durante o Império, havia um segmento social que condenava enfaticamente a prática das amas-de-leite. Sob esta perspectiva, transcreve Luiz Felipe de Alencastro parte de um texto do jornal O Constitucional, da província de São Paulo (de 1853), que reflete sobre alguns dos equívocos que surgiam a respeito daquela realidade de vínculo inter-racial:

O infante alimentado com o leite mercenário de uma africana, vai no desenvolvimento de sua primeira vida, aprendendo e imitando seus costumes e hábitos, e ei-lo já quase na puberdade qual outros habitantes da África central, sua linguagem toda viciada, e uma terminologia a mais esquisita, servindo de linguagem (Alencastro, 1997:65).

Convém esclarecer, que este texto é um “sintoma” das teses de progresso social difundidas pelo iluminismo, como coloca Alencastro, “pintando-as com as cores locais da ojeriza racial”. Outra questão revela o tema desde um ponto de vista paradoxal, ou seja: como o leite oferecido por uma mãe, em lugar de outra, traria vantagens para um filho que não era o seu (o da ama-de-leite). Sob esta perspectiva, o filósofo Rousseau inicia a indagação: “Aquele que amamenta a criança de outra no lugar da sua, é uma má mãe, como ela poderá ser uma boa ama-de-leite?”⁷. De acordo com Alencastro, esta proposição era apenas uma entre tantas outras vulgarizadas com base a esse espírito humanitário de defender o leite materno.

⁷ Ver mais In Alencastro (1997). Rousseau foi o autor de uma das obras mais importantes sobre a infância. Seu livro *Emile* (1762) é considerado um tratado filosófico sobre a educação e o tratamento com as crianças, que ia provocar mudanças relevantes nos costumes ocidentais.

Na sociedade patriarcal brasileira, é necessário considerar que o contexto social tem outros pontos para a análise. A prática das mucamas também era justificada como recurso de ascensão, de possibilidade de mobilidade social para aquelas mulheres que a exerciam. Este argumento foi colocado por Antônio Ferreira Pinto⁸, médico da corte e professor da Faculdade de Medicina do Rio de Janeiro. Para ele, as mucamas tinham mais vantagens, posto que eram “alentadas pela esperança de melhoramento de condição”. Segundo Ferreira Pinto, existia o hábito de libertar a escrava quando terminava o período de amamentação. Afinal, sob a dicotomia da obediência e da proteção, as mucamas eram recompensadas.

Para as escravas amas-de-leite alugadas, essa atividade também significava uma forma de adquirir socialmente, certo status, posto que com ela vislumbravam-se vínculos que posteriormente poderiam favorecê-las. Esse tipo de “negócio”⁹ alimentava, nas amas alugadas, a

⁸ Mais informações sobre esse ilustre médico (Alencastro, 1997:66).

⁹ Este costume do uso das amas-de-leite, aos poucos se dissipou, devido à nova especialidade médica, que era a puericultura, que intervinha progressivamente nos cuidados com os bebês, em contrapartida às práticas e à autoridade materna (Alencastro, 1997:64). No entanto, culturalmente, esse hábito não foi totalmente abolido. Edward Shorter (*Naissance de la famille moderne*. Paris, 1975) expõe que entre 1905 e 1914, quase uma terça

esperança de obter distinção, amizade, recompensas ou inclusive a liberdade, por parte dos senhores ou dos pais das crianças, como enfatiza o médico Antônio Ferreira Pinto¹⁰. É necessário destacar que o autor se serve da estrutura da escravidão e seu “estatuto humilhante” para explicar as razões pelas quais as amas escravas deixavam seus próprios filhos para dar-se e “fornecer ao nhonhozinho todo o carinho que ele necessitasse” (Alencastro, 1997:67). Como a difusão das amas-de-leite era fruto da condição imposta por seus senhores, em comparação com as amas livres. Existia um acordo inconsciente e interesses de ambas as partes, como se estabelecesse uma proposição: cuide com carinho do meu filho que dar-lhe-ei sua liberdade. Em outras palavras, como destacou Alencastro (1997:67), as mulheres cativas eram submetidas ao arbítrio senhoril que “lograva extorquir da escrava um tipo de serviço que o simples salário não podia obter da ama-de-leite livre”.

Em termos estéticos, a representação da ama-de-leite mostra-se solene. As mucamas estão sempre muito bem vestidas, com belos e sofisticados trajes. A composição dos retratos

parte dos bebês de Paris eram ainda entregues às amas-de-leite que moravam dentro e fora da cidade (Alencastro, 1997:446).

¹⁰ Ferreira Pinto, Antônio. *O médico da primeira infância ou O conselheiro da mulher grávida e higiene da primeira infância*. 1860.

destaca ainda a maneira como posam. Constatamos que a postura reforça a dignidade daquelas mulheres. Por sua vez, o enquadramento também determina que a representação formal dessas mulheres escravas é diferente do enquadramento frontal de meio-corpo, característico do segmento de retratos exóticos dos escravos como objeto a ser comercializado. Nessas fotografias de amas-de-leite predomina na pose indícios do contato íntimo com as crianças, a partir de aspectos sutis, como a posição das mãos e dos braços. Estes detalhes costumam simbolizar certo vínculo afetivo, assim como insinuam o papel sócio-cultural legitimado pelas famílias açucareiras. Em contrapartida, há certa aura de ternura observada na captação de tais imagens fotográficas, recordamos como são raros os retratos das senhoras nos momentos mais carinhosos com seus filhos.

Ao exibir este grupo feminino como uma categoria fotográfica, foi centralizada a figura do negro como temática, fazendo-o protagonista da cena. Não obstante, e embora possa parecer uma conquista, é somente a confirmação de uma condição social baseada nos pressupostos da escravidão, onde se instituía a negação da liberdade e do livre arbítrio. Nesse ponto, especialmente para as amas-de-leite, a vida, além da sufocante submissão, deixava de ser sua

para ser dos outros e a serviço deles; e de negação para seus próprios filhos e de abnegação para os filhos dos senhores.

A priori, os retratos das escravas amas-de-leite podem ser entendidos como uma simples homenagem e, por conseguinte, distinção de privilégio daquela facção feminina da escravidão brasileira. Porém, não podemos esquecer que se esta função não tivesse sido tão importante na vida patriarcal açucareira, a imagem dessas mulheres não teria sido capturada pelo registro fotográfico. Estaríamos diante de um vazio iconográfico, em busca da identidade perdida daquelas mulheres escravas.

Algumas imagens que recolhemos da Coleção Francisco Rodrigues nos proporcionam outras perspectivas sobre as atividades das mulheres negras – ainda escravas ou libertas – na estrutura do núcleo familiar ao longo do século XIX e início do século XX. Nos retratos¹¹ Babá com os meninos Alfredo, Alice, Tomé e Jerônimo (foto 5) e Ama-de-leite com menino (foto 6) certos aspectos são relevantes para observar. É possível notar nessas imagens, a passagem da

¹¹ Essas fotografias são diferentes da maioria das imagens da coleção pesquisada, pois foram feitas externamente. Este dado técnico significa que são retratos mais recentes, que refletem o progresso da fotografia com câmeras mais portáteis, e que, em termos técnicos, possuíam filmes que já não exigiam as poses demoradas e cansativas, nem todo o aparato / suporte do estúdio.

tradição cultural que sucedeu às babás das famílias aristocráticas e burguesas. Nesse aspecto, destacamos que a herança das mucamas se reflete na presença de tais babás, mulheres negras, que prosseguiram com a função de cuidar de crianças das classes sociais mais elevadas. Nas duas imagens, vemos como o registro fotográfico evoca o mesmo status de antigamente, no qual ainda se encontravam aquelas mulheres. Culturalmente, a condição de amas-de-leite, mucamas e babás deixou marcas profundas na história familiar da sociedade brasileira. Na atualidade, os resquícios do passado se refletem nas babás contemporâneas: em sua grande maioria mulheres pobres e predominantemente negras.

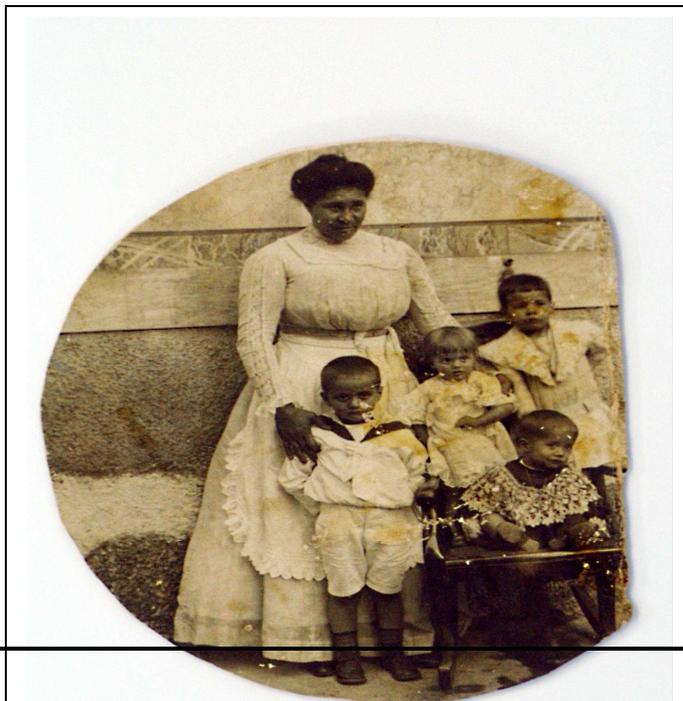


FOTO 5 – Babá das crianças Alfredo, Alice, Tomé e Jerônimo – Filhos de Alfredo Torres e Alice Ferreira Braga – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco

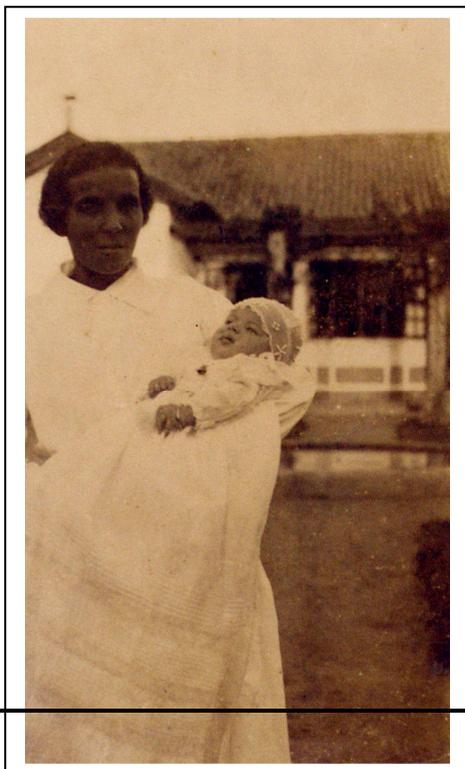


FOTO 6 – Ama-de-leite com criança – Álbum Bento José Magalhães – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco

Devemos destacar a cena registrada no dormitório do casal Gersino Malagueta de Pontes, Raymond Egée de Pontes e sua primeira filha Eliane Pontes Bastos (foto 7). Esta imagem nos revela uma situação raramente vista na coleção pesquisada: a mãe deitada na cama com seu menino nos braços, provavelmente após o parto, ou dias depois. Ao redor da cama, se encontra o pai, uma senhora da família (Inez Malagueta de Pontes Vieira) e uma mulher negra que não é identificada pelos dados referentes à fotografia. Esta mulher chama a atenção por sua permanência naquele dormitório e por seu uniforme. Ou seja, podemos aludir que, certamente, trata-se de alguém que ali está por ter realizado o parto ou para cuidar da mãe e/ou da criança recém-nascida, como enfermeira ou inclusive como babá. De fato, como se trata de uma fotografia mais recente que as do século XIX, esta imagem nos remete à tradição das famílias de classe social alta de ter sempre figuras femininas (mucamas, parteiras, amas-de-leite ou

babás) socialmente oriundas da senzala em momentos específicos da sua vida privada (desde o nascimento, a fase de amamentar até a de criar e cuidar diariamente das crianças).

O retrato Mulher com menino de ascendência africana – Álbum Guimarães (foto 8) nos chama a atenção por seu conteúdo de grande raridade. A fotografia nos revela a surpreendente situação de uma mulher branca (e visivelmente representante de uma classe social elevada) levando em seus braços um bebê negro. Não há informações que nos permitam analisar o grau de intimidade com o menino e sua família. Todavia, uma hipótese viável é a de que o menino fosse filho de alguém que trabalhava e compartilhava da convivência familiar da mulher retratada. Outro exemplo bastante peculiar, e que resume emblematicamente a presença feminina negra na sociedade patriarcal do nordeste brasileiro, é a fotografia Grupo de crianças e mulheres (foto 9). Nela, constatamos elementos na composição, que estabelecem características pertinentes àquele universo ambíguo de exclusão, e mesmo assim, agregador – onde as linhas que demarcam sua real situação dentro do seio familiar são frágeis e bastante relativas.

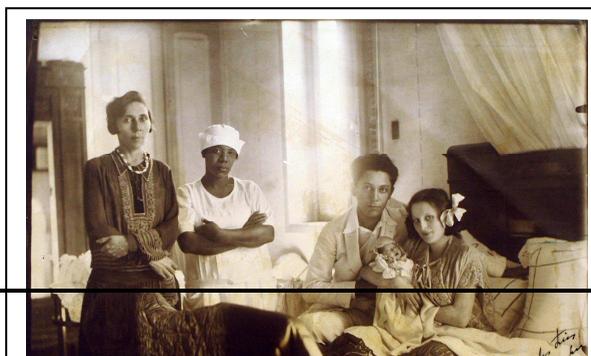


FOTO 7 – Gersino Malagueta de Pontes, Raymond Egée de Pontes e sua primeira filha Eliane Pontes Bastos; Inez Malagueta de Pontes Vieira (ao seu lado pessoa sem identificação) – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco



FOTO 8 – Mulher com criança de ascendência africana – Álbum Guimarães – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco



FOTO 9 – Grupo de crianças e mulheres – Autor desconhecido. **Crédito:** Fundação Joaquim Nabuco

Esta imagem é o registro de um grupo exclusivamente feminino de mulheres brancas e negras rodeadas por várias crianças. Convém destacar que as mulheres e crianças vestiam

trajes sofisticados, fato que mostra a classe social a que pertenciam. Os elaborados penteados, vistos nas jovens senhoras, refletem a moda da época. A composição também ratifica quem são os protagonistas da cena: as socialmente deslumbrantes, sofisticadas e privilegiadas mulheres brancas. Por sua vez, as mulheres negras (parecem ser muito jovens) se apresentam mais simples no vestir. Outro ponto importante a ser observado é a localização delas. Vemos que estão nas laterais da composição, à margem do conteúdo principal da imagem. Inclusive, há um aspecto que, perdido na cena, surge com toda força e simbolismo quando o encontramos. Na parte esquerda superior da fotografia, vemos um bebê que é levantado para que possa ser destacado entre aquela grande quantidade de crianças. Erguido como se fosse um troféu, vemos a brancura da sua pele e do seu volumoso traje. Contudo, o que contrasta são as mãos negras que seguram o bebê e que, ao mesmo tempo, anulam a identidade da mulher que possivelmente cuida da criança.

Em síntese, o retrato indicado reflete a dualidade inerente às relações interétnicas entre a oligarquia, as amas-de-leite e as babás, que ao mesmo tempo incorporavam e isolavam essas mulheres no núcleo familiar patriarcal. Ou seja, em muitos casos tinham privilégios, mas em alguns momentos eram mais relativos do que

aparentavam ser. Por meio da iconografia observada, é possível apreender as oscilações de alteridade que se imprimem à imagem da mulher negra e o conteúdo maternal que envolvia aquela complexa realidade, oriunda do sistema escravista. Os sentidos imbricados na imagem fotográfica redimensionam nosso olhar e apontam para a profusão simbólica que constitui a construção das representações sociais e culturais de um tempo e espaço da nossa memória visual.

Bibliografia

ALENCASTRO, Luiz Felipe de (Org.) (1997). História da vida privada no Brasil: Império. São Paulo, Companhia das Letras.

AMARAL, Aracy A. (1983). Aspectos da comunicação visual numa coleção de retratos. In: MOURA, Carlos Eugênio Marcondes de. Retratos Quase Inocentes. São Paulo, Nobel. p. 117–131.

AMOUNT, Jacques (1995). A Imagem. Campinas, Papirus.

ANDRADE, Ana Maria Mauad de Souza (1990). Sob o signo da imagem: A produção da fotografia e o controle dos códigos da representação social de classe dominante no Rio de Janeiro na primeira metade do século XX. Tese Doutoral, UFF/CES/ICHF.

ARRIGUCCI JR., Davi (1993). Prefácio. In: LEITE, Miriam Moreira. Retratos de Família: Leitura da Fotografia Histórica. São Paulo, Editora da Universidade de São Paulo. p. 11–14.

DEL PRIORE, Mary (2001). Histórias do Cotidiano. São Paulo, Contexto.

FREYRE, Gilberto (1999). Casa-grande & Senzala: formação da família brasileira sob o regime da economia patriarcal. Rio de Janeiro, Record.

ERMAKOFF, George (2004). O Negro na fotografia brasileira do século XIX. Rio de Janeiro, G. Ermakoff Casa Editorial.

FREYRE, Gilberto (1979). O Escravo nos anúncios de jornais brasileiros do século XIX. São Paulo, Editora Nacional.

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de. Corpo, memória e sociabilidades urbanas: narrativas sobre a perda da visão. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 46 a 93, abril de 2009. ISSN 1676-8965

ARTIGO

Corpo, memória e sociabilidades urbanas: narrativas sobre a perda da visão¹²

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

RESUMO: Este artigo apresenta reflexões sobre as vivências dos processos simbólicos e as interpretações pessoais sobre a perda da visão através de narrativas de indivíduos cegos habitantes de Porto Alegre. As abordagens teórico-metodológicas são voltadas às temporalidades diversas emaranhadas nas memórias dos personagens e recompostas nas suas narrativas. Desta forma é discutida a intersubjetividade na vivência da cegueira, como possibilidade de pensar a experiência subjetiva do corpo em seu engajamento ou enraizamento no mundo social.

PALAVRAS-CHAVE: memória, corpo, cegueira.

ABSTRACT: This article presents reflections on the experiences of symbolic processes and personal

¹² Versão revista de comunicação apresentada no 32º Encontro Anual da ANPOCS, em Caxambu, no Grupo de Trabalho “Subjetividade e Emoções”.

interpretations about visual loss by narratives of Porto Alegre's blind inhabitants. The theoretical and methodological approaches follow the several temporalities matted in characters memories and reconstructed in their narratives. In this way, discusses the intersubjectivity in blindness experience as a way of thinking the subjective experience in its involvement or establishment in the social world.

KEYWORDS: memory, body, blindness.

Este texto apresenta algumas passagens e narrativas sobre experiências da perda da visão de indivíduos cegos com que dialoguei em Porto Alegre - RS durante pesquisa de campo que resultou na minha tese de doutorado em Antropologia Social na UFRGS. São narrativas que traçam relações entre o corpo dos indivíduos e a materialidade do mundo e revelam formas de interação reconfiguradas pela comunicação por códigos não-visuais. As emoções expressas nas narrativas - o sofrimento, a vergonha, o medo ou ainda o sentimento de pertença - são entendidas como construções intersubjetivas, elaborações simbólicas dos personagens da sua localização e orientação social. As semelhanças e especificidades expostas nas narrativas são analisadas com o intuito de revelar aspectos das formas de sociabilidade estabelecidas e de como os sujeitos se percebem intersubjetivamente nestas interações sociais, como estruturaram suas composições narrativas balizadas pelas

referências afetivas e simbólicas das suas experiências corpóreas.

O corpo é aqui compreendido como condição do indivíduo experimentar os sentidos compartilhados em relação com o mundo, sendo as emoções corporificadas apreensões e expressões destas experiências ou sensibilidades individuais (LE BRETON, 2007). A cegueira, desta forma, surge como elemento do jogo social, fator de semelhança e dessemelhança no cotidiano. O corpo, como efetivação do indivíduo, faz circular as emoções que o localizam socialmente e revela as tensões nas trocas intersubjetivas no cenário urbano.

Na construção do meu argumento busco apresentar dois espaços constituintes do percurso em campo: o Centro Louis Braille e a Associação dos Cegos do Rio Grande do Sul. Tais instituições são expostas a partir dos relatos dos meus trajetos nos espaços de sociabilidade e dos contatos estabelecidos com alguns dos personagens centrais da minha vivência.

Centro Louis Braille

O Centro de Educação e Reabilitação Louis Braille para Pessoas com Deficiência Visual é uma unidade constituinte da FADERS, Fundação de Articulação e Desenvolvimento de

Políticas Públicas para Pessoas Portadoras de Deficiência e Pessoas Portadoras de Altas Habilidades no Rio Grande do Sul. O acompanhamento das atividades dos cursos de Orientação e Mobilidade, Atividade da Vida Diária e Atividades Físicas Adaptadas e duas oficinas - Sensibilização através da Arte, Práticas e Percepções em áreas verdes - forneceu dados para a discussão sobre as apreensões e interpretações das tensões e conflitos do processo de elaboração da perda da visão aqui expostas.

As primeiras impressões ao tentar me inserir no Centro, no entanto, não foram animadoras. Os clientes - como são chamados os indivíduos cegos ou com baixa visão que buscam realizar algum tipo de treinamento ou atividade - eram, em sua marcada maioria, acompanhados por familiares no centro. Nas conversas entre os familiares ou acompanhantes, os clientes invariavelmente não participavam. Eram conversas sobre temas corriqueiros, mas que parecia ser necessário enxergar para participar. Durante as conversas a respeito dos clientes entre os videntes, sejam familiares, acompanhantes, funcionários ou professores do Louis Braille, os próprios clientes, ainda que presentes, não eram inseridos ou convidados a participar. Poucas vezes eram questionados diretamente e, por sua vez, não tinham

qualquer iniciativa de falar. Eram sempre conversas sobre o estado “deles”, o ânimo “deles” ou a disposição “deles”. Nas conversas entre os cegos, geralmente sobre as aulas e atividades relacionadas ao Centro, no entanto, os acompanhantes e funcionários do local não se manifestavam. Quando muito, percebi algumas interrupções por familiares para falarem por “eles”.

Após duas visitas sem maiores acessos aos professores e sem conseguir ter contato mínimo com qualquer cliente, durante uma caminhada pelo bairro Cidade Baixa, encontrei um rapaz cego esperando auxílio para atravessar a rua em frente a um supermercado. Ao me aproximar, muito cautelosamente, totalmente embaraçado, ofereci ajuda e peguei em seu braço para atravessarmos. Nesse momento percebi que havia cometido meu primeiro erro, ele soltou o braço e pegou pelo meu cotovelo para me acompanhar. Explicou que aquela era a forma mais apropriada, pela percepção que teria de qualquer obstáculo ou mudança de direção e também pela mobilidade e conforto no seu andar.

Logo após me apresentar como estudante de Antropologia comecei a perguntar onde morava, se queria que o acompanhasse mais um pouco e se poderia conversar comigo a respeito de algumas questões relacionadas à

cegueira. Foi quando me revelou que já tinha estudado Ciências Sociais e também tinha sido entrevistado por alguns ex-colegas (RILLO, 2001). A partir daí conversamos mais demoradamente sobre colegas e professores do curso e as impressões sobre o meu projeto de pesquisa.

Desse momento em diante Anderson¹³ passou a ser um dos mais importantes personagens do meu processo, me apresentando a diversas pessoas e lugares que costumava freqüentar. Anderson era cliente do Centro Louis Braille há 16 anos e se prontificou a me apresentar a alguns professores e funcionários. Marquei então com ele a minha apresentação em um dia de acompanhamento psicológico, ainda que meu intuito nesse momento fosse mais ganhar a confiança dele a respeito da seriedade da pesquisa e do meu empenho em desenvolvê-la. O Louis Braille estava quase descartado como espaço profícuo para a pesquisa.

O que se passou naquela tarde foi, felizmente, algo bem distante das minhas expectativas. Fui apresentado de imediato à coordenadora geral do Centro à época, Ana Maria. A simpatia e a disposição com que me atendeu contrastava com a minha falta de motivação em me inserir

¹³ Os nomes das pessoas aqui citadas são fictícios.

no cotidiano do local. Além de me descrever o cronograma de atividades, explicar a dinâmica empregada, mostrar a estrutura física e me apresentar a alguns professores e monitores, ela me convidou para participar da reunião geral dos professores e monitores do Louis Braille. Na reunião decidimos então que eu poderia acompanhar os clientes nas aulas de Escrita Braille, nos treinamentos de Orientação e Mobilidade, nos ensaios de teatro e nas aulas de Educação Física, além de permanecer o tempo que desejasse na sala de recepção. Todos os professores também se mostraram disponíveis a entrevistas e prontos a dar qualquer informação que eu julgasse necessária.

De início procurei permanecer diariamente à tarde na recepção e acompanhei as aulas de Orientação e Mobilidade a que era convidado pela professora Cátia. Uma das primeiras atividades ao negociar minha permanência foi aprender a me locomover nas salas e corredores do Centro e nas ruas do bairro sem usar a visão, apenas com o uso da bengala. A proposta foi feita por Cátia, com o intuito de me sensibilizar para as dificuldades e especificidades da utilização da bengala como “extensor do tato manual e substituto dos olhos” na localização espacial.

O primeiro exercício consistiu em vender os olhos e me colocar a explorar um ambiente interno. Assim, fui levado a uma sala do Centro e tive uma rápida lição sobre a forma correta de segurar e movimentar a bengala em um espaço fechado. Com a palma da mão voltada para o meu tronco e usando apenas a pinça formada pelos dedos polegar e indicador para sustentar a bengala, o movimento deveria ser mínimo, apenas toques pontuais em linha reta à frente do corpo. Nesse tipo de locomoção pressupõe-se que os objetos estão dispostos de maneira a facilitar o trânsito das pessoas. Assim não é necessária uma varredura maior para a identificação do tipo de piso, percepção de eventuais buracos ou irregularidades. A velocidade no deslocamento também é lenta, o que dispensa uma maior abrangência da percepção de outras pessoas ou objetos no trajeto. Dessa forma me foi re-apresentada a estrutura física do Centro Louis Braille.

Com a avaliação positiva desse meu estágio de deslocamento interno, fui encaminhado para a segunda etapa do aprendizado, a locomoção em ambientes externos. A maneira de utilizar a bengala nas calçadas difere pelo posicionamento da mão, com a palma da mão voltada para frente, pelo movimento do pulso, proporcionando uma varredura do espaço proporcional à largura dos ombros e pelo

deslizamento da ponta da bengala ao invés de toques pontuais.

Neste exercício eu tinha de manter a fachada, não podia revelar durante a caminhada que não era cego - não por mera encenação, mas pelos constantes treinamentos de clientes do Centro naquela área, o que poderia manchar com descrédito os professores e alunos - e deveria me portar tal como no treinamento dos clientes. Não permitir ser pego pelo braço, mas sim pegar no cotovelo de quem se dispusesse a caminhar ao meu lado - o erro que cometi quando conheci Anderson. No momento de atravessar a rua, erguer a bengala e distanciar um pouco do corpo, facilitando a visualização para que alguém se aproximasse e me ajudasse. Também não deveria confiar e seguir em frente no caso de alguém me avisar que não havia carros em minha direção, já que poderia se tratar de uma brincadeira de mau gosto e me machucar de verdade.

A principal recomendação era, ainda que me sentisse angustiado, embaraçado, ansioso ou com medo de continuar, tentar não tirar a venda dos olhos. Não achei tais avisos necessários, mas quando saí à calçada entendi o porquê. A insegurança durante o deslocamento sem enxergar as pessoas e outros obstáculos é, de fato, uma sensação horrível. As ações deixam de ser antecipadamente planejadas pelo

controle visual do ambiente. Tornam-se respostas às diversas vozes num emaranhado de volumes e ruídos dos mais diversos e aos avisos da ponta da bengala em sua varredura de irregularidades. O constrangimento dos toques voluntários das pessoas - recorrentemente errados, embaraçosos e não muito úteis - ou dos choques ocasionais só aumenta a impressão de insucesso em qualquer movimento realizado.

A ansiedade que senti era confirmada recorrentemente pelas impressões dos clientes que pude acompanhar. Nos treinamentos eles experimentavam situações e problemas corriqueiros, como a inadequação da arquitetura e do planejamento das calçadas, as sempre lembradas cabeçadas nos orelhões, ou ainda a falta de atenção das pessoas com as necessidades específicas, como a informação do itinerário dos ônibus. Para cada situação um padrão de comportamento, entre possibilidades de resolução e maneiras de conduta, era passado e exercitado.

O treinamento externo tinha o objetivo de passar uma série de regras de etiqueta, em um sentido aproximado ao que entende Elias (1990, 2001) e o uso da bengala como “elemento definidor de situação” (GOFFMAN, 1998). Um signo que transmite uma informação social, nos termos que emprega Goffman: “uma

informação, assim como um signo que a transmite, é reflexiva e corporificada, ou seja, é transmitida pela própria pessoa a que se refere, através da expressão corporal na presença imediata daqueles que a recebem” (p. 53).

As proposições sobre os objetos e seus manuseios relacionados a uma habilidade e uma etiqueta - uma economia dos gestos e das emoções - como expressões de uma interação específica entre os sujeitos e a configuração social em que agem e convivem (ELIAS, 1990) despertaram a possibilidade de explorar os significados atribuídos à bengala pelos indivíduos cegos e como tal instrumento pode revelar um jogo tenso de identificação e conflito vivido pelos cegos no cotidiano. Tais abordagens, se usadas para pensar o manuseio da bengala e a economia de gestos apreendida nas atividades do treinamento, permitem as reflexões sobre a série de emoções envolvidas na relação entre o corpo, os gestos e os instrumentos materiais. Uma via de compreensão da re-configuração do corpo e sua re-inserção nos espaços públicos e privados.

Pensar a partir da noção de etiqueta, tal como propõe Elias, expõe o aprendizado do gestual e a importância observada na correção das posturas, do comportamento, da forma como os indivíduos interagem em situações públicas e privadas. Um elemento importante nessa

observação é a maneira como as tensões e conflitos entre os indivíduos pelas distintas posições sociais ocupadas são elaboradamente conduzidas e administradas (ELIAS, 2001).

Seja nas aulas e conversas com as professoras e monitoras do Centro ou nos manuais e vídeos didáticos sobre o uso da bengala na orientação e locomoção, sempre percebi ressaltado o objetivo de possibilitar uma “vida mais independente” aos indivíduos sem visão. A re-socialização, ou re-inserção do sujeito na sociedade, também está diretamente ligada aos discursos sobre o papel da bengala no processo de adaptação dos sujeitos cegos. Uma passagem durante conversa com Cátia explicita bem essa preocupação no treinamento dos clientes:

“A bengala tem que ser muito conversada antes de iniciar o uso. Alguns alunos vêm muito motivados, mas interiormente aquilo não está muito bem construído, são aqueles que a gente procura não dar a bengala logo no início, leva um tempinho. Leva pra um lado, faz um passeio, leva pra outro lado, outro passeio, tenta fazer algumas coisas sem a bengala. Até que a gente acha que, bom, já

pode fazer algumas coisas com a bengala. Então a gente faz, começa a fazer com a bengala. Porque a bengala é um identificador e tem gente que ainda não se acostumou com a deficiência visual, principalmente aqueles que são adquiridos ou que vão perdendo progressivamente. Isso tem que ser levado em conta. Então não adianta fazer um programa de treinamento se ele não quer aquilo, ele não quer ser identificado como tal ainda. Mais cedo ou mais tarde isso acaba, mas eles precisam de um tempo. Chegam com pessoas com dois meses, três meses de perda visual, então tudo é motivo pra desespero. Então jamais tu pode ir pra rua, tem que ser mais interno, com os colegas aqui de dentro, aos poucos, com as conversas na sala de espera. Depois é que vamos a um passeio, uma ida à sorveteria aqui do lado, e assim vai”.

Nas falas dos clientes entrevistados também se encontra a bengala relacionada aos processos de socialização e às vivências e apreensões dos espaços e trilhas da cidade. No entanto, os significados atribuídos a essa etapa do processo pelos indivíduos

que perderam a visão são, obviamente, muito mais tensos e controversos do que transmite o discurso da “vida independente” ou da “re-inclusão do indivíduo”.

O estranhamento da situação do corpo - a reconfiguração corpórea - e dos instrumentos de orientação e deslocamentos surge com toda a carga pelos sentidos atribuídos às emoções como o medo e a vergonha. Ficam claras a apreensão e a expressão desses elementos pelas práticas cotidianas dos indivíduos em suas interações sociais e as formas de sociabilidade que estabelecem.

A recorrente citação da vergonha possibilita apreender tais sentimentos de estranhamento. Como embaraço pela falta de habilidade exigida aos olhos dos outros e como receio da demonstração pública do sofrimento e da perda da visão, a vergonha é experienciada nas ações sociais ligadas às caminhadas com a bengala e nos primeiros contatos com a sociedade. Alguns relatos de Hércio - cliente do Louis Braille ex-presidiário que teve os olhos arrancados por outros presidiários - enquanto conversávamos na sala de recepção em um dia de menor movimento, parecem esclarecedores desses elementos. Ao tratarmos da sua percepção do processo de assimilação da cegueira, ele afirmou:

“Eu tenho vergonha. Não tinha amizade com ninguém, não conversava com ninguém aqui, ninguém parecia olhar pra mim, eu me achava menos que os outros, não

me achava uma pessoa... Até que a Beatriz [também cliente do Centro] veio e conversou comigo no refeitório, começou a falar sempre comigo depois aqui, liga pra mim pra saber como eu tô. Com ela me dou bem, tenho verdadeira adoração por ela. Um dia eu tava conversando com ela sobre isso. Eu disse que não converso muito porque tenho vergonha, eu acho que as pessoas vão ficar me olhando, eu tenho vergonha. Eu até penso que quem é ignorante é que tem que ter vergonha, como ela mesmo me falou, mas é difícil. Eu tô me desenvolvendo, sei que tem muitos na mesma situação, mas é difícil”.

Em outro momento ele continuou a falar das suas impressões:

“Eu tenho medo de uma situação que eu não possa me sair. Eu sei como me virar sozinho, mas tenho medo de pensar que posso tá numa situação e tenho que me virar só, por mim mesmo. Eu ainda dependo de alguém pra andar melhor, pegar no braço, botar no ônibus, sabe, alguém me ajudar a atravessar, ter

alguém com muita educação pra botar dentro do ônibus e tu não mofar numa parada. Não gosto disso, ainda não me aceito bem nessa condição, depender de outros pra isso. Não me aceito”.

Beatriz, citada por Hércio, foi outra entrevistada a citar a vergonha na exposição da cegueira no início das atividades no Centro Louis Braille. Ela perdeu a visão num longo processo decorrente de um tiro acidental disparado pelo irmão aos 12 anos. De início perdeu a visão do olho esquerdo, mas voltou a ter problemas anos depois com resquícios da bala próximos ao globo ocular direito. Teve de fazer uma nova cirurgia então, o que ocasionou a perda total da visão:

“No começo eu não aceitava, achava que era um absurdo, que era uma vergonha, que eu ia errar muita coisa, eu não aceitava que percebessem a minha falta de visão. E é muito bom a gente vir aqui, porque aqui tu começa a encontrar com pessoas com a mesma situação, então tu vê que são seres humanos da mesma maneira que quem enxerga, não tem diferença. O preconceito tá naqueles que enxergam, tem muitos que têm

preconceito. Tem pessoas que não chegam perto pra conversar porque acham que vão pegar, que é uma doença. É tanto que quando eu comprei a bengala, eu fiquei um mês com ela guardada, eu não mostrei a ninguém em casa. Eu não me animava, eu não tinha coragem. Me parecia assim que eu não aceitava andar com a bengala, 'por quê eu tô lutando pra enxergar?' É horrível, é horrível, porque tu sofre muito mais, tu não aceitando o problema, porque no momento que tu vai aceitando, tudo vai melhorando, (...) porque é uma ignorância, eu acho que é uma ignorância da gente não aceitar, mas todos, a maioria dos que passa por isso, pensa assim, muitos deles sentem vergonha”.

Beatriz narra nesses conflitos percebidos na cotidianidade um aspecto da expressão da vergonha, a maneira como se projeta aos “olhos dos outros”, (MARTINS, 1999). A emoção vergonha se faz presente então como “uma forma de desagrado ou medo que surge caracteristicamente nas ocasiões em que a pessoa receia cair em uma situação de inferioridade” (ELIAS, 1994, p. 242). Ainda segundo Elias há outro aspecto fundamental, “o conflito expresso no par vergonha-medo não é

apenas um choque do indivíduo com a opinião social prevalecente: seu próprio comportamento colocou-o em conflito com a parte de si mesmo que representa essa opinião. É um conflito dentro de sua própria personalidade” (Idem). Compreende-se assim como o estranho nesses relatos colhidos parece ser não só o outro, mas também o próprio narrador ao se pensar naquela nova condição no mundo. O estranhamento em relação a si mesmo, esse eu narrativo que sente vergonha, que não se sente acomodado no corpo, que sente a insegurança em relação a si e a seus entes próximos, parece um marco na temporalidade do processo de re-significação do corpo e da nova orientação social vivenciada.

O fato de sentir-se estranho - ou um estranho a si mesmo - ao andar com a bengala foi citado por todos. As falas revelam o aspecto de “sentir-se estranho” ou “sentir-se um estranho” na intimidação e no medo de rejeição sentidos e provocados nas caminhadas. Seja como retraimento ou como distanciamento voluntário das demais pessoas ou como busca por aproximações ou semelhanças, nas possibilidades de socialização e de conformação de novas articulações e redes de interação, o estranhamento é percebido como elemento presente no jogo social (SIMMEL, 2005; KOURY, 2002, 2005). A insegurança e a incerteza nas ações mais corriqueiras expunha de forma manifesta a necessidade de adaptação e reelaboração subjetiva dos sentidos da própria individualidade. Os primeiros trajetos pareciam definitivos para a

percepção do processo de reconstrução física e psicológica. Pelo que foi ressaltado tanto nas entrevistas dos professores e dos alunos como nas minhas observações, as caminhadas pela cidade deslocavam subjetivamente os sujeitos e suas orientações sociais.

Outro cliente do Centro que me falou sobre o seu processo de elaboração da perda da visão relacionado à vergonha e à insegurança vivenciadas no cotidiano foi Rodrigo. Ex-taxista, morador da zona metropolitana de Porto Alegre, perdeu a visão havia nove anos e freqüentava o Louis Braille havia dois anos.

“os primeiros cinco anos foi terrível, né, terrível. Eu tentava não demonstrar isso, tentava não demonstrar, ficava mais doído por dentro e agora nesses dois anos em diante a coisa melhorou pro meu lado, sabe. Eu tô mais confiante, vamo dizer, de primeiro eu tinha vergonha de mostrar a bengala, né. Bah, Deus o livre, antes eu ia pro Braille e vinha com ela fechada, e tu viu, né, essas calçadas daqui do bairro são umas porcaria. Eu descia do ônibus e ia pelas calçada bem devagarinho, tentando caminhar sem a bengala. Eu tinha vergonha, sabe. Eu creio que... eu acho que de

repente.. como eu te disse, que eu sempre tenho uma esperançazinha, e isso aí me dificulta de repente um pouco, sabe. Se largasse isso aí um pouco... mas também pensando, a gente não pode viver sem esperança, sem esperança a gente não é ninguém, né. E daí eu sempre tenho a esperança e creio que isso me dificulta um pouco. (...) Esses cinco anos, a dor da perda eu tentava não expor tanto. Eu botava pra fora mais com a minha mulher e com o meu filho. E pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo. Agora até nem tanto, mas, bah, nesses cinco aí tinha vergonha, né. Eu andava com a bengala fechada. Eu hoje quando ando com a mulher eu ando com ela fechada, mas sozinho eu ando com ela aberta, pra me identificar, né. (...) Eu me identifico sozinho. Quando eu tô com ela eu prefiro andar com ela fechada, não sinto insegurança, não, eu me sinto mais à vontade. Porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, 'bah, esse cara é cego, é uma barbada, né'. E eu fico pensando, de repente, pra

evitar isso, né. Eu creio que uma pessoa com deficiência é mais fácil pro cara”.

Essa fala de Rodrigo abre a possibilidade de uma rápida discussão sobre as emoções medo e vergonha como construção social e as interações intersubjetivas dos indivíduos que perderam a visão. Em tal narrativa, o medo e a vergonha surgem como aspectos relacionados às formas de sociabilidade e o uso dos espaços urbanos pelos homens comuns e habitantes da cidade (KOURY, 2002, 2005; MARTINS, 1999, 2000; ECKERT, 2003).

O medo tem o aspecto de vivência cotidiana de sinais de reconhecimento dos sujeitos urbanos por si próprios e da imposição da semelhança ou da distância em relação aos demais. Dessa forma, é percebido, agenciado e objetivado como possibilidade de enlace ou conflito, mas sempre como elemento compreensivo e organizativo dos processos individuais e coletivos no jogo social. O medo, assim, pode ser compreendido não apenas como uma ameaça ou uma insegurança sentida e expressa pelo sujeitos, mas também como fatores envolvidos em novas possibilidades reativas de articulação social. Inserido entre os elementos de orientação, relação, organização e reação dos indivíduos nas sociedades complexas, o medo pode ser pensado a partir das perspectivas simmelianas das formas de sociabilidade, do segredo e do conflito nas dinâmicas sociais (SIMMEL, 1999, 2005; KOURY, 2002).

Ao falar da sua percepção como sujeito exposto à violência cotidiana dos centros urbanos, ainda que não relate uma agressão efetiva, Rodrigo revela as tensões no seu caminhar e na identificação como cego frente aos demais indivíduos. Tais sujeitos, como outros a partir do qual se dá a identificação pessoal, são percebidos como fontes ou encarnações do medo cotidiano. É a partir dessa interação no dia-a-dia que se estabelecem as formas como os sujeitos negociam seus papéis. Tendo a desconfiança e o receio em relação ao que pode esperar do outro e, ao mesmo tempo, como se portar diante do outro, as trocas corriqueiras fundam e dão suporte a códigos de conduta.

O discurso de Rodrigo – carregado de tensões e conflitos pelo sofrimento solitário expresso em passagens como “a dor da perda eu tentava não expor”, ou “ficava mais doído por dentro”, pela vergonha, “pra vizinhança eu ficava mais calado, eu tinha vergonha, tinha mesmo”, e pelo medo, “porque eu fico pensando que tem muito batedor de carteira no centro, né. E os cara vê, ‘bah, esse cara é cego, é uma barbada, né”, exprime as impressões e ações significativas vividas por ele e como pensa seu sentido de individualidade nos jogos sociais do cotidiano.

Assim percebe-se que a abordagem compreensiva dos ritmos e personagens do local, a partir das categorias de emoções socialmente construídas, leva a pensar as simultaneidades e especificidades das temporalidades grupais e pessoais. As tensões e conflitos relatados pelos clientes, percebidos nas

esferas sociais mais públicas ou mesmo privadas do cotidiano, ressaltavam as vivências individuais dos processos de elaboração da perda da visão. O período em que tive contato mais sistemático com as pessoas do Centro direcionava minhas observações às interpretações individuais expressas nas narrativas, mais que a uma discussão dos sentidos de uma identidade grupal ou de um sentimento de pertença coletivo. Mesmo em meio às atividades e espaços cotidianos de uma determinada coletividade, nunca parecia estar em jogo uma memória grupal.

A fragmentação e a individualização da vida urbana ficavam marcadas pelos significados atribuídos à perda da visão nas falas dos clientes do Centro. Assim, como um local onde se estabelecem formas de sociabilidade urbanas, com movimentos e rupturas contínuas, o Louis Braille encaminhava a investigação sobre os sentidos acerca da perda da visão para as vivências individualizadas do luto e das reconfigurações corpóreas e subjetivas. Os sentidos envolvidos no projeto de vida dos clientes, quando este é rompido pela cegueira, são percebidos a partir de um afastamento do sujeito da vida social, do mundo externo. Eram recorrentes narrativas sobre o processo de distanciamento, a quebra de sentidos compartilhados de afetos e ações no mundo, revelados no isolamento individual e na barreira emocional estabelecida entre o sujeito e o mundo. A perda da visão acarretava conflitos e distanciamentos dos sujeitos de suas esferas de

pertença e do rompimento dos laços até então compartilhados.

O Centro era tido nas falas como marco de um processo carregado de tensões, na medida em que representa alguns dos primeiros contatos com espaços e indivíduos fora do âmbito familiar ou socialmente restrito, um momento de exposição da nova condição corpórea para o mundo, a sociedade mais ampla. “A vida sem sentido”, “o mundo que desaba”, entre outras expressões de ruptura com o projeto de vida anteriormente configurado utilizadas para expressar o sentimento relacionado à perda da visão, são representativas da percepção do sentido ligado a si como um sentido estritamente individual, incomunicável e íntimo. A vergonha, o medo e o estranhamento são indícios da individualização no jogo social, da forma privada de lidar com o sofrimento e o luto pela perda da visão.

O embaraço pela exposição de uma fragilidade frente às ameaças do dia-a-dia simbolizada no manuseio da bengala, bem como outras impressões relatadas, seja de afastamento das pessoas entendido como “medo de contágio” ou ainda a incapacidade de prover financeiramente a família, são faces da sensação de inadequação frente às tarefas necessárias para a plena inserção no jogo social. “A rua como espaço próprio do olhar que esvazia o corpo” (MARTINS, 1996) tem como sintoma o si-mesmo como estranho. O estranhamento em relação à reconfiguração corpórea passa pelo deslocamento do lugar próprio no mundo ao não compartilhar símbolos e elementos visuais, o corpo percebe na

nova relação com o mundo o espaço público como espaço do medo, do não familiar. Esse sofrimento íntimo, a vida que perdeu o sentido, é o reflexo das formas de interação e economia emocional das sociedades contemporâneas captado pelas pessoas que perderam a visão. A ruptura de um projeto de vida, percebido unicamente como individualizado e separado do mundo externo, causa no mundo íntimo do sujeito a impossibilidade de compartilhamento de sentidos.

ACERGS

Em contraste com tal espaço, apresento passagens da minha permanência na ACERGS, Associação de Cegos do Rio Grande do Sul. De forma mais específica, trago narrativas e instantes vivenciados na sala de recepção da associação, espaço de sociabilidade onde pude perceber a descontinuidade do cotidiano como subversão nos eventos em que o grupo ali presente rompia a lógica da visualidade e da visibilidade da sociedade. Uma etiqueta distinta, como conjunto de códigos compartilhados e acionados, que ressignifica num determinado recorte espaço-temporal os sentidos de um corpo visível, visto e representado à percepção visual.

Minhas primeiras visitas à sede da ACERGS, no entanto, não me causavam a impressão de qualquer sucesso na aproximação com os seus frequentadores. Paradoxalmente, me agradava a inexistência de videntes intermediando minha entrada e permanência nas salas, ao mesmo tempo

em que sentia a falta de possibilidade de me inserir nas práticas diárias logo nos primeiros contatos. Em vários momentos da minha presença na sala de recepção senti um forte embaraço por ser o único vidente do ambiente. Sentia na pele como é permanecer em um local e comportar-se como uma pessoa que não compartilha os códigos de percepção da ambiência e das interações com os sujeitos pertencentes à comunidade de sentidos (MAGNANI, 2007).

Entre as minhas primeiras impressões nas visitas uma que chamou a atenção foi a respeito das formas de apresentação dos freqüentadores ao entrarem na sala. Sempre existia um sinal sonoro. Um cumprimento dirigido a todos em voz alta, um pigarro, uma batida de bengala mais forte no chão, seja o que for, a entrada era inevitavelmente acompanhada por uma intervenção sonora.

Em resposta à chegada anunciada era prontamente expressa a percepção e o reconhecimento por parte dos presentes – em especial entre os mais assíduos era freqüente reconhecerem-se já no primeiro momento. O que se seguia comumente era a demonstração de recíproca familiaridade, principalmente entre os vendedores de bilhetes lotéricos no centro da cidade e alguns membros antigos da ACERGS, sistemáticos freqüentadores da sala.

De início, achei muito estranha a exagerada afetividade com que eram recepcionados os recém-chegados. Eram comuns marcadas demonstrações afetivas na articulação da voz em frases como: “Ah,

olha ele aí!”, “E não é que ele veio?”, “Enfim, ela apareceu!”. Em seguida vinham as perguntas: “Como vai a vida?”, “Então, como tem passado?”, “O que tem feito por aí?”. Não conseguia entender o porquê daquela receptividade tão emotiva. Soava estranho porque eram trocas entre pessoas que se encontravam diariamente.

Com o tempo pude compreender o que era óbvio. Aquela era a única forma de demonstrar não apenas a presença, mas também de expressar a afetividade do grupo àquela pessoa e intercambiar os sentimentos entre todos no local. Como vidente, estou acostumado a expressar e interpretar os sentidos da aproximação e do distanciamento com a expressividade dos gestos e da face. A construção da fachada (GOFFMAN, 1999) e da ambiência naquele espaço seguia regras de conduta a que tive de me adaptar, ou, pelo menos, tentar. A comunicação dava-se prioritariamente via expressão sonora.

Outra forma de abordagem era o toque entre as pessoas, mas apresentava-se com menor importância. Acontecia em situações mais casuais (como pedir passagem pelo ambiente), toques involuntários (como nos inúmeros casos de esbarrões) ou quando se tratava de toques entre casais. Enfim, não percebi a mesma relevância, e, em conseqüência, a mesma elaboração ou refinamento, em termos de construção do cenário e da fachada dos sujeitos que a expressão sonora.

Era necessário que eu apreendesse as formas de comunicação - basicamente sonora - e decodificasse

os códigos simbólicos que estabeleciam e norteavam essas interações entre os frequentadores mais assíduos e integrados. As conversas, as breves narrativas, as falas aparentemente despretensiosas, bem como os cortes, as pausas e os silêncios, possuíam dinâmicas e interpretações intercambiadas num processo próprio em que era necessário me inserir.

No início, esbarrei diversas vezes na timidez e no constrangimento em me apresentar. As primeiras tentativas foram bastante curiosas. O sotaque nordestino era o mote mais freqüente das primeiras respostas. Depois de uma bateria de perguntas, que tratavam principalmente da cidade e o estado de onde era proveniente, a distância do meu lugar de origem, o acompanhamento ou apoio dos meus familiares para a viagem e o motivo da mudança de residência, duas questões eram certas: qual o grau de visão que me restava e desde quando eu não enxergava plenamente.

As reações dos meus interlocutores em seguida à resposta sobre minha condição de vidente eram marcadamente ambíguas. A postura dos corpos mudava. Assumiam uma atitude de reserva, ao mesmo tempo em que procuravam investigar as motivações de estar ali.

Apenas algumas poucas vezes o fato de ser ali um “pesquisador” ou “estudante da universidade” foi motivo de interesse e tornou o ambiente favorável a diálogos. Na maioria das vezes o que se seguia à informação sobre a presença de um vidente era mais próximo do desprezo. O meu esforço passava a ser

então continuar a me fazer presente, não ser excluído das conversas e do ambiente. Muitas vezes o esforço foi em vão.

A intimidade dos freqüentadores da ACERGS com o espaço contrastava com o meu estranhamento. Além do forte embaraço por ser o único vidente do ambiente em diversos momentos, fazer campo em um lugar fechado, apertado e, ainda por cima, barulhento como aquele era desafiador. Os encontrões e trombadas entre os freqüentadores do espaço eram constantes. Alguns dos cegos se deslocavam nos corredores com velocidade que eu considerava perigosa. Ficava sempre temeroso em relação a um choque maior com os demais usuários do lugar ou com os extintores à meia altura nas paredes.

Depois de algumas semanas de visitas freqüentes no mesmo horário, já conseguia me sentir mais à vontade para desempenhar a tarefa de me introduzir na sala. Sempre recebia cumprimentos de volta, mas quando alguém que não me conhecia perguntava sobre de quem se tratava, a apresentação que faziam era a exata dimensão do desinteresse, “é aquele rapaz da pesquisa...”. E só.

Mais que pensar o espaço físico - os corredores, elevadores e a sala – como barreiras às fontes externas de risco, a recepção da ACERGS me parecia prover a segurança pelo sentimento de pertencer a uma determinada comunidade de sentidos estabelecida, tal como conceitua Schutz (WAGNER, 1979). Ali onde a visão não constrói a ambiência, o ritmo era do compartilhar de códigos

que possibilitam intercâmbios das mais diversas ordens - de problemas do dia-a-dia a conversas sobre futebol, de notícias do rádio a informações sobre os demais membros do grupo.

Era fundamental demonstrar o conhecimento e o respeito aos códigos como forma de assegurar a importância de pertencer ao grupo. Dessa maneira cultivava-se o sentimento grupal de coesão e o sentimento pessoal de pertença. Portar-se de tal maneira, fazer-se presente pela voz ou por sinais sonoros, era a forma competente de utilização do corpo naquele espaço, significa marcar o seu espaço como alguém do grupo, possibilita escrever sua história naquele espaço.

Aquelas demonstrações de carinho, as apresentações e toda a ambiência sonora eram elementos compartilhados das formas de sociabilidade ali estruturadas. Aspectos que ressaltavam a necessidade de socialização da sensação de confiança e confiabilidade, lealdade, fidelidade ou gratidão, como forma de proteger os participantes dos temores da dúvida, da traição ou da deslealdade. Eram sons e gestos, enfim, que demonstravam o esforço na manutenção de um determinado padrão organizativo interno e um controle social dos constituintes daquele espaço de interação.

A sala se configurava como espaço de descontinuidade, de subversão do cotidiano. Ali onde se produz um vivido nos termos de José de Souza Martins (1996, 2000) - seguindo Lucien Lefebvre - como contradição, como espaço e

momento de criação. Tal criação, como recorte determinado no espaço/tempo, surgia pela ação motivada dos sujeitos, pela intencionalidade dos sujeitos. Abria-se o cotidiano à invasão e subversão pelos instantes de criação nos momentos de interação entre sujeitos em meio às práticas ordinárias. A subversão como descontinuidade do cotidiano rompia a lógica da visualidade e da visibilidade da sociedade. Uma etiqueta distinta, como conjunto de códigos compartilhados e acionados, ressignificava num determinado recorte espaço-temporal os sentidos de um corpo visível, visto e representado à percepção visual.

Os momentos de lazer, como rito, recontextualizavam as interações, abriam a possibilidade de pensar uma representação sonora e tátil do indivíduo, como um corpo que se efetiva por outras vias de comunicação, o corpo em exibição, intencionalmente gerido, como uma narrativa biográfica corporificada. O manejo do corpo em termos de uma expressão sonora das afetividades e das emoções construía o espaço como lugar seguro aos sujeitos pertencentes ao grupo, configurava um “pedaço cego”, utilizando-me a categoria de Magnani (1998).

Uma das passagens que provocou tais proposições aconteceu em uma tarde na recepção da ACERGS. Como era comum nos dias em que não havia entrega de passes, o grupo de pessoas que se encontrava na sala era quase totalmente formado por antigos colegas do Instituto Santa Luzia, vendedores de bilhetes ou simplesmente freqüentadores do lugar.

Em determinado momento, após algumas discussões do grupo sobre os perigos e receios da vida contemporânea em comparação à tranqüilidade e à segurança vivenciada no cotidiano anos atrás – algo quase sempre em pauta na recepção - fez-se silêncio no local. O silêncio durou pouco mais que um minuto, imagino, mas parecia bem mais longo para o ritmo corriqueiro das conversas do lugar.

Nesse instante, Seu Almeida – que cheguei apenas a ter contato rápido depois – interrompe o silêncio com a frase, aparentemente fora de contexto: “Sabe, preferia ter morrido naquele dia a ficar cego. Tragédia pra mim não foi o que aconteceu naquele dia, foi tudo o que veio depois. Só tive tristeza e traição depois daquilo. Traição de amigo, traição de família, traição de mulher... Somente, somente tive isso. Todo mundo me traindo pelas costas. Pra viver assim, era melhor ter morrido. Tava melhor morto do que cego. Era melhor ter morrido mesmo...”

Este momento me parece interessante pelo papel do cenário e das pessoas presentes na emergência do ato narrativo. A fala de Seu Almeida ilustra de que maneira a relação entre o sujeito da narração e o contexto de suas interações sociais é refletida no evento narrativo. Com uma comunidade que compartilha sentidos – em especial a perda da visão, estopim da narrativa – a fala era um mergulho na experiência e uma exposição das apreensões das vivências em um mundo comum.

No momento em que irrompe do silêncio de introspecção e verticalização dos tempos subjetivos, o ato narrativo tensiona o lugar do sujeito e dos seus

parceiros/ouvintes em interação. O indivíduo faz-se presente como alguém em trabalho de compreensão e interpretação de sua auto-imagem, em um golpe, em um salto, na potencialidade da narração de sua biografia “saturada de tensões” emergindo na banalidade do cotidiano.

O tempo narrado é, de tal forma, semelhante ao tempo narrativo cinematográfico. Os dois seguem o princípio da decupagem, que constrói uma temporalidade própria, intencional, ou seja, “um tempo dramático, que existe em função da narrativa, e não de uma busca de tempo real” (LEONE & MOURÃO, 1993, p. 40). É uma espécie de síntese onde se toma fragmentos do passado durante o processo de narração e se opera “um modo de concentração de tempo” (OLIVEIRA Apud KOURY, 2005, p. 98). Uma temporalidade construída que objetiva narrar uma história de acordo com uma racionalidade própria.

A história da traição contada por Seu Almeida expõe a percepção da condição de segurança, um sentimento de confiança em relação aos demais presentes. Exibe um sentido de familiaridade, de intimidade com o grupo. Dessa forma, abrir-se, em termos de uma sensação de frustração com o mundo e com o universo relacional próximo, reafirma os sentidos de confiabilidade nos membros do grupo, reafirmando-o como rede de afetos.

Nessa dinâmica da revelação, abrir-se significa demonstrar confiança e, como tal, atribuir importância ao grupo do pedaço como segunda casa. Compartilhar a posse de um dado íntimo é assim

consolidar o sentido do grupo como uma comunidade de afetos, de semelhantes. A exposição desse mergulho na subjetividade parece uma habilidade do narrador de construir um espaço de trocas de experiências na configuração do grupo de iguais como prolongamento do eu, sua face no social. Falar sobre traição - o elemento de tensão na dinâmica do segredo para Simmel (1999) - explicita a importância da confiança como elemento diferenciador das pessoas constituintes do grupo em relação aos outros.

Pela apropriação do espaço físico e simbólico através da atribuição de significados e pelas dinâmicas dos frequentadores, a ACERGS, como um lugar de memória, se forja como ambiente em que projetos pessoais e grupais são intercambiados. Longe de significar uma homogeneidade coletiva, a apreensão simbólica deste espaço, a pertença ao grupo local, configura uma identidade grupal que compartilha, alimenta e reproduz suas memórias nas narrativas próprias e nas rupturas com as normas e os códigos da sociedade mais ampla.

A sala e seus frequentadores me pareciam configurar disposições individuais e grupais de uma referência concreta onde podiam ser percebidos como semelhantes e como individualidades distintas. Desta maneira, sugiro que o grupo e os indivíduos constituintes se fundam e se mantêm através da expressividade específica compartilhada e dinamizada no local. A etiqueta do grupo, a manifestação sonora e a gestão do corpo como forma de se fazer presente, revelavam a

intencionalidade das pessoas de estabelecer e sustentar a possibilidade de localizar-se coletivamente e individualmente, como sujeitos pertencentes ao grupo específico configurado na recepção. Naquela forma de sociabilidade estabeleciam-se não só percepções de individualidades no mundo, mas também parecia possibilitar expectativa em termos de grupo, um projeto articulado entre os membros, ainda que não formalizado, vivenciado no cotidiano.

Tal compreensão da dinâmica da sala de recepção da ACERGS tem como base outra passagem, em um dia especialmente incômodo para mim. A agitação do lugar contrastava com a minha apatia. Não conseguia descrever ou interpretar aquele desânimo, ou constrangimento, acanhamento, desagrado, o que seja. Dois dos presentes naquele ambiente foram especificamente importantes para mim. Achei que ali estava a pista pra entender meu desconforto.

Um deles, sujeito alto, meia idade, estava de pé, bem próximo a mim. Eu esperava ansiosamente que ele falasse. Na verdade torcia para que ele não parasse de falar. Isto porque quando se calava pousava a sua cabeça pacientemente usando como apoio os espaços vazios deixados por olhos removidos. Seus dedos pareciam ter ali um encaixe perfeito para sustentação – como a mão interpreta o queixo comumente em um gesto banal - enquanto os demais discutiam o dia-a-dia.

Para fugir o olhar daquela postura, que já dava início a uma somatização - meus olhos começavam a coçar, lacrimejar, como se lembrassem a mim sua

existência e sensibilidade ou mesmo para me advertir caso quisesse imitar tal gesto – fiquei mirando um sujeito sentado à minha frente.

Neste instante entra um vendedor de doces e oferece seus produtos ao jovem rapaz na cadeira. Tudo parecia que ia correr tranqüilamente, me distraíndo do mal-estar da cena anterior: ele pergunta quais os docinhos à venda, quais os ingredientes, o preço e o tamanho. Compra dois “cajuzinhos”, preço promocional, parece gostar do sabor, rapidamente encerra seu lanche. Até aí tudo corria “normalmente”.

A agitação do lugar possibilita, no entanto, que o rapaz se sinta confortavelmente reservado, fora das discussões, “ausente” do ambiente. E por se tratar de um espaço em que não existe “o olhar dos outros como medida da vergonha” (MARTINS, 1999, p. 13), o que me parecia uma forma de higiene bucal tem começo.

O sujeito usava os dedos para ir até os dentes mais distantes da boca e retirar os restos de doce. Se isso já me parecia inconveniente, quando ele cheirou repetidas e demoradas vezes os dedos úmidos de saliva e com alguns pequenos pedaços de castanha extrapolou meu limite de tolerância. Ali dei por encerrado meu dia de pesquisa de campo. Ao sair de lá busquei entender meu incômodo.

Isto porque a gestão dos corpos, a economia emocional refletida e expressa na administração dos fluidos corporais e nos processos de comunicação dos corpos com o mundo, constituía a etiqueta vigente, a localização e a inscrição do corpo. O

tempo livre, o lazer, as conversas, as quebras do ritmo configuravam o grupo. Não era a falta de visão como elemento comum e diferenciador da sociedade mais ampla que criava uma comunidade a priori. Dessa forma, não havia um grupo de cegos como algo homogêneo ou determinado por fatores físicos com significados atribuídos externamente. A falta de visão como elemento de distinção dos outros, dos indivíduos externos ao grupo, não é um dado pré-estabelecido, mas um fator vivenciado e significado nas práticas cotidianas, no jogo social. O corpo é o suporte e a expressão das experiências e as ações dos sujeitos no cotidiano. O indivíduo cego, como sujeito urbano, vivencia a falta de visão como um elemento presente nas dinâmicas da sociabilidade. Elemento a ser negociado como fator de semelhança ou dessemelhança, mas sempre como sentido construído e negociado socialmente.

Assim, como forma de narrativa pela prática cotidiana, o fazer-se presente traz em si a construção temporal agenciada pelos sujeitos, na medida em que acionam códigos apreendidos, elementos de um repertório adquirido e aspiram a uma possibilidade de projeção de vida do grupo e do sujeito junto ao grupo. O presente como efetivação do corpo segundo códigos compartilhados expõe a intencionalidade na construção temporal da biografia dos sujeitos, em que o presente se estende ao passado e pressupõe o futuro. O eu, pensado como um ser corporificado, narra para o grupo e para si sua própria história, a inscreve no tempo.

Algumas considerações

O contraste de tais passagens nos espaços distintos é uma forma de mostrar as especificidades da vivência de sujeitos que perderam a visão através de suas sensibilidades individuais elaboradas e dinamizadas nas práticas cotidianas. Seja em eventos de re-conhecimento do mundo, em que a insegurança, a vergonha e o embaraço surgem sem o encobrimento da cotidianidade, quando as primeiras inserções no cotidiano parecem o expor desprotegido ou estranho, ao mesmo tempo em que expõe o mundo desvelado, aberto em suas tensões.

As caminhadas com a bengala surgiam nas narrativas como exercícios de sentir as “provocações do mundo” (BACHELARD, 2001) à nova condição corpórea e às novas sensibilidades do sujeito. A bengala e os gestos relacionados a seu uso nos deslocamentos corporais configuravam uma nova maneira de se portar no mundo, estabeleciam uma nova auto-imagem emocional e corpórea do sujeito, corporificavam as emoções dos indivíduos.

Uma nova relação entre a materialidade do indivíduo e a materialidade do mundo se estabelecia de maneira imediata nos trajetos pela cidade. Assim como uma nova relação com outros corpos - percebidos pelo toque, pelos esbarrões, pelos pequenos choques corriqueiros -, em que os espaços físicos pessoais e suas interdições são reconfiguradas e remodeladas às condições de comunicação e troca de informações entre os sujeitos por códigos não visuais. Ao pensar as

emoções sentidas, percebidas, interpretadas e expressas pelo corpo em ação e relação com outros corpos e interpretações do e no mundo, buscava entender as tensões, apreensões e embaraços sentidos nesses momentos de adaptação e reconfiguração corpóreas como elementos da construção dessa nova sensibilidade e percepção do mundo, de uma nova localização social e compreensão de si como ser-no-mundo. Os códigos compartilhados e as interpretações pessoais acerca deles, como definidores de identidades individuais, reconfiguravam a noção de si nos sujeitos cegos. Nesse sentido, as caminhadas, os deslocamentos e os encontros no social eram os eventos da negociação dessa nova subjetividade. Subjetividade sempre pensada como intimidade incorporada.

O caminhar dos cegos revelou a impossibilidade de se integrar à paisagem urbana de forma passiva, tal como foi tantas vezes falado, escrito e estetizado nas ciências sociais e nas artes. Eles expõem de maneira inequívoca as relações, tensões, conflitos e interações do cotidiano, representados pelos esbarrões, pela insegurança, pelo estranhamento, pelo desconforto, pelo embaraço, enfim, pela concretude da relação corpórea do sujeito com o mundo.

A vergonha, o medo e o estranhamento são anúncios do desconforto, das tensões que qualquer indivíduo ou grupo humano vivencia no cotidiano. A distinção percebida é a negociação específica na interação dos sujeitos que perderam a visão pela sua presença corpórea e suas sensibilidades específicas

em prática nas ações cotidianas. Na medida em que se configuram como momentos de liminaridade no processo de “tornar-se cego”, essas primeiras inserções dos sujeitos no mundo cotidiano parecem os expor desprotegidos, sensibilizados, ao mesmo tempo em que expõem o mundo desvelado, aberto em suas tensões ao re-conhecimento dos agentes.

Como contraponto se impõe o espaço onde a etiqueta, como forma negociada de expressão das emoções, conjunto de códigos de administração do corpo, é a maneira de reafirmar a pertença ao grupo específico, o engajamento da memória e a possibilidade de efetivação de um projeto pessoal e grupal no cenário urbano. O corpo, como suporte e expressão das experiências e das ações dos sujeitos (LE BRETON, 2007), afirmava a heterogeneidade e as diversidades das apreensões dos sentidos de ser cego nas vivências cotidianas, quebrava as impressões e significados atribuídos externamente sobre o grupo de cegos como algo homogêneo ou determinado por fatores físicos. O grupo e os indivíduos constituintes se fundavam e se mantinham neste recorte espaço-temporal através da expressividade específica compartilhada e dinamizada no local. A etiqueta do grupo, a manifestação sonora e a gestão do corpo como forma de se fazer presente, revelou a intencionalidade das pessoas de estabelecer e sustentar a possibilidade de localizarem-se coletivamente e individualmente, como sujeitos pertencentes ao grupo específico configurado na recepção.

Fazer-se presente naquele espaço daquela maneira é dar substancialidade ao grupo, dar corpo ao grupo. Assim, efetivar-se a partir de uma determinada expressividade corporal funda o grupo e a própria pessoa como distintos dos demais indivíduos e grupos sociais. A subversão do ritmo da sociedade mais ampla em um tempo e um espaço compartilhado próprio, vivenciado e dinamizado por regras de etiqueta corporal determinada, distingue e identifica o grupo e as pessoas.

Referências

BACHELARD, Gaston. (2000). A poética do espaço. São Paulo: Martins Fontes.

_____. (2001). A terra e os devaneios da vontade - Ensaio sobre a imaginação das forças. São Paulo: Martins Fontes.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. (2001). Individualismo e conflito como fonte de sofrimento social. In: Política e trabalho. João Pessoa: PPGS-UFPB, n. 17.

ECKERT, Cornélia. (2003). Cultura do medo e cotidiano dos idosos porto-alegrenses. In: RBSE, v.2, n.4. João pessoa: GREM.

ELIAS, Norbert. (1990; 1993). O processo civilizador. 2 vols., Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (2001). A sociedade de corte. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

_____. (1994). A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

EUGENIO, Fernanda. (2002). Crianças Cegas. Uma etnografia das Classes de Alfabetização do Instituto Benjamin Constant. Rio de Janeiro. Dissertação. (Mestrado em Antropologia Social). Museu Nacional, Universidade Federal do Rio de Janeiro.

_____. (2003). De como olhar onde não se vê: ser antropóloga e ser tia em uma escola especializada para crianças cegas. In: VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina. (orgs.). Pesquisas urbanas - Desafios do trabalho antropológico. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

GOFFMAN, Erving. (1988). Estigma. Rio de Janeiro: LTC.

_____. (1999). A representação do eu na vida cotidiana. Petrópolis: Vozes.

_____. (1998). Footing. In: Sociolinguística interacional. Porto Alegre, Ed. AGE.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2005). Amor e dor - Ensaio em Antropologia Simbólica. Recife: Ed. Bagaço.

_____. (2001). Enraizamento, pertença e ação cultural. In: Cronos. v. 2, n. 1, pp. 131-137, jan/jun.

_____. (2003). Sociologia da emoção. Petrópolis: Vozes.

_____. (2006). O vínculo ritual - Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. João Pessoa: Ed. GREM/ Ed. UFPB.

LE BRETON, David. (2007). El sabor del mundo - una antropología de los sentidos. Buenos Aires: Nueva Visión.

MAGNANI, José Guilherme Castor. (2004). De Perto e de Dentro: notas para uma etnografia urbana. [online]. In: NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP Disponível via WWW (<http://www.n-a->

u.org/DEPERTOEDEDENTRO.html).

Capturado em 12/01/2004.

_____. (1998). Quando o campo é a cidade. In: Na MetrÓpole - textos de antropologia urbana. São Paulo: EDUSP/FAPESP.

_____. (2007). "Vai ter música hoje?": para uma antropologia das festas juninas de surdos na cidade de São Paulo. [online]. In: NAU-Núcleo de Antropologia Urbana da USP. Disponível via WWW (<http://www.n-a-u.org/magnani1-2007.html>) Capturado em 07/04/2007.

MARTINS, José de Souza. (1996). (Des)figurações - A vida cotidiana no imaginário onírico da metrÓpole. São Paulo: HUCITEC.

_____. (2000). A sociabilidade do homem simples. São Paulo: HUCITEC.

_____. (1999). Vergonha e decoro na vida cotidiana da metrÓpole. São Paulo: HUCITEC.

MERLEAU-PONTY, Maurice. (1994). Fenomenologia da percepção. São Paulo: Martins Fontes.

RICOEUR, Paul. (1988). Indivíduo e identidade pessoal. In: Indivíduo e poder. Lisboa: Edições 70.

_____. (1991). O si mesmo como um outro. Campinas: Papirus.

_____. (1994). Tempo e narrativa. 3 vols. Campinas: Papirus.

RILLO, Sandro Bellolli. (2001). A cidade e seus riscos: o viver de deficientes visuais em Porto Alegre. *Iluminuras*, n. 41.

SIMMEL, Georg. A metrópole e a vida mental. In: VELHO, Otávio (org.). O Fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Guanabara, 1987.

_____. (2005). O estrangeiro. In: RBSE, vol 4, n. 12. João Pessoa: GREM.

_____. (1999). O segredo. In: Política e trabalho. João Pessoa: PPGS-UFPB.

TOLEDO, Magdalena Sophia Ribeiro. (2002). O Viver de deficientes visuais no centro

de Porto Alegre: trabalho ambulante e espaços de sociabilidade. *Illuminuras*, n. 51.

WAGNER, H R. (1979). *Fenomenologia e relações sociais - Textos Escolhidos de Alfred Schutz*. Rio de Janeiro: Zahar.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Uma breve análise sobre o sentimento de luto na cidade de João Pessoa, PB. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v, 8, n. 22, pp. 94 a 132, abril de 2009. ISSN 1676-8965

ARTIGO

cidade de João Pessoa, PB

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESUMO: Este artigo tem por objetivo desenvolver uma análise compreensiva do imaginário sobre os processos de luto e da morte na cidade de João Pessoa, Paraíba. Busca-se uma caracterização dos entrevistados e dos sentidos por eles atribuídos às noções de perda e de morte, segundo a vivência e o grau de proximidade das perdas e processos de morte sofridos.

PALAVRAS-CHAVE: Processo de Luto; Morte e Morrer; João Pessoa.

ABSTRACT: This article has for objective to develop a comprehensive analysis of the imaginary on mourning and death in the city of João Pessoa, Paraíba, Brazil. In this article a characterization of the interviewed and the directions attributed to the categories of loss and death is carried through, according to experience and the degree of proximity of the suffered losses.

KEYWORDS: Mourning; Death and dying; João Pessoa.

Este artigo tem por objetivo desenvolver uma análise compreensiva do imaginário sobre os processos de luto e da morte na cidade de João Pessoa, Paraíba.

É uma leitura parcial dos dados colhidos para uma pesquisa intitulada *Luto e Sociedade*,

coordenada pelo autor no GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / UFPB, durante os anos de 1994 a 2000. A pesquisa maior abarcou as vinte e sete capitais dos estados brasileiros e suas conclusões pode ser lida em Koury (2003 e 2005).

Neste artigo, o autor se debruça sobre os dados da cidade de João Pessoa, que são lidos de uma forma uniforme, pergunta a pergunta, sem se preocupar com cruzamentos e análises estatísticas mais elaboradas. Este artigo tem, assim, o objetivo de apreender o alcance das informações contidas e tabuladas a partir dos questionários aplicados na cidade de João Pessoa, como uma forma crítica de compreensão dos limites e conseqüências das diversas exposições objetivadas das respostas codificadas para a capital do estado da Paraíba.

Busca, assim, um balanço crítico das informações para uma sistematização posterior, e para uma seleção mais rigorosa das informações e da apuração metodológica e teórica dos códigos propostos para tabulação das informações dadas pelos entrevistados.

Em uma análise onde a apuração quantitativa visa uma leitura qualitativa e compreensiva dos dados, é importante, metodologicamente, experimentar as tabulações e alcances teóricos dos códigos de leituras propostos, para uma maior aproximação com as informações contidas

no decorrer da pesquisa. Trabalha-se com o imaginário de indivíduos urbanos, suas expressões sobre o processo de luto. Uma primeira leitura analítica dos dados tabulados visa, assim, verificar se as lentes aproximativas propostas na codificação, pelas categorias explicitadas para cada leitura de cada pergunta, estão correspondendo às informações ofertadas pelos informantes, ou se precisam de um maior burilamento.

Ao mesmo tempo em que busca enxergar quais são os dados que melhor expressam o conjunto das questões propostas pela pesquisa, testar o seu uso analítico, bem como comparar tabelas de informações que possam revelar dados para possíveis análises posteriores.

Apesar de basear a análise em questionários e quantificar as questões em códigos referenciais, este relatório fará uma análise qualitativa das questões envolvidas. Os resultados estatísticos, meras percentagens de códigos norteadores e aglutinadores de questões propostas a 79 informantes, servem como ponto de partida para o traçado de um perfil sobre o imaginário João Pessoaense atual sobre a vivência e os significados do luto e seus processos rituais.

Trabalhará, assim, com significados atribuídos pelos indivíduos que responderam os questionários aplicados para uma pesquisa maior intitulada *Luto e Sociedade*, na capital paraibana.

Estes foram distribuídos em uma amostragem aleatória entre os principais bairros da cidade de João Pessoa, abarcando as diversas segmentações sociais e econômicas dos habitantes da cidade.

Este artigo, porém, não está interessado em diferenciar as atitudes e imagens do e sobre o luto e o morrer pelos diversos segmentos, mas tomar as questões e situá-las como um todo homogêneo. Está mais preocupado em verificar os conceitos uniformizadores de práticas que persiste como imaginário da cidade sobre o processo de luto, e se debruçará, especificamente sobre: como pensam e definem o luto, a perda, a morte e o morrer; quais as atitudes corriqueiras do homem comum às diversas vivências de cada processo; como se situam frente à tradição e a atualidade do processo de luto; e quais os preconceitos e rupturas na vivência da relação luto e sociedade, a partir das características individuais a dor da perda.

Não está interessado, também, em fazer correlações entre sexo, escolaridade e outras do gênero. A amostra se coloca uniforme para a análise. Interessa o sentimento comum da coletividade, como uma espécie de coletivo indiferenciado. Para, através dessa indiferenciação, traçar metas para posterior aprofundamento e diferenciação.

É um teste sobre a significação e abrangência das respostas para a compreensão conceitual de

uma situação limite, como a perda e o luto advindos do desaparecimento de um ente querido. Um exercício, enfim, abstrato, com base em dados empíricos uniformes sobre uma situação comum que, aparentemente, atinge a todos os indivíduos, independente do sexo, idade, escolaridade, nível de renda, e outros mais.

Em um segundo momento, em outro artigo, talvez, se buscará fazer cruzamentos buscando diferenciações e práticas singulares nas atitudes segundo segmentações várias na amostra. Mas, metodologicamente, aqui, me parece que esse não seria a primeira inserção no estudo compreensivo em prática. Já que me interessa ver um universo de informações comuns que permeiam imaginários sobre uma situação específica em um lugar e em um tempo específico: João Pessoa no final dos anos noventa do século passado.

Caracterização dos entrevistados

Foram aplicados 79 questionários na cidade de João Pessoa. Os informantes foram 31 indivíduos do sexo masculino e 48 do sexo feminino, conforme pode ser visto na Tabela 01, com idades entre quinze a mais de sessenta anos.

Tabela 01 - Sexo dos entrevistados

Sexo	Números absolutos	Números relativos
Masculino	31	39.24%
Feminino	48	60.76%
Total	79	100%

O objetivo da aplicação do questionário foi o de inferir o tratamento imaginário em relação ao luto e a dor da perda por parte da população local, não objetivando, deste modo, uma seleção entre aqueles que vivenciaram o trabalho do luto dos que apenas o intuem, mas, sem ainda o terem provado. Os questionários foram aplicados indiferentemente, a qualquer indivíduo aleatoriamente selecionado que se colocasse a disposição para respondê-los, independente da sua vivência ou não do luto por perda de um ente querido.

Como podem ser observados na Tabela 02, 50 entrevistados estão situados entre as idades de quinze a trinta e nove anos, o que perfaz 63.30% do total de entrevistados. Aos entrevistados com idade entre 15 a 25 anos, coube o percentual de 37.98% do total da amostra, e os situados entre 26 a 39 anos representam, por sua vez, 25.32% da amostra total.

Tabela 02 - Idade dos entrevistados

Idade	Números absolutos	Números relativos
15 a 25 anos	30	37.98%
26 a 39 anos	20	25.32%

40 a 59 anos	16	20.25%
Maiores de 59 anos	13	16.45%
Total	79	100%

Vinte e nove entrevistados, por sua vez, estão situados entre as idades de 40 e maiores de 60 anos, perfazendo 36.70% do total da amostra. Divididos por sua vez em 20.25% da amostra total para aqueles situados na faixa etária entre 40 a 59 anos, e 16.45% da amostra total para os maiores de 60 anos.

Esta distribuição dos entrevistados por faixa etária, apesar de aleatória e não intencional na aplicação dos questionários corresponde à distribuição etária da população total da cidade de João Pessoa.

A Tabela 03 apresenta um índice de 53.16% de solteiros entre os entrevistados, contra um percentual de 45.57% de casados, viúvos, separados e divorciados, do total pesquisado. Apenas um entrevistado, correspondendo a 1.27% da amostra total, não especificou seu estado civil.

Tabela 03 - Estado Civil dos entrevistados

Estado Civil	Números absolutos	Números relativos
Solteiro	42	53.16%
Casado	27	34.18%
Viúvo	05	6.33%
Separado	01	1.27%

Divorciado	03	3.79%
Não Especificou	01	1.27%
Total	79	100%

Dois entrevistados, correspondendo a 2.53% do total da amostra, não responderam sobre o nível de escolaridade que possuíam, conforme pode ser observado na Tabela 04. Do restante dos entrevistados, 33 cursaram o terceiro grau, correspondendo a 41.77% da amostra total. Destes, cinco, ou seja, 6.33% do conjunto total dos entrevistados possuem cursos pós-graduados.

Vinte e três entrevistados chegaram a cursar o segundo grau, o que perfaz a 29.11% do total da amostra. Vinte e um entrevistados, por sua vez, o que corresponde a 26.59% do total da amostra, chegaram a cursar o primeiro grau (11.39% do conjunto dos entrevistados) ou são analfabetos (15.20% do total das entrevistas realizadas).

É interessante notar que existe uma distorção entre o nível de escolaridade dos entrevistados e o nível de escolaridade existente na cidade de João Pessoa como um todo. Mesmo em uma pesquisa aleatória, observando o mapa de distribuição populacional por nível de renda da cidade, este fato pode ser analisado através da hipótese de uma maior rejeição por parte dos indivíduos com menor renda e menor escolaridade, em responder a uma pesquisa onde o enfoque seja a dor e o luto. Uma maior abertura

e aceitação havendo, em contrapartida, entre aqueles situados nas faixas de renda média e alta da população e entre os de maior nível de escolaridade.

Tabela 04 - Nível de Escolaridade entre os Entrevistados

Escolaridade	Números absolutos	Números relativos
Analfabeto	12	15.20%
1º Grau	09	11.39%
2º Grau	23	29.11%
Superior	28	35.44%
Pós-Graduação	05	6.33%
Não Sabe	-	-
Não Respondeu	02	2.53%
Total	79	100

Para corroborar com a hipótese levantada acima, as classes de renda familiar observada a partir dos dados da Tabela 05, indicam um percentual elevado entre as faixas de renda média e alta. Os entrevistados situados nestas

classes de renda perfazem um total de 53.17% do conjunto dos entrevistados. Os da faixa alta: 12.66% do total dos entrevistados, e os situados nas faixas média e média baixa formando o conjunto de 40.51% do total entrevistado.

A classe de renda considerada baixa na pesquisa, formando 31.65% do total dos questionários aplicados. Doze entrevistados, 15.18% da amostra total, não responderam sobre a renda familiar.

A pesquisa considera como classe de renda baixa os entrevistados com renda situada entre hum a cinco salários mínimos. Como classe de renda média baixa, os com renda entre seis a dez salários mínimos. Os de classe de renda média foram considerados os situados com renda entre onze a vinte salários mínimos. Os de classe de renda alta, os que possuíam uma renda igual ou superior a vinte e hum salários mínimos, conforme Tabela 05.

Apesar da distorção aparente com a população total da cidade de João Pessoa, os dados sobre renda familiar obtidos na pesquisa, de uma forma geral, correspondem com o *status* singular da cidade. Cidade eminentemente administrativa, - apesar do seu crescimento desordenado nos últimos quarenta anos, aumentando o número de excluídos sociais em favelas e núcleos habitacionais desordenados que proliferam por toda a urbe, - João Pessoa ainda

reflete um ar de cidade onde as classes de nível de renda médias têm um peso relativo sobre o conjunto populacional (Lima e Medeiros, 1990).

Tabela 05 - Renda Familiar dos Entrevistados

Renda Familiar	Números absolutos	Números relativos
De 1 a 5 salários	25	31.65%
De 6 a 10 salários	19	24.05%
De 11 a 20 salários	13	16.46%
Mais de 21 salários	10	12.66%
Não sabe	-	-
Não Respondeu	12	15.18%
Total	79	100%

Os dados observados através da renda familiar dos entrevistados são, por sua vez, referendados pela distribuição profissional dos informantes, conforme pode ser verificado na Tabela 06. 24.05% dos entrevistados são estudantes. Os profissionais liberais, os professores e os militares correspondem, por sua vez, a 21.51% do total da

amostra, contra 20.25% dos trabalhadores de nível médio (atendentes, auxiliar de enfermagem, comerciantes, agentes administrativos, entre outros).

Os profissionais em profissão de trabalho braçal (capinadores, carroceiros, coletores de papel, entre outros), perfazem 12.66% do total da amostra, e 3.80% estavam, no momento de realização da pesquisa, desempregados.

10.13% dos entrevistados são aposentados ou pensionistas, e 3.80% se disseram donas de casa. Segundo, ainda, os dados da Tabela 06, 3.80% dos entrevistados não responderam sobre a profissão exercida no momento da aplicação dos questionários.

Tabela 06 - Profissão Atual dos Entrevistados

Profissão Atual	Números absolutos	Números relativos
Estudante	19	24.05%
Profissional Liberal e Militar	12	15.18%
Professor	05	6.33%
Trabalhadores de Nível Médio	16	20.25%
Trabalhador Braçal	10	12.66%
Desempregado	03	3.80%
Dona de casa	03	3.80%
Aposentado Pensionista	08	10.13%
Não Sabe	-	-
Não respondeu	03	3.80%
Total	79	100%

Os entrevistados segundo a vivência e o grau de proximidade das perdas

Buscaremos agora fazer uma caracterização dos entrevistados e dos sentidos por eles atribuídos às noções de perda e de morte, segundo a vivência e o grau de proximidade das perdas e processos de morte sofridos. Esta parte encontra-se estruturada a partir das seguintes questões: a) se os informantes sofreram alguma perda, o tipo de perda atribuído, o significado da perda para eles e a configuração dos informantes antes e depois da perda; b) se já vivenciaram a morte de um ente querido, o grau de proximidade, e o que esta vivência significou para os entrevistados.

Conforme pode ser observado na Tabela 07, dos 79 entrevistados, apenas um, 1.26% do total da amostra, respondeu que não sofreu até o momento da entrevista, qualquer sentimento de perda. O que significa que 98.74% dos entrevistados vivenciaram um tipo qualquer de sentimento de perda.

Tabela 07 - Sobre Vivência de Perda

Você já sofreu alguma perda?	Números absolutos	Números relativos
Sim	78	98.74%
Não	01	1.26%
Total	79	100%

Aos entrevistados que informaram terem vivenciado algum tipo de perda, foi perguntado qual o tipo de perda por eles sofrido. Foi solicitado aos entrevistados informarem mais de um tipo de perda, se assim a tivessem vivido, ocasionando respostas múltiplas a questão. A Tabela 08, assim, foi organizada de acordo com as respostas múltiplas ofertadas pelos entrevistados sem, contudo, atribuir valor ao tipo de perda primeiro informada. Todas as respostas foram agrupadas com o mesmo grau de importância, pois se tinha em mente, no processo de aplicação dos questionários e no decorrer do processo analítico, investigar não a maior ou menor perda atribuída por cada informante, mas o conjunto das perdas por eles indicadas como vividas.

Segundo pode-se ler na Tabela 08, os 98.74% dos entrevistados que responderam afirmativamente a pergunta sobre ter tido alguma experiência de perda em suas vidas, responderam como perdas a relação com a morte de um ente querido ou a perda de alguém ou algo, sem necessariamente haver morte física. Das cento e vinte e sete respostas à questão contida na Tabela 08, 92.13% referem-se à perda como morte física, e apenas 7.87% da amostra tem por referência à perda um processo de afastamento de algo ou alguém, sem necessariamente ocorrer a morte física. No caso

dos entrevistados que levantaram este sentido para a noção de perda, foram atribuídos significados para a perda amorosa, a perda de ídolos e outros tipos de perdas, como um sentimento expresso de valor explícito nas e para as suas vidas.

Dos 92.13% das respostas que associaram o sentido de perda à morte física, segundo expresso na Tabela 08, 25,20% delas indicou ter experimentado a morte de pais, 10.24% a morte de irmãos, 3,94%, respectivamente, a morte de filhos e cônjuges, 37.00% a morte de parentes em geral, e 11.81% a morte de amigos ou vizinhos e conhecidos.

Tabela 08 - Tipo de Perda Sofrido (Respostas Múltiplas)

Que tipo de perda você já sofreu?	Números absolutos	Números relativos
Morte de pais	32	25.20%
Morte de irmãos	13	10.24%
Morte de filhos	05	3.94%
Morte de esposo (a); companheiro (a)	05	3.94%
Morte de parentes	47	37.00%
Morte de amigos, de vizinhos, de conhecidos	15	11.81%
Perda amorosa ou perda de ídolos	09	7.08%
Outros	01	0.79%
Total	127	100%

Ao serem solicitados a falar sobre as perdas vivenciadas, de acordo com a leitura da Tabela

09, dos setenta e oito entrevistados que responderam afirmativamente terem provado pelo menos uma perda, 24.37% indicaram o sentimento de angústia e tristeza como a expressão mais significativa da vivência do processo de perda por que passaram. O sentimento de solidão foi expresso por 16.67 % dos entrevistados, como a experiência mais marcante da vivência da perda sofrida, e 7.69 % responderam terem sofrido reações de choque, espanto ou desespero ao tomarem conhecimento e vivenciarem a experiência de perda em suas vidas.

8.97 % dos entrevistados indicaram terem tido dificuldades de adaptação ao novo estilo de vida, após as perdas experimentadas.

As perdas foram encaradas como algo natural por 8.97 % dos entrevistados, e 6.41% afirmaram que se sentiram conformados apesar das experiências sofridas, ou por já esperarem tal desfecho, ou por acreditarem em outra vida ou em uma instância espiritual maior. 7.69 % dos entrevistados responderam que não sabiam expressar a experiência vivida, e 19.23% não responderam a questão, revelando não estarem acostumados a lidar cotidianamente com a expressão desse sentimento vivido.

Tabela 09 - Expressões dos entrevistados sobre as perdas vivenciadas

Você poderia falar um pouco da perda vivenciada?	Números absolutos	Números relativos
Solidão	13	16.67%
Angustia; Tristeza	19	24.37%
Choque. Reações de espanto e desespero.	06	7.69%
Dificuldades de adaptação ao novo estilo de vida	07	8.97%
Sentir-se conformado	05	6.41%
Perda como algo natural	07	8.97%
Não Sabe	06	7.69%
Não Respondeu	15	19.23%
Total	78	100%

Perguntados sobre como poderiam fazer um balanço de suas vidas antes e depois das perdas vividas, como informa a Tabela 10, dos 78 entrevistados, 12.82 % responderam não saber como expressar os seus sentimentos frente à questão proposta, e 11.53 % simplesmente não responderam a questão, por não terem resposta,

não terem refletido sobre a questão, ou por acharem a mesma sem importância ou inoportuna. 33.34 %, porém, afirmaram ter ficado um enorme sentimento de vazio em suas vidas, nunca preenchido, após as perdas sofridas e 17.95 % expressaram, por sua vez, que as perdas ocasionaram uma melhor compreensão da vida, que ficaram mais humanos e mais humildes em relação aos outros e a si próprios.

Alguns entrevistados alegaram que as perdas sofridas ocasionaram uma quebra nas relações familiares, 3.84 %, e 5.13 % alegaram uma mudança nas condições de vida imediatamente após as perdas. Uns e outros afirmaram formas concretas de mudança em suas vidas após a vivência das perdas, seja através do plano econômico, com uma queda acentuada nas condições e qualidade de suas vidas, seja através da ruptura de relações afetivas importantes afetando as alianças e as redes familiares em que estavam inseridos.

De outra parte, porém, 15.39 % dos entrevistados alegaram que não houve nenhuma modificação nos seus sentimentos, por acharem o processo de perda natural, por já se encontrarem conformados com a possibilidade das perdas, quando estas se efetivaram, ou simplesmente por não serem *apegados* ou *próximos* às perdas vivenciadas.

Tabela 10 - Os Entrevistados, enquanto Sentimento, Antes e Depois da Perda

Poderia falar um pouco de você antes e depois da perda?	Números absolutos	Números relativos
Não era apegado	04	5.13%
Não houve modificação de sentimentos	08	10.26%
Sentimento de vazio	26	33.34%
Quebra de relações familiares	03	3.84%
Melhor compreensão da vida	14	17.95%
Mudanças nas condições de vida	04	5.13%
Não Sabe	10	12.82%
Não Respondeu	09	11.53%
Total	78	100%

Aparentemente contraditório com o conjunto de questões anteriores sobre o sentimento e a vivência da perda, - onde 78 dos 79 informantes revelaram ter sofrido algum tipo de perda em suas vidas, - quando perguntados se vivenciaram a morte de um ente querido, apenas 71, 89.87 % dos entrevistados, informaram que sim. Oito, ou seja, 10.13 % dos entrevistados, porém,

responderam não terem vivido a experiência de morte de qualquer ente querido, conforme pode ser observado na Tabela 11.

Convém lembrar aqui, contudo, que na resposta a questão da vivência de perdas os entrevistados não só puderam elencar várias perdas sofridas, mas, também, que o sentido das perdas foi por eles considerado mais complexo do que o de apenas aquele que referenciava à morte física. Foram elencados assim outros conjuntos, por eles tidos como significativos, de perdas que modificaram ou foram intensas em suas vidas. Deste modo, o conjunto de respostas *não*, a questão de vivência da morte de entes queridos, torna-se possível, apesar de terem outras perdas sido elencadas como fazendo parte das experiências de cada informante.

Tabela 11 - Vivência da Morte de um Ente Querido

Você já vivenciou a morte de um ente querido?	Números absolutos	Números relativos
Sim	71	89.87%
Não	08	10.13%
Total	79	100%

Ao ler a Tabela 12 é inevitável uma comparação com a Tabela 09, que trata das perdas vivenciadas pelos entrevistados. Na Tabela 12 são elencados pelos informantes como

experiências próximas de vivência da morte, a perda dos pais, de irmãos, de filhos, de cônjuges, parentes em geral e amigos, tal como na Tabela 08. Comparados os percentuais expressos para cada categoria assinalada em cada tabela, porém, verifica-se um descompasso entre os números percentuais e absolutos.

Pode-se dizer que na Tabela 08 setenta e oito entrevistados responderam afirmativamente terem vivenciado pelo menos uma perda durante sua existência, contra setenta e hum informantes, que na Tabela 12 responderam ter havido pelo menos um caso de morte de alguém próximo, por ele vivenciada. Aparentemente estes sete entrevistados a menos em cada tabela resolveriam a questão do descompasso aqui proposto, já que se poderia imputar a estes terem respondido a questão do sentimento de perdas como algo além da morte física.

De outra parte, porém, foi dada uma possibilidade de múltiplas respostas as questões formuladas. Na Tabela 08, por exemplo, o mesmo entrevistado que relatou uma perda amorosa, podia também ter relacionado a morte de um parente ou amigo. O que de fato aconteceu. Como também aconteceu de apenas ser relacionadas perdas outras que não a ocasionada pela morte física, causando dor e descompasso aos entrevistados que as mencionou.

Neste caso, também, se poderia considerar os descompasso como obra dessas possibilidades de vivência de uma perda, como um significado mais amplo, ou da morte física representando o sentido da perda para o entrevistado, ou ambas. Mas, o que se quer inquietar aqui é que, apesar de todos os senões acima levantados fica uma questão técnica, não poderia haver a citação de perdas por morte física diferenciais nas duas tabelas. Sendo produtos de um mesmo questionário e sendo respostas dadas pelos mesmos entrevistados, aparentemente, os números absolutos de cada tabela, no que se referia a morte física deveria equivaler-se.

Senão vejamos: na Tabela 12, motivo aqui desta inquietação, tem-se que 29 entrevistados responderam os pais, ao grau de proximidade do ente querido morto, contra 32 na Tabela 08. O mesmo acontecendo com as outras categorias, na Tabela 12 foi indicado o acompanhamento na morte de 14 irmãos, contra treze 13 na Tabela 08; seis filhos na Tabela 12, contra cinco na Tabela 08; oito cônjuges na Tabela 12, contra cinco na Tabela 08; 47 parentes na Tabela 12, contra 33 na Tabela 08; e 15 amigos ou vizinhos na Tabela 08, contra seis na Tabela 12.

A explicação pode ser dada pela falta de um controle numérico dos seus mortos pelos entrevistados, cada vez que era necessário expressá-los. Acontecendo, em muitos casos, dos

entrevistados informarem números aproximados. O que indica, de um lado, certa inexperiência dos aplicadores dos questionários quando não verificavam e tentavam confirmar a incoerência expressa entre os diferentes números. De outro lado, ainda levantando possíveis erros na aplicação dos questionários, poderia ter acontecido de certa rigidez dos aplicadores na obtenção das respostas dos entrevistados. Mesmo percebendo a possível incoerência das informações, acharam que não deveriam questionar os dados por demonstrar uma incoerência dos entrevistados.

Fora essas possíveis explicações, outra que trabalha com a hipótese de uma não incoerência dos dados, mas, de uma possível forma de explicação entre o sentido de perda e de vivência da morte de entes queridos pelos entrevistados, situa-se no próprio imaginário em que se encontram expressos as informações aqui agora objetos de análise. Nesse imaginário, o sentimento de *perda* e a *vivência da morte* não são necessariamente a mesma coisa, podem expressar situações semelhantes não resta dúvida, mas expressam, também, diferentes graus de se encarar o mesmo processo da morte de um ente querido por cada entrevistado.

Comparando as duas tabelas acima indicadas, a de número 12 e a de número 08, com a Tabela 9, se verifica que 12 entrevistados, ou seja, 15,38 %

dos 78 que responderam a questão indicam terem enfrentado a perda como algo natural ou que já estavam esperando e sentiram-se conformados com a mesma quando esta ocorreu. O que revela certo distanciamento da própria perda, encarada como não significativa o suficiente para modificar o rumo de suas vidas. Por outro lado, a leitura da vivência da morte por alguns entrevistados situou-se na instância do concreto, isto é, em estar perto ou no local em que se processou a instância da morte.

Mesmo considerando, assim, uma perda nos variados graus de significância pessoal, - que iria da mais próxima, afetando de modo direto a vida do sujeito que a sofre, até a mais distanciada, sendo encarada como algo natural porque distante do sujeito que a sofre, - não consideraram essa perda através do sentido de a terem vivido, ou melhor, *acompanhado*, no *locus* da morte. E deste modo, embora a morte tenha significação enquanto perda, não foi vivenciada enquanto acompanhamento, como parece indicar a leitura de algumas respostas quantificadas através da codificação: *"eu não estava no local quando se deu a morte de papai, e não pude acompanhar esse momento"*; ou, *"senti muito a morte do meu vizinho, mas quando soube ele já estava enterrado"*; ou ainda, *"quando o meu tio morreu, eu nem senti muito, pois não era muito apegado a ele. Além do mais ele morava tão longe que soube de nada,*

a não ser depois de algum tempo a notícia de sua morte pela minha mãe".

Em todas as respostas a expressão evidente é a do sentimento de perda como algo que ocorreu distante, geograficamente ou temporalmente dos entrevistados. O espaço e o tempo sendo utilizados para compor o sentido de vivência do processo da morte dos entes queridos, como *não acompanhamentos*, como ausência da presença física do entrevistado no local onde se deu a morte, ou no tempo onde ocorreu a morte. Daí a significação da presença ou não no tempo e no espaço onde ocorreu a morte como uma expressão de vivência ou não do processo da morte, apesar deste processo ter ocasionado perda nos informantes.

Tabela 12 - Grau de Proximidade do Ente Querido Morto
(Respostas Múltiplas)

Qual o grau de proximidade deste ente querido em relação a você?	Números absolutos	Números relativos
Pais	29	26.61%
Irmãos	14	12.36%
Filho(a)s	06	5.50%
Esposo(a) /Companheiro(a)	08	7.39%
Parentes	33	30.28%
Amigo(a)s	06	5.50%
Não Sabe	-	-
Não Respondeu	13	11.93%
Total	109	100%

A Tabela 13, assim com o a Tabela 09, solicitam dos entrevistados falarem um pouco da experiência da perda e do processo de morte de um ente querido por eles vividos. Diferente da Tabela 09, as respostas à Tabela 12 situam-se todas entre os significados dos hiatos que a ausência por morte significou na vida dos entrevistados. Nestas respostas parece haver uma integração entre o sentimento de perda e a vivência da morte como dor e como reestruturação da vida. O distanciamento espaço temporal é abolido nas duas interpretações em prol da união dos significados intrínsecos *na vivência da morte enquanto perda*, e não através de um acompanhamento físico do entrevistado da morte do ente querido.

Esta separação parece ocorrer nos entrevistados que não acompanharam a morte dos seus entes queridos, guardando-a como perda sim, mas não a enquadrando enquanto vivência específica que os fizesse reivindicar e expressar o direito de uso. Como parece ter-se dado na aparente incoerência dos dados nas tabelas 12 e 08 acima assinaladas.

Tabela 13 - O que a Vivência da Morte Significou para os Entrevistados

Você poderia falar um pouco sobre essa vivência e o que ela significou para você?	Números absolutos	Números relativos
Sensação de tristeza	35	49.30%
Perda do referencial	10	14.08%
Valorização da vida	04	5.63%
Resistência a uma nova situação	02	2.82%
Negação da morte	04	5.63%
A vida continua	05	7.04%
Confirmação do ciclo natural	01	1.41%
Revolta contra a negligência ou impessoalidade institucional	02	2.82%
Não Sabe	01	1.41%
Não respondeu	07	9.86%
Total	71	100%

Para os 71 entrevistados que responderam a questão expressa na Tabela 13, 35, ou seja, 49.30 % deles acusaram uma sensação de tristeza como o fator principal de vivência da morte de um ente querido. Doze entrevistados, ou 16.90 % do conjunto total da amostra dos que responderam a questão, imputaram um tipo de resistência à nova situação que se apresentava após a morte do ente querido, e a perda de referencial para a vida, como consequência imediata da vivência da morte em suas vidas.

O hiato causado pela ausência da pessoa querida, neste sentido, parece ter marcado as pessoas que a vivenciaram com consequências estruturais de mudanças nos ritmos de vida,

valores e significados de futuro, com implicações diretas nos projetos de vida individuais (Velho, 1999). Em outros, porém, 5,63% dos que responderam a questão, a vivência da morte de um ente querido significou de imediato uma espécie de *negação da morte*. Uma não aceitação do fato da perda de alguém caro a sua vida, os fez aparentemente ligar-se à morte como um momento curto de separação, doloroso, mas, necessário para um amadurecimento dos indivíduos que ficaram.

Espécie de punição ou crescimento necessário à elevação do espírito. Apegando-se a constituição do homem enquanto *ser imortal* através da vida espiritual, a vida de um sujeito e sua morte física sendo sentida e expressa apenas como uma espécie de rito de passagem à vida futura, dolorosa, mas, de pouco significado de angustia, se entendida como parte fundamental de um processo de crescimento para a imortalidade futura do espírito em Deus.

O mesmo parece acontecer com os 5,63 % que insistiram na questão de que a vivência da morte de um ente querido trouxe para os que ficaram um tipo novo de valorização da vida. A vida passa a ter um valor simbólico elaborado e emoldurado agora pela presença da morte. A fragilidade da vida tornada consciente pela presença da morte de um ente querido nas vidas destes informantes parece ter servido para uma

demonstração concreta da rápida passagem dos corpos individuais pela terra, ocasionando um sentido novo de valoração através do desapareço à vida material e a ampliação dos campos espirituais e as formas de integração à vida em seu sentido pleno de ligação com a natureza e os outros homens, de uma forma mais harmônica.

Em um caso e no outro, de negação da morte e valoração da vida, parece haver uma busca de reintegração dos sujeitos humanos a novas formas de pessoalidade. O sentimento de impotência do indivíduo na sociedade contemporânea parece fazer sentido também nas falas destes informantes. Nestes discursos, as instâncias individualizadoras parecem ter provocado uma perda do significado maior de integração social, fazendo emergir sensações de desamparo que buscam uma solução para o isolamento do humano individual, e explicações para o sentido da vida e da morte, em instâncias outras que dêem esperança aos indivíduos através de explicações societárias ou espirituais, seja estas de cunho religioso ou não.

Essas formas pessoalizadas de explicação da impotência pessoal (Koury, 2003), parecem fazer com que os indivíduos que nela procuram amparo, ganhem força para continuar a viver, e refazer suas vidas, a partir de perdas e vivências específicas de morte de entes queridos. A

instância subjetiva da perda se projeta assim em um novo sentido de vida.

A partir da integração da morte a um conteúdo explicativo *per si* da vida, como forma integrada de configuração de uma natureza, onde o humano se realiza pelo sentido de *energia* que emana, faz e dá sentido ao conteúdo da vida enquanto rede complexa de configuração dos seres e das coisas. Como também através de formas e formações *espirituais*, que integram o indivíduo ao simbolismo de uma vida eterna, como explicação para o sofrimento terreno, para o sentido próprio da vida e para os significados e *non senses* da morte. A vida física, o corpo, como um instrumento de passagem para a eternidade. O indivíduo destinado a salvação através da morte, quase como um pressuposto básico, como um dogma, da fé em uma vida individual e a sofrimentos também individuais que tenham sentido e explicação em formas espirituais de reencontro do humano consigo próprio como eternidade. Um dos dogmas básicos da fé cristã, onde a salvação da alma é uma consequência direta da vida terrena dos homens, passagem necessária para purificação do espírito à morte. Esta entendida como verdadeiro nascimento, como vida eterna.

Outros entrevistados, no entanto, 8,45 % dos que responderam a questão da Tabela 13 interpretam a vivência da morte como uma

conseqüência natural de um ciclo, - nascimento, vida e morte, - e acreditam que a vida continua, apesar da dor momentânea de uma perda. Parecem acreditar assim na potencialidade da instância individual enquanto processo de natureza, e na formação da vida enquanto um ciclo natural que não se pode evitar, embora não se queira todos haverão de um dia passar, e que a vida obrigatoriamente tende a continuidade, apesar das marcas que as perdas possam deixar. Mais ainda, que as marcas são elementos necessários e estruturais à conformação da vida individual. Parecem imputar assim a morte como o elemento de continuidade da vida, a vida nada mais sendo do que a morte em processo. Cada dia novas perdas vão conformando o corpo do indivíduo e a sua subjetividade, deixando marcas que configuram o corpo a cada momento como rugas e expressões corporais (Mauss, 1974), ou subjetivamente, como sujeito incompreendido em busca de uma compreensão de si por si mesmo e pelos e para os outros.

Dois entrevistados, correspondendo a 2.82 % da amostra dos que responderam a questão agora analisada, expressaram suas vivências na morte de entes queridos através de uma revolta contra a negligência institucional ou de sua impessoalidade no trato da doença e da morte. Autores como Ariès, 1989, Morin, 1988, entre outros, diagnosticaram a impessoalidade no trato

da morte como uma das conseqüências da sociabilidade moderna e da emergência do indivíduo na sociedade contemporânea. Estes autores indicam esta impessoalidade como uma das formas de se negar a morte nas sociedades ocidentais, através da higienização do processo do morrer e da medicalização da sociedade.

Uma das conseqüências é tirar a morte do controle do indivíduo ou da família e instalá-la em instituições médicas destinadas à cura e à conservação da vida, isto é, os hospitais e instâncias institucionais de saúde. A morte sendo entendida como um fracasso, e o morrer como uma ameaça social, pelas formas epidêmicas ou simbólicas que expressam ao social.

Por outro lado, a negligência institucional é um dos elementos a ser descartado na visão medicalizada da sociedade no trato da morte, mas registrada como evidente e como impotência no seio de uma sociedade, principalmente, no caso aqui estudado, da sociedade brasileira. Os entrevistados que expõem sua revolta pela negligência institucional em que foram envolvidos no processo de morte de entes queridos, alertam para a impotência e para o descaso com o ser humano morto e seus familiares oriundos da impessoalidade no trato da morte e a corporatividade com que recobrem a negligência com o doente e com o processo de morrer, além da mercantilização da morte. Seja

na instituição hospitalar, seja nas diversas redes que cercam o lidar com o morrer e com a morte na sociedade brasileira e João Pessoaense, aqui em particular, - como o mercado fúnebre que prossegue desde o conseguir um atestado de óbito, à mercadoria em que se tornou o processo de despacho do corpo, através de empresas funerárias e serviços mortuários, até o loteamento e enterro do corpo morto em cemitérios públicos e ou privados.

Não responderam ou afirmaram não saber como expressar a sua vivência, na questão aqui trabalhada, 11,27 % dos entrevistados.

Conclusão

Neste artigo se tentou caracterizar os entrevistados da cidade de João Pessoa a partir dos significados atribuídos a perda e a vivência de morte e do processo de morrer por eles experimentados. Foi visto que apesar de haver uma semelhança entre sofrer uma perda e vivenciar a morte em grande parte dos entrevistados, a perda enquanto elemento simbólico foi considerado em um sentido mais amplo do que apenas a apresentada quando da morte física de um ente querido. Outras possibilidades de perdas foram visualizadas pelos entrevistados, como a perda amorosa, e a perda de ídolos, entre tantas outras possíveis.

Por outro lado, a vivência da morte, para alguns entrevistados, significou mais do que sofrer a perda, o acompanhamento temporal e espacial do processo do morrer e da morte. O não estar presente no momento da morte de um ente querido parece significar para estes entrevistados uma não vivência do processo da morte. Apesar de assimilarem e expressarem em seus discursos a perda sofrida, estas perdas se afastavam da conotação geral da vivência da morte. Porque estavam ausentes espacialmente ou temporalmente do *locus* objetivo em que se realizou a morte.

O que parece indicar aqui uma espécie sentimental de viver o processo de morte, amparada em um tempo em que o morrer estava associado ao acompanhamento pelos familiares de todo o processo que levava até a morte. O não acompanhamento parece assim imputar uma espécie de fracasso pessoal, instaurado na dificuldade de realizar a perda como vivência concreta, em sua realidade espaço temporal.

Uma saudade ao que parece inconsciente de um tempo não muito distante, na cidade de João Pessoa, caso aqui em análise, parece estar ainda em processo esta dualidade entre os sentidos de acompanhar e de vivenciar a morte como duas categorias não complementares. Esta dualidade parecendo ser uma característica recente na cidade, como aparentemente no país como um

todo (DaMatta, 1987), isto é, a partir das últimas décadas do século XX, e principalmente dos anos setenta deste século em diante (Koury, 2003).

Esta dualidade diagnosticada tem razão de ser aqui evocada por representar um processo inerente a quase todo o conjunto dos informantes sobre os significados de vivência da perda e da morte no imaginário dos entrevistados. A sensação de tristeza, o sentimento de solidão, parece dar a tonalidade adequada a esta nova forma em processo de encarar a perda a partir do que Dumont (1971) chama de moderna configuração geral dos valores centrada no homem individual.

Atomizada, esta configuração moderna de valores, individualiza o ator social pelo princípio de um universal comum oriundo do individualismo, exacerbando um tipo de subjetividade que parece, cada vez mais, excluída de vivências de instâncias de pessoalidade societária na sociabilidade que parece conformar-se na atualidade de João Pessoa, no encarar a morte e o processo de morrer, e a dor de quem fica, bem como, todo o conjunto de perdas que marcam a vida individual de um ser humano.

A solidão, o encarar a morte como uma impotência do ser individual na sociedade contemporânea, parece marcar também a emergência contraditória de uma nova busca de amparo em religiões ou em ideologias que lidem

com uma conformação do sujeito de uma forma mais abstrata e coletiva: seja através da simbolização da natureza, onde a morte encontra-se integrada em um ciclo que lhe dá sentido e eternidade enquanto vida; seja através de uma espiritualização que acredita na morte como o nascimento verdadeiro para a vida. Vida agora entendida como vida eterna, como imortalidade do sujeito através da fé individual.

Em todas as formas aqui assentadas, a visão da perda e da vivência da morte em João Pessoa, a partir dos sentidos propostos pelos entrevistados, parece estar em expansão para uma individualização do processo de sentir a perda e de vivenciar a morte, acompanhada por processos duais de saudade de um tempo onde as formas societárias eram mais coletivas e os indivíduos mais coesos e integrados aos seus rituais, o que parece ocasionar um desconforto e um não bem situar-se nesta ambigüidade atual, através de uma busca de um novo sentido organizacional do eu em relação a instâncias ou categorias societárias e simbólicas que expressem ou dêem sentido a vida e a dor da perda e da morte, aos indivíduos. Uma busca da eternidade ou da integração a natureza, ao universo ou a Deus.

Referencias Bibliográficas

- ARIÈS, Philippe. (1989). *Sobre a História da Morte no Ocidente desde a Idade Média*. Lisboa, Teorema.
- DaMATTA, Roberto. (1987). *A casa e a rua*. Rio de Janeiro, Guanabara.
- DUMONT, Louis. (1971). "Religion, Politics and Society in the Individualistic Universe". *Proceedings of the Royal Anthropological Institute for 1970*. London.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). *Sociologia da Emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, Vozes.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2005). *Amor e Dor. Ensaios em Antropologia Simbólica*. Recife, Edições Bagaço.
- LIMA, Jacob Carlos & MEDEIROS, Paulo de Tarso. (1990). *A Classe Média na Paraíba: Perfil e Representações*. Série Debates n. 15, João Pessoa, MCS.
- MAUSS, Marcel. (1974). *Sociologia e Antropologia*. V. II, São Paulo, EPU/EDUSP.
- MORIN, Edgar. (1988). *O homem e a morte*. 2ª edição, Lisboa, Europa-América.
- VELHO, Gilberto. (1999). *Individualismo e Cultura*. 6ª edição, Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

MATOS, Vanessa Cristina Santos. Contradições, limites e avanços: uma história do movimento feminista marxista. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 134 a 156, de abril de 2009. ISSN 1676-8965

ARTIGO

Contradições, Limites e Avanços Uma História do Movimento Feminista Marxista

Vanessa Cristina Santos Matos

RESUMO: O Movimento Feminista Socialista é fruto da realidade de exploração de classe e opressão de gênero. Ou seja, da articulação das lutas feministas e socialistas pela emancipação das relações humanas. Tendo como objetivo estratégico a conquista da igualdade na diversidade, no contexto da supressão das desigualdades de classe, e das relações hierárquicas de gênero e na implementação de um novo modelo de sociedade.

PALAVRAS-CHAVE: Feminismo, Socialismo, Gênero e Classe.

ABSTRACT: The Socialist Feminist Movement is the result of the reality of class exploitation and oppression of gender. That is, the articulation of the feminist struggles and socialist emancipation of the human relations. With the strategic objective the achievement of equality in diversity, in the context of eliminating inequalities of class, and the hierarchical relationships of gender and the implementation of a new model of society.

KEYWORDS: Feminism, Socialism, Gender and Class.

A proposta desse artigo é refletir sobre a contribuição histórica, acadêmica e militante do Movimento Feminista Socialista / Marxista. Compreendendo de que forma a teoria constrói a práxis, e a ação política é elemento objetivo-subjetivo, imperativo da elaboração das teorias sociais, partindo de uma perspectiva dialética e global sem perder de vista as especificidades históricas do tempo e espaço das sociedades.

Não há possibilidade de pensar o processo de formação de um movimento sem contextualizá-lo ou mesmo analisar as condições objetivas forjadas para a sua autoconstrução. Analisar as variantes estruturais, as relações sociais humanas que são centrais para compreender a origem do Movimento Feminista Marxista no mundo.

Os movimentos sociais são produtos das contradições históricas de classe (do ponto de vista das relações de trabalho e produção e reprodução) e de gênero, o que permeia as desigualdades universais entre mulheres e homens. Fundamentais para análise das relações desiguais de poder.

Estudar uma corrente feminista requer percebê-la inserida num dado contexto histórico, com contornos e desdobramentos temporais e espaciais, articulados aos contextos, especificidades, permanências e rupturas, continuidades e discontinuidades ao longo de sua trajetória.

A organização do movimento e as bandeiras de lutas das feministas socialistas são importantes para que possamos perceber de que forma este movimento apropria-se do referencial teórico marxista para construir a sua intervenção política, a partir de um eixo programático. Para este artigo analisamos os pressupostos, objeto de estudo, problema, limitações teóricas e práticas, ações e desdobramentos dessa corrente feminista.

O contexto de formação da Corrente Feminista Marxista confunde-se com o processo de expansão do capitalismo. Suas razões se atrelam as mudanças que esse sistema desencadeou nas relações sociais de produção e reprodução. Com a industrialização se alteraram as relações de trabalho e produção confirmando-se a hegemonia burguesa, que por sua vez se sustentou na exploração de segmentos da sociedade que passaram a ser enquadradas como uma categoria homogeneizante: o proletariado (aquele/a que vende a sua força de trabalho e de cuja exploração é extraída a mais-valia).

Conceber o proletariado enquanto uma categoria universal, que despreza as diferenças de gênero, é um equívoco próprio da apropriação de conceitos de forma dogmática e descontextualizada. Ao pensar a situação de classe desarticulada de outras relações sociais, apenas como o lugar no processo de produção, alimentamos uma visão mecanicista e

universalizante da história, sem perceber de que forma foram e são legitimadas pelo capitalismo e seus reprodutores as desigualdades sociais entre os “sexos” e a opressão/exploração das mulheres na família, no trabalho, e na sociedade como um todo. Devemos assim, compreender a dinâmica de formação do proletariado urbano a partir dos mecanismos internos de funcionamento do patriarcado, associado ao sistema capitalista.

Acreditamos que o capitalismo sustentou-se historicamente nas relações patriarcais, sistema de dominação em que o homem é o centro da sociedade (que submete um “sexo” ao outro), onde cabiam as mulheres a responsabilidade das tarefas da reprodução da força de trabalho (através de seu papel na família) e aos homens as atividades produtivas. Facetas, portanto, de um mesmo processo das relações sociais de gênero e classe, que mesmo sendo distintas são indissociáveis.

Pensamos que o capitalismo sustentou-se historicamente nas relações patriarcais, sistema de dominação em que o homem é o centro da sociedade (que submete um “sexo” ao outro), onde couberam as mulheres a responsabilidade das tarefas da reprodução da força de trabalho (através de seu papel na família) ou apropriadas como força de trabalho complementar para justificar as desigualdades salariais e aos homens (o provedor) as atividades essencialmente

produtivas. Facetas, portanto, de um mesmo processo das relações sociais de gênero e classe, que mesmo sendo distintas são indissociáveis.

A reprodução do capital assim como de seres humanos é parte integrante da luta de classes, ao mesmo tempo da luta pela igualdade de gênero. O capitalismo caracterizou-se pela permanente mutação e pela lógica da acumulação permanente de capital, pela exploração, desumanização da força de trabalho e por uma rígida divisão sexual do trabalho. Diante do projeto hegemônico de sociedade, e das contradições próprias de um sistema que reforça as assimetrias sociais. A burguesia lançou mão de uma organização da produção que submete à reprodução, estabelecendo regulamentos nas relações de trabalho para não comprometer os seus interesses estratégicos (produção, exploração, consumo e lucro).

O capitalismo originariamente a partir de sua lógica acumulativa aprofundou a opressão e a exploração apropriando-se de “categorias”, ou,

“grupos” historicamente excluídos ou a margem do processo de produção: mulheres, negros(as), mestiços(as) etc., tornando-as válvulas de controle social, numa perspectiva classista, hierarquizada que “parece” operar como mecanismos autônomos no interior do sistema, mas que não o são e nem estão, pois são partes de um macro-sistema que se sustenta definindo os papéis e funções sociais de cada categoria na sociedade, a partir de seu lugar de gênero, classe e raça.

Antes do modo de produção capitalista e sobre a sua dominação, homens e mulheres participavam em toda parte, porém de modo desigual da produção e da reprodução. O advento do capitalismo subverteu as condições da produção de bens e serviços, mas também as condições da produção dos seres humanos, introduzindo uma separação entre espaços e tempos da produção e da reprodução, fazendo com que a história do capitalismo seja igualmente a história de uma nova organização da reprodução. Este novo modelo das relações econômicas e sociais em que os trabalhadores vendem a sua força de trabalho institucionalizou a separação da sociedade em espaços, além de reforçar as assimetrias entre homens e mulheres.

À medida que a força produtiva capitalista ascendia, e a burguesia se apropriava das riquezas e buscava mecanismos para expandir as

suas relações, construídas a base da reedificação das desigualdades. A demanda crescente de força de trabalho barata deslocou a mulher de sua célula familiar (que perdeu o seu caráter de unidade produtiva), a absorvendo no processo de trabalho produtivo extra-lar.

A partir das análises de Marx, Rosalina Leite concebe a força de trabalho enquanto mercadoria para expansão e acumulação capitalista. Sobre o conceito de trabalho produtivo ele destaca: “A produção capitalista não é apenas a produção de mercadorias, é essencialmente a produção de mais valia (...) que tem uma relação direta com o capital” (APUD, MARX, 1984: 98). No caso das mulheres operárias não podemos deixar de notar o seu papel social, de produtora a reprodutora da força de trabalho: como a responsável pelos trabalhos domésticos (manutenção da casa, conservação dos alimentos e cuidado com os filhos), cumprindo assim uma dupla jornada de trabalho: a privada e a pública, estando “a inserção das mulheres no trabalho produtivo

intimamente associado a sua situação de classe (condições socioeconômicas de pai e do marido) e a sua posição no contexto familiar (se de filha, de esposa e/ou mãe)” (LEITE, 1984: 53).

Partimos de uma realidade objetiva para analisar as formas de apropriação do capital da força de trabalho das mulheres na fase de implantação e expansão do capitalismo e os efeitos dessa exploração na nossa sociedade, para tanto destaco esta citação:

“a participação da mulher na força de trabalho não depende exclusivamente dos mecanismos internos da produção capitalista. Outros fatores que dizem respeito à articulação entre trabalho na produção social e o trabalho doméstico são fundamentais na caracterização do trabalho feminino e fornecem elementos para a compreensão da dupla determinação de classe e de sexo

as que estão submetidas às
trabalhadoras” (LEITE, 1984: 53).

Assim, percebemos que a inserção das mulheres no trabalho produtivo extra-lar, esta vinculada a sua condição de gênero e classe, na disposição da hierarquia social dominante, que por sua vez, serviu para justificar a diferenciação salarial entre os “sexos”, e principalmente os baixos salários pagos a estas. Já que historicamente a ideologia dominante (androcêntrica) reificou no imaginário coletivo representações sociais, em que as mulheres foram concebidas como frágeis, incapazes, vãs, fúteis etc., e os homens em contrapartida foram representados pela capacidade de comando (autoridade), força, firmeza, dinamismo, inteligência etc.

Da antiguidade, aos dias atuais, políticos, filósofos, religiosos e pensadores elaboraram

teorias que serviram para justificar o lugar de segunda categoria que as mulheres sempre ocuparam na sociedade, e a tutela masculina. Estas foram nomeadas como parte da natureza, estando, portanto, destinadas ao mundo interior, enquanto o homem ao mundo exterior, estruturando-se uma dicotomia: mulher/natureza, homem/cultura (AVILA, 2001: 20 e 21), e uma divisão dos espaços sociais: o público e o privado¹⁴.

Neste contexto de expansão do capitalismo no mundo, emergiram como resultado das contradições sociais movimentos de mulheres e movimentos feministas, sendo o século XIX o

¹⁴O espaço público: por excelência o lugar da história, arena privilegiada das questões políticas e econômicas e esfera privada: referente ao espaço doméstico/familiar. A este respeito, PINTO, Céli Regina. Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto Sujeito político. In COSTA. Albertina e BRUSCHINI, Cristina (org.). Uma questão de Gênero. São Paulo: Rosa dos Tempos e Fundação Carlos Chagas. 1992.

marco destas mobilizações. Estes por sua vez com posicionamentos e programas distintos podendo se encaixar ou não nos limites do feminismo sufragista e/ou socialista/marxista.

Na França, há registros da participação das mulheres na Revolução Francesa¹⁵, focalizando a Comuna de Paris, enquanto primeira tentativa de tomada do poder da classe trabalhadora, ou seja, a primeira experiência socialista da história constitui-se também pela primeira oportunidade real de participação de amplas massas femininas na vida socioeconômica e política da França. Como podemos perceber a seguir:

¹⁵Berço do processo revolucionário burguês, em que a Assembléia Constituinte aprovou a célebre Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão (em agosto de 1789), baseada nas idéias liberais. Neste mesmo ano, Olímpia de Gouges, autora da uma “Declaração dos Direitos da Mulher e da cidadã”, Inspirada em Rousseau, estabeleceu a sua própria versão do Contato social. A este respeito consultar, SCOTT, Joan W. A cidadã paradoxal. As feministas francesas e os direitos dos homens (cap. 1-Relendo a história do feminismo). Florianópolis: Mulheres, 2002.

“A difusão das idéias socialistas, a propaganda dos clubes femininos, a pressão das circunstancias fizeram com que elas sentissem a necessidade de lutar pelo triunfo da República (...). As mulheres participaram ativamente dos combates como enfermeiras, condutora de ambulância e até mesmo nas barricadas, na luta efetiva. E apesar da derrota da Comuna tudo isso foi muito importante como experiência para a história” (ALAMBERT, 1986: 43).

As mulheres que participaram ativamente do processo revolucionário da Comuna de Paris em 1871, durante os dois meses que se seguiram, perceberam na prática que a luta começa dentro de casa, pois os homens não se mostravam dispostos a lançar mão de seus privilégios e poder, construídos à custa do sexo oposto. Para as mulheres esta experiência tinha deixado

evidente que a luta contra o inimigo de classes, não significaria, necessariamente a emancipação destas na sociedade, percebendo que a sua libertação seria fruto de sua própria luta organizada.

O feminismo socialista teve que enfrentar duras batalhas para demarcar a sua luta em defesa de um novo mundo, que incorporasse os direitos das mulheres ao voto, e a sua sexualidade. O nome de Clara Zetkin esteve ligado a tudo isso, foi uma das mais destacadas e atuantes mulheres do movimento revolucionário alemão e internacional, que defendeu as reivindicações das mulheres, na maioria das vezes batendo de frente a política oportunista da social-democracia alemã. Como no caso do jornal Die Gleichheit (A Igualdade), em que era redatora e que gerou grande polêmica com a direção do partido pelo perfil educativo assumido pelo jornal, voltado para as mulheres da classe trabalhadora. No

entanto o centro da divergência não era o caráter assumido pelo jornal, como se apresentava a primeira vista, correspondia a uma questão programática, estratégica, do partido social-democrata, no que tange a questão da mulher, não sendo por acaso que artigos foram lançados em seguida insistindo na “natureza feminina”, circunscrevendo o seu lugar na sociedade como o privado: o lar.

Em 1907 no Congresso Socialista Internacional de Stuttgart (Alemanha), Clara Zetkin mais uma vez reivindicou ardorosamente pelo sufrágio universal. Muito embora para ela, o reconhecimento do direito de voto ao sexo feminino não suprimisse a contradição clássica, o antagonismo de classe entre explorados e exploradores, de onde nasciam os obstáculos mais difíceis para o desenvolvimento livre e harmônico da classe trabalhadora. Outra questão fundamental é referente ao Dia Internacional da

Mulher que foi uma proposta de Clara Zetkin no II Congresso de Mulheres Socialistas realizado em 1910 em Copenhague (Dinamarca), quando foi aprovada uma carta de emancipação feminina.

A Segunda Internacional (1889-1914), fundada no Congresso Internacional de Trabalhadores, tendo como membros fundadores Engels e Bebel, colocou como um de seus objetivos programáticos a questão da igualdade entre os sexos, e contra qualquer tipo de exploração ou opressão. Entretanto esta questão não foi acompanhada de nenhuma ação efetiva em prol dos direitos das mulheres e de sua emancipação. O sufrágio foi reivindicado apenas para os homens, embora Clara Zetkin tenha lutado para que a opressão da mulher enquanto uma questão social:

“estivesse sempre presente nos documentos e ações do movimento

operário. A dirigente do partido alemão batalhou pelo sufrágio da mulher, pela conquista de uma legislação humana no que concerne as condições de trabalho da mulher na fábrica e por uma organização específica para as operárias” (ALAMBERT, 1986: 47).

As feministas socialistas interpretavam a realidade a partir de elementos da sociedade capitalista (burguesa), identificando-os como suporte central para explicar a exploração e opressão da mulher. Concebendo essas relações desiguais como consequência direta do advento e consolidação da propriedade privada e assim das contradições de classes. Dessa forma defendiam a incorporação da mulher na produção social e a abolição da propriedade dos meios de produção e a sua substituição para a propriedade social como mecanismo que criariam as bases para a

sua libertação. “A socialização dos meios de produção e a erradicação da exploração do trabalho acarretaria automaticamente, uma sociedade mais igualitária, em todos os sentidos” (COSTA; SARDENBERG, 1994: 90). Dessa forma não articulavam as ações gerais com as particularidades históricas próprias da incorporação da mulher na produção social extra-lar e a realização do trabalho doméstico (não remunerado), que a condicionava a uma dupla jornada de trabalho.

As socialistas viam os partidos como instrumento de luta dos (as) trabalhadores (as) contra a exploração burguesa, que visava à construção e fortalecimento da unidade da classe operária: força motriz da revolução socialista. É necessário ainda dizer, que as organizações de esquerda buscavam a presença feminina para fortalecer as trincheiras do partido, mantendo-as sob tutela de suas organizações.

Assim, como membros do partido, as mulheres trabalhadoras deveriam estar integradas a causa comum da classe trabalhadora. Não era por acaso que Zetkin considerava espúrias as alianças interclassistas pelos riscos que poderia representar ao eixo programático do partido, pela internalização de pontos de vistas burgueses, o que podia incidir na divisão do movimento operário. As socialistas defendiam a sua autonomia e auto-organização ao mesmo tempo em que acreditavam que o inimigo comum que deveria ser combatido e aniquilado era o capitalismo.

Como já era de se esperar as lutas e reivindicações femininas ganhavam o mundo, com ritmos e alcances próprios das particularidades históricas de cada sociedade. Sobre esta questão Zuleika Alambert (1987) pontua; os instrumentos de luta da mulher por sua liberação não podem ser avaliado, neste ou

naquele país, fora de determinadas condições políticas, socioeconômicas e culturais dos respectivos contextos históricos, ignorando os reflexos dessas condições na vida da mulher e em seu grau de consciência para transformá-la.

Assim, A movimentação Feminista Marxista/Socialista é fruto destas contradições sociais, surgindo no interior dos partidos de esquerda e sindicatos num contexto emblemático para as lutas sociais e os movimentos revolucionários. O Manifesto Comunista tinha sido lançado tempos atrás, atingindo a sua maior expressão na Alemanha, tendo atuação de militantes como Clara Zetkin e Rosa Luxemburgo. Contudo só posteriormente tentou-se criar no interior dessas organizações, seções ou grupos de mulheres.

Muitas/os militantes incorporavam a visão sectária da unidade proletária, secundarizando a diversidade própria das diferenças de gênero.

Hoje, apesar da visão androcêntrica dominante nos partidos de esquerda, as feministas marxistas travam uma disputa ideológica pela incorporação na pauta programática e estratégica das demandas das mulheres como parte da causa comum dos (as) trabalhadores (as) enquanto classe.

O feminismo como um movimento social, questionador das estruturas de poder, constrói as suas ações políticas, disputando e ocupando os espaços hegemônicos pelo viés androcêntrico. A academia é um dos espaços estratégicos da luta das mulheres, por construir conhecimento, e reproduzir discursos que respaldam o poder do homem sobre a mulher, invisibilizando, e reforçando os estereótipos entre os sexos. As pesquisas científicas feministas têm um compromisso político e acadêmico de promover a emancipação das mulheres travando um embate ideológico, no campo da idéias e das

práticas sociais. O processo de apropriação e transformação do conhecimento científico tem implicado a construção de trajetórias individuais e coletivas das relações de gênero, transgredindo limites e fazendo incursões em territórios “proibidos”, estabelecendo relações entre o público e privado, incorporando o cotidiano e, portanto re-significando os espaços e as relações interpessoais, dando assim voz aos marginalizados da história.

Em se tratando das produções científicas das feministas marxistas estas têm como referência, estudos realizados por Engels, Bebel, Kollontai etc. problematizações sobre as origens da opressão/subordinação feminina, ponto de partida para o entendimento de sua superexploração e de um referencial teórico-metodológico feminista marxista, que, no entanto, hoje, não mais procura respostas sobre tais questões, mas se debruça sobre os

instrumentos/mecanismos de reprodução da opressão das mulheres. A preocupação é focalizar de que forma reproduziram-se as relações desiguais de gênero no decorrer dos processos históricos, buscando-se identificar quais os mecanismos de transformação para essa realidade, que necessita ser superada.

A importância destas elaborações teóricas consiste em não se esgotar historicamente. Pois a todo instante conhecemos e aprendemos, revisitamos antigas formulações, construímos novas análises, entrecortando-as, relacionando e historicizando conceitos, re-significando o conhecimento sem dogmatismo, e neste caso partido de um método de análise histórico e dialético.

Para a concepção materialista o fator decisivo na história é em última instância, a produção e a reprodução da vida imediata. Mas essa produção e essa reprodução são de dois tipos: de um lado,

a produção de meios de existência, de produtos alimentícios, habitação, e instrumentos necessários para tudo isso; de outro lado, a produção do homem mesmo, a continuação da espécie (ENGELS, 2002: 10). A centralidade dada à produção, em detrimento a reprodução nos estudos de Engels em *A Origem da Família e da Propriedade Privada e do Estado* é o foco de críticas de muitas teóricas feministas.

Engels acreditava que a ordem social em que os homens estão inseridos numa determinada época e lugar estaria condicionada por relações de produção, que se reproduz no desenvolvimento do trabalho e da família. Assim quanto mais sedimentados fossem os laços de parentesco, mais dominante esse se estabelece em relação ao regime social, mais intenso é o regime de trabalho e conseqüentemente a produção do excedente. Desdobrando-se na constituição socioeconômica de uma hierarquia apropriadora

desse excedente e das terras (propriedade privada).

É no cenário de afirmação e crescimento da propriedade privada dos recursos produtivos e posterior desenvolvimento tecnológico e acúmulo de riquezas, que uma elite começou a se configurar e articular (forjando alianças), separando-se de seus familiares subordinados, com a finalidade de preservar e defender suas propriedades. Isto marcaria o começo de sociedades de classes e do Estado (SACKS, 1979: 190). Gostaria de chamar atenção a essa questão, pois a emergência do excedente e o crescimento/fortalecimento da economia de troca produz em seu interior mudanças das relações sociais.

Com a formação das sociedades de classe, os proprietários e apropriadores do excedente já se constituem enquanto uma elite/classe, pois já existe um sentimento de defesa da propriedade e

de seus interesses enquanto grupo o que foi aprofundando com a formação do Estado. Em relação à mulher Karen Sacks pontua (1979): “a base essencial para a transformação da mulher de membro igualitário da sociedade, para esposa subordinada, se estabelece no desenvolvimento de valiosos recursos produtivos, inicialmente na domesticação de animais de grande porte como propriedade privada”. Assim, as mulheres eram envolvidas na ‘produção social’ e com o desenvolvimento da tecnologia e do capital foram relegadas a ‘esfera doméstica’, ocorrendo uma re-significação e subordinação dos espaços e funções sociais.

Juliet Mitchel fez uma crítica aos(as) pensadores(as) feministas que entendiam a posição da mulher como conseqüência de seu papel na produção social, secundarizando a estrutura familiar e a reprodução. Ela argumenta que a condição da mulher é sobre-determinada

pelos movimentos históricos, em sua discussão sobre esfera de produção ela aponta que a elaboração social do papel da mulher na reprodução cristalizada nas instituições e obrigações domésticas, condicionava a sua participação na produção.

Não acredito em determinismos, sejam estes; biológico, geográfico ou de qualquer tipo, que possam dar conta de relações e construções tão complexas (sociais, políticas, culturais e simbólicas), que se edificam em consonância dialética com as mudanças estruturais (produção/economia). As diferenças percebidas a partir dos “sexos”, e as atribuições oriundas dessa percepção tomam um corpo social nos contextos históricos, onde a reprodução da espécie/a, a maternagem são eixos fundamentais para a análise e o entendimento dessas desigualdades. A biologia não determina/condiciona o comportamento entre os

“sexos”, já que homens e mulheres são construções sociais, mas este elemento atrelado à questão produtiva constitui o caminho mais acertado para o estudo dessas relações. Nessa perspectiva articulamos produção e reprodução, enquanto elementos indissociáveis e constitutivos, essenciais para a análise da reprodução histórica das desigualdades entre os sexos.

“Essa partição dos sexos na produção e na reprodução traduz, então, uma divisão sexual, que estrutura assim as relações entre os sexos sobre uma base tanto política quanto econômica. Com efeito, a designação prioritária das mulheres foi sempre acompanhada de sua exclusão do campo sócio-político” (COMBES; HAICAULT, 1987: 26).

Assim, a reprodução deve ser vista como parte integrante da luta de classes, ao mesmo tempo

da luta de sexos. O capitalismo caracteriza-se pela lógica da acumulação permanente de capital, pela exploração e por uma rígida divisão sexual do trabalho. Diante do projeto hegemônico de sociedade, e das contradições próprias de um sistema pautado na exclusão, a burguesia lança mão de uma organização de produção que submete a reprodução, regulamentando as relações de trabalho para não comprometer os seus objetivos estratégicos.

“Desde o início do capitalismo, igualmente, os espaços, unidades e modalidades concretas da reprodução fazem parte integrante da luta de classes: de um lado, tentativa de organização de condições de moradia e de vida, moralizando e disciplinando, moldando o operário (a), no âmbito de uma família adequada à exploração, adequada também, e de forma inseparável, a opressão específica das

mulheres na produção e na reprodução” (COMBES; HAICAULT, 1987: 26).

Diante das problematizações feitas ao longo desse artigo na perspectiva de analisar historicamente a corrente feminista marxista/socialista, no contexto de sua constituição teórica e política, penso na necessidade de articular conceitos construídos a partir dessa realidade, como gênero (enquanto categoria relacional), apropriada pelas marxista-socialistas com o conceito de classe. Essa relação é imprescindível para entender historicamente o conjunto das relações desiguais entre homens e mulheres, constituindo-se num marco de uma nova visão das relações humanas e de re-significação das lutas sociais.

Historicamente vivemos numa sociedade em que dominam relações de gênero patriarcais em que as construções simbólicas e as elaborações

culturais se materializam em práticas sociais hierarquizadas, no caso, o masculino sobrepõe-se ao feminino, resultando numa condição de prestígio, privilégios e poder maior para os homens e numa situação de subordinação para a mulher, cuja identidade é assentada no papel desempenhado na reprodução e que por sua vez se edifica e se reproduz em relações de trabalho e produção baseadas na diferenciação entre os sexos.

Ao relacionar gênero e classe damos amplitude à dinâmica das relações entre as mulheres e os homens, percebendo as especificidades: vivências e experiências distintas no bojo da hierarquia dessas relações. “Repensar” o conceito de classe a partir da análise de gênero distanciando-se de uma visão mecanicista e dogmática, percebendo a mulher como sujeito histórico, com uma posição de classe, percebendo de que forma as suas experiências, anseios e interesses são

construídos socialmente de forma distinta, mesmo quando os homens e as mulheres pertencem a uma mesma classe social.

Para Thompson (1987) a consciência de classe é forjada a partir das experiências de vida, através da construção de sentimentos e identidades comuns no processo de produção e reprodução da força de trabalho. A classe trabalhadora é sujeita de sua própria história, e por isso a ênfase dada à questão da experiência de classe e do fazer de uma cultura de classe. Da mesma forma que a consciência de gênero se manifesta no reconhecimento em si e no outro (a) dessas desigualdades (identidade de interesses).

Zillah Eisenstein defende a importância da análise marxista para o estudo da dupla opressão da mulher, por esta proporcionar uma análise de classe necessária para o estudo do poder, proporcionando um método de análise que é histórico e dialético. Em seus estudos ela articula

dois sistemas: patriarcado e capitalismo, utilizando-se da expressão 'patriarcado capitalista', "para acentuar uma relação dialética que se reforça mutuamente entre a estrutura de classes capitalista e a estruturação sexual hierarquizada" (EISENSTEIN, 1980: 16 e 17). A compreensão desta interdependência é importante para compreender de que forma se reproduz às desigualdades sociais entre os sexos. O patriarcado (para compreendermos as relações de poder) e por estar entronizado nas práticas sociais e mesmo sendo um sistema anterior ao capitalismo, é parte constitutiva de um macrosistema, que reedifica as desigualdades de classe, gênero, raça e geração.

O Estado, enquanto expressão da contradição entre a sociedade civil e a sociedade política (ENGELS; MARX, 1998) pode reproduzir ou alterar a lógica das relações e dos papéis sócio-culturalmente construídos para as mulheres e

homens. As feministas articuladas(os) em torno de um programa socialista têm o desafio e o compromisso de interferir nas ações do Estado burguês, através do acirramento da luta de classes, na defesa dos direitos universais das categoriais historicamente excluídas.

O conteúdo programático assim, deve se articular numa perspectiva de gênero/ classe/ raça, geração e livre expressão da sexualidade, contemplando os(as) portadores (as) de necessidades especiais, para que estes se sintam cidadãos(as) respeitados(as) em seus direitos. Um programa, portanto, que dialoga com as demandas da sociedade civil, que sinalize a ruptura com o capitalismo, e de enfrentamento a condição de subordinação milenar e universal da mulher.

No contexto de uma democracia representativa burguesa, as políticas públicas se constituem como ajustes as demandas sociais, não sendo um

fim em si mesmo. Do ponto de vista dos objetivos estratégicos das feministas marxistas, a ocupação desses espaços é fundamental para garantir direitos aos historicamente excluídos, articulando e incorporando as lutas dos movimentos sociais, estabelecendo uma relação de autoconstrução/autonomia desses espaços, garantindo e defendendo os direitos de mulheres e homens, implementando as ações feministas afirmativas e anti-racistas, visibilizando e fortalecendo a luta pelo socialismo.

Referências bibliográficas

ALAMBERT, Zuleika. Feminismo: o ponto de vista marxista / Zuleika Alembert. São Paulo: Nobel, 1986.

ÁVILA, Maria Betânia. Feminismo, cidadania e transformação social. In Ávila, M.B. (org.) Textos e imagens do feminismo. Mulheres construindo a igualdade. Recife. SOS Corpo, Gênero e Cidadania. 2001.

COMBES, Daniele & HAICAULT, Monique.
“Produção e reprodução. Relações sociais de sexos e de classes” In: A Kartchevsky-Bulport (org.), O Sexo do Trabalho, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

COSTA, Ana Alice A e SARDENBERG, Cecília M. B..
Feminismos, Feministas e Movimentos sociais. In: Margarida BRANDÃO e Maria Clara BINGHEMER (org.), Mulher e Relações de Gênero. São Paulo: Loyola, 1994.

EISENSTEIN, Zillah R. “Hacia el desarrollo de una teoria de patriarcado capitalista y o feminismo socialista” In: ____ (org.), Patriarcado Capitalista y Feminismo Socialista, México, D.F: Siglo XXI, 1980.

ENGELS, Friedrich. A Origem da Família, da Propriedade Privada e do Estado. São Paulo: Centauro, 2002

LEITE, Rosalina de Santa Cruz. A Operária Metalúrgica. 2^a- ed. São Paulo: Cortez, 1984.

MARX, Karl e ENGELS, F. A Ideologia Alemã. 2^a- ed. São Paulo, 1998.

PINTO, Céli Regina. Movimentos sociais: espaços privilegiados da mulher enquanto Sujeito político. In COSTA, Albertina e BRUSCHINI, Cristina (org). Uma questão de Gênero. São Paulo: Rosa dos Tempos e Fundação Carlos Chagas, 1992.

SACKS, Karen. Engels Revisitado: a Mulher, a organização da Produção e a Propriedade Privada. In: M.Z. Rosaldo e Louise Lamphere (orgs.), A Mulher, a Cultura e a Sociedade, Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

SCOTT, Joan W. A cidadã paradoxal. As feministas francesas e os direitos dos homens (cap. 1-Relendo a história do feminismo). Florianópolis: Mulheres, 2002.

THOMPSON, E. P. A Formação da Classe Operária Inglesa: Paz e Terra, 1987.

LEAL, Edilene Maria de Carvalho & SANTOS, Esmeraldo Leal dos. Sociedade civil e cidadania: alternativa de construção de cidadania ativa no estado neoliberal. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 158 a 177. Abril de 2009. ISSN 1676-8965

Sociedade civil e cidadania: alternativa de construção de cidadania ativa no estado neoliberal.

*Edilene Maria de Carvalho Leal
Esmeraldo Leal dos Santos*

RESUMO: Nesse artigo, reconstruímos alguns aspectos da sociedade do trabalho e do estado liberal no mundo pós-guerra bem como nos pautamos na concepção de cidadania e de esfera pública de Hannah Arendt para defendermos que o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra) é emblemático da prática político/social da sociedade civil de participação pública e de cidadania ativa nas condições da atual sociedade brasileira.

PALAVRAS-CHAVE: Trabalho; Estado Providência; Estado Neo-liberal; cidadania ativa; esfera pública; movimento social.

ABSTRACT: In this paper, we reconstruct some aspects of the society of work and of the liberal state in post world war world. We use Hannah Arendt's conception of citizenship and public space in order to show that MST (

Landless' Movement) is an emblematic example of civil society's political e social practice in the actual conditions of Brazilian Society.

KEYWORDS: Work, Providence State, Neo-Liberal State, active citizenship, public space, social movement.

No mundo pós-guerra e pós-revoluções industriais, o trabalho assalariado, entendido como uma atividade específica da sociedade capitalista, estava alicerçado em um Estado Providencia que, em principio, parecia garantir efetivamente os direitos sociais de igualdade e liberdade proclamados pela Revolução Francesa, bem como no modelo fordista de produção e de organização industrial de massa.

Essa sociedade assalariada passou por um período de relativa estabilidade. Mas, a partir da década de sessenta, o capitalismo entra num processo de crise “estrutural” e coloca em questão a eficiência da produção em massa do sistema fordista (Antunes, 2000). Esse modelo foi então substituído por um modelo de produção flexível ou toyotismo, caracterizado pelo surgimento de um trabalhador supostamente mais qualificado, polivalente e participativo. Existem muitos debates em torno dessa caracterização, nos quais alguns se posicionam mais favoráveis a uma concepção de mudança positiva, outros que defendem a idéia de “continuidade” do sistema anterior, ou ainda que tenha havido uma “descontinuidade”, esta faz parte do processo de reestruturação produtiva

visando o objetivo principal do capitalismo, que é a lucratividade (Antunes, 2000). Seja qual for a avaliação que se fizer da reestruturação produtiva, suas conseqüências são visíveis até os dias atuais como a precarização e o desemprego cada vez crescentes.

Em decorrência da crise do capital, o Estado Providência também entra em crise. Considerado por todos, depois da II Guerra Mundial, como “a fórmula da paz” (OFFE, 1998), uma vez que desenvolveu, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, uma ampla política de assistência social aos trabalhadores e reconheceu a legitimidade dos sindicatos nas disputas entre o capital e o trabalho, tornou-se, tanto para a direita conservadora quanto para a esquerda, alvo de desconfiança. No caso específico da direita, as críticas se dirigiam ao fato de que o Estado de Bem-estar Social diminuiu a “disposição de investir”, já que impôs aos industriais uma sobrecarga de impostos, além de que diminuiu entre os trabalhadores, a vontade de trabalhar, na medida em que lhes concedeu direitos e possibilidades de reivindicação. Nesse sentido, para a direita, o Estado Social seria o principal responsável pela recessão econômica (OFFE, 1989).

De acordo com Clauss Offe, essa análise não está totalmente distante da realidade, porém não se pode pensar que o Estado foi criado tão

somente para prover os trabalhadores dos direitos sociais e que se constituiu independente da rentabilidade do mercado. Ao contrário, serviu durante algum tempo para minimizar os conflitos sociais resultantes das contradições do capitalismo. Sendo assim, essa conclusão de Offe não se distingue muito da crítica esquerdista segundo a qual o Estado Providência foi projetado para dar sustentação política à sociedade capitalista. Por isso, suas ações sempre se dirigem para políticas paliativas, que tornam os cidadãos cada vez mais dependentes delas. Embora seja mais barato, observa Offe, uma política de intervenção estrutural.

O Estado Provedor, que já não atendia às novas exigências do mercado e nem tão pouco resolvia as dificuldades impostas pela reestruturação produtiva, como o alto índice de desemprego, foi pouco a pouco sendo substituído por um Estado Neoliberal. Esse Estado, em linhas gerais, está baseado numa concepção política de restrição da atividade do Estado, ao mínimo necessário, deixando o exercício econômico para a iniciativa privada; livre concorrência no mercado de bens, de serviços e de trabalho; redução das conquistas sociais. Na verdade, o Estado Neoliberal se desobriga de prover os cidadãos de serviços sociais, tais como: educação, saúde, seguro-desemprego etc. Isso significa dizer que, a idéia de uma cidadania passiva, na qual o “cidadão-

trabalhador” desfruta de direitos sociais providenciados por um Estado Social não tem mais sentindo na atual realidade de desemprego e de Estado mínimo.

No contexto especificamente brasileiro, que, em nosso entender, não realizou plenamente o Estado Providência - ao menos não realizou nos moldes europeus -, mesmo porque pensar num Estado Provedor de direitos sociais em um país marcado por uma trajetória política de governos militares, inclusive por uma longa ditadura, é muito mais difícil do que, por exemplo, nas democracias civis (OFFE, 1989). Enquanto a Europa e os Estados Unidos desconfiavam do Estado Social e já se configurava um retorno ao liberalismo, o Brasil estava no início de um governo centralizador, que nem promovia os direitos sociais (cidadania passiva), nem tão pouco permitia à sociedade civil que ela mesma construísse sua própria cidadania (cidadania ativa). Para Hannah Arendt, os governos totalitários caracterizam-se justamente pelo retraimento forçado da ação individual-pública, isto é, da participação nas decisões públicas (ARENDR, 1997). Nesse sentido, a possibilidade de cidadania ativa chegou tarde ao Brasil e dentro de um contexto de um Estado Neoliberal que também chegou tarde.

Diante dessas dificuldades que não são esporádicas e muito menos banais, mas

constitutivas do modelo econômico e político atual, parece-nos impossível pensar na efetividade de cidadania passiva. O Estado, cada vez mais Neoliberal, não é mais provedor de direitos e o sistema capitalista determina que o trabalho assalariado seja o fundamento da cidadania social. De acordo com escrever Josué Pereira: “Historicamente, o sujeito típico da cidadania social é o cidadão-trabalhador, tanto como pagador de impostos quanto como receptor de serviços” (p.135). Sendo assim, de um lado, o cidadão não precisa construir sua cidadania, esta já está embutida no ato de trabalhar e de dispor de um salário. Por outro lado, ser desempregado é ser desprovido de cidadania.

Essa compressão de cidadania se justifica em um Estado Provedor de serviços, porém, encontra limites no atual estado brasileiro. Além do que, mesmo no auge do Estado Providência no pós-guerra europeu, o desemprego já estava desenvolvido, e neste caso: como ficavam os desempregados? De qualquer forma, entendemos que, independente do contexto histórico ao qual esteja referida, uma cidadania passiva é sempre ilusória e problemática, ainda que exista um estado que promova essa cidadania, acreditamos que é importante que o cidadão colabore na sua efetivação e discuta as possibilidades de mudanças.

O neoliberalismo, contudo, já é um fato para os brasileiros. É a partir dessa constatação que nos perguntamos pela possibilidade efetiva de a sociedade civil brasileira construir, exigir, lutar, seja qual for o verbo empregado, pela sua cidadania? Para tentar responder a essa questão, recorreremos à concepção de cidadania ativa da pensadora Hannah Arendt.

Segundo Arendt, a noção moderna de trabalho é decorrente da alteração histórica da distinção que os gregos antigos faziam entre *labor* e *work* e ação. O *labor* caracterizava-se por ser uma atividade que se realizava na esfera privada, presa às necessidades do corpo e seu produto é fútil, pois não gera nada de permanente; já o *work*, define-se como uma atividade exercida fora do ciclo vital, mas como o labor não demanda a pluralidade (o convívio com outros homens) como condição para sua efetividade; além disso, sua especificidade é a produção de artefatos ou utensílios para o consumo dos homens. Ao contrário, a ação caracteriza a terceira atividade da condição humana (*vita activa*), na medida em que pressupõe necessariamente o convívio com os homens para ser exercida, isto é, seu espaço de atuação é a esfera pública na qual os homens são iguais e livres.

Para os gregos antigos, por conseguinte, havia uma hierarquia de excelência na compreensão dessas atividades ou dessas esferas segundo a

qual a esfera privada (*labor* e *work*) era considerada inferior porque os homens se mantinham presos às suas necessidades, submetem e são submetidos. A bem da verdade, na ótica da pensadora, esse é um fenômeno pré-político no sentido de que prepara alguns para alcançar a liberdade. Esta somente é exercida e conquistada na esfera da ação a partir da qual os homens se distinguem tanto dos animais quanto do demiurgo (deus artífice), uma vez que a ação é uma condição eminentemente humana. A *pólis* (a esfera política) também era o espaço em que o homem mostrava sua individualidade, sua particularidade mediante “feitos” e “realizações” (ARENDDT, 1997:51). Por isso, a ação é a única atividade que possibilita ao homem a realização da *arété* ou da excelência. Escreve:

Ao contrário, da fabricação, a ação jamais é possível no isolamento. Estar isolado é estar privado da capacidade de agir. A ação e o discurso necessitam tanto da circunvizinhança de outros quanto a fabricação necessita da circunvizinhança da natureza, da qual obtém matéria-prima, e do mundo, onde coloca o produto acabado. A fabricação é circundada pelo e está em permanente contato com ele: a ação e o discurso são

circundados pela teia de atos e palavras de outros homens, e estão em permanente contato com ela (ARENDDT, 1997:197).

É nesse sentido que Arendt afirma ser a ação uma atividade que se dá entre humanos, sem mediação das coisas e da natureza. Também é nesse sentido que a ação é uma atividade eminentemente livre, na medida em que é o espaço das escolhas, das participações e das decisões. É onde o indivíduo se mostra e se reconhece, onde não há apenas uma verdade ou incerteza, mas, inúmeras possibilidades.

Essa distinção entre as atividades e o apreço pela ação justificava a sociedade político/grega, todavia, foi paulatinamente sendo confundida e transformada na sociedade romano/cristão. Uma das causas, a perda da importância do *bios politikos* (a ação e o discurso) em favor da vida eterna. Emblemático disso é, de acordo com Arendt, o fato de que “a única atividade que Jesus nos ensinou, por palavras e atos, foi a atividade da bondade” (1997:84), cuja condição para ser exercida é evitar a presença de outros homens, não ser vista nem ouvida, fora, portanto, da esfera pública. Além do que, a filosofia cristã, especialmente o filósofo Santo Tomás de Aquino, traduziu a tão conhecida definição aristotélica de homem *zoon politikon* como: *homo est naturaliter*

politicus, ide est, socialis (“o homem é, por natureza, político, isto é, social”). Até então, o caráter de ser social não caracterizava uma qualidade específica do homem nem tão pouco poderia ser identificado como a excelência da atividade política.

Essa tradução, evidentemente, produziu conseqüências profundas e insuperáveis. Pode-se dizer que a principal dentre elas é a emergência de outra esfera, a esfera social, que apenas se constitui completamente na sociedade moderno/capitalista bem como nas sociedades de massas. Na concepção da filósofa, esse acontecimento distorce a esfera pública e privada dos gregos antigos porque, em primeiro lugar, a esfera pública passou a ser um espaço no qual se reconhecia que indivíduos privados têm interesses e necessidades materiais e espirituais comuns; sendo inclusive a mais importante função do público (do Estado) é proteger esses interesses, isto é, administrar as atividades caseiras e a economia doméstica. A isso Hannah Arendt chama de promoção do *labor* e do *Work* à esfera pública, como também a promoção do social como esfera, por excelência, no mundo contemporâneo.

Em segundo lugar, o que caracteriza essa nova esfera, o social, é precisamente o domínio da conformidade às regras pré-estabelecidas. De acordo com os gregos, é na esfera privada da

família que se mantinham os mesmos interesses e a mesma opinião, cujo chefe da família comandava sobre essa união. Esse elemento definidor do privado foi eclipsado pela sociedade que exige comportamentos padronizados, ainda que as nações sejam ou não desiguais. Em seus termos:

Um fator decisivo é que a sociedade, em todos os seus níveis, exclui a possibilidade de ação, que antes era exclusiva do lar doméstico. Ao invés de ação, a sociedade espera de cada um de seus membros certo tipo de comportamento, impondo inúmeras e variadas regras, todas elas tendentes a 'normalizar' os seus membros, a fazê-los 'comportarem-se', a abolirem a ação espontânea ou a reação inusitada. (...) com o surgimento da sociedade de massas a esfera do social atingiu finalmente, após séculos de desenvolvimento, o ponto em que abrange e controla, igualmente e com igual força, todos os membros de determinada comunidade. (ARENDDT, 1997:500).

Dois eventos históricos são fundamentais para explicar esse acento behaviorista da sociedade de massas. O primeiro é o advento da

burocracia moderna cuja base é exatamente o primado das regras estatuídas que regulem o comportamento e anulam a possibilidade da diferença e da ação; é o governo despótico de ninguém. O segundo é o que define as ciências moderno-sociais, mais especificamente a economia, que supõe não a relação entre os homens, mas regras comportamentais. Para Adam Smith, por exemplo, é própria às leis intrínsecas da economia a busca pelo bem comum (“a mão invisível”).

A questão que nos parece mais problemática dessa compreensão moderna de sociedade é justamente a suposição de que a quase tangibilidade das desigualdades e diferenças tão variadas de interesses podem ser engolidas pelo abstrato bem comum. Contudo, entendemos que Arendt se excede quando acusa Marx não apenas de ter compartilhado essa “ficção comunística” (ARENDDT, 1997:53), mas de tê-la elevado ao padoxismo. Ora, é certo que Marx pressupôs a divisão da sociedade em dois grupos de interesses antagônicos, a supressão histórica desse antagonismo em prol da igualdade econômico-social de todos; porém, a sociedade comunista seria o espaço no qual os indivíduos exerceriam suas liberdades e diferenças, e não a suspensão destas em favor do bem comum (BERMAN, 1998; EAGLETON, 2006).

Acreditamos que essa crítica virulenta de Hannah Arendt está orientada pela promoção do social às expensas do público em Marx. Para quem se interessa primordialmente com a *respública* ou com a liberdade pública de participação democrática como a única maneira de superar o domínio do trabalho “escravo” moderno, a padronização comportamental, enfim, a alienação, logicamente desaprovava em Marx sua concepção segundo a qual a esfera social seria o alicerce do processo de desalienação e a liberdade seria exercida não exatamente na publicidade, mas na singularidade, já que a igualdade econômica e social teria possibilitado essas condições.

Evidentemente que essa descrição do mundo comunista existiu apenas no plano da filosofia marxista, posto que na prática seu projeto de realização plena da igualdade e liberdade não vingou nas tentativas históricas do comunismo.

N’A *Condição Humana*, apenas a polis produz as condições para a efetivação da liberdade, pois a política tanto iguala os indivíduos quanto torna possível suas diferenças, uma vez que todos podem agir e discursar (o discurso não pressupõe o domínio do logos) enquanto reivindicam seus interesses variados. Isto é, a esfera pública é a realização, por excelência, da cidadania ativa, na qual os homens são vistos e

ouvidos, apresentam suas demandas individuais e grupais, valendo-se da ação. Pode-se pensar, por exemplo, em indivíduos totalmente discrepantes como um faxineiro e um cientista que juntos podem efetivamente conquistar sua cidadania, através da via pública.

Se Arendt acusou Marx de estar sendo utópico quando este escreveu que a tarefa fundamental da nova sociedade comunista seria a emancipação do homem do trabalho “escravo” moderno; não podemos deixar de também considerá-la utópica, pois como podemos pensar que, atualmente, um faxineiro e um cientista pudessem se unir em torno da construção de cidadanias sociais? Em uma sociedade competitiva, marcada pela precarização do emprego e pela existência de alternativas a esta precarização, o individualismo tem se acentuado gravemente, de modo que, se Durkheim tivesse vivido no Brasil de hoje dificilmente, em nosso entender, teria concebido a possibilidade de uma sociedade orgânica sob a égide do individualismo que julgou inerente ao processo de desenvolvimento do capitalismo (GIDDENS, 1994). Então, como pensar em desiguais unidos por um objetivo comum?

Não compartilhamos da opinião bastante difundida de que Hannah Arendt seria conservadora, uma vez que defende o retorno ao mundo grego como solução nostálgica para os

problemas da sociedade contemporânea. Mesmo porque é sobre o mundo concreto do século XX que a autora se debruça a fim de ressaltar o empobrecimento da vida pública e, por conseguinte, para defender o restabelecimento da ação pública (ou cidadania ativa) como possibilidade de supressão da reificação do trabalho. No que, ao menos parcialmente, parece acerta porque se a sociedade atual configurou uma rede de dominação cada vez mais sutil e ampliada, de modo que todas as esferas foram moldadas segundo essa rede, sua transformação ou perfuração tornou-se muito mais difícil agora do que na sociedade industrial de Marx. Portanto, a alternativa de re-politização das relações sociais e a retomada da ação pública podem ser bastante produtivas e eficazes.

De acordo com essa específica compreensão de cidadania ativa, acreditamos que um grupo social que emergiu e se constituiu a partir das imensas desigualdades econômicas e da dominação e da dominação política brasileira, o MST (Movimento dos Trabalhadores Rurais Sem Terra), pode ser considerado uma tentativa importante de realização da cidadania ativa. Pois, um dos seus principais elementos definidores é a pretensão de reunir desiguais. O que se quer dizer com isso? O MST se distingue de outros movimentos sociais e sindicatos porque entende que a ação política não se resume a conquista de

direitos e a efetivação dos que já existem, de uma categoria determinada: melhoria nos salários, nas condições materiais de trabalho, na aposentadoria etc.; que são sempre, a nosso ver, direitos específicos de uma categoria. Entretanto, além de defender interesses específicos dos trabalhadores rurais, inclui inclusive como base de sua ação um projeto político de transformação que permite que indivíduos que não pertencem e não mantêm relação com o campo possam sentir parte desse projeto. De acordo com João Pedro Stédile:

Uma outra característica é o componente sindical. E sindical, aqui, no sentido corporativo. A possibilidade de conquistar um pedaço de terra é o que motiva uma família a ir para uma ocupação ou permanecer acampada por um período indeterminado. Nesse primeiro momento, é uma luta para atender, essencialmente uma reivindicação econômica. Mesmo depois que a família esta assentada, ela passa a lutar por créditos para a produção. Por estrada, pelo preço do seu produto etc. Portanto também há dentro do MST um componente sindical corporativo, que só interessa à categoria dos agricultores. (...)

percebemos que era da natureza do MST fazer outro tipo de luta. Aprendemos essa lição com as outras lutas que antecederam. Aprendemos ainda que a luta pela terra não pode se restringir ao seu caráter corporativo, ao elemento sindical. Ela tem que ir mais longe. Se uma família luta apenas pelo seu pedaço de terra e perde o vínculo com uma organização maior, a luta pela terra não terá futuro. É justamente essa organização maior que fará com que a luta pela terra se transforme na luta pela reforma agrária. Ai, já é um estágio superior da luta corporativa. É agregado à luta pela terra o elemento político” (STÉDILE, 1996:34).

O MSR, portanto, não descarta a necessidade de conquistas de direitos específicos dos trabalhadores rurais (Sem Terra), visto que a conquista do seu meio de produção, a terra, expropriada pelo capitalista, que constitui um dos objetivos principais (MARTINS, 1991; MARX, 1996). Todavia, não se trata somente de adquirir a terra, mas de exigir do poder político as condições estruturais para cultivá-la. Compreendemos aqui, por condições estruturais, tanto as de caráter estruturais, tanto as de caráter

material: empréstimos bancários, compra de terra dentre outras, quanto as de caráter imaterial: educação, saúde, lazer etc. Se o Estado cada vez mais se desobriga desses compromissos sociais, é também na sociedade civil, nos partidos de esquerda, nas universidades, nos sindicatos, nas ONGs que o MST busca parceria para tentar cobrir o vazio deixado por esse Estado.

É preciso ressaltar que, não pretendemos com isso entrar no debate se os direitos devem ser universais ou específicos, pois dentro desse contexto político e econômico do Brasil e do mundo, parece-nos problemático defender que os direitos sejam só universais, já que a história dos direitos já demonstrou que efetivamente estes últimos se deparam com a inoperância e contradições (BOBBIO, 1992). Além disso, essa preocupação mais ampla do MST não está desarticulada com as idéias de direitos específicos, ao contrário, é um exemplo disso. Mas destacamos que os direitos do trabalhador rural para o MST, não excluem os direitos do professor, do metalúrgico, do petroleiro, posto que, enquanto indivíduos distintos e categorias distintas podem se reunir no espaço público em torno de objetivos, a princípio, comuns: alternativas de sobrevivência, garantia de uma participação mais democrática na via pública, construção de cidadanias. Ora, a ação é uma atividade eminentemente pública na qual o

individual e o plural, paradoxalmente, integram (ARENDR, 1997). Acreditamos que faz parte dos pressupostos ideológicos do MST essa concepção:

Se tivesse se fechado em um movimento tipicamente camponês, só *das mãos grossas*, teria caído facilmente no corporativismo, nos interesses individuais. Esse caráter popular (...) acabou trazendo uma consciência que contribui para formar um movimento com organicidade e com interpretação maior da sociedade. (STÉDILE, 1996:33)

Esse elemento que diferencia o MST de outras ações da sociedade civil é o fato de que, o ideal de reconstrução da sociedade brasileira, na perspectiva marxista de torná-la mais justa e igualitária para todos, perdido depois dos acontecimentos do final da década de 1980, continua ainda muito presente na prática do MST (MARTINS, 1991; GRAZIANO, 1994). Para Stédile: “Tivemos a compreensão de que a luta pela terra, pela reforma agrária, apesar de ter uma base social camponesa, somente seria levada adiante se fizesse parte da luta de classes” (1996: 35). Se esse objetivo é viável ou não, se é utópico, ou mesmo trans-histórico, não nos interessa discutir aqui, pois a questão que nos dirige é a

tentativa de demarcar essa diferença e percebê-la como possibilidade de conquista de cidadania.

É nesse sentido que consideramos que o MST possui uma configuração política/social próxima dessa acepção arendteana de cidadania ativa: muito embora a maioria de seus membros e de seus estudiosos não concordasse com essa tentativa de relacionar um pensamento republicano/liberal e um movimento caracteristicamente revolucionário (ou marxista). Todavia, apenas alguns aspectos tanto da teoria em questão quanto do movimento social foram comparados, de forma que destacamos o fato de que está presente no MST, a crítica e a recusa de um estado neoliberal que ao invés de promover a ação política, se estrutura cada vez mais em torno do individualismo e da anulação do político. Além disso, o MST torna essa crítica uma prática na medida em que é exercida na esfera pública, uma vez que compreende como condição *sine qua non* de suas conquistas sociais e políticas o convívio com diferentes e iguais, ou seja, com a pluralidade na qual é possível de reivindicação e do discurso. Essa atuação política e social, do MST, se dá de diversas formas: ocupações, passeatas, manifestações, dentre outras formas que visam não somente suprir às necessidades vitais do homem do labor e do homem do trabalho, mas também exprimir as aspirações e anseios do homem de ação. Em fim, o MST se

traduz num grupo no qual, trabalhadores rurais sem terra, pequenos agricultores, estudantes, professores, manifestam seu desejo de participação e de liberdade pública.

Referências Bibliográficas

ANTUNES, R. *Os Sentidos do Trabalho*. São Paulo: Bomtempo Editorial, 2000.

ARENDT, H. *A condição Humana*. Rio de Janeiro: Rorense Universitária, 1997.

BOBBIO, N. *A Era dos Direitos*. Rio de Janeiro: Campus, 1992.

BODSTEIN, R. C. de A. *Cidadania e Modernidade: Emergência da Questão Social na Agenda Pública*. Rio de Janeiro: Caderno de Saúde Pública. Vol. 13, nº. 02, 1997.

FERNANDES, B. M. *A Formação do MST no Brasil*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

GONH, M. da G. *Mídia, Terceiro Setor e MST: Impactos sobre o Futuro da Cidade e do Campo*. Rio de Janeiro: Vozes, 2000.

MARTINS, J. de S. *Expropriação e Violência*. São Paulo: Hucitec, 1991.

MARX, K. *A Ideologia Alemã*. São Paulo: Hucitec, 1996.

OFFE, C. Estado de Bem-Estar e Desemprego. IN: *Trabalho e Sociedade*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1991.

SILVA, J. P. *Cidadania e/ou Trabalho: O Dilema da Questão Social nesse Final de Século*. São Paulo: Campinas, 1998.

SILVA, J. Graziano. O Desenvolvimento do Capitalismo no Campo Brasileiro e a Reforma Agrária. IN: *A Questão Agrária Hoje*. Rio Grande do Sul: Editora Universitária, 1994.

STÉTILE, J. Pedro. (Org.) *A Questão Agrária Hoje*. Rio Grande do Sul: Editora Universitária, 1994.

STÉTILE, J. P. & FERNANDES, B. M. *Brava Gente: A Trajetória do MST e a Luta pela Terra no Brasil*. São Paulo: Perseu Abramo, 1996.

EANGLETON, Terry. *Marx e a Liberdade*. São Paulo: UNESPE, 1999.

Documento

HALBWACHS, Maurice. "L'expression des émotions et la société". *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 179 a 199, abril de 2009 – ISSN 1676-8965
DOCUMENTO

L'expression des émotions et la société¹⁶

Maurice Halbwachs

Les formes qu'on pourrait appeler supérieures de la sensibilité, les sentiments et les passions paraissent exiger une élaboration plus personnelle et plus prolongée que les émotions, ou le plaisir et la douleur élémentaires. Or, il y a sans doute une logique des sentiments, presque inconsciente, qui fait que, comme le disait Stendhal à propos du sentiment de l'amour, toutes nos réflexions, nos imaginations se cristallisent en quelque sorte autour de la représentation de la personne aimée ou détestée, de l'objet désiré ou redouté. Mais tout ce travail mental ne peut s'accomplir sans qu'il s'y mêle bien des idées, des jugements, des raisonnements. Ainsi, ces états affectifs sont pris dans des courants de pensée qui viennent en notre esprit du dehors, qui sont en nous parce

¹⁶ HALBWACHS, Maurice, 1947. « L'expression des émotions et la société », publication posthume, *Echanges sociologiques*, Paris, Centre de documentation universitaire, pp. 3-5.

qu'ils sont dans les autres. C'est bien nous qui les éprouvons. Mais ils ne subsistent et ne se développent, dans un monde où nous sommes sans cesse en contact avec les autres, qu'à la condition de se présenter sous des formes qui leur permettent d'être compris, sinon approuvés et encouragés, par les milieux dont nous faisons partie. Il en résulte que leur intensité, leur nature et leur direction s'en trouvent plus ou moins modifiées.

Ainsi, la société exerce une action indirecte sur les sentiments et les passions. C'est qu'il y a en nous un homme social, qui surveille l'homme passionné, et qui, sans doute, lui obéit parfois et se met en quelque sorte à son service pour justifier sa passion : même alors, l'homme ne cesse pas d'être social ; il raisonne, il pense. Mais tout cela, en somme, peut se passer dans le for intérieur, loin des yeux (sinon en dehors de l'influence occulte) de la société.

Il n'en est plus de même des émotions, et aussi bien de cet ordre de sentiments et de passions qui leur sont étroitement liés parce qu'ils en sont à la fois l'occasion et la cause. Par leurs manifestations extérieures, tout au moins par leurs modes d'expression visibles, sensibles, elles tombent sous le regard des hommes qui nous entourent, des groupes auxquels nous sommes liés. Quand l'émotion s'exprime, cette expression

est matérielle, et le groupe a prise directement sur elle ¹⁷.

Ainsi il se peut que l'expression émotive ne soit nullement naturelle, innée ou héréditaire, en tout cas liée à la constitution organique de l'espèce. Certes, l'enfant sanglote et pleure, il agite les bras, et pousse des cris sans que personne le lui ait appris. Mais il y a loin de ces mouvements et contractions spontanées des tout petits enfants aux expressions et attitudes très nuancées et dont la signification est bien définie, telles qu'on les voit apparaître aux âges suivants. Tout se passe comme si les enfants les avaient apprises en regardant les autres, et à leur contact. Mais alors les adultes d'aujourd'hui les ont reçues eux-mêmes de leurs parents, ceux-ci des leurs : et ainsi en remontant jusqu'à nos ancêtres les plus éloignés. L'expression émotive se serait transmise comme la langue ; et après tout elle lui ressemble en ce qu'elle met en jeu toute une mimique, qui est comme un langage des gestes et des traits.

¹⁷ Pour établir la possibilité d'une régulation sociale des émotions, il faut d'une part souligner l'importance de ce sur quoi peut s'exercer un contrôle social « l'expression matérielle des émotions » (élément constitutif de l'émotion elle-même et même élément essentiel selon les tenants de la théorie physiologique) ; d'autre part montrer que l'expression émotive n'est pas innée, c'est-à-dire déterminée par la nature...

Elle répondrait au même besoin de communiquer aux autres ce qu'on éprouve.

C'est la collectivité elle-même qui aurait suggéré, ou choisi parmi toutes celles qui se produisaient spontanément, au gré des fantaisies individuelles, telle mimique expressive, parce qu'elle lui paraissait sans doute le moyen le meilleur de réaliser parmi tous les membres du groupe qui en étaient témoins une communauté de sentiment ou d'émotion, de même que le langage a été élaboré par la société pour réaliser une communauté de pensées. Il n'est pas du tout nécessaire d'admettre que ces gestes et expressions soient comme le résidu de gestes pratiquement utiles, ni même qu'ils aient été imaginés par le groupe et imposés par lui dans une pensée utilitaire ; il suffit qu'ils aient répondu au besoin qu'ont les hommes, par suite de leur existence collective, de sympathiser les uns avec les autres dans la joie et dans la douleur, dans l'admiration, l'enthousiasme, l'indignation et la haine.

Lorsqu'on peut observer en secret un être humain qui ignore qu'on le regarde on ne s'en soucie point, et qui, sous l'empire d'une émotion, lève les bras au ciel, s'arrache les cheveux, profère des sons et des paroles confuses, n'est-on point frappé de ce que toute cette gesticulation n'a point de sens et de raison d'être chez un individu isolé, et que la personne émue se

comporte comme si elle était en présence d'autres êtres prêts à répondre à ses mouvements et à ses cris ?

Comme l'a dit M. Blendel : « Les états affectifs forts sont assez rarement le fait d'individus isolés. La solitude appauvrit en général non seulement l'expression extérieure de nos émotions, nos pleurs, nos rires, nos cris et toute notre mimique, mais le jeu même de représentations et de sentiments qui le soutendent ; si cependant nos émotions se développent hors de la présence d'autrui, c'est que nous subissons incessamment le mirage de la vie en commun qui nous est si naturelle, c'est que notre imagination est toute peuplée de spectateurs et d'auditeurs imaginaires devant lesquels nos émotions alors se déploient, c'est que, par une sorte de dédoublement auquel le jeu de la conscience réfléchie nous a accoutumés, devenant à nous-mêmes nos propres alliés et nos propres ennemis, nous nous plaignons, nous nous indignons ou réjouissons avec nous, nous nous emportons contre une sorte d'adversaire intérieur, nous nous procurons à nous-mêmes la vision pathétique de nos pleurs et le déchirement de nos cris. »

Ainsi, nos états affectifs tendent naturellement à s'épanouir dans un milieu social qui leur soit adapté. « Nos colères s'alimentent de la fureur ou de l'indifférence de nos adversaires, de la

participation de nos amis ; elles s'éteignent faute de résistance ou de concours. Nos peurs se dissimulent et s'amortissent, si notre entourage ne les partage pas : elles s'exaltent au contraire en paniques, s'il les fait siennes. » La solitude morale nous est en horreur. Certes, on a dit aussi que les grandes douleurs sont muettes, et nous avons tous, plus ou moins, la pudeur de nos émotions. C'est que, lorsque les autres ne se trouvent pas au même ton émotif que nous, qu'il ne peut y avoir, entre nous et eux, communion affective, alors nous rétractons et nous replions en effet sur nous-mêmes ; ou bien, et de préférence lorsqu'il s'agit des sentiments supérieurs, moraux, sociaux, esthétiques et religieux, « il arrive que nous nous réfugions dans une sorte de groupe idéal entre les membres duquel règne cet accord nécessaire que la réalité nous refuse... Mais, plus souvent encore, le veto qui leur est opposé use à la longue nos préférences et nos élans. »

Mais, inversement, nos émotions, sont soumises à une véritable discipline sociale, du fait qu'en présence des événements d'un certain genre, et dans telles circonstances qui se produisent souvent, c'est la société qui nous indique elle-même comment nous devons réagir. Ou plutôt, il ne s'agit pas seulement de la façon dont nous devons exprimer nos sentiments, sur quoi nous reviendrons plus loin, mais du sentiment et de l'émotion elle-même : la société attend que nous

l'éprouvions, nous commande elle-même de la ressentir.

« A un certain degré de l'échelle sociale, dit encore M. Blondel, nous savons tout ce que doivent être nos sentiments au récit d'un exploit ou d'un crime, devant un Titien ou un Rodin, à l'audition d'une symphonie de Beethoven, en visitant Notre-Dame, en apprenant une victoire ou une défaite de nos armes. » Dans une réunion d'hommes où tous, pour une raison ou l'autre, sont à la joie, nous pouvons avoir nos motifs particuliers d'être tristes. Mais nous nous dominons, nous nous efforçons de participer à l'allégresse générale, sentant bien qu'autrement nous ferions figure de trouble-fête. Quand tout le monde est préoccupé, attristé, abattu, si nous rions, si nous plaisantons, nous passerons pour un mauvais plaisant ou bien pour manquer de cœur.

En dehors de ces circonstances, où nous devons nous mettre à l'unisson d'un sentiment collectif, il arrive que nous-mêmes nous trouvions dans une situation qui nous concerne seuls et que nous nous représentions alors le sentiment que nous devons éprouver, parce que tout autre, dans les mêmes conditions, serait ainsi affecté.

Quelqu'un nous a fait du bien, et nous devons non seulement lui témoigner, mais éprouver pour lui de la reconnaissance. Offensés, victimes d'une injustice, nous n'avons peut-être point de

haine dans le cœur, aucun ressentiment, mais il suffit que les circonstances dans lesquelles nous avons eu à souffrir par le fait d'un autre se retracent à notre pensée pour que l'esprit de vengeance s'éveille en nous par persuasion. Persuasion qui vient en réalité du dehors ; c'est la société qui parle à Néron par la voie de Narcisse. Il pourrait, il est vrai, résister, pencher vers la bonté et l'indulgence ; mais alors il prêterait l'oreille à une autre partie de la société. Le pardon des offenses, pour se faire accepter, dans le monde romain, doit s'appuyer sur la communauté chrétienne : ou plutôt, les deux réactions affectives et différentes s'opposent comme deux impératifs émanant de sociétés différentes. « Entre ce que nous éprouvons spontanément et ce que nous éprouvons par devoir, et quelquefois par contrainte, la frontière est ici bien malaisée à tracer. »

Tenons-nous-en maintenant à l'expression émotive en elle-même c'est-à-dire aux gestes, au changement des traits, aux larmes, et à toutes les réactions motrices et articulatoires dont nous avons parlé. Qu'elles ne soient point pleinement spontanées, qu'il soit possible de les provoquer du dehors, artificiellement, et de les soumettre ainsi à l'influence d'une volonté extérieure, c'est ce qui résulte de divers faits, et en particulier des expériences sur les réflexes conditionnés qui ont été faites par Pavlov. Des souris ont été habituées

à entendre sonner une cloche avant de recevoir leur nourriture. Dès lors, le son de la cloche, alors même que la nourriture ne leur est point montrée, détermine chez elles une abondante sécrétion de salive. « Si, pour saliver, dit M. Blondel, il ne sert de rien de simplement le vouloir, il nous suffit, nous le savons tous, de penser fortement à un plat que nous aimons pour nous faire venir l'eau à la bouche ; or, il nous est toujours loisible de penser à ce que nous voulons, et, par ce détour, de saliver à volonté. » Ainsi, tandis que ces mécanismes sont montés chez l'animal au moyen d'un dispositif dirigé par une volonté extérieure, l'homme est capable de les monter lui-même en lui : il suffit qu'il évoque telles ou telles représentations, certaines images. Mais on s'explique ainsi qu'il soit possible à la société de déterminer chez ses membres certaines réactions expressives : il lui suffit de présenter à leur vue les objets, les figures, les gestes dont les images donnent en quelque sorte le signal de ces mouvements et de ces réactions motrices.

D'où un grand nombre de techniques émotionnelles dues au dressage social. On les peut observer le mieux dans les sociétés dites primitives, à l'occasion des cérémonies et des fêtes alors que les membres rassemblés de la tribu ou du clan célèbrent les rites de leur religion, et reproduisent symboliquement les actions héroïques et la vie légendaire de leurs

ancêtres. Au cours de ces cérémonies qui se prolongent pendant des jours et des semaines, tout est réglé de façon à exercer une action continue et puissante sur les imaginations. Les objets sacrés sont exposés, des dessins symboliques reproduisent partout le totem, les chants, les danses évoquent et figurent les légendes, les mythes, de la tribu. Ces gestes et ces formes apparentes expriment à la fois et entretiennent des états affectifs communs à tous les membres du groupe.

Ainsi, des éléments expressifs et eux seuls, bien groupés et gradués, réussissent à éveiller une conviction profonde, une illusion entière qui s'accompagne de sentiments, et qui, en quelque sorte, les crée de toutes pièces, tels que le groupe ou la communauté les éprouve en commun et veut les imposer à ses membres. Par exemple, les procédés de l'initiation se rencontrent presque identiques en somme chez les peuples non civilisés aussi différents que les Australiens, les Peaux-Rouges, les indigènes de la Nouvelle-Guinée. A l'âge de la puberté, les jeunes gens feignent de tomber morts, puis, après des rites variables et compliqués, ils ressuscitent, et on leur communique les traditions de la tribu : mort et résurrection apparentes, mais qu'ils éprouvent comme une réalité.

Dans les peuples plus évolués, nous retrouvons des rites semblables et les mêmes procédés.

Ainsi, les mystères d'Eleusis en Grèce faisaient passer les néophytes par les affres de la mort, traverser les représentations terrifiantes de l'Hadès, pour entrer dans la lumière resplendissante du séjour de la déesse. C'était l'enseignement d'une mort conduisant à une autre vie. On évoquait chez l'initié une série d'états d'âme dont la conclusion était une croyance nouvelle, probablement en l'immortalité. Les actes symboliques qu'il accomplissait, les spectacles qu'il contemplait, tels étaient les moyens par lesquels on déterminait en lui, Comme d'ailleurs chez ceux qui étaient soumis en même temps aux mêmes épreuves, les émotions successives qui étaient la raison de cette mise en scène.

Mais c'est surtout à l'occasion de la mort que l'émotion prend forme collective, et que tout un rituel de gestes et de lamentations s'impose aux parents, aux amis de celui qui vient d'expirer. Chez les sauvages d'Australie, dès que l'un des leurs a rendu le dernier soupir, c'est une explosion de désespoir parmi les vivants mais qui se manifeste par des mouvements et des actes bien réglés. Sans doute, ils paraissent être hors d'eux-mêmes, ce sont des gestes et des contorsions désordonnées, c'est une grappe humaine, qui s'agite autour du mort : mais chacun, suivant son degré de parenté, joue un rôle défini, soit qu'il se lacère le corps, le visage,

soit qu'il contracte ses membres, se torde sur le sol, soit qu'il pousse seulement des cris et se répande en lamentations.

Lods nous rapporte (dit M. Blondel) que, dans l'antiquité juive, le « deuil comportait deux manifestations bruyantes... le cri funèbre... et le *thrène* (poésie chantée en mélopée par la pleureuse souvent avec accompagnement de flûte ou de sistre). Il va sans dire que ni l'un ni l'autre n'étaient l'explosion spontanée, irréfléchie de la douleur chez les survivants. Car chez les Israélites, comme chez une foule de peuples non civilisés, les lamentations funèbres étaient strictement réglées par la coutume. Elles étaient préférées par des personnes déterminées, réparties par sexe et par clan, avec des paroles imposées par la tradition pendant un nombre de jours constant et probablement à heures fixes, comme chez les Syriens modernes ».

M. Granet a montré qu'en Chine le langage de la douleur constitue « une symbolique minutieusement ordonnée ». Ainsi s'explique le deuil imposé aux parents du mort comme une sorte de quarantaine. « Isolés dans des cabanes individuelles installées autour de la maison du mort, ils ne reçoivent plus de visites et n'ont même plus de rapports entre eux. Réduits au silence et à l'immobilité, n'exerçant plus de fonctions publiques, s'interdisant la musique, se soumettant à tout un système de restrictions

alimentaires, s'abstenant de tout soin de propreté, ils vivent dans un état d'hébétude dont la collectivité les autorise à sortir graduellement par une série d'étapes, également réglementées, dont les cinq catégories d'habits de deuils qu'ils ont à revêtir successivement, constituent autant de signes extérieurs. » (Blondel.)

Voici un passage tiré du livre dont l'auteur est le Hollandais de Groot, *The Religious System of China*, où nous est décrit en détail l'enterrement chez les anciens Chinois. C'est après le moment où l'on a garé le cercueil en haut des marches de la maison, dans une petite cabane de bois entourée des objets du sacrifice : « Quand tout a été mis à sa place, les serviteurs quittent la chambre de derrière et s'arrêtent sur le côté ouest de la porte, le plus élevé de rang à l'ouest de celui qui est le plus bas. L'invocateur est le dernier à quitter la chambre. Ayant fermé la porte, il se place à la tête des serviteurs, et tous passent à l'ouest des piliers, descendant par les marches de l'ouest. A ce moment les femmes frappent du pied. Et quand les hommes passent le long du double par le côté sud, se dirigeant vers l'est, les pleureurs mâles frappent du pied. Les invités s'en vont alors, sur quoi les femmes frappent du pied. Le pleureur principal les reconduit hors de l'allée en s'inclinant, rentre, et se joint à ses frères pour pleurer avec eux près de l'endroit où le cercueil est garé, leurs faces tournées vers le

nord. Cela fait, les frères quittent l'allée et sont également reconduits au dehors par le pleureur principal qui les salue en s'inclinant. A la fin, les pleureurs principaux quittent la rue, ce qui met fin aux gémissements. Tous s'arrêtent sur le côté est, tournant leurs faces vers l'ouest. L'allée est alors fermée, et le pleureur principal, s'étant incliné avec les mains jointes, se retire dans son abri de deuil. »

Ainsi, devant des assistants, les parents expriment leur douleur par des attouchements, des bons, des coups sur la poitrine, des lamentations, dont tous les détails, le type, le nombre, le moment et l'endroit où il faut les exécuter, sont exactement prévus. Remarquons qu'il s'agit de gestes rituels, c'est-à-dire qui ont un sens et qui passent pour posséder une efficacité magique ou religieuse. M. de Groot nous dit : « Pendant qu'on prépare le cercueil, les pleureurs s'abstiennent de gémir, parce que ces manifestations de chagrin pourraient faire que le chagrin réel soit enfermé dans le cercueil, Ce qui serait fatal au mort et aussi à ses descendants. » Et encore : « Quand on place le couvercle sur le cercueil, ceux qui ne sont pas de proches parents s'écartent, pour que leur ombre n'y soit pas enfermée. Toutes les femmes de la famille montent sur un banc ou sur une chaise afin d'éviter une fausse couche ; c'est que la partie terrestre de l'âme du mort retourne au sol d'où

elle est issue, et pourrait de là facilement passer dans leur corps et y détruire les faibles germes de vie que le principe opposé y a placés. » Le geste ou le mouvement rituel et l'expression émotive sont étroitement unis, c'est qu'il y a quelque chose qui rappelle les gestes religieux, dans ceux qui ont pour rôle de manifester les sentiments. L'émotion collective étant liée à ces mouvements, à ces attitudes, il semble qu'elle dépende d'eux, qu'ils suffisent à l'entretenir, à conjurer tout ce qui n'est pas elle. Il semble que dans l'émotion elle-même ainsi partagée et multipliée il y ait une efficacité et un pouvoir qu'il ne faut pas laisser se perdre, qu'il faut diriger vers la prière, l'invocation, la supplication, vers l'adoration aussi et la gratitude, comme vers la malédiction. Ainsi les chœurs au début d'*Œdipe roi*, qui élèvent leurs plaintes, en même temps qu'ils célèbrent des sacrifices pour écarter la peste et appeler les dieux à leur aide.

Relisons maintenant dans *Colomba*, de Mérimée, la scène où la jeune fille corse vient chanter la *ballata* au chevet d'un mort : « Le mort était couché sur une table, la figure découverte, dans la plus grande pièce de la maison. Portes et fenêtres étaient ouvertes, et plusieurs cierges brûlaient autour de la table. A la tête du mort se tenait sa veuve, et derrière elle un grand nombre de femmes occupaient tout un côté de la chambre ; de l'autre étaient rangés les hommes, debout,

tête nue, l'œil fixé sur le cadavre, observant un profond silence. Chaque nouveau visiteur s'approchait de la table, embrassait le mort, faisait un signe de tête à sa veuve, et à son fils, puis prenait place dans le cercle sans proférer une parole. De temps en temps, cependant, un des assistants rompait le silence solennel pour adresser quelques mots au défunt Pourquoi as-tu quitte ta bonne femme ? disait une commère. N'avait-elle pas bien soin de toi ? Que te manquait-il ? Pourquoi ne pas attendre un mois encore ? Ta bru t'aurait un fils... Puis la vocératrice prend la main de la veuve, demeure quelques minutes recueillie et les yeux baissés, et improvise, tantôt s'adressant au défunt, tantôt à sa famille, quelquefois, par une prosopopée fréquente dans les *ballata*, faisant parler le mort lui-même pour consoler ses amis et leur donner des conseils. » Le silence de la foule n'est interrompu que par quelques soupirs, quelques sanglots étouffés.

On pourrait enfin, comme l'a fait M. Blondel, montrer par de nombreux exemples à quel point dans nos sociétés même, non seulement à la campagne, mais à la ville aussi, à un enterrement, à un mariage, ces manifestations de deuil ou d'allégresse sont réglées par une sorte de code impératif qui impose au comportement extérieur uniforme. Or les manifestations font corps avec les sentiments. « Il serait bien difficile à une

mimique en partie réglée par la collectivité d'engendrer, d'accompagner ou de traduire une émotion qui ne serait pas en partie actualisée. »

En résumé, ce qui frappe surtout, et ce que nous avons essayé d'établir, c'est que non seulement l'expression des émotions, mais à travers elle les émotions elles-mêmes sont pliées aux coutumes et aux traditions et s'inspirent d'un conformisme à la fois extérieur et interne. Amour, haine, joie, douleur, crainte, colère, ont d'abord été éprouvés et manifestés en commun, sous forme de réactions collectives. C'est dans les groupes dont nous faisons partie que nous avons appris à les exprimer, mais aussi à les ressentir. Même isolés, livrés à nous-mêmes, seuls en présence de nous-mêmes, nous nous comportons à cet égard comme si les autres nous observaient, nous surveillaient. Par là, on peut dire que chaque société, chaque nation, chaque époque aussi met sa marque sur la sensibilité de ses membres. Sans doute il subsiste en ce domaine une large part de spontanéité personnelle. Mais elle ne se manifeste, elle ne se fait jour que dans des formes qui sont communes à tous les membres du groupe, et qui modifient et façonnent leur nature mentale aussi profondément que les cadres du langage et de la pensée collective.

TRADUÇÃO

HALBWACHS, Maurice. "A Expressão das emoções e a sociedade". Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 201 a 218, abril de 2009 – ISSN 1676-8965

TRADUÇÃO

A expressão das emoções e a sociedade¹⁸

Maurice Halbwachs

As formas que poderiam ser chamadas de superiores da sensibilidade, os sentimentos e as paixões, parecem exigir uma elaboração mais pessoal e mais prolongada que as emoções, ou o prazer e a dor elementares. Ora, há sem dúvida uma lógica dos sentimentos, quase inconsciente, que faz com que, como dizia Stendhal a propósito do sentimento do amor, todas as nossas reflexões, as nossas imaginações se cristalizam, em certa medida, ao redor da representação da pessoa que se gosta ou que se detesta, do objeto desejado ou temido. Mas, todo este trabalho mental não pode realizar-se sem que se misturem muitas idéias, julgamentos e

¹⁸ A expressão *das emoções e a sociedade* foi retirado sob permissão, da coletânea *Echanges sociologiques*, Paris, CDU, 1947, pp. 3 a 5.

raciocínios. Assim, estes estados afetivos são tomados por fluxos de pensamento que vêm em nosso espírito do exterior, e que estão em nós porque se encontram também nos outros. Somos nós que o provamos. Mas, não subsistem e não se desenvolvem, em um mundo onde estamos em contacto com os outros sem cessar, a não ser na condição de apresentar-se sob formas que permitam ser incluídas, se não aprovadas e incentivadas, pelos meios dos quais fazemos parte. Resulta a partir de então que a sua intensidade, a sua natureza e a sua direção se encontram mais ou menos modificadas.

Assim, a sociedade exerce uma ação indireta sobre os sentimentos e as paixões. É que há em nós um homem social, que supervisiona o homem apaixonado, e que, sem dúvida, ele obedece às vezes e se põe em certa medida ao seu serviço para justificar a sua paixão: mesmo assim, o homem não deixa de ser social; raciocina, pensa. Porém, tudo isso, em suma, pode se passar em seu foro interior, distante dos olhos (senão fora da influência oculta) da sociedade.

Não pode ser considerada, ainda, contudo, emoções, e igualmente esta ordem de sentimentos e de paixões que lhes são estreitamente ligadas porque são, ao mesmo tempo, a ocasião e a causa. Pelas suas manifestações exteriores, ao menos pelos seus modos de expressão visíveis, sensíveis, caem sob

o olhar dos homens que nos cercam, e dos grupos aos quais estamos vinculados. Quando a emoção se expressa, esta expressão é material, e o grupo agiu diretamente sobre ela¹⁹.

Assim pode-se dizer que a expressão emotiva não é de modo algum natural, inata ou hereditária, e em todo caso ligada à constituição orgânica da espécie. Certamente, a criança soluça e chora, agita os braços, e empurra aos gritos sem que ninguém a ensine. Mas, diferente destes movimentos e contrações espontâneas, para muitas crianças pequenas às expressões e atitudes são matizadas e seus significados são bem definidos, como se os vê aparecer nas idades seguintes. Tudo se passa como se as crianças tivessem aprendido olhando os outros, e ao seu contato. Os adultos de hoje receberam estas instruções dos seus pais, e estes dos seus: e, assim, indo até aos nossos antepassados mais afastados. A expressão emotiva teria sido transmitida como a língua; e, após, tudo se assemelha à mímica, que é uma linguagem de

¹⁹ Para estabelecer a possibilidade de uma regulação social das emoções, é necessário, de uma parte, sublinhar a importância de que se pode exercer um controle social “à expressão material das emoções” (elemento constitutivo da emoção e o seu elemento essencial, de acordo com a teoria fisiológica); de outra parte, é preciso mostrar que a expressão emotiva não é inata, e, como se pode dizer, não é determinada pela natureza...

gestos e dos traços. O que responderia à mesma necessidade de comunicar aos outros o que se experimenta.

A coletividade, então, é que teria sugerido, ou escolhido, entre todas as formas que se produziram espontaneamente, à vontade das fantasias individuais, como uma espécie de *mímica expressiva*, porque lhe pareceu, sem dúvida, ser o melhor meio para se realizar entre todos os membros do grupo que eram assinantes de uma comunidade de sentimento ou de emoção, assim como a linguagem foi construída pela sociedade para realizar uma comunidade de pensamento. Não é de forma alguma necessário admitir que estes gestos e expressões sejam um resíduo de gestos úteis, nem mesmo que foram imaginados pelo grupo e impostos por ele em uma forma de pensamento utilitário; é suficiente que tenha respondido se foi possível aos homens, como consequência da sua existência coletiva, comover-se com os seus ou com os outros na alegria e na dor, na admiração, no entusiasmo, e na indignação e no ódio.

Quando se observa em segredo um ser humano que ignora o que nele se observa ele não se sente incomodado e, sob o império de uma emoção, levanta os braços ao céu, arranca os cabelos, profere sons e palavras confusos, não se perturba de que toda esta gesticulação não tem nem sentido e razão de ser em um indivíduo isolado,

não será porque a pessoa enternecida comporta-se como se estivesse na presença de outros seres prontos para responder aos seus movimentos e aos seus gritos?

Como disse o Sr. Blondel: “Os estados afetivos fortes são raramente o fato de indivíduos isolados. A solidão empobrece, em geral, não somente a expressão externa às nossas emoções, às nossas lágrimas, aos nossos risos, aos nossos gritos e toda a nossa mímica, além do jogo de representações e sentimentos que o subjazem; se, contudo, as nossas emoções se desenvolvem fora da presença do outro, sofremos brevemente a miragem da vida em comum que nos é tão natural, e toda a nossa imaginação é povoada de espectadores e de ouvintes imaginários frente aos quais as nossas emoções se estendem por uma espécie de desdobramento, onde nos acostumamos ao jogo da consciência pensativa, nos tornando os nossos próprios aliados e os nossos próprios inimigos. Temos pena de nos indignarmos ou de congratularmos conosco, nos exasperamos contra uma espécie de adversário interno, e procuramos a visão patética das nossas lágrimas e a protrusão dos nossos gritos”.

Os nossos estados afetivos se permitem naturalmente, deste modo, desabrochar em um meio social que lhes seja adaptado. “As nossas cóleras se alimentam da fúria ou da indiferença dos nossos adversários, e da participação dos

nossos amigos; elas se detêm a qualquer falta de resistência ou de concorrência. Os nossos medos se dissimulam e se amortecem, se o nosso ambiente não o compartilha: eles se exaltam, porém, ao contrário, em pânico, se o ambiente o faz seu". A solidão moral é um horror para nós. Certamente se disse, também, que as grandes dores são mudas, e temos, mais ou menos, pudor das nossas emoções. Quando os outros não se encontram no mesmo processo emotivo que estamos, e existe, entre nós e eles, comunhão afetiva, nos retraímos e nos recolhemos sobre nós mesmos; ou, e preferivelmente, quando se trata de sentimentos superiores, morais, sociais, estéticos e religiosos, "acontece de nos refugiarmos em uma espécie de grupo ideal entre os membros onde reina este acordo que a realidade nós recusa... Mas, com mais frequência ainda, o veto que lhes é oposto utiliza, no limite, as nossas preferências e os nossos impulsos".

De modo contrário, porém, as nossas emoções se sujeitam a uma verdadeira disciplina social, de tal maneira que, na presença de acontecimentos de certo tipo, e em tais circunstâncias, que se produzem diuturnamente, é a sociedade que nos indica como devemos reagir. Ou, antes, não se trata senão da forma como devemos exprimir os nossos sentimentos, e a que voltamos de novo mais tarde, mas do sentimento e da própria

emoção: a sociedade espera que provemos, e nos incita a sentir e experimentar.

“Em certo grau da escala social, disse ainda o Sr. Blondel, sabemos tudo sobre como deve ser os nossos sentimentos no relato de uma proeza ou de um crime, na frente de um *Titien* ou um *Rodin*, na audição de uma sinfonia de *Beethoven*, visitando *Notre-Dame*, ou ao saber sobre uma vitória ou uma derrota das nossas armas”. Em uma reunião de homens onde todos, por uma razão ou outra, encontram-se alegres, podemos ter os nossos motivos específicos para estar triste. Mas, nos dominamos, nos esforçamos para participar da alegria geral, sentindo efetivamente que, se agíssemos de maneira diferente, perturbaríamos a festa. Seríamos uma figura de perturbação-da-festa. Quando todos estão preocupados, entristecidos ou abatidos, se rimos, se gracejamos, passamos por pouco agradáveis ou somos considerados como sem-coração.

Fora destas circunstâncias, onde devemos nos colocar em uníssono com o sentimento coletivo, acontece que nos encontrávamos, nós mesmos, em uma situação que para nós era referida como singular e que representávamos, deste modo, o sentimento que devíamos experimentar, porque afetaria outro qualquer, dentro das mesmas condições.

Quando alguém nos faz o bem, devemos não somente lhe dar prova, mas, também, provar

para ele o nosso reconhecimento. Ofendidos, vítima de uma injustiça, talvez, não tenha ódio no coração, nenhum ressentimento, mas, basta que as circunstâncias que sofremos por causa de outro retorne ao nosso pensamento, para que o espírito de vingança seja despertado em nós, por persuasão. Persuasão que vem realmente do exterior; é a sociedade de que fala Néron através de Narciso. Poderíamos, evidentemente, resistir, nos inclinar para a bondade e para a indulgência; mas, então, emprestaríamos o ouvido à outra parte da sociedade. O perdão das ofensas, para fazer-se aceitar, no mundo romano, devia se basear na comunidade cristã: ou, antes, as duas reações afetivas e diferentes se opõem como dois imperativos que emanam de sociedades diferentes. “A fronteira entre o que provamos espontaneamente e o que provamos por dever e, às vezes, por dificuldade, é bem difícil, aqui, de traçar”.

Extremos que mantêm a expressão emotiva em si mesma, isto é, em relação aos gestos, à mudança dos traços, às lágrimas, e todas as reações motoras e articulatórias de que falamos. Que não seja plenamente espontânea; que seja possível provocá-la do exterior, artificialmente, e apresentá-la assim à influência de uma vontade externa, é o que resulta de diversos fatos, e em especial às experiências sobre os reflexos condicionados de Pavlov. Ratos foram

habitados a tocar uma campainha antes de receber o seu alimento. Portanto, o som da campainha, mesmo que o alimento não lhes fosse mostrado, determina abundante secreção de saliva. “Se, para salivar, diz o Sr. Blondel, de nada serve simplesmente querê-lo, sendo suficiente, pensar fortemente em um prato que gostamos para fazer-nos vir água à boca; contudo, continua sendo permitido pensar sobre o que queremos, e, por este rodeio, salivar à vontade”. Assim, enquanto estes mecanismos são montados no animal por meio de um dispositivo dirigido por uma vontade externa, o homem é capaz de montá-lo em si mesmo: é suficiente evocar tais ou quais representações, e certas imagens. Porém, isto se explica assim que seja possível à sociedade determinar nos seus membros algumas reações expressivas: basta que apresente à sua vista os objetos, as figuras, os gestos cujas imagens dão, em certa medida, o sinal destes movimentos e destas reações motoras.

De onde um grande número de técnicas emocionais geradas pelo direito social. Estas podem ser melhor observadas nas sociedades ditas primitivas, na ocasião das cerimônias e das festas onde os membros reunidos da tribo ou do clã celebram ritos da sua religião, e reproduzem simbolicamente as ações heróicas e a vida legendária dos seus antepassados. Nestas

cerimônias, que se prolongam durante dias e semanas, o seu exercício é totalmente regulado, e configura uma ação contínua e potente sobre as imaginações. Os objetos consagrados são expostos, desenhos simbólicos reproduzem por toda a parte o totem, os cantos, as danças evocam e figuram as lendas e os mitos da tribo. Estes gestos e estas formas aparentes exprimem e, ao mesmo tempo, mantêm estados afetivos comuns a todos os membros do grupo.

Elementos expressivos e únicos, bem agrupados e graduados, conseguem, assim, despertar uma convicção profunda, uma ilusão inteira acompanhada de sentimentos, e que, em certa medida, os institui por toda a parte, como o grupo ou a comunidade os prova conjuntamente e os quer impor aos seus membros. Por exemplo, os métodos de iniciação encontram-se quase idênticos em povos não civilizados tão diferentes como os Australianos, as Peles Vermelhas e os indígenas da Nova Guiné. A idade da puberdade, as pessoas jovens fingem cair mortas, seguidamente, após ritos variáveis e complicados, reanimam, e lhes são comunicadas as tradições da tribo: morte e ressurreição aparentes, mas que são experimentadas como realidade.

Nos povos mais evoluídos, também encontramos ritos semelhantes e os mesmos métodos. Assim, os mistérios de Eleusis na

Grécia faziam os neófitos passar pelos tormentos da morte, atravessar as representações aterrorizantes de Hadès, para entrar, enfim, na luz resplandecente da sua moradia. Era o ensino de uma morte que conduzia a outra vida. Evocava-se no iniciado uma série de estados de alma cuja conclusão era uma nova crença, provavelmente, na imortalidade. Os atos simbólicos que realizava, os espetáculos que contemplava, eram os meios pelos quais se determinava nele, como em outro lugar, nos quais o sujeito se submetia, simultaneamente, às mesmas provas e às mesmas emoções sucessivas, que eram a razão deste ato em cena.

Mas, é na ocasião da morte, sobretudo, que a emoção toma forma coletiva, e que todo um ritual de gestos e de lamentações se impõe aos pais, e aos amigos do morto. Nos selvagens da Austrália, logo que um dos seus deu o último suspiro, tem início a uma explosão de desespero entre os vivos, que se manifesta, porém, através de movimentos e atos bem regulados. Sem dúvida, parecem estar fora deles mesmos, são gestos e contorções desordenados, é uma turba humana, que se agita ao redor da morte: mas, cada um, de acordo com o seu grau de parentesco, desempenha um papel definido, seja o de lacerar o corpo, o rosto, seja o que contrai os membros, se torce sobre o solo, seja ainda os que

lançam apenas gritos e espalham-se em lamentações.

Lods nos informa (como diz o Sr. Blondel) que, na antiguidade judaica, “o luto comportava duas manifestações ruidosas... o grito fúnebre... e o *thrène* (poesia cantada monotonamente por uma carpideira e, frequentemente, acompanhada por uma *flauta* ou por um *sistro*²⁰). É evidente que nem uma nem a outra manifestações eram explosões espontâneas e imprudentes da dor nos sobreviventes. Porque, nos Israelitas, como em uma multidão de povos não civilizados, as lamentações fúnebres eram reguladas estritamente pelo costume. Eram proferidas por pessoas determinadas, distribuídas por sexo e por clã, com palavras impostas pela tradição durante um número de dias constante e provavelmente em horas fixas, como nos Sírios modernos”.

O Sr. Granet mostrou que na China a linguagem da dor constitui “uma simbólica completamente ordenada”. Assim se explica o luto imposto aos pais da morte como uma espécie de quarentena. “Isolados em cabanas individuais instaladas ao redor da casa da morte, não recebem visitas e não têm relações entre eles. Reduzidos ao silêncio e à imobilidade, não

²⁰ Antigo instrumento egípcio de percussão (Nota do Tradutor).

exercem mais funções públicas, estão proibidos de ouvir música, são submetidos a um sistema de restrições alimentares, se abstêm de qualquer cuidado de limpeza, e vivem em um estado mórbido de embrutecimento do qual a coletividade os autoriza a sair, gradualmente, por uma série de etapas, igualmente regulamentadas, em que as cinco categorias de roupas de luto, que os enlutados têm de cobrir-se sucessivamente, se constituem em sinais exteriores mais visíveis” (Blondel).

Eis uma passagem tirada do livro de Hollandais de Groot, *The Religious System of China*, em que ele descreve em detalhe um enterro entre os antigos Chineses. Após o momento em que se depositou o caixão na parte superior dos degraus da casa, em uma pequena cabana de madeira cercada pelos objetos do sacrifício: “Quando tudo foi posto no seu lugar, os empregados deixam a câmara por trás e param sobre o lado ocidental da porta e mais elevado da linha a oeste da que se encontra mais embaixo. O invocador é o último a deixar a câmara. Fechando a porta, coloca-se à dianteira dos empregados, e todos passam para o oeste dos pilares, descendo pelos degraus do oeste. Neste momento, as mulheres golpeiam o pé. E, quando os homens passam ao longo, pelo lado meridional, dirigindo-se para este, os carpideiros varões golpeiam o pé. Os convidados se vão, então, e as mulheres

golpeiam o pé. O carpideiro principal os conduz para fora da avenida, se inclina e retorna, e se junta aos seus irmãos para chorar com eles perto do lugar onde o caixão foi ancorado, os seus rostos se voltam para o norte. Isto feito, os irmãos deixam a avenida e são igualmente conduzidos para fora pelo principal carpideiro que os cumprimenta, se inclinando. No fim, o principal carpideiro deixa a rua, pondo termo aos gemidos. Todos param a seu lado, girando seus rostos para o oeste. A avenida, então, é fechada, e ele, se inclinando com as mãos juntas, se retira para seu refúgio de luto”.

Assim, frente a assistentes, os pais exprimem a sua dor através de contatos, ordens, golpes sobre o peito, lamentações; e, todos os detalhes, o tipo, o número, o momento e o lugar onde é preciso executá-lo, já estão completamente previstos. Observemos que se trata de gestos rituais, isto é, que têm um sentido e que possuem uma eficácia mágica ou religiosa. O Senhor De Groot nos informa que: “No momento em que se prepara o ataúde, os carpideiros se abstêm de gemer, porque estas manifestações de tristeza poderiam fazer com que a tristeza real se feche no caixão, o que seria fatal à morte e também aos seus descendentes”. E ainda: “Quando se coloca a tampa sobre o caixão, os que não são parentes se afastam, de modo que a sua sombra não seja fechada. Todas as mulheres da família montam

sobre um banco ou sobre uma cadeira com a finalidade de evitar uma falsa camada; é que a parte terrestre da alma da morte da volta ao solo de onde é procedente, e poderia facilmente passar no seu corpo os germes de vida que havia no princípio”. O gesto ou o movimento ritual e a expressão emotiva se unem estreitamente, porque existe algo que recorda os gestos religiosos, naqueles que têm por papel manifestar os sentimentos. A emoção coletiva que é vinculada a estes movimentos, a estas atitudes, parece depender deles, e são suficientes para mantê-la, ou conjurar todas as que não o são. Parece que na emoção assim compartilhada e multiplicada, exista uma eficácia e um poder que não é necessário deixarem se perder, que é necessário dirigir para a oração, para a invocação, para a súplica, para a adoração também e a gratidão, como para a maldição. Assim são os coros no início de Édipo rei, que elevam as suas queixas, ao mesmo tempo em que celebram sacrifícios para afastar a peste e chamar os Deuses à sua ajuda.

Releiamos agora em *Colomba*, de Mérimée, a cena aonde a jovem rapariga corsa vem cantar uma *balada*²¹ à cabeceira de uma morte: “A morte

²¹ *Balada* é um pequeno poema narrativo e uma forma musical, de origem italiana, de uso comum na Europa, dos séculos XIII a XV
(Nota do Tradutor).

estava deitada sobre uma mesa, a figura descoberta, na peça maior da casa. Portas e janelas estavam abertas e vários círios queimavam ao redor da mesa. À cabeça da morte se encontrava a sua viúva e, atrás dela, um grande número de mulheres ocupava todo um lado da câmara; do outro se encontravam os homens, de pé, cabeça nua, os olhos fixos sobre o cadáver, observando um profundo silêncio. Cada novo visitante se aproximava da mesa, abraçava a morte, fazia um sinal de cabeça à sua viúva, e ao seu filho e, em seguida, tomava o seu lugar no círculo sem proferir uma palavra.

Ocasionalmente, no entanto, um dos assistentes quebrava o silêncio solene para dirigir algumas palavras ao defunto: porque deixastes tua boa mulher? dizia uma comadre. Ela não havia cuidado de você? O que faltava? Porque não esperar mais um mês? A tua nora teria tido um filho... Em seguida, a cantora fúnebre corsa toma a mão da viúva, permanece alguns minutos recolhida e com os olhos abaixados, e improvisa, às vezes se dirigindo ao defunto, às vezes à sua família, às vezes, através de uma prosopopéia frequente na *balada*, fazendo a morte falar para consolar os seus amigos e dar-lhes conselhos". O silêncio da multidão só é interrompido por alguns suspiros e por alguns soluços abafados.

Poder-se-ia, por fim, mostrar, como o fez o Senhor Blondel, através de numerosos exemplos,

até que ponto, mesmo nas nossas sociedades, não somente no campo, mas também nas cidades, um enterro, um casamento, estas manifestações de luto ou de alegria são reguladas por uma espécie de código imperativo que se impõe de maneira uniforme ao comportamento exterior do indivíduo. Ora, as manifestações fazem corpos com os sentimentos. “Seria bem difícil a um mímico, em parte regulado pela coletividade, gerar, acompanhar ou traduzir uma emoção que, em parte, não se atualizaria”.

Em síntese, o que afeta, sobretudo, e o que tentamos estabelecer, é que não somente a expressão das emoções, mas através dela as emoções elas mesmas, se submetem aos hábitos, costumes e tradições e são por eles inspiradas graças a um conformismo, ao mesmo tempo, externo e interno. Amor, ódio, alegria, dor, temor, cólera, são abordagens provadas e manifestas conjuntamente, sob a forma de reações coletivas. É nos grupos que fazemos parte que aprendemos a exprimir, mas também a sentir estas emoções. Mesmo isolados, entregues a nós mesmos, sozinhos, nos comportamos a esse respeito como se outros estivessem nos observando, nos supervisionando. Portanto, se pode dizer que cada sociedade, cada nação, cada época, também, deixa a sua marca sobre a sensibilidade dos seus membros. Sem dúvida, subsiste neste domínio uma grande parte de

espontaneidade pessoal. Mas, esta se manifesta e se mostra apenas nas formas coletivas, que são comuns a todos os membros do grupo. Formas coletivas estas que modificam e trabalha a natureza mental do indivíduo profundamente, nos quadros da linguagem e do pensamento coletivo.

Tradução de: *Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

RESENHA

MATTOS, Fabrício Santos de. Fronteiras do Ser: intersubjetividades, mediações e recursividade da cultura. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 8, n. 22, pp. 220 a 230, abril de 2009. ISSN 1676-8965

RESENHA

Fronteiras do Ser Intersubjetividades, mediações e recursividade da cultura

BARBALHO, Alexandre (organização). *Brasil, Brasis: identidades, cultura e mídia*. Fortaleza: Edições Demócrito Rocha, 2008.

Obviamente, as identidades culturais se tornaram temática cada vez mais central no debate contemporâneo nas Ciências Sociais. Mas no que pode se ancorar – para usar um termo também corrente no debate – tal obviedade? Muitos filósofos afirmam mesmo que na problematização e no deslocamento do assim chamado sujeito epistêmico (ou sujeito universal) para uma condição epistemológica de complexidade, descentramento, fragmentação e fluidez. Tal processo é compreendido para além da lógica aristotélica da contradição, e é comumente abordado a partir de interligações de sentido compostas pelas identificações. Assim, as identificações podem ser percebidas como

demandas ontológicas que se situam na imanência do ser, que vinculam intencionalidade e que são permeadas por correlações de força, compreendidas como energias desprendidas pelos tecidos e movimentos sociais. Destacam-se, contemporaneamente, os cada vez mais evidentes entrelaçamentos entre o Estado (e suas instituições), a comunicação midiática e a cultura. É aqui que encontramos o novo livro organizado por Alexandre Barbalho, *Brasil, Brasis: identidade, cultura e mídia* (Ed. Demócrito Rocha, 2008).

Definitivamente, as identidades culturais são controversas. São debates tensos e, muitas vezes, apaixonados. Paixões alegres e tristes. O livro demonstra bem estas características do tema, tanto em sua estrutura, quanto nos autores e lugares – geográficos, políticos, ou imaginários – sobre os quais dissertam.

Brasil, Brasis é dividido em duas partes: *As (im)possibilidades da identidade e Expressões culturais e midiáticas do Brasil contemporâneo*. A primeira traz uma abordagem filosófica e conceitual sobre o tema, composta por dois ensaios: *Crítica da noção de identidade cultural (ou étnica, nacional etc.)* de Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes e *A pós-modernidade e a superação da estrutura formal da questão sobre a identidade* de Fábio Fonseca de Castro.

No ensaio de abertura do livro, Eduardo Diatahy revisa e amplia os argumentos de um

texto anterior de mesmo nome, na composição de sua “epistemologia da desconfiança”, que visa compreender as visões de mundo e de “modismos acadêmicos” em torno da questão das identidades, buscando uma crítica, que, seguindo o pensamento alemão, pode ser compreendida como trabalho de conceito. Neste trabalho, o conceito de identidade cultural é revisitado desde seus representantes na filosofia ocidental (moderna ou não) até chegar aos mais recentes estudiosos dos processos culturais. Entre seus argumentos centrais, Diatahy afirma que “cientistas sociais, ao erigirem a idéia de identidade como tema nuclear de seu discurso e de seu esforço teórico passaram, em consequência, a reler ou reinterpretar todo o pensamento ocidental, toda a sua antropologia filosófica, à luz dessa noção de origem autoritária”.

No segundo ensaio da primeira parte, *A pós-modernidade e a superação da estrutura formal da identidade*, Fábio Castro discorre sobre como a pós-modernidade é devedora do pensamento filosófico de Martin Heidegger. Partindo de uma compreensão heideggeriana do Ser, o autor interpreta que o ser que está no mundo, se indaga das possibilidades de existência nessa imanência (ôntica e ontológica), e, com isso, distingue-se como ser humano. Ao refletir, discorre sobre a identidade, tornando-a um

fenômeno universal, característico da humanidade em geral. A afirma o autor que a pós-modernidade – através de seus operadores e princípios – atua também a favor da destruição da noção de sujeito, ou mais propriamente, pela construção da subjetividade sem sujeito, uma intersubjetividade. “Já não há mais sentido no *cogito* cartesiano, ou seja, na certeza do Eu, diante da experiência vivida. Esta é a experiência de estar no mundo simplesmente, imanentemente. Sem a *aporia* de uma transcendência prometida. A pós-modernidade destotaliza a identidade. Ela desrealiza a integralidade do sujeito. Ela descoincidentaliza o homem e sua narrativa. Ela inverte o modelo piramidal do Eu e, ao fazê-lo, desconstrói não apenas a ontologia metafísica, mas a estrutura formal de toda questão sobre a identidade.”

A segunda parte de *Brasil, Brasis (Expressões culturais e midiáticas do Brasil contemporâneo)* é composta por oito artigos de dez autores: Keila Negrão; Alexandre Barbalho; Ângela Prysthon; Luiz Nova e Paulo Miguez; Maria Luiza Martins de Mendonça; Muniz Sodré e Raquel Paiva; Maria Cândida Ferreira de Almeida; e Nilda Jacks.

No primeiro artigo da segunda parte do livro, *Quem fala de cinema na Amazônia oriental: notas sobre a crítica cultural de cinema no Pará*, Keila Negrão discorre sobre como, historicamente, a

crítica de cinema no Pará constrói sentimentos de pertença e necessidade de dizer desse lugar. A autora demonstra que, através da análise de cinema, constituem-se também experiências, vivências e olhares sobre a Amazônia (como “região”), sobre o Pará e, mais especificamente sobre sua capital, Belém, perpassada e (re)criada pelas críticas de cinema nos jornais e pelos movimentos históricos de mutação desses lugares de observação e intervenção. Nas palavras da autora: “Não se trata do novo sem história, mas das novas possibilidades de produção técnica e do discurso sobre a cidade e sobre o Pará”.

O texto de Alexandre Barbalho, *Iracemas do Ceará: identidade, política cultural e o romance de Alencar*, articula as noções de Estado-nação e de nacional-popular, buscando um conceito de estadual-popular que dê conta dos movimentos de construção da parte no todo e do todo na parte, caracterizando historicamente duas apropriações - em 1977 e em 2005 - da obra de José de Alencar. O autor criticamente demonstra como a obra, considerada canônica, é utilizada como recurso para a conformação de uma identidade cearense pelas políticas culturais. “Podemos observar os usos de Iracema, ao longo deste quase um século e meio, como importantes estratégias de construção da identidade nacional e local (cearensidade) e modos de interpretação

discursiva agindo em nome do povo e do poder constituído. Mas, apesar de toda a força da narrativa pedagógica de cunho identitário, baseada em origem histórica pré-estabelecida, ela não consegue, de fato, cimentar as diferenças”.

Ângela Prysthon discorre sobre os problemas do conceito de cosmopolitismo e suas apropriações na teoria contemporânea, assim como propõe um deslocamento e uma complexificação desse conceito, ao analisar o movimento *Manguebeat*. Em *Manguetown: musica pop e transformações urbanas no Recife dos anos 90* a autora também demonstra como formas periféricas de intervenção cultural podem gerar e desenvolver cânones, além de buscar a compreensão do papel do sujeito cosmopolita periférico nessas conformações discursivas identitário-midiáticas. Segundo ela “As negociações culturais levadas a cabo pelo *Manguebeat* ao longo desses dez anos partem de uma consciência cosmopolita menos deslumbrada. Os modelos exógenos não estão totalmente de fora, mas a maior espontaneidade com que se dá a inclusão do elemento local e a forma como o Recife é representado, apontam para instâncias mais ambíguas e complexas de agenciamento cultural”.

Paulo Miguez e Luiz Nova abordam as ancoragens do mito baiano (a baianidade) e também a relação deste com Salvador, em suas

místicas de “cidade feliz” e representativa da Bahia como um todo, num processo de substituição do todo pela parte. Ao buscar as ancoragens do mito baiano, em *O mito baiano: viço, vigor e vícios* os autores também exploram os agenciamentos do mito por parte das políticas de cultura e turismo, assim como a função estratégica do carnaval e suas vinculações midiáticas, atuantes na revisão e reformulação do mito da baianidade. “A existência desde grande palco, mercado e mercadoria em que se transformou o reinado de Momo, fornece o combustível potencializador da mística contemporânea da baianidade, combinando identidade e prática econômico-lucrativa, como exige o domínio liberal da economia e da cultura, como impõe os imperativos de uma baianidade urbano-industrial exigidas pelo processo de industrialização e pela economia do turismo”.

A identidade goiana contemporânea, objeto de estudo de Maria Luiza Martins de Mendonça, tem reorganizado a imagem do caipira pelos eventos e discursos midiáticos, que articulam a cultura pop hegemônica do *cowboy* às suas apropriações localizadas. Em *Identidade goiana: do tradicional rural ao caipira-pop*, a autora propõe problematizar essas (re)significações identitárias analisando as esferas de consumo cultural, pautadas por hibridações de práticas culturais permeadas pelas dinâmicas midiáticas, mas

mantendo a distinção de classe. “Mesmo que o consumo cultural possa insinuar a existência de uma maneira particular de estar-no-mundo reconhecida e adotada pelos diferentes segmentos sociais, cada qual o vivencia segundo suas posses, seu capital e seu capital cultural. O leque de possibilidades e de opções para as camadas superiores é bem mais amplo que para os demais”.

A megalópole carioca, texto e tema de trabalho de Muniz Sodré e Raquel Paiva, é o exemplo de práticas autoritárias de “higienização” do espaço urbano pelas classes dominantes através das reformas da cidade. Os autores, focando o olhar sobre a história do Rio de Janeiro, recorrem ao conceito de mediatização – como instância de sociabilidade e processo de articulação entre diferentes instituições – para demonstrar o uso e a imagem mercadológicos e culturais da cidade. “A megalópole tenta disfarçar a sua violência institucional com as máscaras de uma cultura – típica da antiga metrópole, reciclada pela televisão e pelo *show business* – que ainda responderia pela existência de uma entidade chamada ‘espírito carioca’”.

O olhar de Maria Cândida Ferreira de Almeida sobre a identidade mineira expõe os direcionamentos de sentido constituídos pela dor da origem, como ancoragem primeira, pelo cosmopolitismo e pela reapropriação dos

sentidos poéticos e anedóticos vinculados a essa identidade. Ao analisar discursivamente obras de artistas mineiros (literatura, música e artes plásticas, contemporâneas ou não) em *Mineiridades Contemporâneas: entre o poético e o anedótico* a autora remonta às representações positivas e negativas, construindo relações dialógicas que possibilitem a compreensão do movimento constante de negação, afirmação e recriação da mineiridade. “Enfim, o riso, parte antagônica e complementar da dor, colabora para produzir os paradoxos da mineiridade, como tratamos aqui: dor/riso, local/universal, religioso/crítico”.

Nilda Jacks, em seu artigo *Cultura Gaúcha e a construção da identidade regional*, discorre sobre os trajetos históricos de conformação de movimentos culturais que, com base na sociedade civil, desde o século XIX busca revigorar a força da identidade gaúcha. Ao abordar os movimentos mais recentes, o tradicionalismo (que ganha força desde os anos 50) e o nativismo (desde os anos 70), a autora demonstra que sua intensidade e propagação também são devedoras da participação dos meios de comunicação de massa, tanto na cobertura de eventos, quanto na abertura de espaços radialístico, jornalístico e televisivo para temas ligados ao regionalismo. Notadamente, através do rádio e paulatinamente, ganhando espaço nos

outros meios (impresso e televisão), o movimento foi se conformando e se fortalecendo a ponto de constituir público próprio e atrair a atenção da indústria cultural, mesmo que tardiamente. Nas palavras da autora “Analisando a participação dos veículos de comunicação na cobertura dos eventos nativistas ou na abertura de espaço em sua programação para este tipo de manifestação, verifica-se que à exceção do rádio, a indústria cultural, como um todo, foi retardatária no acompanhamento desse processo, entretanto, chegou para consolidá-lo”.

É interessante ressaltar que o livro não se estrutura por nenhum consenso necessário entre os autores, a não ser a contraposição da noção de identidade como princípio de coerência social não conflituosa. São trabalhos densos, compondo, com as linhas mestras que ligam os três temas do subtítulo, diálogos e dissensos sobre o mesmo tema.

Pará, Ceará, Pernambuco, Bahia, Goiás, Rio de Janeiro, Minas Gerais, Rio Grande do Sul. *Brasil, Brasis* pode ser um livro lido de qualquer lugar. Representante do que há de melhor na produção contemporânea dos estudos sobre os processos culturais no Brasil, o livro também pode ser descrito como um exercício de descentramento dos olhares sobre os seus temas mais amplos: a cultura, a política e a mídia, suas fronteiras e suas

transgressões. Nem obviamente, nem definitivamente, e nem, apenas, transitoriamente.

Fabício Santos de Mattos

Sobre os Autores

Edilene Maria de Carvalho Leal. Doutoranda em Sociologia pelo NPPCS/UFS. Pesquisadora do Laboratório de Estudos Urbanos – LABURC.

Esmeraldo Leal dos Santos. Mestre em Ciências Sociais pelo PPGCS/UFCG. Pesquisador do Grupo de História Popular do Nordeste – CNPq/UFS.

Fabício Santos de Mattos. Mestrando em Políticas Públicas e Sociedade pela UECE. Integrante do CULT.COM - Núcleo de Estudos e Pesquisas em Políticas de Cultura e de Comunicação CNPq/UECE.

Geórgia Quintas. Doutora em Antropologia pela Universidade de Salamanca (Espanha). Especializou-se em História da Arte na Fundação Armando Álvares Penteado (FAAP-SP) e é autora do livro *Man Ray e a imagem da mulher: a vanguarda do olhar e das técnicas fotográficas*. Dedicou-se a pesquisas na área de fotografia e imagem. Atualmente, é professora do Bacharelado de Fotografia das Faculdades

Integradas Barros Melo – AESO (Olinda) e é pesquisadora do Núcleo de Imagem & Som em Ciências Humanas do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (UFPE).

Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia. Doutor em Antropologia Social pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Pesquisador vinculado ao GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem, e ao GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções - da Universidade Federal da Paraíba.

Maurice Halbwachs (1877-1945). Sociólogo francês da escola durkheimiana, celebrizado pelos seus trabalhos sobre memória coletiva.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Antropólogo e Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Coordena os grupos de pesquisa: GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (UFPB–CNPq) e GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem (UFPB-CNPq). É editor da RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção.

Vanessa Cristina Santos Matos. Graduada em História pela Universidade Católica do Salvador - UCSAL. Mestra em Estudos Interdisciplinares sobre Mulheres, Gênero e Feminismo - NEIM / UFBA.

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

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

RBSE ISSN 1676-8965

· **Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury** ·

· **CONSELHO EDITORIAL** ·

Alain Caillé (Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)
Alda Motta (UFBA)	Maria Arminda do Nascimento (USP)
Bela Feldman-Bianco (Unicamp)	Mariza Corrêa (Unicamp)
Cornelia Eckert (UFRGS)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Regina Novaes (UFRJ)
Eduardo Diatary Bezerra de Menezes (UFC)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Thomas Scheff (University of California - USA)

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

· NORMAS PARA PUBLICAÇÃO ·

1. **A RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção ISSN 1676-8965** é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano. Pode ser lida de forma inteiramente grátis no site: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>.
2. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas conceituados para que emitam sua avaliação.
3. A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob forma de artigos, entrevistas e comentários de livros. Exceto autores convidados ou artigos que o Conselho Editorial achar importante republicar.
4. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão

publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.

5. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até seis palavras-chave que identifiquem os principais assuntos tratados e de um resumo informativo em português, com versões em inglês e francês, com 100 palavras no máximo, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.
6. Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).
7. Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.
8. Os artigos publicados na revista serão disponibilizados on-line e CD-ROM. Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail

do **GREM** grem@cchla.ufpb.br
(preferencialmente) ou para:

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (Editor) - DCS / CCHLA / UFPB
RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15
CCHLA / UFPB - Bloco V - Campus I - Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

9. **Regras para apresentação de originais.** Os textos submetidos aos editores para publicação na revista Estudos Históricos deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 30 laudas (ou aproximadamente 50 mil caracteres com espaços) para artigos e 5 laudas para resenhas, incluindo-se as notas e referências bibliográficas. O arquivo deve ser enviado por correio eletrônico ou apresentado em disquete.
10. **Notas e remissões bibliográficas.** As notas deverão ser sucintas e colocadas no fim de cada página. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim figurar no corpo principal do texto. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos. Exemplos: Segundo

Cassirer (1979:46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972:32)...

11. **Referências bibliográficas.** As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética. Deverão obedecer aos seguintes modelos:

a. Tratando-se de livro:

- i. Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- ii. Data da publicação;
- iii. Título da obra (itálico);
- iv. Número da edição;
- v. Local de publicação;
- vi. Nome da editora.
- vii. Exemplo: KOURY, Mauro
Guilherme Pinheiro. (2008).
De que João Pessoa tem Medo?
Uma abordagem em
Antropologia das Emoções.
João Pessoa, Editora
Universitária / Edições do
GREM.

b. Tratando-se de artigo:

- i. Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;
- ii. Data da publicação;

- iii. Título do artigo entre aspas;
- iv. Nome do periódico por extenso (itálico);
- v. Local de publicação;
- vi. Volume e número do periódico;
- vii. ISSN.
- viii. Exemplo: WACQUANT, Loïc. (2007). "Notas para esclarecer a noção de habitus". *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 16, pp.5-11. ISSN 1676-8965.

12. Quadros, mapas, tabelas, mapas etc. deverão ser enviados em arquivo separado, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.

13. As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg** ou **jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

· NORMS TO PRESENTATION OF
MANUSCRIPTS ·

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

RBSE ISSN 1676-8965

The RBSE is a review published every April, August and December with original contributions (articles and book reviews) within any field in the Sociology or Anthropology of Emotion. All articles and reviews will be submitted to referees. Every issue of RBSE will contain about seven or eight main articles and one to three book reviews. All manuscripts submitted for editorial consideration should be sent to GREM by e-mail or floppy disk and a print copy to the following address:

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (Editor) - DCS / CCHLA / UFPB
RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15
CCHLA / UFPB - Bloco V - Campus I - Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Or

E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

Manuscripts and book reviews typed one and half space, should be submitted to the Editors by e-mail, with notes, references, tables and illustrations on separate files. The author's full address and the institutional affiliation should be supplied as a footnote to the title page. Manuscripts should be submitted in Portuguese, English, French, Spanish and Italian, the editors can translate articles to Portuguese (RBSE's main language) in the interest of the journal.

Articles should not exceed 6000 words in length including notes and references, and book reviews 1000 words.

Edições do GREM, 2009.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser
divulgados,
desde que conste a devida referência
bibliográfica.

O conteúdo dos artigos e resenhas aqui
publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.

