



RBSE

Volume 1 · Número 3 · Dezembro de 2002

ISSN 1677-0269

Artigos

Goffman on surface and interior. (p. 264 – 281)
Thomas Scheff

"Ficar" ou Namorar: eis a questão? Relações de Gênero, Afeto e Corpo entre Jovens Universitários de Porto Alegre. (p. 282 - 302)
Patrice Schuch

Petra`s Kamikaze Body (p. 303 – 340)
Iban Ayesta

O doutor e seus doentes: solidão e sofrimento. (p. 341 – 365)
José Miguel Rasia

Câncer e Morte. (p. 366 – 376)
Nádia Heusi Silveira

Nos sertões de Tomochic, a guerra infinita (notas) (p. 377 – 383)
Héctor Alimonda

Documentos

A Carta: Por uma sociologia do segredo (p. 384 – 387)
Georg Simmel

Der Brief: Aus einer Soziologie des Geheimnisses (p. 388 – 392)
Georg Simmel

Resenhas

Entre a História e a Liberdade: resenha (p. 393 – 396)
Mirian L. Moreira Leite

Uma fotografia desbotada: resenha (p. 397 – 399)
Maria Cristina R. Barreto

O esvaziamento do espaço público: do espaço privado ao não lugar, uma resenha de Sennet e Augé (p. 400 – 417)
Genaro Ieno Neto

Colaboraram neste número (p. 418)

Edições do GREM
Copyright © 2002 GREM

Expediente:

A RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma publicação do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater questões ligadas à subjetividade nas Ciências Sociais, sobretudo ao uso da categoria emoção.

Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB)	Jessé Freitas de Souza (IUPERJ)
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)	Régina Novaes (UFRJ)
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Thomas Scheff (University of California - USA)

Correspondência deve ser enviada para o seguinte endereço:

GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

Caixa Postal 5144 – CEP 58 051 – 970

João Pessoa – Paraíba – Brasil

E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 1, n. 3, abril de 2002, João Pessoa: GREM, 2002.

Quadrimestral

ISSN 1676-8965

1. Antropologia das Emoções, 2. Sociologia das Emoções – Periódicos. I. Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

BC-UFPB
CDU 301

A RBSE está licenciada sob uma Licença Creative Commons.

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
é de inteira responsabilidade de seus autores.

SCHEFF, Thomas. Goffman on surface and interior. RBSE, v.1, n.3, pp.264-281, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-0269

Goffman on Surface and Interior

Thomas J. Scheff

Resumo: Estudos sobre a conduta humana normalmente enfocam a questão da superfície ou do interior, mas não ambas. Os behavioristas enfatizam a superfície e os psicanalistas, o interior. As Ciências Sociais se concentram em qualquer um dos dois, mais a atenção com a superfície predomina. Mostro que Goffman tocou ambos os problemas, sendo isto uma característica atraente em seu trabalho. Na tentativa para definir com maior precisão os conceitos de intersubjetividade e embaraço, Goffman pode ter dado um passo em direção a uma ciência social efetiva, que une superfície e interior.

Palavras-Chave: Goffman; Intersubjetividade; Embaraço.

Studies of human conduct usually focus on either surface or interior, but not both. Behaviorists emphasize surface, psychoanalysts, the interior. Social science concentrates on either one or the other, with attention to surfaces predominating. I show that Goffman touched both bases, an attractive feature of his work. Less obviously, his leaning toward positive science was another. In his attempt to explicitly define the concepts of intersubjectivity and embarrassment, he may have taken a step toward an effective social science, one that that links surface and interior.

Goffman's Way

If one goes by the indicator of attracting readers, Erving Goffman was easily the most successful social scientist of this or perhaps any century. His first book sold a half million copies, and is still selling. His work has also excited voluminous responses from scholars, many of which are now collected in four volumes (Fine and Smith 2001). Without necessarily urging that his work should be a model for social science, it might be of interest to examine how he dealt with the surface/interior problem.

At first glance, it might seem that he was concerned with surfaces. Much of his work is a description of behavior in social interaction. His most widely read book, *Presentation of Self in Everyday Life* (1958), begins with a quote:

"...Living things in contact with air must acquire a cuticle, and it is not urged against cuticles that they are not hearts..."(Santanyana)

This quotation is a tease, it seems to suggest that the book will deal with the surface of behavior, the human cuticle. Suggestive also is the way that Goffman often attempted to avoid the psychology of individuals, focusing instead on generic social components of behavior. Still more direct are his challenges to the Western idea of the self as an isolated, self-contained unit. Indeed, this challenge is the main thread that connects much of his writing. The alternative that he presents is that the origins of human conduct lie less within the self than in social arrangements, especially patterns of social control, on the surface of everyday life.

But a close reading suggests that Goffman explored hearts and minds as well as hands. In particular, there are two interior components that are either explicit or implied in his descriptions of social interaction: embarrassment or its anticipation, on the one hand, and thoughts about the thoughts of others (intersubjectivity), on the other. These two interior components are closely related: feeling and avoiding embarrassment implies thoughts about others' thoughts about self. Goffman's instinct was to escape entrapment in conventional viewpoints. Becker (1999) has shown how Asylums (1961) invented a new set of concepts that would avoid suppositions about madness hidden in ordinary language. Here I show how he escaped entrapment in surface and interior approaches by combining elements from both.

Embarrassment

Unlike most social scientists, Goffman explored emotions as well as thoughts and actions. However, there is a difficulty. An immediate sticking point is that most of Goffman's treatment of feeling concerns only one emotion, embarrassment. This emotion plays an important part in most of his studies, especially the earlier ones, both explicitly, and in much larger scope, by implication. But why only one emotion? What about other primary emotions, such as love, fear, anger, grief, and so on?

To the average reader, the exclusive focus on embarrassment might seem arbitrary. An exception is the great English comic writer Allan Bennett, who appears to take Goffman's way with emotions in his stride. He sums it up in this

way: "We must love one another or die - of embarrassment (2001, p. 353)." This short sentence packs a lot of information: what Goffman has left out (love) and what he has included (embarrassment). It also wittily alludes to a 60's song by Crosby, Young, Stills and Nash: "we must love one another or die." But Schudson's reaction (1984), I think, is more typical. He devoted an entire article to questioning Goffman's exclusive concern with embarrassment.

Explicitly, Goffman gave only one justification. He argued that embarrassment had universal, pancultural importance in social interaction:

Face-to-face interaction in any culture seems to require just those capacities that flustering seems to destroy. Therefore, events which lead to embarrassment and the methods for avoiding and dispelling it may provide a cross-cultural framework of sociological analysis (1956, 266).

Heath (1988 137) further justifies Goffman's focus:

Embarrassment lies at the heart of the social organization of day-to-day conduct. It provides a personal constraint on the behavior of the individual in society and a public response to actions and activities considered problematic or untoward. Embarrassment and its potential play an important part in sustaining the individual's commitment to social organization, values and convention. It permeates everyday life and our dealings with others. It informs ordinary conduct and bounds the individual's behavior in areas of social life that formal and institutionalized constraints do not reach.

Beyond these considerations, there is another, broader one that is implied in Goffman's ideas, particularly the idea of impression management. Most of his work implies that every actor is extraordinarily sensitive to the exact amount of deference being received by others. Even a slight difference between what is expected and what is received, whether the difference be too little or too much, can cause embarrassment and other painful emotions.

In an earlier article (Scheff 2000), I followed Goffman's lead by proposing that embarrassment and shame are primarily social emotions, because they usually arise from a threat to the bond, no matter how slight. In my view, attunement, the degree of social connectedness, of accurately taking the viewpoint of the other without judging it, is the key component of social bonds. A discrepancy in the amount of deference conveys judgement, and so is experienced as a threat to the bond. Since even a slight discrepancy in deference is sensed, embarrassment or the anticipation of embarrassment would be a virtually continuous presence in interaction.

In most of his writing, Goffman's Everyperson was constantly aware of her own standing in the eyes of others, implying almost continuous states of self-conscious emotions: embarrassment, shame, humiliation, and in rare instances, pride, or anticipation of these states. Their sensitivity to the eyes of others, and to the judgments of self they imply make Goffman's actors seem three dimensional, since they embody feeling as well as thought and behavior.

Goffman on Mindreading

The focus on embarrassment as a response to the views that others have of self also implies the second interior component of Goffman's analysis, intersubjectivity. His work suggests that we spend much of our life living in the minds of others. In this respect, he follows in the footsteps of Cooley (1922), G.H. Mead (1936), and Blumer (1986). What might be called mutual mindreading was central to their perspectives. Mead called it "taking the role of the other."

Mead's description of taking the role of the other initially gives the impression that he is referring to role *behavior*. Indeed, he sometimes uses the phrase in that way: in order to coordinate one's actions with another, say in dancing a tango, one needs to learn not only one's own role, but also the role enactment of one's partner.

But in reading further, it becomes clear that Mead is referring not only to behavior, but also, more frequently, the perspective and thoughts of others as well. The concept of "taking the role of the generalized other" clearly means that one takes on the perspective of an imagined person or group of persons, even a fictitious group. Similarly, his definition of a social institution involves each participant knowing not only her own perspective, attitudes, and actions, but also those of the other participants. He gives the example of the institution of private property. To steal a purse effectively, a thief must know the perspectives of the owner, the police, the judge, etc. Mead's theory of role-taking clearly involves the concept of intersubjectivity, the sharing of subjective states by two or more individuals.

Cooley's idea of social life was also built around intersubjectivity. But he carried the implications of the idea further than Mead. Cooley argued that intersubjectivity is so much a part of the humanness of human nature that most of us take it completely for granted, to the point of invisibility:

As is the case with other feelings, we do not think much of it [that is, of social self-feeling] so long as it is moderately and regularly gratified. Many people of balanced mind and congenial activity scarcely know

that they care what others think of them, and will deny, perhaps with indignation, that such care is an important factor in what they are and do. But this is illusion. If failure or disgrace arrives, if one suddenly finds that the faces of men [sic] show coldness or contempt instead of the kindness and deference that he is used to, he will perceive from the shock, the fear, the sense of being outcast and helpless, that he was living in the minds of others without knowing it, just as we daily walk the solid ground without thinking how it bears us up (Cooley 1922, 208)

This idea is profoundly significant if we are attempting to understand Goffman's work. Intersubjectivity is so built into our cultural make-up that it will usually be virtually invisible. It follows from it that we should expect that not only laypersons but even most social scientists will avoid explicit consideration of intersubjectivity.

Although human communication is built upon intersubjective accord, it is learned so early in infancy it goes unmarked in most discourse. Occasionally it will be referred to, but only casually and in passing. For example, one might say to a friend, "We both know that....". The idea occurs more elaborately in the popular song (from the 30's?) whose lyric was something like:

*I know that you know that I know that you know...[that we're in love?]
(I recall this song from my childhood, but so far have been unable to locate it.)*

The reference in the song to the cascading levels of reciprocating mindreading is only jokey. But the same idea of knowing that the other knows, etc. was the basis for one of my early articles (Scheff 1967) on a sociological model of consensus. I proposed that the concept of consensus implies these cascades, but they are seldom acknowledged, and have never been explored. Probably by coincidence, Goffman's Strategic Interaction (1969) took up this very issue. I don't think I was aware of his forthcoming book at the time I wrote the article.

An example of scholars taking mindreading in humans for granted occurs in a recent treatise (O'Connell 1998). The author reviews a fairly large body of experiments that show that small children, animals such as primates, and autistic persons are very poor at reading the minds of others. But neither O'Connell, nor any of the studies she reviews acknowledge a clear implication of the findings: children, primates and the autistic are poor at mindreading, but normal human adults are good at it. No studies are reported which test the accuracy of normal adult intersubjectivity. Even studies of mindreading seem to take for granted Cooley's idea that human adults spend much of their life living in the minds of others.

A flagrant instance involves one of the central doctrines in postmodern theory, Derrida's proposition that the meaning of all texts is fundamentally undecideable. At the most atomic level, this proposition is true, since all commonly used words, in all languages, have more than one meaning. Multiple meanings lead to inescapable ambiguity in the meaning of individual words, whether spoken or written.

But the leap to the idea of universal undecideability is erroneous. The meaning of individual words is undecideable only if the context is shorn away. Consensual meanings are arrived at by referring to the context in which words occur, both the local context, and the extended context (Scheff 1990). To be sure, interpretation in context is a complex process, fraught with the risk of error. For this reason, there is considerable misunderstanding in communication, even when messages or texts are skillfully constructed.

But, by the same token, there is also considerable consensual understanding about the meaning of messages and texts, even complex ones. Else the social order would immediately collapse. The idea of undecideability seems to be based on a mechanical model of the communication of meaning, as if it were determined by rote responses to individual words. In particular, undecideability ignores the possibility that communication involves at its very core the process of taking the role of the other, of understanding the meaning of messages or texts not only from the receiver's point of view, but also from the sender's.

Another example is what is called the Problem of Other Minds in the discipline of philosophy. Like much of postmodern theory, it is built entirely upon abstract reasoning rather than on systematic observations. Given this approach, it is not surprising that the contributors to this field have decided that no one can ever really know the mind of another person. This belief reflects the Western insistence on individualism, that each of us is essentially alone. But it seems bizarre in Eastern cultures, with their insistence on the group over the individual. In these settings, each mind is thought to be a fragment of one supermind, the Great Cloud of Unknowing. The concept of intersubjectivity offers a middle ground, in that one can evaluate the accuracy of mindreading, without automatically assuming or rejecting the idea.

A final, and arguable example is the work of Cooley, Mead, and Blumer themselves. Although role-taking is central to their visions of human nature, they deal with the concept only in the abstract. Goffman's treatment of intersubjectivity, (and its correlate, the pervasiveness of embarrassment or anticipations of embarrassment), begins to fill in the interstellar

void between the abstraction and its omnipresent everyday meaning in human conduct.

Goffman's treatment fleshes out the idea of role-taking itself, and just as importantly, its close kinship with embarrassment, in a way that Mead and Blumer never did. To be sure, Cooley clearly states the kinship to embarrassment/shame in his discussion of the looking glass self, but he doesn't give the kinds of concrete examples that would allow one to see implications. Goffman uses many, many examples that bring the ideas to life in living color. In this sense, the earlier writers found a vast, unknown continent, the emotional/relational world, but didn't get off their ships. Goffman not only disembarked but explored parts of the interior.

Even Simmel, who was aware of intersubjectivity and of shame, didn't link them, and gave few concrete examples. Goffman stands alone. In my opinion, it was he, and not any of his antecedents, who discovered the emotional/relational world. We all swim in this world all day, every day, but Goffman was the first to notice and describe it. For this service to humankind, we should award the supreme medal of honor to his memory.

Goffman and Positive Science

Unlike most analysts of interior life, Goffman was not content to leave his basic concepts undefined. Although he casually uses the term "mystic union" several times to refer to speakers who are talking to each other, he also offers a fairly elaborate and complex definition of "being in a state of talk." Since his definition requires an entire page of text, I will not repeat it all here. Suffice it to know that it contains phrases that imply mutual mindreading: "...An understanding will prevail [among the speakers] as to how long and how frequently each speaker is to hold the floor..." (1967, 35; a similar formulation occurs earlier, on p. 34).

The definition comes closest to explicitly describing intersubjective accord in this line:

"...A single focus of thought and attention, and a single flow of talk, tends to be maintained and to be legitimated as officially representative of the encounter (Goffman 1967, 34, emphasis added)."

The significance of the phrase "a single focus of thought and attention" becomes more apparent if it is compared to a similar phrase, "joint attention" used by the psychologist Bruner (1983), when he is explaining how an infant learns to become attuned with its caretaker. The mother, he says, is only trying

her own and the baby's line of gaze, shakes it to make sure of the baby's attention, saying "See the pretty DOLLY." In this situation, the baby is likely to learn not only the meaning of a word, but also, since both parties are looking at the same object, how to have, jointly with the mother "a single focus of thought and attention", to use Goffman's phrase. A conceptual definition of intersubjectivity is as far as Goffman goes in attempting to explicate this idea.

But with the other interior strand of Goffman's work, embarrassment, he was not content to give only a conceptual definition, but also offered elements of an operational definition:

An individual may recognize extreme embarrassment in others and even in himself by the objective signs of emotional disturbance: blushing, fumbling, stuttering, an unusually low- or high-pitched voice, quavering speech or breaking of the voice, sweating, blanching, blinking, tremor of the hand, hesitating or vacillating movement, absentmindedness, and malapropisms. As Mark Baldwin remarked about shyness, there may be "a lowering of the eyes, bowing of the head, putting of hands behind the back, nervous fingering of the clothing or twisting of the fingers together, and stammering, with some incoherence of idea as expressed in speech." There are also symptoms of a subjective kind: constriction of the diaphragm, a feeling of wobbliness, consciousness of strained and unnatural gestures, a dazed sensation, dryness of the mouth, and tenseness of the muscles. In cases of mild discomfort, these visible and invisible flusterings occur but in less perceptible form (Goffman 1967, emphasis added).

This definition links an interior emotion with surface observables. With his usual uncanny instinct, in the last sentence he even seems to hint at the need for further elaboration of the operational definition: "these visible and invisible flusterings [that accompany embarrassment], but in less perceptible form." This clause seems to point toward the development of more elaborate coding systems for the verbal and gestural indicators of shame and embarrassment, such as the one by Retzinger (1991; 1995).

Goffman's attempt at defining embarrassment is even more extraordinary in the context of contemporary social science. The few social science theorists who emphasize emotions seldom define them, even conceptually. An example would be Elias's masterwork, *The Civilizing Process* (1939). His proposition that the threshold for shame is advanced in the civilizing process is the central thread of the entire work. In a later work of Elias's, *The Germans* (1996), shame is again frequently evoked, though not explicitly as in the earlier study.

Yet Elias offered no definition of shame in either book, seeming to assume that the reader would understand the concept of shame in the same way that he did. The absence of

any definition of shame and a systematic way of identifying it is particularly glaring in *The Civilizing Process*. This study entails an extensive analysis of shame in many excerpts from advice and etiquette manuals in five languages over six centuries. The analysis of the excerpts is completely intuitive, and in most cases, highly inferential. That is the word shame is sometimes used in the excerpts that he selected, but much more frequently it is not.

Elias relied on intuitive and unexplicated interpretations of what Retzinger would call cue words, in context. Even if his interpretations were fairly accurate, which they might be, he still gave little direction to future research on the subject. Unlike Elias and most other analysts of emotion, Goffman took at least the initial step toward overcoming this problem. By explicitly defining his concepts, he attempted to link interior variables with observable indicators. Perhaps the secret for success in social science is not only to study both surface and interior, but to also provide links that connect them.

The Effect on Goffman's Approach on Readers

Many authors have noted the intense effects of Goffman's writings on his readers. Reading Goffman, as Lemert (1997), put it,

...made something happen... a shudder of recognition...The experience Goffman effects is that of colonizing a new social place into which the reader enters from which to exit never quite the same. To have once, even if only once, seen the social world from within such a place is never after to see it otherwise, ever after to read the world anew. In thus seeing differently, we are other than we were...(p. xiii-viii)

This is a strong claim: our vision of the world, and even of ourselves, is transformed by reading.

In a perceptive review of Goffman's work, Bennett (1994) made a similar, if less expansive, comment: "...no other writer in this field [sociology] so regularly startles one into self-recognition."

Lofland's (1980, 47) remarks hint at reasons for this effect:

*I suspect I am not alone in knowing people who have been deeply moved upon reading *Stigma* (1963) and other of his works. These people recognized themselves and others and saw that Goffman was articulating some of the most fundamental and painful of human social experiences. He showed them suddenly that they were not alone, that someone else understood what they know and felt. He knew and*

expressed it beautifully, producing in them joy over pain understood and appreciated, an inextricable mixture of happiness and sadness, expressed in tears.

Although Lofland doesn't name specific emotions, his reference to "the most fundamental and painful of human social experiences" might apply to, among other things, embarrassment, shame, and humiliation. Goffman's focus on embarrassment could be a central cause of the empathic identification described by Lofland, particularly since most social science writing do not involve any emotions. Lofland's reference of "the most fundamental...human experiences" might also refer, by the by, to Goffman's frequent evocation of intersubjective understanding.

Implications for Social Science

This essay has proposed that Goffman considered both surface and interior in his analysis of social life. With two critical concepts, he also attempted to provide adequate definitions, so that anyone who wished to evaluate or elaborate on his findings would not have to rely completely on intuition.

Even if it is conceded that Goffman's approach works for readers, it still might not work for social science. In this section I argue that it might, comparing some approaches that emphasize only the interior or the surface. It seems that results obtained through intuitive analysis of interiors are believed by virtually no one. On the other hand, results that depend largely on the analysis of surfaces have the opposite problem. That is, they turn out to be obvious, only "commonsense."

The plight of orthodox psychoanalytic theory, representing an extreme of dependence on interiors, has already been mentioned. Since there is a wide consensus on this negative evaluation, I will not argue it further. But the response to Elias's work on the advancing shame threshold deserves further comment.

The Civilizing Process (1939) has been widely hailed as a masterpiece of historical sociology, especially in Europe. But his analysis of the advancing shame threshold, the theoretical and empirical core of the book, has been largely ignored. Surprisingly, none of the many reviews have even mentioned it. None of his followers and admirers have taken up advances in the shame threshold as a central feature of historical change.

The reasons that led readers to ignore the central thread of the book are probably many and complex. But it seems reasonable that one of the reasons is the casual way in which Elias identified shame in the excerpts that form his main body

of data. He offered no theory of shame, no method for identifying it in texts, or even a conceptual definition. To be sure, there was virtually no literature on any of these issues available to him at the time he wrote (1939) so he did well to deal with shame at all. Apparently his analysis of shame was, and perhaps still is, well in advance of the understanding of his readers. If this is the case, then Goffman's attempt to theorize and define two interior concepts is all the more laudable.

If we turn our attention to the whole of social science, the overall picture suggests that most approaches emphasize surfaces. Quantitative social science uses surface variables almost exclusively. At first glance, we might think that the use of psychological scales involves interior more than surface elements. But even a brief review of the methods used in constructing scales suggests the opposite. Since virtually all of the thousands of existing scales are constructed on the basis of paper and pencil tests or verbal responses in interviews, it is reasonable to conclude that scales involve only aspects of experience that are available in consciousness. The outer behavior and aspects of consciousness that are studied quantitatively deal almost entirely with the surfaces of human conduct.

The central problem with research results based on surfaces is not that they won't be believed, but that they are not news, they are obvious. Surface variables are known to anyone who wants to consider the problem, not only to social scientists. In one of the most widely respected of social science studies, Blau and Duncan (1967) found that in the U.S, for white males, class of origin is related to income as an adult. However, this relationship does not fully explain income; it accounts for only a small amount of the variance. This finding was subsequently replicated several times by other social scientists, one of the relatively few studies that have led to a series of replications.

But knowing that income is due, in part, to class of origin, is not news. It is not even news that class of origin is probably only one of many determinants of income. Not even a fanatical Marxist, if there are any left, would be surprised. Yes, of course. Coming from an upper class helps establish one, and coming from a lower class holds one back. Then there are luck, pluck, and perhaps the degree of preoccupation with money, wealth, or status. But pluck and obsession are not surface variables; far as I know, they have never been studied by those who research income.

In his provocative essays on the ills of sociology, Cole (2001) notes several well-known studies whose results seem to flirt with the obvious. He calls attention to "Skocpol's (1979)

theory that we have a social revolution when the state breaks down. The latter is measured by the occurrence of revolutions." He also criticizes the elaborate theory of organizations developed by Hannan and Carroll (1992) and others:

...even assuming that the theory is true and that the authors have dealt successfully with the large number of ...problems... which might be influencing the result, the theory leads to obvious conclusions. To say that there is a greater chance of establishing a type of organization that has legitimacy than one that does not, and that organizations are less likely to survive when there is heavy competition, is not saying anything which intelligent non-sociologists would not know. ...not only the main points of the theory... but most of the details. For example, the authors point out that unions which begin as secessions from other unions have a much higher chance of disbanding than unions which begin as a result of a merger with another union (Hannan and Freeman, 1989: 256). I am sure that this finding would surprise no union organizer or official. (Cole 2001, 47, emphasis added).

Cole (2001) uses these and other examples to argue that general theory in social science is impossible, since it succeeds only in stating the obvious. But I reason that the problem is that obvious results are a product of using only obvious, surface variables.

This problem occurs not only with quantitative studies, but also with qualitative ones. Conversation Analysis (CA), which prides itself with dealing only with surfaces, seems to be an example. Sacks, et al, (1974) quote Goffman with regard to a system of turn-taking in conversation that he had sketched earlier (1964):

Talk is socially organized...as a little system of mutually ratified...face to face action...Once a state of talk has been ratified, cues must be available for requesting the floor and giving it up... to ensure that one turn at talking neither overlaps the previous one to much, [etc] (Goffman 1964, emphasis added).

Sacks and his colleagues took Goffman up on the last part of his definition, the observables on the surface of talk, rather than the front part, with its emphasis on ratification, which hints at intersubjective accord. Nor did they avail themselves of his definition of "being in a state of talk" in the 1967 chapter on face-work, discussed above, which refers still more directly to intersubjective accord ("a single focus of thought and attention.") Finally, the Sacks et al study also ignored the way that Goffman's 1967 chapter on embarrassment drew attention to the part played by emotions in the organization of social encounters.

This study, and others by Sacks, established a pattern that CA researchers have faithfully followed. A large number of empirical studies of conversation have been used to establish a

formal system of classification. For example, a question followed by an answer is one of a larger class of sequences that are called, in CA lingo, "adjacency pairs." The use of these and other phrases are universally used within the CA group, but it is not clear that they contribute to our understanding of human conduct.

Although their studies have provided some interesting details about the language used in social transactions, their main results are at least partially obvious. It is no secret that speakers take turns, and that interrupting during another's turn, or remaining silent during your own, will usually be seen as rude or impolite. In this respect, the findings of the CA studies of turn-taking do not seem to show much advance over Goffman's early sketch.

As in the disciplines of psychology (experiments and scales) and economics (theory and math. models), the main interest in CA seems to be in formalizing a method, however obvious the results. Modern psychology began when several experiments produced interesting results. Similarly, modern economics was founded on math. models because some of the earliest uses showed potential. CA was founded on the methods used by Harvey Sacks, who appears to have been a creative genius.

But the subsequent researchers in these three fields have simply repeated the methods that seemed successful initially. Over a hundred years ago, Boltzmann (1899), the physicist who created the brilliant theory of heat transport in solids, had a similar complaint. He noted that when a new method yields interesting results, many become wedded to it, they come "to believe that the development of science to the end of time would consist in the systematic and unremitting application of it."

A final example concerns the development of modern sociology, founded on a highly innovative study of suicide by Durkheim (1897). Like Sacks, Durkheim was a creative genius. His study demonstrated statistically that year after year, the suicide rate in Protestant regions, and in traditional societies, was higher than the rate in Catholic regions. He linked this finding to a general theory of social integration: in communities, social bonds that were neither too loose (isolation) nor too tight (engulfment) protected its members from suicide. Durkheim's theory of social integration (solidarity/alienation) is central to modern sociology, and his statistical method forms the basis for quantitative studies. The theory of social integration implied by Durkheim's study is not obvious, at least in Western societies. It goes deeply against the grain of the idea of the self-contained individual, an idea that lies near the core of Western culture.

Although modern sociologists copy Durkheim's method in *Suicide*, they ignore what to me is the essential aspect of this study: he linked a surface variable, suicide rates, to an interior and surface variable, degree of social integration, which is part of a general theory. By and large, facts only become interesting when they are used to test an explicitly stated theory. Interest in facts always arises out of a theory, but it is usually unstated, or even outside of consciousness. Unless a theory is explicit, it cannot be discarded if it is wrong, or improved if it is partially right.

Most studies in current social science, whether quantitative or qualitative, are not undertaken in the service of an explicit abstract theory. Even in studies oriented toward testing a hypothesis, the hypothesis is virtually always a low-level generalization, at best. Modern sociology imitates Durkheim's statistical method, but ignores the part played by theory in his study.

It is also important to note that although Durkheim's findings have been replicated, the correlation between degree of social integration, however it is indexed, and suicide rate is always quite small, accounting for less than 10% of the variance. The tiny size of the correlation suggests that many, many other factors are involved. In other words, the theory of social integration does not explain the major causes of suicide.

There was a legitimate reason for Durkheim's approach: he was establishing sociology as an approach to the study of human conduct separate from other disciplines, especially separate from psychology. But now that sociology, psychology, and economics have all been established as separate disciplines, it seems senseless to try to explain human conduct exclusively within a single discipline.

The Blau and Duncan study (1967) of adult incomes, and the replications of it, are cases in point. These studies copy exactly the methodology of Durkheim's study of suicide, attempting to explain complex human conduct by using only sociological explanatory variables. Most sociologists believe that they should use only sociological variables. They are particularly opposed to employing psychological variables, which might be a first step toward the interior, because of an erroneous reading of Durkheim's advice in this matter.

But the upshot of copying what sociologists take to be Durkheim's method is that their studies, like Durkheim's, account for only a tiny proportion of the variance. The Blau and Duncan study (1967) may be the high water mark in this regard, since class of origin accounts for 16% of the variance, about twice as high as in the original Durkheim study, and in its

modern replications. Still their findings do not account for the major forces at work in shaping income.

The way in which the social sciences emulate the methods of their founders recalls an episode that occurred during my days as a physicist. Our lab was built around a cyclotron, at the time the biggest in the world. When a group of Japanese scientists decided to build their own, they copied the cyclotron mechanically, including the errors. One error, a hole in the magnet, was very expensive to correct for us, and it would be for them. Like this group of scientists, the social sciences copy the errors of their founders, as well as their advances.

The French philosopher Emile Chartier observed that "Nothing is more dangerous than an idea when it's the only one you have" (circa 1910). He may not have had the disciplines and subdisciplines in mind, but his observation fits exactly. Specializing in a single aspect of knowledge is usually a good idea at the time it is undertaken, but ultimately comes also to be an impediment to advance in knowledge, when the original good idea is used as a shield against other good ideas.

It would seem at this point that the only way to generate results that would explain the major causes of a social phenomena would be to utilize variables from all the relevant disciplines, both interior and surface. If economic, psychological, and social variables each contributed some 12% of the variance, and the interaction between the three 20%, a significant step would be taken toward understanding the major causal forces. Perhaps it is time to begin to build interdisciplinary teams that could carry out such a program.

I have been unable to find a study involving three disciplines in this way. But a recent series of studies of health levels of welfare recipients in Sweden by an interdisciplinary team combines economic and interior psychological variables, an unusual combination in itself (Starrin, et al 1997, 2000, and 2001). There have also been other publications in Swedish. Their basic finding, that shame and financial stress together predict poor health far better than either variable alone, has been replicated in several different populations. Perhaps studies that combine a surface variable (financial stress) with an interior one (shame) can be expanded to include yet other causes in a way that would lead to a viable social science.

References

Becker, Howard. 1999. The Politics of Presentation: Goffman and Total Institutions. *Conference presentation at U. of Grenoble.*
(<http://www.soc.ucsb.edu/faculty/hbecker/goffman.html>)

Bennett, Alan. 1994. *Cold Sweat. In Fine and Smith, Erving Goffman.*

(2001).

Blau, Peter, and O. D. Duncan. 1967. *The American Occupational Structure*. New York: Wiley.

Blumer, Herbert. 1986. *Symbolic Interactionism*. Berkeley: University of California Press.

Boltzman, Ludwig. 1899. *The Recent Development of Method in Theoretical Physics*. *Monist* 11: 229-30.

Cole, Steven (Editor). 2001. *What's Wrong with Sociology*. New Brunswick, NJ: Transaction.

Cooley, Charles H. 1922. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's

Durkheim, Emile. 1897. *Suicide*. Glencoe, Ill.: Free Press (1951).

Elias, Norbert. 1939. *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

Elias, Norbert. 1996. *The Germans: power struggles and the development of habitus in the nineteenth and twentieth centuries*. New York: Columbia University Press.

Fine, Gary, and Smith, G.W. 2001. *Erving Goffman*. Newbury Park: Sage.

Goffman, Erving. 1959. *The Presentation of Self in Everyday Life*. Garden City, NY: Doubleday Anchor.

Goffman, Erving. 1961. *Asylums*. New York: Anchor.

Goffman, Erving. 1964. The Neglected Situation. *The American Anthropologist*. 66 (6, part 2), 133-136).

Goffman, Erving. 1967. *Interaction Ritual*. New York: Anchor.

Goffman, Erving. 1969. *Strategic Interaction*. Philadelphia: U. of Pennsylvania Press.

Hannan, Michael T. and Glenn R. Carroll. 1992. *Dynamics of Organizational Populations: Density, Legitimation, and Competition*. New York: Oxford University Press.

Hannan, Michael T. and John Freeman. 1989. *Organizational Ecology*. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Heath, Christian. 1988. Embarrassment and Interactional Organization. In Paul Drew and Anthony Wooton (Editors), *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Cambridge: Polity.

Laing, R. D, H. Phillipson and A. R. Lee. 1966. *Interpersonal perception: a theory and a method of research*, London, Tavistock.

Lemert, Charles. 1997. Goffman. In Charles Lemert and Ann Branaman (Editors), *The Goffman Reader*. Oxford: Blackwell (pp. ix-xlvi).

- Lynd, Helen. 1968. *On Shame and the Search for Identity*. New York: Harcourt.
- Lofland, John. 1980. In Ditton, Jason. (Editor) 1980. *The View from Goffman*. New York: St. Martin's Press.
- Mead, George H. 1936. *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- O'Connell, Sanjida. 1998. *Mindreading: an investigation into how we learn to love and lie*. New York: Doubleday.
- Retzinger, Suzanne. 1991. *Violent Emotions*. Newbury Park: Sage.
- Retzinger, Suzanne. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38: 104-113.
- Sacks, Harvey, E. Schegloff, and G. Jefferson. 1974. A Simplist Systematics for the Organization of Turn-taking for Conversation. *Language* 50: 696-735.
- Scheff, T. J. 1967. Toward a Sociological Model of Consensus. *American Sociological Review*. 32: 32-46.
- Scheff, T. J. 1990. *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago: U. of Chicago Press.
- Scheff, T. J. 2000. Shame and the Social Bond: A Sociological Theory. *Sociological Theory*. 18: 84-99.
- Schudson, Michael. 1984. Embarrassment and Erving Goffman's Idea of Human Nature. *Theory and Society* 13: 5, 633-648.
- Skocpol, Theda. 1979. *States and Social Revolutions*. New York: Cambridge University Press.
- Starrin, B, Rantakeisu, U, Forsberg, E & Kalandar-Blomqvist, M, Understanding the Health Consequences of Unemployment - The Finance/Shame model. In Kieselbach, T (Ed.) *Youth Unemployment and Health - A Comparison of Six European Countries*. Leske + Budrich. Opla-den, 2000.
- Starrin, B, Rantakeisu, U & Hagquist, C, In the wake of the recession - economic hardship, shame and social erosion. *Scandinavian Journal of Work and Environment*, 1997, 23, 47-54.
- Starrin, B, Jönsson, L R & Rantakeisu, U, Unemployment and sense of coherence. *International Journal of Social Welfare*, 2001:10, 107-116.
- Stern, Daniel. 1977. *The First Relationship*. Cambridge: Harvard University Press.

Abstract: Studies of human conduct usually focus on either surface or interior, but not both. Behaviorists emphasize surface, psychoanalysts, the interior. Social science concentrates on either one or the other, with attention to surfaces predominating. I show that Goffman touched both bases, an attractive feature of his work. In his attempt to explicitly define the concepts of intersubjectivity and embarrassment, he may have taken a step toward an effective social science, one that links surface and interior.

Keywords: Goffman, intersubjectivity, embarrassment.

SCHUCH, Patrice. "Ficar" ou Namorar: eis a questão? Relações de Gênero, Afeto e Corpo entre Jovens Universitários de Porto Alegre. RBSE, v.1, n.3, pp.282-302, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-0269

"Ficar" ou Namorar: eis a questão? Relações de Gênero, Afeto e Corpo entre Jovens Universitários de Porto Alegre

Patrice Schuch

Resumo: Este artigo visa investigar as dinâmicas da constituição do "ficar", de um lado investigando quais as principais questões levantadas pelos discursos críticos com relação ao "ficar" no final da década de 1980, época de seu surgimento, e de outro lado investigando etnograficamente quais os sentidos particulares que o "ficar" tem para os próprios jovens que são seus praticantes. Através desta análise, pretendemos contribuir para o entendimento das relações de gênero, afeto e corpo contemporâneas, explorando questões referentes à presença de permanências e acomodações que coexistem com a mudança social na sociedade brasileira, em especial referentes à lógica distintiva de gênero.

Palavras-Chave: juventude, sexualidade, individualismo e hierarquia.

No final dos anos 80, começamos a ouvir falar de um novo tipo de interação social, praticada por jovens de camadas médias brasileiras do centro do país e acontecida geralmente em festas noturnas, que recebeu intensa cobertura da mídia e provocou preocupações de pais e educadores. Estas, diziam respeito principalmente ao fato de que na nova sociabilidade juvenil os seus atores trocavam publicamente carícias, abraços e beijos após um rápido conhecimento e não visavam, necessariamente, uma continuidade na relação após o momento em que o encontro se estabelecia. Tal prática juvenil ficou conhecida como "ficar" e se expandiu rapidamente para as demais regiões do país, sendo atualmente corrente entre jovens de camadas médias. Assim como outras formas de interação afetiva que floresceram desde a década de 80 - como os "rolos", os "casos", as "amizades coloridas" e os "casamentos abertos", - o "ficar" se distingue dos namoros e dos casamentos

tradicionais porque evoca valores como os de privacidade, liberdade e autonomia individual, dominantes no ideário da sociedade moderna e individualizante^[1].

Com relação ao "ficar", as interrogações que seu surgimento suscitou, na época, diziam respeito aos seus significados: afinal, os jovens não queriam mais saber de namorar e de casar? Atualmente é possível considerar que o "ficar" não representou um rompimento com relações já existentes no campo afetivo. Deve, ao contrário, ser entendido relacional e complementarmente a estas. Mas perguntamos: qual era a novidade do "ficar"? Como esta nova prática social se desenvolveu e quais seus significados? O que o "ficar" nos diz para pensar as atuais relações de afinidade e, portanto, sobre a constituição de relações sociais na sociedade brasileira? De uma perspectiva antropológica que privilegia o estudo dos significados sociais expressos em práticas, decisões e interações cotidianas, discutiremos tais questões, primeiramente, a partir dos discursos críticos sobre o "ficar" produzidos a partir do debate público sobre a questão e veiculados por jornais, revistas e pela internet, para então partir para a análise das práticas e representações sociais dos seus próprios usuários. Isto é, para entender a dinâmica da constituição do "ficar" ressaltaremos, por um lado, quais as principais preocupações que guiaram os discursos críticos quando de seu aparecimento e, por outro lado, quais os sentidos e os valores que o "ficar" evocava para os seus protagonistas.

Com isso, buscamos contribuir para a discussão a respeito das relações de gênero, afeto e corpo na contemporaneidade, explorando questões referentes à presença de permanências e acomodações que coexistem com a mudança social na sociedade brasileira, em especial referentes à lógica distintiva de gênero. Inserimo-nos, portanto, num contexto de produção acadêmica brasileira a respeito de uma tensão entre valores individualistas e valores hierárquicos, que tem dado origem a ricas análises sobre a sociedade e cultura brasileira, sobretudo delimitadas a partir dos estudos de DaMatta (1979 e 1984), Duarte (1983, 1988), Figueira (1985) e Velho (1981, 1986 e 1994). Isto porque tanto o "ficar", quanto os já falados "rolos", "amizades coloridas", "casamentos aberto", etc - evocam elementos característicos de uma configuração individualista de idéias e valores, como autonomia, privacidade, liberdade, fragmentação e efemeridade, mas se efetivam em uma sociedade que vem sendo caracterizada pela tensão e ambigüidade entre hierarquia e individualismos^[2].

O estudo sobre o "ficar" é, assim, uma oportunidade privilegiada de investigar como processos sócio-culturais amplos - como a crescente importância das ideologias individualistas - se manifestam em nosso meio social, em nosso cotidiano e em

nossas subjetividades. Salientamos, no entanto, que mais do que explorar o que realmente o "ficar" é ou não é, a presente análise oferece a oportunidade de refletir sobre alguns dos aspectos considerados fundamentais quando se fala em relacionamentos afetivos contemporâneos no Brasil e sobre a estreita relação entre emoções e cultura, classicamente considerada por Mauss (1974). Isto porque a inserção de uma prática considerada inovadora frente às já existentes no âmbito amoroso permite acessar dinâmicas culturais singulares em cujo âmbito se desenvolvem e expressam-se determinadas emoções e seus significados particulares.

"Muita liberdade e pouca orientação": os perigos do "ficar"

Em abril de 1991, numa crônica intitulada "O Ato de 'Ficar'", o professor universitário e então presidente da Sociedade Brasileira de Obstetrícia e Ginecologia do Rio Grande do Sul, César Pereira Lima, deu voz pública a alguns questionamentos que vinham sendo efetuados por pais e educadores frente à nova prática de sociabilidade juvenil denominada de "ficar". O discurso produzido acentuava a aura de mistério, novidade e perigo que cercava tal prática, sendo a indefinição dos seus "limites" uma interrogação fundamental:

Quando ouvi pela primeira vez o neologismo "ficar", não entendi bem. Na minha ignorância achei que era ficar conversando ou dançando com o mesmo par em uma festa. Comecei a indagar pacientes, parentes mais jovens e alunos sobre o que consistia o "ficar". Ninguém conseguiu definir os limites. Pode ser o ficar falando, até praticar o ato sexual. E veja que não falo em "fazer amor", pois não é possível praticar o sexo com amor tendo conhecido alguém apenas um punhado de minutos antes. E, no dia seguinte, nem se falam mais, como se nada houvesse acontecido!

O discurso destaca alguns elementos expressos nas falas correntes sobre o "ficar" no contexto de seu surgimento: a indefinição dos "limites" dos contatos corporais, a impossibilidade de conceber a prática do sexo sem amor e o possível descomprometimento dos parceiros posterior ao ato de "ficar". Na crônica ainda havia uma interrogação quanto às razões do surgimento do "ficar", assim como uma constatação de ausência contemporânea de amor nos corações juvenis. Quanto às razões para o surgimento do "ficar", diz Pereira Lima (1991):

Seria a chamada 'liberdade feminina'? (...) Ou será somente a perda de respeito por si, a prostituição de seu espírito, que é muito pior do que a do corpo. Qual a expectativa de novos valores, referências sobre os quais construiremos nossa

felicidade? (...) Será que nós pais estamos falhando em nossa missão de começar a construção da felicidade de nossos filhos? Um jovem resumiu o que julgou ser a causa do aparecimento do 'ficar': muita liberdade e pouca orientação".

O autor ainda associa esta nova forma de relacionamento afetivo com a ausência ou mortificação do amor, declarando a ausência da "corte" nas aproximações juvenis e perguntando: *Será que os jovens ainda não descobriram que a paixão é o segredo do sentido da vida? (...) Que coração, sem amor, não colore a vida de seu possuidor? (...) Ou será que as pessoas embruteceram os seus corações, matando o amor?*

Se de um lado poderíamos entender a preocupação de Pereira Lima como uma expressão ou exemplo da preocupação médica clássica de regular e controlar o comportamento sexual, por outro lado é preciso salientar que as dúvidas de Pereira Lima (1991) não se revelavam singulares. Uma análise dos escritos sobre o assunto na internet demonstra que a polêmica com relação aos benefícios e prejuízos do "ficar" também inquietava outros atores sociais, até mesmo alguns jovens, preocupados com a novidade desta nova prática de sociabilidade. Num site dedicado a discussões sobre namoro, uma crônica intitulada "Sinal dos tempos" e escrita por uma jovem chamada Rôças (1997), salientava a relação entre modernidade, o surgimento do "ficar" e o fim dos namoros. Mais do que isto, demonstrava uma preocupação, já referida na crônica de Pereira Lima (1991), com os rumos de um sentimento que, de uma forma privilegiada, é colocado em discussão com o aparecimento do "ficar": o amor. Diz a autora:

Modernidade. Essa é a palavra chave para quem quer começar a entender os relacionamentos de hoje em dia. O amor parece até ter continuado o mesmo, mas as formas de demonstrá-lo, não. Tudo começou quando "inventaram" essa história de "ficar". Parece que essa onda veio facilitar a vida dos jovens. Afinal de contas, nós só queremos aproveitar esse tempo de descobertas e azaração. Mas, se pensarmos bem, os mais românticos ou aqueles que buscam por um relacionamento mais sério, ficaram a ver navios... (...) Será que é por isso que a Internet está cheia de páginas "casamenteiras"? Se esse é o motivo verdadeiro, não sei, mas existem dúzias de internautas solitários que buscam suas almas gêmeas na grande rede. E essa população deve aumentar cada vez mais. Pelo menos se a coisa continuar como está...

O "ficar" é visto como desafiante do namoro e dos compromissos "sérios", principalmente porque põe em xeque as formas de expressão do amor até então existentes, como o romantismo. O resultado seria, segundo a autora da crônica, o

proliferação de "internautas solitários que buscam suas almas gêmeas na rede", frase interessante porque nos permite verificar que a relação entre modernidade e fim do romantismo não é evocada no caso dos chamados "namoros virtuais". Todas as novíssimas possibilidades de estabelecimento de relações amorosas via internet não são percebidas como opostas à velha romântica procura da "alma gêmea". Tanto assim que, no mesmo site que divulga a crônica de Roças, ainda há propagandas de outras páginas da internet, cujos objetivos são munir o(a) pretendente para conseguir um namorado(a). Tal site assim anuncia: *Não dizem que a Internet é "uma mãe"? Peça uma ajudinha dela para arrumar um namorado! E em seguida propaga diversos serviços, como o Clube de Namoro e Casamento; Valentines Forever - mensagens de amor e amizade e pedidos de casamento; Foreign Relations - Pessoas de todos os continentes em busca de um parceiro. Com fotos, idades, medidas e hobbie; e Cia da Amizade - agência de namoro, casamentos e amizades, utilizando tarô e mapa astral.*

Analisando-se as características destes sites destinados a discutir, analisar e estimular os namoros contemporâneos através da internet, vemos que são pródigos na formulação de discursos que expressam um tipo de aproximação romantizada, na medida em que se pode encontrar e enviar poesias, cartões, declarações de amor, canções, simpatias, orações, crônicas de amor, dicas de presentes e até beijos virtuais com direito a escolha, pelo internauta, das bocas personalizadas e dos sons específicos de acordo com o tipo de beijo escolhido a ser enviado: *beijo de craque, beijo de boa noite, beijo de Páscoa, beijo com saudade e os estimulantes beijo quente, beijo molhado e o beijo explosivo.* Tal tipo de formulação do encontro amoroso parece não se opor a "modernidade" instaurada pela internet, na medida em que muitas destas aproximações permanecem "virtuais" ou percorrem um trajeto de aproximações continuadas entre os parceiros que se dão ao longo do tempo, reproduzindo uma das características dos namoros brasileiros, segundo a qual os contatos corporais são realizados através de uma intimidade crescente entre os parceiros, círculo de pares e família dos jovens. Ao contrário, no "ficar", as aproximações corporais se dão de forma mais imediata, sem um processo de conhecimento progressivo dos envolvidos. Esta característica do "ficar" é percebida como podendo tornar o amor banalizado ou até mesmo torná-lo inexistente, segundo alguns de seus críticos. Para Costa (s/data), há uma banalização do amor com o "ficar" e sua conseqüente descaracterização e enfraquecimento. O autor diz:

Ficar tornou-se sinônimo de se entregar, duas pessoas que ficam na verdade dão beijos e fazem carícias (e, diga-se de passagem, às vezes até mais do que isto) por uma noite, às vezes mais um pouco, e provavelmente na noite seguinte ou

mesmo naquela noite estarão nos braços de outra pessoa. Alguns podem vir a falar que isto não enfraquece o amor, pois ele não existe em nenhuma escala no ato de ficar. Tudo bem, pode até não existir, mas é fato que beijos e ternuras são sinais de amor, e se agora estão sendo distribuídos em largas escalas apenas pelo prazer de ser, estão perdendo suas características e assim também o amor se torna descaracterizado e, uma vez descaracterizado, se torna mais fraco.

Como vemos, havia um revestimento cultural que circunscrevia e opunha o namoro ao "ficar", como se a chegada do "ficar" viesse acabar com velhos sentimentos e práticas no campo afetivo. Apesar do corpo ter um lugar fundamental no estabelecimento de relações na sociedade brasileira, como vem sendo apontado por uma vasta bibliografia sobre o assunto - destacamos aqui o trabalho clássico de DaMatta (1979) e os estudos contemporâneos de Heilborn (1997) - é possível considerar que as questões principais relacionadas à oposição entre o "ficar" e o namorar relacionavam-se com a intensidade e a regulação do contato corporal, vistos como fluídos no caso do "ficar" e regidos pela aproximação gradual entre os parceiros e seus amigos e familiares no caso do namoro. A importância do amor também foi exaltada nas falas críticas com relação ao "ficar", através da constante suposição de seu possível desaparecimento, banalização ou descaracterização com o surgimento do "ficar" e pode ser entendida pelo fato de que é o sentimento tomado tanto como regulador das aproximações corporais quanto da própria legitimidade das relações afetivas.

Mas cabe perguntar: o amor e os valores que lhe são relacionados estão desaparecendo com o surgimento do "ficar" ou, ao contrário, manifestam-se com grande intensidade através da própria discursividade que acompanha o surgimento do "ficar"^[3] ? Há tanta fluidez de sentimentos e contatos corporais no "ficar"? É possível pensar numa derrocada das uniões vistas como "sérias" (namoros, casamentos), em detrimento do "ficar"? Podemos analisar o "ficar" isoladamente ou, inversamente, somente através do entendimento de um dinâmico sistema relacional e complementar entre o "ficar" e o namorar? Para responder estas questões, nada melhor do que nos debruçarmos sobre os significados do "ficar" para seus próprios praticantes, procurando entender como o "ficar" se dá no contexto de sua realização e, a partir daí, traçar algumas considerações sobre as relações de gênero, afeto e corpo entre os jovens pesquisados, à luz da cultura brasileira.

Olhares, sorrisos e carícias: a etnografia sobre o "ficar"

A partir de uma perspectiva antropológica, estudamos o "ficar" em um universo específico, que é o de jovens universitários moradores de Porto Alegre. A pesquisa foi

realizada baseando-se no método etnográfico, que envolveu o estudo das trajetórias de vida de 16 jovens universitários de Porto Alegre de idades variantes entre os 19 e 27 anos escolhidos através de redes de relações sociais, assim como uma observação participante nas festas noturnas, mais especificamente na Micro-Cervejaria Dado Bier, um dos locais freqüentados pelo universo alvo da pesquisa, sendo o "ficar" uma prática corrente neste ambiente^[4]. O universo desta pesquisa é formado por jovens que estão passando por uma "experiência em comum" que é a de serem estudantes universitários em Porto Alegre/RS. Não compõem um grupo organizado, mas uma rede social no qual apenas alguns indivíduos têm contato com os outros (Bott, 1976). A escolha desta técnica de pesquisa provém do fato de que as redes de relações sociais são importantes porque promovem a conexão de indivíduos dispersos no meio urbano, possibilitando a denotação de uma unidade social cuja sociabilidade não se reduz às redes de parentesco ou de vizinhança (Salem, 1986). Nos termos deste trabalho, ainda foi importante porque a comparação entre diferentes redes de relações sociais mostrou que a variável mais significativa para o entendimento do "ficar" e o desenvolvimento das práticas afetivas se relacionava preferencialmente ao gênero, mais do que à origem ou perfil sócio-econômico dos jovens pesquisados.

O "Ficar" na Festa

A análise do "ficar" se constituiu num interrogar-se sobre a forma em que este contato se estabelecia, procurando desvendar se haveria, efetivamente, ausência de mediações ou de uma "linguagem" entre os parceiros, como os discursos críticos com relação ao "ficar" assinalavam. O enfrentamento destes desafios permitiu verificar que o "ficar" acontece imerso a um "jogo" de sedução entre os parceiros. Aqui definimos a sedução como um "jogo", no sentido do termo usado por Baudrillard (1991), que o aproxima com um sistema de trocas rituais, isto é, como uma linguagem de comunicação eficaz que, no entanto, não se faz no domínio da liberdade. Ao contrário, a etnografia mostrou que a sedução entre os parceiros se efetiva num processo extremamente ritualizado que envolve, mais do que a linguagem articulada em palavras, a expressão dos corpos.

Nesta gramática atuam preferencialmente os olhares, os sorrisos, a movimentação na dança, o esvoaçar dos cabelos, etc. O corpo ocupa um papel fundamental para as aproximações, sendo o lugar privilegiado para a produção e expressão dos signos do querer ou do não querer. Mais especificamente, o olhar demoradamente para alguém, com objetivo da conquista - "o encarar" - é uma forma fecunda de comunicação, intervindo de forma decisiva nas aproximações e

nos jogos de sedução. "Encarar" alguém é uma das partes iniciais da aproximação, sendo condizente com a centralidade que a visão e que o corpo assumem na sociedade brasileira, como instrumentos de aproximação, ou seja, de se "entrar em relação" no Brasil (Bozon e Heilborn, 1996 e Heilborn, 1997).

Por sua vez, o deciframento dos signos de sedução envolve uma situação onde há um ritual em que se marcam os tempos de entrada em ação de cada signo, fazendo parte o suspense, a lentidão e o segredo de querer fazer o outro saber do seu querer sem mostrar demasiado interesse, no sentido de um "jogo", onde cada jogador têm uma função. Afirmando isto, queremos relativizar a visão de que o "ficar" ocorre num espaço em que não atuam condicionamentos culturais que o circunscrevem e delimitam quais os contatos corporais permitidos, como e quando se darão. Entre tais especificidades culturais, a pesquisa mostrou que a divisão de papéis de gênero atua de forma incisiva no caso da experiência do "ficar", corroborando os resultados de outras pesquisas que vêm apontando a importância das relações de gênero para o entendimento das singularidades das relações afetivas no Brasil. Por outro lado, a homologia de classe social também se manifesta como uma informação relevante para a compreensão do "ficar", uma vez que a própria relação entre os parceiros já se dá num contexto recortado pela variável classe social, revelando-se também nos gostos pessoais e estilos de vestir. Mais uma vez, este dado confirma a significativa importância das fronteiras de classe para o estudo da sociedade brasileira.

A Homologia de Classe Social

Desde Bourdieu (1983) sabemos que há uma correspondência entre espaços sociais e estilos de vida e, neste sentido, é impossível deixar de salientar que o "ficar" se dá num contexto em que a homologia de classe social se coloca com muita ênfase, revelando-se através de duas formas no decorrer de nossa pesquisa. Em primeiro lugar, aparece pelo fato de que o "ficar" não se dá num espaço aberto para a presença de diversas classes sociais, pois geralmente ocorre num espaço social delimitado: danceterias, bares ou mesmo shoppings centers. No caso da Micro-Cervejaria Dado Bier, lugar de nosso estudo, a alta quantia financeira exigida como consumação mínima para o ingresso no ambiente já é um seletor social institucionalizado e produtor de um nivelamento de público, o que faz com que o lugar seja freqüentado por indivíduos das camadas médias e altas da população porto-alegrense. Em segundo lugar, como a sedução entre os parceiros se estabelecesse com uma relevância do corpo para a exaltação e porte dos significados da atração, a beleza torna-se ao mesmo tempo um valor para o grupo pesquisado e uma expressão de um gosto específico, revelando posições sociais singulares dos

jovens freqüentadores do lugar. Uma análise do cenário da Micro-Cervejaria Dado Bier expressa a importância da imagem neste contexto, ao mesmo tempo indicando a presença de inúmeros mecanismos organizacionais que demarcam constantes distinções entre o status social de seus freqüentadores.

Em sua parte externa, a Cervejaria Dado Bier emana luminosidade, através da decoração em neon amarelo e vermelho. Na entrada lateral, por onde os clientes preferenciais passam (os que possuem o "Dado Card"), dois focos de luz com os logotipos da marca Dado Bier podem ser percebidos. Um imenso dado giratório, colorido e iluminado de vermelho e amarelo, decora o telhado da Cervejaria, emanando brilho em sua volta e parecendo indicar simbolicamente as interações sociais estabelecidas no local, caracterizadas por inúmeros jogos. Na parte interna da Dado Bier, a peça de entrada é composta por uma parede coberta com inúmeras fotos de personalidades conhecidas, tanto de Porto Alegre, quanto do Brasil. Acima de uma das pistas de dança existentes na Cervejaria, pode-se ver um corredor que é feito para receber convidados importantes de alto status social, que ficam admirando a pista e os grandes tonéis de cerveja sendo produzida. O corredor, mais alto e com acesso restrito, marca uma hierarquia entre os freqüentadores da cervejaria, que é expressa na divisão entre a parte de cima (o corredor/status maior) e baixo (a pista/status menor). Através deste mecanismo, certas pessoas ficam num nível mais elevado que as outras, marcando uma divisão espacial que simboliza uma separação social. A homologia de classes revela-se neste contexto pelo fato de que os encontros corporais ocorrem geralmente dentro dos espaços definidos para os sujeitos de acordo com o seu status social, que é, portanto, importante tanto para marcar as fronteiras de status externas e internas à Cervejaria.

Num contexto em que importância da imagem é explícita na própria organização espacial dos objetos, a aparência física das pessoas que por lá circulam constitui um bem socialmente valorizado, sendo a beleza um dos bens fundamentais para a sedução entre os parceiros. Quando falamos em beleza estamos assinalando não uma qualidade natural de certas pessoas ou coisas, mas encarando-a como uma produção social específica e culturalmente diversificada. A análise de Sahlins (1990) é expressiva dessas observações, na medida em que este autor dimensiona a beleza como uma relação social, ao mesmo tempo propondo que o belo pode servir como um elemento de atração e de trocas sociais, tal como acontece na sociedade havaiana por ele estudada^[5]. O que destacamos é que a construção da imagem desses jovens revela um gosto específico e se faz através de inúmeros signos de distinção social: as já referidas

roupas e perfumes de grifes (Calvin Klein, Guess, Forum, por exemplo), a preferência pelo moderno, que se expressa tanto na ida aos lugares "da moda" (como a própria Cervejaria Dado Bier), como no consumo em lugares ligados à modernidade (como os shoppings centers, por exemplo), a preocupação com o corpo socialmente definido como ideal, que é o magro e exercitado, delineado através da prática de exercícios físicos constantes. Para as jovens, o cuidado com o corpo significa estar praticando ginástica, natação ou musculação em alguma academia de ginástica e para os rapazes significa praticar musculação ou alguma luta da moda, como o jiu-jitsu, por exemplo. O corpo magro e marcado pela prática de exercício físico revela uma atenção com o corpo própria das classes de maior poder aquisitivo. Essa proposição de uma relação entre as classes sociais e o corpo foi classicamente formulada por Boltanski (1984), autor que afirma a existência de uma leitura diferenciada das sensações corporais entre as classes populares e as classes superiores^[6].

O estilo feminino de se vestir destaca o corpo, sendo freqüente o uso de mini-saias e vestidos curtos. Decotes e tecidos colantes são importantes nessa estratégia de sedução através da imagem do corpo. Contudo, assim como a estratégia de sedução feminina não pode ser muito evidente, tendo que possuir algo de mistério, de impossibilidade - como veremos a seguir - o jeito de vestir também tem que insinuar, provocar, mas não mostrar. Isso quer dizer que as roupas devem destacar o corpo feminino, mas não o explicitar, pois as mulheres que o fazem, seja através de um decote exagerado ou de uma saia muito curta, são consideradas vulgares, oferecidas. Por sua vez, o estilo masculino de vestimenta evidencia, melhor que o feminino, a importância das griffes, marcas famosas de roupas e acessórios. A aparente uniformidade das roupas masculinas - geralmente uma calça jeans e uma camisa social - faz com que o critério de distinção entre os sujeitos seja efetuado através das marcas de calças e camisas, que destacam o status social de quem as porta. Acessórios, como o relógio, cinto ou sapato também podem ser "textos" em que se pode ler a condição social destes sujeitos. Nesse sentido, enquanto a estética feminina valoriza roupas e acessórios que destacam o corpo das mulheres, ou seja, sua beleza, o critério estético masculino evidencia uma importância do status social dos homens, enfatizando-se as roupas e acessórios de grife.

A Divisão dos Papéis de Gênero

Entendemos que há uma divisão de papéis de gênero no processo de sedução, isto é, o "ficar" não se dá da mesma forma para homens e mulheres. Cabe à mulher ficar *envolvendo* o parceiro através de seus gestos, sua dança, seus olhares e sorrisos - é ela quem *chama, convida* o parceiro a participar do

jogo, tendo o papel de sua aceitação ou recusa. Por sua vez, cabe ao jovem o ato de *chegar* até a parceira, de mostrar o seu interesse através de palavras. Isso fica explícito tanto na observação dos encontros e das aproximações no Dado Bier, quanto na própria disposição das pessoas no ambiente - as mulheres dançando na pista e os homens em sua volta. Ressaltamos, entretanto, que apesar da divisão dos papéis de gênero assinalar o fato de que o homem e a mulher têm funções e posições distintas e complementares no processo de constituição do "ficar", não há uma passividade feminina nos jogos de aproximação, sendo a diferença de papéis inscrita numa estrutura de significados em que o masculino e feminino atuam complementar e relacionalmente.

O exemplo de um grupo de meninas que se divertiam colocando o foco de um laser pointer no corpo e rosto de alguns jovens, considerados por elas como os mais interessantes em sua volta, é esclarecedor da não passividade feminina. O inconfundível pingo vermelho do foco do laser pointer percorria o corpo dos escolhidos, acariciando suas pernas, peito e o sexo. No entanto, o carinho era virtual. Os acariciados muitas vezes demoravam até se perceberem focalizados, o que provocava o riso geral. A curiosidade de saber quem "provocava" a situação era evidentemente criadora de uma aura de mistério e envolvimento, que dizemos ser característica do feminino neste cenário. O jovem destacado pelo laser pointer sorria, olhando para os lados a procura de quem estivesse pondo nele o ponto vermelho. Seus amigos se divertiam com o jogo de aproximação provocado pelas garotas, que trocavam olhares e sorrisos cúmplices. Quando finalmente o escolhido descobriu que o laser pointer estava com aquelas jovens, olhou e sorriu sensualmente. Durante um tempo, as jovens permaneceram envolvendo o rapaz através do laser pointer e manifestando o interesse por ele. A correspondência entre as partes se deu via troca de olhares, incitada pela insistência feminina em chamar a atenção do rapaz, com a estratégia do laser pointer.. O que veio a seguir foi o contato verbal propriamente dito, em que o rapaz e seus amigos *chegaram* no grupo de garotas e começaram a se comunicar verbalmente, após um período em que a linguagem, mais do que em palavras, se deu por atitudes, gestos e manifestações corporais. Esta situação é importante de ser descrita porque acaba com a referência ao feminino como passivo, mostrando a potencialidade feminina de envolver o masculino, neste caso através da focalização do parceiro escolhido com o laser pointer

Trajetórias Afetivas: O "Ficar" e o Namorar

A diferença de gênero entre masculino e feminino apareceu na pesquisa também de forma muito nítida quando analisamos as trajetórias afetivas dos jovens pesquisados e

uma das demarcações de gênero fundamentais que se estabeleceram distintamente nos discursos masculinos e femininos foi no que se refere à iniciação sexual. Enquanto a iniciação sexual das jovens aconteceu com um namorado, ou seja, por meio de uma relação durável e marcada pelo compromisso, os rapazes pesquisados tiveram a sua iniciação sexual mais cedo do que as moças (média de 17 anos, comparado com a média de 19 anos para as meninas), em sua maioria, com uma parceira eventual. Ao comentarem sobre a primeira vez que tiveram relações sexuais os jovens do sexo masculino acentuaram aspectos ligados ao contato corporal propriamente dito e ao desenrolar da situação que provocou a relação sexual. As jovens do sexo feminino, por outro lado, foram mais reservadas ao falar de suas iniciações sexuais, limitando-se a destacar que foram efetivadas em função da existência de um relacionamento afetivo que dá sentido ao ato sexual, tendo como condição para o desenrolar da prática sexual o envolvimento afetivo e uma legitimidade do relacionamento amoroso.

Para Adriana (22 anos, estudante de Farmácia) e Aline (22 anos, estudante de Química), por exemplo, o sexo é a consequência da troca de carinho e afeição. Como diz Aline, "o sexo fica mais bonito" quando há carinho e intimidade. Em suas trajetórias, verifica-se que Adriana e Aline tiveram iniciações sexuais somente quando estes elementos se fizeram presentes: aos 22 anos, no caso de Adriana e aos 18 anos, no caso de Aline. Ambas se iniciaram sexualmente com o primeiro namorado. Segundo elas, jamais dissociariam envolvimento afetivo e sexualidade. Diz Adriana:

Para mim, o sexo é uma consequência da troca de carinho e de afeição. Quando não tem isto fica mecânico, perde o sentido. Não é que eu ache que precise amar alguém pra transar. Mas eu acho que precisa de muito carinho. Fundamental é ter respeito e carinho. E isso eu só encontrei com este meu namorado. Antes de transar com ele eu pensava em um monte de coisas, se seria bom ou não, se ia doer... essas coisas. Mas depois eu passei dois dias rindo (Adriana, 22 anos, estudante de Farmácia).

Os relatos femininos também evocam que a iniciação sexual feminina acontece gradualmente, na medida do estreitamento do laço amoroso. O aprendizado sexual se dá através do próprio parceiro e a relação sexual muitas vezes acontece envolvida numa aura de mistério e segredo, principalmente para a família das meninas. Neste caso, a possibilidade de gravidez é um motivo de medo e preocupações constantes, como vemos nas palavras de Giovana (23 anos, estudante de Pedagogia):

A minha primeira transa foi com 16 anos e foi com muito medo. Nós transamos com uns três meses de namoro. A primeira vez que a gente foi num motel não rolou nada, só fomos pra nos conhecer melhor... fomos nos conhecendo aos poucos, porque eu estava muito assustada e ele também, porque era a primeira vez dele também. Pra nós aquela situação era nova. Quando aconteceu, eu estava toda medrosa e durante a transa foi assim também. Eu não tomava pílula e ele só colocou a camisinha. Eu estava preocupada. Eu perguntei: E aí, já foi? E ele respondeu que sim. Aí eu perguntei: E aí, furou a camisinha? Ele disse que não. Na segunda vez que a gente transou foi totalmente tenso, porque ele disse que a camisinha tinha estourado. Eu disse: eu não acredito! Daí a gente parou e acabamos ali. Eu chorava de medo. A minha menstruação atrasou... Eu chorava e pensava: o que é que eu vou fazer, como é que eu vou dizer que eu estou grávida pra minha família? (Giovana, 23 anos, estudante de Pedagogia).

Por outro lado, os jovens parecem iniciar-se sexualmente, na maior parte das vezes, com uma parceira eventual e acentuam o envolvimento físico na descrição do acontecimento. O aprendizado sexual masculino se dá publicamente, principalmente através da rede familiar e de amigos.. Antônio (27 anos, estudante de Engenharia Mecânica), por exemplo, envolveu-se sexualmente pela primeira vez com uma profissional do sexo, aos 15 anos, conduzido por um tio. Posteriormente, também conduziu o irmão ao mesmo tipo de iniciação sexual. Diz Antônio:

Foi uma coisa bem física. Eu tinha 15 anos e transei com uma prostituta. Foi um tio meu que me levou. No interior do Estado do RS isto é comum. Depois eu levei o meu irmão com 17 anos. Mas a minha primeira vez aconteceu num carnaval. O meu tio me perguntou se eu queria ir numa casa de prostituição e eu disse que sim. Era uma coisa que foi feita pra me satisfazer, eu não lembro nada do que aconteceu... aquilo não me marcou. Se a minha primeira vez fosse com uma namorada, certamente seria diferente. Eu sinto não ter feito com uma namorada, porque não dá para eu dizer: Foi legal! Porque não foi! (Antônio, 27 anos, estudante de Engenharia Mecânica).

Antônio salienta que o envolvimento afetivo torna a relação sexual melhor, pois segundo ele há emoção, entrega e conversa entre os parceiros, o que não acontece no momento das relações sexuais ocasionais, que são realizadas tendo como objetivo apenas o envolvimento corporal. A experiência de ter-se iniciado sexualmente através de uma relação eventual também é vista com dúvida no depoimento de outros jovens, como no caso de Fernando, que diz:

A minha primeira transa foi na praia, mas não foi uma coisa

muito boa, porque eu conheci a guria poucas horas antes de transar com ela e eu estava a fim de outra guria, uma guria muito bonita. Foi o seguinte: eu estava há tempo a fim dela, achava ela linda. Eu fui pra praia só pra ficar com ela. Aí ela foi lá em casa falar comigo e eu não estava. Ela disse para os meus amigos que iria num bar, e eu fui atrás. Pensei: É hoje que eu fico com esta guria! Daí eu cheguei no bar e tinha umas músicas chatas, que eu não sabia dançar. Daí ela quis dançar comigo e eu disse pra ela me ensinar a dançar. Aí ela me disse: - Ensinar agora? Daí logo veio um cara atrás dela e ela foi dançar com ele. Daí eu me indignei. Comecei a beber, beber... pensei: Eu não fico mais com esta guria! Daí eu fui pra casa a pé. No caminho, encontrei duas gurias da praia. E elas me perguntaram: O que é que tu tens Estás chateado? Eu perguntei: Vocês vão pra onde? Elas disseram que iam pra casa e perguntaram se eu queria ir junto. Eu fui. Eu fiquei com uma das gurias, ela não era bonita. Daí ela disse: Vamos lá para um canto, atrás de umas dunas? E eu fui e aconteceu. Eu tinha uns 16, quase 17 anos. Foi sem camisinha. Eu gostei, mas com quem eu queria não deu certo. Às vezes eu me pergunto: Será que valeu a pena? Não era melhor eu ficar esperando? (Fernando, 19 anos, estudante de Administração).

Nesse sentido, cabe destacar que apesar da forma diferenciada como as primeiras relações acontecem, tanto rapazes quanto moças compartilham uma concepção da relação sexual ideal como sendo a realizada a partir de um envolvimento amoroso. Para ambos, a existência de relações eventuais não anula a importância das relações que envolvem um compromisso de continuidade, chegando até mesmo a reforçar certos de seus elementos, como a noção de fidelidade, por exemplo. Nesta perspectiva, as relações ocasionais e, mais especificamente, o "ficar", aparece vinculado à oposição ao "namorar". Enquanto o namoro se apresenta como uma forma de relacionamento afetivo com ênfase nos valores relacionais e hierárquicos, privilegiando a idéia de todo sobre a de indivíduo, o "ficar" mostra-se como uma maneira de envolvimento caracterizada pela ênfase em valores tidos como próprios de uma configuração individualista de idéias e valores, como a autonomia, privacidade e liberdade do indivíduo frente ao grupo social.

A representação social acerca do namoro indica que ele é tomado como uma relação baseada no reconhecimento social do laço afetivo e no projeto de continuidade do relacionamento, efetivado através do conhecimento gradual dos parceiros que supõe tanto a interferência familiar quanto do grupo de pares. O valor da fidelidade é enfatizado nas declarações dos pesquisados, sendo construída através de um contrato de exclusividade afetiva e sexual, que possibilita a existência de relações de confiança entre parceiros, apoiadas em sentimentos

e afetos compartilhados e negociados cotidianamente. Há uma aproximação corporal gradual que acompanha o desenrolar da relação afetiva e a evolução do compromisso público firmado entre os parceiros. A prática sexual é considerada como um elemento constitutivo dos relacionamentos afetivos, na medida em que o sexo é visto como propulsor de um conhecimento maior entre parceiros, o que leva a um aumento da intimidade entre os mesmos. No caso do namoro, a sexualidade está a serviço do laço estabelecido pelo casal, da relação a dois.

Por outro lado, o comprometimento social envolvido no namoro faz com que, por vezes, os sujeitos sintam-se pressionados pelo grupo social e vivenciem tensões e conflitos na prática deste tipo de associação afetiva. Há uma representação sobre o namoro que se baseia nas características da supressão da individualidade, da monotonia cotidiana, das cobranças e da falta de liberdade que este tipo de relação acarreta. As relações eventuais aparecem como uma alternativa de interações afetivas que não possuem as características dos namoros, pois não há uma continuidade da relação, sendo uma forma de associação situacional e momentânea. Como diz Antônio (27 anos, estudante de Engenharia Mecânica), "ficar" é só na hora, o que possibilita a preservação da liberdade dos sujeitos que o praticam. Devido a sua característica de ser uma associação transitória, de pouca duração e acontecida na "rua", ou seja, sem uma ligação com as relações familiares, o "ficar" é percebido como uma escolha afetiva que possibilita a manutenção de uma reserva e privacidade, pois é considerado um relacionamento superficial. Neste tipo de relacionamento, o contato corporal é intrínseco ao início do relacionamento e imerso em uma concepção do prazer individual como um valor e de uma idéia de aproveitar o momento e o que a relação pode oferecer, mediante suas características. Neste caso, a sexualidade está a serviço do indivíduo, sendo concebida como uma propriedade estritamente pessoal.

Entretanto, o "ficar" não pretende ser uma ruptura com o namoro, somente uma prática afetiva que lhe é coexistente. Tanto o namoro quanto o "ficar" são utilizados em momentos diversificados das trajetórias afetivas dos sujeitos, de acordo com interesses particulares e contextuais. O caso de Gabriela, agora com 28 anos, é significativo do que estamos querendo dizer. Na época da pesquisa, Gabriela cursava Farmácia e, namorava há cerca de 5 anos Guilherme, abominava sexo sem relações fixas e tinha um conceito muito crítico contra tudo que representava a "modernidade" no campo amoroso, segundo ela definida como sendo as práticas do "ficar" e dos "rolos". Quando nossa pesquisa acabou, entramos em contato novamente com Gabriela e ela nos contou que o seu namorado tinha rompido o namoro. Informou-nos também que começou a rever seus conceitos, tanto no que se refere ao seu universo valorativo

como nas suas práticas afetivas. Gabriela relatou que "ficava" quase sempre quando ia às festas e que teve diversos relacionamentos que envolviam as práticas sexuais, sem haver um comprometimento nos termos de um namoro (o que ela definia como sendo um "rolo"). Gabriela contou que permaneceu cerca de um ano vivenciando estas formas de se relacionar afetivamente. Após este tempo, contou que teve um outro namorado, época em que seguia rigidamente os preceitos do namoro, em termos de fidelidade, confiança e inserção nos relacionamentos de pares e familiares do namorado. O que aconteceu com Gabriela após um ano de namoro? Começou a corresponder-se, via internet, com um americano e passou a ter um "namoro virtual", situação em que se encontra atualmente. Gabriela refere que sempre escreve para ele no mesmo horário do dia, mandando poesias, músicas e contando de sua vida. Começou a aprender inglês com mais afinco e vai visitá-lo nas suas férias.. Gabriela planeja, caso o romance continue, largar seu rentável emprego de bioquímica num hospital famoso de Porto Alegre para ser atendente de restaurante nos Estados Unidos e viver seu romance ao lado do americano, projeto que os dois namorados já estão organizando.

O que temos a dizer sobre a trajetória afetiva de Gabriela? Em primeiro lugar, que suas concepções e práticas com relação ao "ficar" e o "namorar" são situacionais e, portanto, mutáveis. Os significados que ela primeiro tinha sobre o "ficar" foram reavaliados funcionalmente através das novas experiências que vivenciou.. Quanto ao namoro, continuou a existir, mesmo tendo ela tendo experimentado o "ficar", após o rompimento com seu namorado de 5 anos de convivência. E, quem diria, mesmo o contato via internet reproduziu, de certa forma, o próprio namorar e todas as suas aproximações progressivas. Isto é, apesar do namoro e do "ficar" demarcarem significados, valores e domínios distintos, são experiências afetivas pelas quais os sujeitos podem transitar, de acordo com seus interesses e expectativas. Também fica evidente, no caso de Gabriela, que tanto o "ficar" quanto o "namorar" se inscrevem numa matriz de significados que acentua a importância da noção de escolha. A noção de escolha, de um lado põe evidência o indivíduo como um valor e, de outro lado, é a idéia que fundamenta a nossa própria noção de amor contemporâneo.

Considerações Finais

O que apontamos neste trabalho é que existe um sistema relacional entre o "ficar" e o "namorar" e não é possível pensar o "ficar" em oposição às práticas já existentes no campo afetivo, caracterizadas pelo compromisso entre os indivíduos - ao "namorar" e ao "casar", por exemplo. Ao invés disto, cabe investigar os significados desta nova prática afetiva num

contexto no qual a noção de escolha torna-se primordial para o estabelecimento de relações sociais, inclusive para os namoros e casamentos. Neste contexto, caracterizado pelo incremento da inserção feminina no mercado de trabalho, o aparecimento do divórcio, a difusão de novos métodos anticoncepcionais e a aceitação crescente das uniões homossexuais, os valores de igualdade, liberdade e autonomia individual ganha ênfase, ecoando a influência do que inúmeros estudiosos têm chamado de uma "configuração individualista de idéias e valores", em que a noção de indivíduo enquanto valor torna-se essencial.

O que gostaríamos de ressaltar através de nossa pesquisa é que, ao contrário dos discursos críticos sobre o "ficar", este relacionamento acontece num espaço em que atuam orientações culturais que norteiam as ações dos sujeitos e suas práticas com relação aos contatos corporais estabelecidos no contexto em que se dá este tipo de sociabilidade. Assim como destacou Chaves (1993), é possível concluir que, para os jovens, o "ficar" existe como um sistema relacional, classificatório, de forma estável e organizado por princípios. Mais do que ser um relacionamento em que há uma fluidez das regras de conduta, percebe-se através da pesquisa etnográfica que as variáveis de gênero e classe agem de forma significativa, orientando a prática do "ficar". Mais do que isso, é considerável sugerir que não há um desaparecimento de certas práticas já instituídas no campo amoroso brasileiro - como o namoro e a conjugalidade - mas até mesmo um reforço de alguns de seus valores tidos como essenciais, como por exemplo o amor e a fidelidade. Estes, ao invés de desaparecerem, talvez sejam, mais do que nunca, extremamente desejados. No entanto, não são mais vistos como eternos e imutáveis, mas somente mantidos caso atendam às necessidades emocionais de seus portadores. Trata-se, portanto, de sugerir que o "ficar", o "namorar" e os relacionamentos afetivos contemporâneos fundamentam-se na valorização da idéia de escolha - o que destaca mais uma vez a importância de se considerar o "ficar" como um envolvimento afetivo que não visa ser uma ruptura com valores já existentes no campo afetivo.

No entanto, assinalamos que, apesar de constituírem-se numa matriz de valores semelhantes - fundada na importância do indivíduo, de afeto, da "livre escolha" do parceiro e da permanência das relações afetivas somente até quando forem satisfatórias emocionalmente - através do estudo do "ficar" podemos entender que esta é uma experiência que, ao mesmo tempo em que representa valores individualistas, também parece estar delimitando seus lugares. Esta delimitação se faz por meio da sua categorização numa matriz de possibilidades, onde se inserem outros diversos tipos de classificações das relações afetivas, como os "rolos", "os casos", "as amizades

coloridas", "os casamentos abertos", que visam organizar e avaliar o grau e o tipo de comprometimento firmado entre os parceiros, ou o seu "compromisso" - o que vem de encontro com as características da sociedade brasileira, rigidamente demarcada e pouco fluída, seja na sua estruturação de classes, etnias ou mesmo nas suas relações de gênero. Apesar dos discursos dos jovens estudados salientarem alguns elementos valorativos próprios das ideologias individualistas quando se referem ao "ficar" (liberdade, autonomia, privacidade, etc), a análise das situações em que tais relacionamentos são vivenciados mostra ser esta também uma experiência social em que atuam elementos relacionais, como a já vista divisão dos papéis de gênero no processo de aproximação dos parceiros, a homologia de classe social, a publicidade dos eventos, além da própria influência do grupo de pares para a escolha dos parceiros. Tal ambigüidade entre valores e práticas sociais parece estar conformando a atualização de valores individualistas no Brasil, o que revela a importância de se ter uma abordagem situacional que leve em conta o contexto no qual tais relacionamentos entre valores e práticas sociais se efetuam, sob o risco de se enrijecer as análises em modelos dicotômicos que deixam de lado a própria complexidade sócio-cultural do Brasil contemporâneo.

Referências Bibliográficas

BAUDRILLARD, Jean. (1991). *Da Sedução*. SP, Papyrus.

BOLTANSKI, Luc. (1984). *As Classes Sociais e o Corpo*, RJ, Graal.

BOURDIEU, Pierre. (1983). "Gostos de Classe e Estilos de Vida".. In: ORTIZ, R. (org.). *Pierre Bourdieu*. SP, Ática.

BOTT, Elizabeth. (1976). *Família e Rede Social*. RJ, Francisco Alves.

BOZON, Michel e HEILBORN, Maria Luiza. (1996). "Les Caresses et les mots. Iniciations amoureuses à Rio de Janeiro et à Paris". *Terrain*. N.. 27, pp. 37-58.

CHAVES, Jacqueline Cavalcanti. (1993). "'Ficar com' a Individualização - Notas sobre Um Código de Relacionamento no Brasil". In: FIGUEIRA, Sérvulo (org). *A Palavra e o Silêncio. Construção do Saber Psicanalítico na Universidade*. RJ, Relume Dumará.

COSTA, Lucas Augusto Megale. (s/ data). "Amor Hoje em Dia". In: www.amorsc.hpg.com.br/amorhoje.htm.

DAMATTA, Roberto. (1979). *Carnavais, Malandros e Heróis: Para uma*

Sociologia do Dilema Brasileiro. RJ, Zahar Editores.

DAMATTA, Roberto. (1984). *Relativizando: Uma Introdução à Antropologia Social*. Petrópolis, Vozes.

DUARTE, Luis Fernando Dias. (1983). "Três Ensaios sobre Pessoa e Modernidade". *Boletim do Museu Nacional*. n. 41.

DUARTE, Luis Fernando Dias. (1988). *Da Vida Nervosa das Classes Trabalhadoras Urbanas*. RJ, Zahar.

DUARTE, Luis Fernando Dias e LEAL, Ondina Fachel. (1998). *Doença, Sofrimento e Perturbação: perspectivas etnográficas*. RJ, FioCruz.

DUMONT, Louis. (1993). *O Individualismo - Uma Perspectiva Antropológica da Ideologia Moderna*. RJ, Rocco.

ELIAS, Norbert. (1994). *A Sociedade dos Indivíduos*. RJ, Zahar.

FIGUEIRA, Sérvulo. (1985). "A Modernização da Família e Desorientação: Uma das Raízes do Psicologismo no Brasil". In: *Cultura da Psicanálise*. SP, Brasiliense.

FOUCAULT, Michel. (1988). *História da Sexualidade I: A Vontade do Saber*. RJ, Graal.

HEILBORN, Maria Luiza. (1997). *Comunicação Corporal, Comunicação Verbal: Trajetórias Sexuais no Brasil e na França*. Trabalho apresentado no XXI Encontro Nacional da ANPOCS. Caxambu, pp. 1-19 (mimeo).

LEAL, Ondina Fachel (Org.) (1995). *Corpo e Significado - Ensaio de Antropologia Social*. POA, Editora da Universidade/UFRGS.

LOYOLA, Maria Andréa. (1984). *Médicos e Curandeiros: Conflito Social e Saúde*. SO, Difel.

MAUSS, Marcel. (1974). "As Técnicas Corporais". In: *Sociologia e Antropologia*. Vol. 2. SP, EDUSP.

MONTERO, Paula. (1985). *Da Doença a Desordem: a Magia na Umbanda*. RJ, Graal.

PEREIRA LIMA, César. (1991). "O Ato de Ficar". *Jornal Zero Hora*. POA,

6 de abril de 1991, p. 28.

RÔÇAS, Michelle. (1997). "Sinal dos Tempos". In: www.jb./inter/namoro/20nov . Artigo retirado da internet.

SAHLINS, Marshall. (1990). *Cultura e Razão Prática*. RJ, Zahar.

SALEM, Tania. (1986). "Família em Camadas Médias: Uma Perspectiva Antropológica". *Boletim Informativo e Bibliográfico de Ciências Sociais*. N. 21.

SCHUCH, Patrice. (1998 a). "Aids e Sexualidade entre Universitários Solteiros de Porto Alegre: um estudo antropológico". In: DUARTE, Luis Fernando Dias e LEAL, Ondina Fachel. *Doença, Sofrimento e Perturbação: perspectivas etnográficas*. RJ, FioCruz.

SCHUCH, Patrice. (1998 b) *Carícias, Olhares e Palavras: Uma Etnografia sobre o "Ficar" entre Jovens Universitários de Porto Alegre/RS*. POA, Dissertação de mestrado apresentada ao PPGAS/UFRGS (mimeo).

SIMMEL, Georg. (1979). "A Metrópole e a Vida Mental". In: VELHO, Otávio (org). *O Fenômeno Urbano*. RJ, Zahar.

VELHO, Gilberto. (1985). "A busca da coerência: coexistência e contradições entre códigos em camadas médias urbanas". In: FIGUEIRA, Sérvulo A. (org.). *Cultura da Psicanálise*. SP, Brasiliense.

VELHO, Gilberto. (1981). *Individualismo e Cultura - notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. RJ, Zahar.

VELHO, Gilberto. (1986). *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. RJ, Zahar.

VELHO, Gilberto. (1994). *Projeto e Metamorfose - Antropologia das Sociedades Complexas*. RJ, Zahar.

Abstract: This article intends to show the dynamics of the "ficar" (staying) constitution, for starters researching what were the main questions for the critical discussions about the "ficar" (staying) in the 80's, period of its start, and then researching, by an anthropological point of view, what are the specific meanings of the "ficar" for its users. Through this analysis, we intend to contribute to the study of the current genre, affect and body relations, exploring questions about permanencies and changes in Brazilian society and culture,

especially in the genre relations.

Keywords: youth, sexuality, individualism and hierarchy.

Notas

[1] Sobre a relação entre modernidade e ideologias individualistas, ver sobretudo Dumont (1993), Elias (1994) e Simmel (1979).

[2] Como salienta Salem (1986), a literatura brasileira assinala a presença de uma tensão entre valores individualistas e valores hierárquicos, propondo uma dominância, relativa e não absoluta, da ideologia que adquire proeminência em um dado segmento social.

[3] Inspiramos esta hipótese a partir da lógica de pensar que Foucault (1988) aplicou ao estudo da sexualidade, tratando de criticar a "hipótese repressiva" .

[4] Ver: Schuch (1998 a e 1998 b).

[5] Diz Sahlins (1990): "A beleza, enquanto algo que existe apenas nos olhos de quem vê, é necessariamente uma relação social. Enquanto força de atração, que pode fazer com que haja uma troca como testemunho de um desejo, o belo pode então servir como um equivalente funcional de uma norma de reciprocidade" (Sahlins, 1990:36).

[6] No Brasil, inúmeros trabalhos sobre as representações do corpo e sua vinculação às formas diferenciadas de inserção no mundo social tem se desenvolvido, majoritariamente nos estudos referentes à antropologia do corpo e da saúde. Ver, entre outros: Loyola (1984), Montero (1985) e Leal (1995) e Duarte e Leal (1998).

AYESTA, Iban. Petra's Kamikase Body. RBSE, v.1, n.3, pp.303-340, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-0269

Petra's Kamikase Body

Iban Ayesta

Resumen: En el presente artículo, escribo etnográficamente en torno a la vida corporal de Petra en el contexto de la actual ciudad de Berlín. La experiencia de la anomia urbana, la profesión como recepcionista en una corporación informática, la tentación cibernética hacia relaciones sexuales a través de Internet, y una nocturna suicida conducción de coche son descritas y analizadas. A través de las varias actividades y singulares instancias de su vida diaria, el caso de estudio de Petra manifiesta ciertas formas corporales de resistencia despertando los sentidos de la anestesiante existencia metropolitana. La insistencia en la percepción material que Petra persigue desesperadamente - incluso en términos auto-destructivos - nos incita a explorar críticas tanto afectivas, como sensoriales y corporales del capitalismo global y su embrutecedora lógica binaria. El estudio también evoca el potencial etnográfico para experimentar escrituras del afecto - inmediatas, intensas, afirmativas y materiales - al escribir del cuerpo más allá de la representación discursiva.

Palabras-clave: cuerpo, anomia urbana, escrituras del afecto.

his article is an integral part of a Ph.D thesis titled "A Corporeal Ethnography in Berlin: Passion, Death and Love" (to be submitted for the Anthropology Department at the University College of London). The two year long ethnographic fieldwork, in general terms, enabled me to recollect multiple bodily life forms emerging nowadays in the reunified city. The ethnographic research focuses on the perception, embodiment and experience on the bodies of a teenage girl studying classic piano and simultaneously a Black metal fan, a University student in a depressive crisis unable to finish his dissertation on Prussian history, a group of Polish blue-collar workers re-imagining their homeland at the construction site, the convulsive drug life of a raving youngster, etc. Thus, I have looked at advertising, the Internet, fashion, entertainment, museums, shopping malls, etc. as capitalist products aiding the urban phantasmagoria that charges the experience of Berlin sensorially. However, as is especially evident in the present article, I have tried to emphasize on the "incorporeal materialism" of the studied subjects in which the material and corporeal fascination, disenchantment, pleasure, disgust and fatigue do indeed provoke and disrupt in a variety of ways the normalizing images of the actual urban phantasmagoria^[1].

The city of Berlin, since the fall of the Wall almost ten years ago, has been constantly faced with historical negotiations of its past and future, posing questions such as how to reunite and reinvent the city. These were the principal questions that shaped my fieldwork in Berlin. In fact, the fall of the Wall in November 1989 inaugurated a whole new era: now about to become capital of the re-united Germany, Berlin is Europe's largest building site as East and West merge and the city prepares once more to become the seat of government.^[2]

Berlin is a discontinuous and fragmented landscape where human practices of everyday life shape and reshape its shifting geography. In Berlin, it is difficult to map the temporal narratives, discourses and conflicting images for their flowing condition^[3]. Berlin is one city among many in global interactive space yet it is still a distinctive place to be explored. Its static and explosive visual imagery, as well as its extraordinary landscape of fragmented spaces and ephemeral incidents, make it a unique city. Berlin evokes an urban landscape of alienated individuals in fragmented spaces, often caught in disruptive practices^[4]. As in a fractal duplication of Berlin, the present article is a study on a postmodern subject who might be viewed as imploding into the metropolitan mass, a fragmented, disjoined, and discontinuous mode of experience. As we shall see, the subject under ethnographic scrutiny reminds one of Deleuze and Guattari's^[5] schizoid and nomadic dispersions of desire and subjectivity, valorizing precisely the breaking up and dispersion of the subject of modernity; For Fredric Jameson^[6] "the emergence of a new kind of flatness or depthlessness, a new kind of superficiality in the most literal sense -perhaps the supreme formal feature of all the postmodernisms".

Now, in order to develop a couple of arguments on the general methodology of the ethnographic fieldwork I carried out, I would like to comment briefly on George E. Marcus'^[7] article called "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography." In this article, Marcus emphasizes the necessity of doing ethnography in a multi-sited form if we want to capture the circulation of cultural meanings, objects and identities in local situations that are placed in the world system. Thus, if we want to do research in a form in which the local and the global intermingle, we can not remain focused on a single-sited ethnography.

A phenomenon like urban phantasmagoria or the corporeal practices of the city demand a mobile ethnography within multiple fieldwork sites "that destabilize the distinction, for example, between life world and system" (Marcus, 96). In this way, I have been able to ethnographically construct the life worlds of subjects placed in different places, and further, to

construct aspects of the world system through the connections and associations among sites. These two perspective poles are going to be of importance in my multi-sited fieldwork in Berlin.

Such multi-sited approach in ethnography is necessary, initially as a response to the empirical changes in the world, and consequently to the transformed locations of cultural production. Indeed, in study areas such as the corporeal and the contemporary city the condition of displacement is inescapable, and therefore, cultural processes and activities must be empirically followed in a multi-sited fashion. Thus, I would like to move toward a comparative multi-sited field in which diverse ethnographic singularities are juxtaposed in order to make the global integral and related to local situations rather than something monolithic. In this sense, I hope to illuminate the logics of relationship, translations, displacements and associations throughout different sites, voices and embodiments. Comparative research based on juxtapositions, even in the form of the Surrealist montage should reveal dis/continuous planes among the sites.

Andreas Huyssen, in his article "The Voids of Berlin"^[8], informs us of the shift that Berlin is experiencing from a regional center to an international center of communications, media, and services. Thus, following Virilio's^[9] claim on the relevance of image-making in contemporary media culture, one could argue that its success as a city in a globally competitive market depends largely on the very image of the city itself. In the rebuilding of key sites such as the Potsdamer Platz, it seems that the reconstruction of the city has more to do with image, attractiveness and erasure of memory rather than use, symbolic preservation and the production of an heterogeneous living space.

Due to Berlin's actual historical moment, characterized by technological, political and economical transformations, I thought that the turn of a new century could turn out to be an optimum time to undertake a study on urban perception. Contemporary Berlin, still scarred by construction sites, is involved in a long term urban renewal. In fact, it constitutes a unique opportunity to grasp the perceptual transformations occurring in the urban space. The fragmented nature of Berlin is still, to a large extent, a landscape of labyrinthine scaffoldings where the historical and political implications are intense and present in every corner. Tu-of-the-century Berlin is often seen as a crossroads of different cultures and perceptions, with an endless potential for new encounters, adventures and romances, but also for isolation, conflict, tensions of intolerance and insecurity. Those are intrinsic properties of a Berlin involved in the most energized construction operation anywhere in the Western world. This has, consequently, brought excitement for

those interested in architecture and urban transformation, and unnumberable noise, dirt and traffic problems for most Berliners.

Specifically, the present article describes the life of Petra, a middle aged woman working as a receptionist and drifting into self-destructive actions to "feel alive". In Susan Buck-Morss's imaginative development of Benjamin's history of the senses^[10], the corporeal practice of mobilizing all senses is simultaneously deadened and numbed by the shock of industrialization, modernity and new technologies. Indeed, Walter Benjamin suggested that the experience of shock is closely linked to the excessive stimuli that modern life produces in erotic events, casinos, amusement parks, films, etc. Thus, once the effects of the "synaesthetic system" have become brutalized, the mimetic capacities, instead of incorporating the external world, become a shield to avoid it. This, in fact, echoes Marx's analysis of the alienation of the worker in the factory when he argues that the notion of the automaton paralyzes the imagination as well as the articulation of the human senses to the external world.

As we shall see, Petra's white-collar working life could be better equated with a catatonic mannequin or a doll rather than an automaton, yet the sedated experience remains at the most impersonal flatness. Petra's case fits in this technical frame in the sense that her potentially self-destructive actions constitute a return to awaken the senses of the body from the lethargic and dormant reception of the computer terminal. Thus, Petra's singular body-in-risk, for example, while driving literally as a suicidal kamikaze marks an inversion or denial of the neo-Kantian aesthetics - theorized on the distance or absence of the body- by returning to a corporeal aesthetics. The etymological meaning of the Greek "aesthetics" (*Aisthikos*) is "perceptive by feeling", corporeal or material nature. Terry Eagleton has termed the field of corporeal aesthetics - where external perception comes together with internal images of memory and desire- as the "discourse of the body".

Interestingly, if the core of such corporeal aesthetics is not the brain but on the surface of Petra's body, then her own intimate rebellious subjectivity, flaming on extreme situations, far from bounded within the biological body, plays the role of mediator between inner and outer sensations (at the daily estrangement in the reception office), as much as between the images of perception and those of memory (when involved in cyberspace temptations). Freud himself situated consciousness on the surface of the body, de-centered from the brain. Furthermore, in relation not only to Petra's body but also to her everyday life working in a vacuous world, the present ethnographic description resonates with Sigfried Kracauer's works in Berlin of the 1920's^[11], in which the writer decodes

the surface manifestations of the new class salaried employees who populated the cities of the Weimar Republic.

If Sigfried Kracauer had argued that Walter Benjamin wanted to awaken the modern individual from the modern city dominated by phantasmagoria, Walter Benjamin thought of Kracauer as the "rag picker at daybreak" who redeems scraps, mute and unconscious phenomena and insignificant fragments, by avoiding those to fall into the oblivion characterized by Modernity. Kracauer's work^[12] presents the Berlin of the 1920's as a world in which existence and meaning have vanished. Kracauer considers that the domination of scientific and capitalist rationality constitutes a break between knowledge and existence. Thus, we are faced with lonely and empty individuals who are dispersed in an urban desert, and are never quite together, even when they are pressed towards one another the close proximity of the underground. Surprisingly, Petra's life resonates strongly with the life of white-collar workers described by Kracauer's "Exemplary instances". For instance, revealing parallelisms can be drawn from his imaginative comparison of the hotel lobby and the church with Petra's work as at the reception office in a computer corporation. Kracauer points out that the guests entering the church, no matter how they relate to each other, do somehow partake in a religious community, whereas at the hotel lobby the dispersed individuals lack a relationship with one another. Hotel lobbies, as described in detective novels of the time, configured a space that distanced the individual from everyday life but did not enable the development of any sort of community. Kracauer himself described the hotel lobby as a "mere void", which echoes very closely with Petra's long and absurd impersonal hours of remaining seated at the reception desk. As was the case in the hotel lobbies described by Kracauer, for Petra the entering of white-collar workers into the computer terminal is that of coming and going of unknown persons that salute her routinely by expressing gratitude to Petra's attractive superficial aura. In the hotel lobby, as well as in the church and the computer corporation, the maintenance of silence is required, even though in church this takes the form of a religious congregation and in the lobby and computer corporation it serves to emphasize the airless sound of anonymous individuals.

Kracauer wrote: "How Can I Be Beautiful? Asks the title of a journal recently thrown on the market, to which the newspaper advertisement adds, that it shows the means "by which one looks attractive for the moment and permanently". Fashion and the economy work hand in hand". Similarly, we will also see how in Petra's case the anxiety of staying young is constantly present. Not in vain, she consumes magazines in which youth is the illustrated fetish. Indeed, as indicated by

Petra herself, to enter the white-collar world it was necessary that to provoke a "good impression". The importance of physical appearance, as well as dress sense, makes Petra's life highly transparent and intimately linked to shop windows, fashion magazines and other forms of distraction, such as her devotion to pop music radio and cyber-sex. Petra had no political opinions, nor was interested in any kind of intellectual or "serious" conversation. She was more involved in maintaining her physical attraction or glamour. In fact, she spent more money on cosmetics and clothing than on her living expenses. It can be argued that Petra found in the make up colors, refreshing perfumes, pop hit tunes, cyber-sex and high speed driving forms of distraction that would distance her from the unbearable monotony of her corporate work. *The more she was deadened and numbed corporeally at work, the more aggressively she would drive to awaken her senses.* Petra's world of distraction probably enabled her to counter-attack the impersonality of her professional occupation and, along the way, forget the implications of distraction activities in the production process.

During the ethnographic fieldwork, Petra's body exercised too strong a pull, too strange a fascination. The ethnography progressed in the direction of ever-greater contiguities and similarities between seduction and horror, and between desire and dread. At certain instances, it became difficult to make a clear a clear distinction between her corporeal aesthetics and anaesthetics. Beyond a conceptual level, in the practice of the ethnography, there were many situations in which I could not tell for certain that her supposedly anaesthetic bodily experiences -such as being a blank and fashionably dressed receptionist- were not also a form of bodily resistance. In consequence, often Petra's identities and identifications happened to be increasingly dissolved and fragmented, even within the framework of conventional, ostensibly sutured narrative. Throughout the corporeal ethnography I have avoided mythologies of doomed, heroic resistance, nor have I exalted a sense of pure, apocalyptic negativity. Petra's metropolitan body comes to exemplify not a hidden structure of individual anxiety and guilt, but an overt social process in which the disintegration of all communal bonds goes together with the manipulation of individual response. Her insistence on violent and excessive driving and cosmetic consumption immediately parallels the consumption of useless commodities by the upper middle class in Berlin. Commodity fetishism is a mode of desire that is not grounded in repression; rather, it is directly incited, multiplied, and affirmed by artificial means. Want is a function of excess and extravagance, and not of deficiency; the more Petra consumes cosmetics and pretty secretary dresses, the more she demands to consume and drive madly.

Petra's body can be considered as a long accumulated stock of energy and desire upon which the technocratic culture vampiristically feeds. Late capitalism compulsively manipulates and exploits Petra's body as a white collar receptionist, but can not hope forever to control. Everything in Berlin's hellish and metropolitan realm of the white-collar life is embattled, restricted, claustrophobically closed off. Petra's microcosm of this dominant functionalist rationality tears itself apart and vanishes in an implosion, destroying itself -in rage- from within her body, even as it is literally under siege from without. Berlin's corporate phantasmagoria is often an emotional pressure cooker, a bunker: fear, fatigue, and anxiety all mount relentlessly, for Petra does not seem to be able to find any satisfactory means of relief or discharge. Thus, throughout the ethnography, there were instances in which supposedly corporeal anaesthetics -such as her use of a lifeless expression while applying her make up, eternal hours of fixing her nails at the reception desk and her temporary addiction to the Internet-seemed to become inevitably a form of resistance and protection^[13].

Petra introduced me to all sorts of pleasures in a Berlin I had never imagined. In this turn of the century, she made me an active participant in a vision of a humanity overrun by volatilized bodies with an implosive condition^[14]. From Petra's car, Berlin was often apocalyptic; and at the same time, she remained disconcertingly close to the habitual surfaces and mundane realities of the everyday life. In the streets of commercial companies in Friedrichstrasse, shopping malls in Kurfuerstendamm, spectacles and corporate buildings in Potsdamer Platz, business as usual bizarrely coexists with extremes of tension and hysteria. Everything about the Petra's body seems to be at once grotesque and familiar, banal and exaggerated, ordinary and on the edge. Indeed, often there is the tendency to view the multiplicities of the urban body (the hectic businessmen, the beggar, the prostitute, the student, etc.) almost as "natural" in a society in which the material comforts of the middle class coexist with repressive conformism, mind-numbing media manipulation, and the more blatant violence of poverty, sexism, racism, and militarism. An anthropologist in such a setting must become a pornographer, an allegorist, and a radical critic of contemporary Western culture. Thus, as an anthropologist, by looking at the vague and ambivalent forces of Petra's body, I will attempt to uncover certain hidden structures of Berlin in the course of charting the progress of its psychic disintegration.

Petra's body does not radiate the old pre-capitalist or counter-capitalist corporeal aesthetics, but it also cannot be controlled and put to work completely. The story narrated in this article marks Petra's corporeal rebellion against its

capitalist appropriation. The emergence of this post-human body reminds us of the derisory gratuitousness of danger and excess, and of Bataille's equation of death with expenditure and waste^[15]. White-collar Berlin endeavors to transform the "*anaesthetics*" of the corporate phantasmagoria into value, but often, the bodies of construction workers, prostitutes, students, transvestites, etc. enact a corporeal and radical refusal and destruction of value. These metropolitan bodies have arisen after, and in response to, the capitalist logic of production and transformation; and many of them, such as beggars, vagabonds, unemployed, prostitutes, junkies, alcoholics, etc. live off the detritus of the industrial society, and are perhaps an expression of its ecological waste.

The decadent ruined body of the poor, the prostitutes, the beggars, the unemployed, the junkies, the immigrants, the outlaws, and Petra herself as a white-collar receptionist, is neither majestic and uncanny nor exactly sad and pitiable. These bodies in ruins often project a new type of relationship to "*anaesthetics*", and provoke a new range of affect. For instance, at work Petra's exuberant, decadent and disintegrating body is blank, terrifying, and ludicrous in equal measure, without any of these aspects mitigating the others. In this sense, Petra's numbed mannequin-like body could almost be said to be a quintessential media image, since it is a vacuous, mimetic replication. Petra's "*anaesthetised*" body is not content to remain "*anaesthetised*", since she still carries a strange residual corporeality to her corporeal anaesthetics. Her fragmented body in ruins tends to move strangely, somewhat slowly and affectlessly, as if in a trance, but the danger it represents is real: Petra may "*anaesthetise*" or "*de-anaesthetise*" as a mere image, consuming and becoming no longer human. The metropolitan menace of such post-human bodies lies in numbers and, at least in Petra's case, being more "*stupid*" than conventional willful human beings. Petra's slow-motion movements at work, voracity in driving, and continual making up sometimes appears clownish, but at other times emerges as an obsessive leitmotif of suspended and ungratified desire.

As we shall see, the scrutiny of Petra's corporeal aesthetics will show the movements of passion with which she is able to demystify or *de-anaesthetise* the urban phantasmagoria. In this sense, I have paid attention to Petra's corporeal aesthetic processes in which her body is made political. Relying on Walter Benjamin's "Work of Art in the Age of Mechanical Reproduction"^[16], Buck Morss constructs a history of the alienation of the corporeal sensorium^[17]. Indeed, I will try to study Petra's -often disruptive-sensory politics in relation to the ongoing new phantasmagoria of Berlin characterized by a general body of *anaesthetics* (shopping malls, sex shops, tourist sites, spectacles, museums, advertisement, etc.) that has

produced the imagination of a individual body unaffected by pain and part of an undifferentiated mass. Thus, I consider Petra's corporeal aesthetics a form or radical affirmation freeing her body from capitalist *anaesthetics*, and consequently, an irreverent and subversive body politics questioning the bourgeoisie tyranny of historical progress at the dawn of the twenty-first century in Berlin.

Ethnographic fieldwork:

By chance, Petra and I, standing up, shared a table at an outdoors "Kebab" caravan. At first, we made some rhetorical and ordinary comments about the large number of tourists and buyers visiting Europa Center every day. Quickly, Petra realized that I had a southern European accent and asked me where I came from. We introduced ourselves and she explained that she worked full time as a secretary for an Internet network programming company. She described her professional work as "extremely boring", in the typical of a tedious administrative position. Apparently, her job was unusually tiring. It required an exhausting endurance to sit at the entrance hall of the company just painting or fixing her nails, or simply doing nothing for endless hours that "felt like whole centuries". According to Petra, the stillness and quietness of the long labour hours often produced a bodily intensity that "made me feel twisted inside". "Sometimes, everything is so quiet and still that I have the sensation things will start to move slowly, and a huge material explosion will take place". Unfortunately, nowadays, most clients made inquiries about their virtual services via Internet. For this demand, three years ago the Company director had hired a "computer freak", who was now sufficiently busy covering that specific network demand. Thus, Petra, for the past three years had been having doubts as to whether she would last much longer working at the Internet company or not.

Petra is a thirty five year old woman, sympathetic, slightly restless, nervous and sincerely aware that the main committee of her company may keep her as the front door secretary -beauty icon- for her elegant charms, sexy figure and tight-fitting dresses. Eventually, I told Petra that I was doing ethnographic research on the bodily life of particular and diverse subjects of the city. Right away, to my surprise, Petra expressed her willingness to participate and asserted that maybe her own contribution to the project could constitute a unique possibility to bring some "excitement" to her life. As a matter of fact, in the next two to three weeks, I visited Petra several times at the glass-framed entrance hall of the Internet company. On none of the occasions that I entered her transparent cage was she doing any sort of working activity. She just sat at an impeccably tidy black oval table, wearing an elegant dress, sophisticated designer glasses, and make up,

with an acquired model-like posture, profoundly bored. Inside of the glass cage that was the entrance hall, Petra seemed to be ineffably connected to the black oval table, like a grown up chick refusing to leave the amniotic liquid of the egg. The way in which pens, pots and clippers were arranged on the black table had never been modified. Several times Petra assured me that many weeks passed without any business agents coming into the hall to be introduced. Her only working endeavour involved sympathetically greeting the white collar workers when coming into the highly computerized flat and when leaving it "bended forward and eyes itchy" at the end of the day.

I usually visited Petra in the hall of the Internet company at the end of the working day. First, she would tell me how glad she was to have somebody visiting her, even if -she added ironically- it had nothing to do directly with her professional career. Petra had few friends, and it had been two years since she had split up with her boyfriend Ingo. Nowadays she had no lust to re-establish an intimate relationship with anybody. She also admitted that her body had become somewhat mechanical and toneless and barely found any pleasure in doing any activity. Basically, Petra's life was based in a neat perfectionist pattern that she repeated meticulously. From 8:00 a.m. to 6:00 p.m., she would be at work with an hour break in the middle of the day. During that 60 minute break, Petra usually had a vegetarian Turkish Kebab with no spices and a Multi-vitamin commercial juice at the outdoor caravan. After work, Petra usually caught a yellow city Bus and returned to her cozy two room, one kitchen flat decorated with Arabic tapestry at Friedrichsein. Petra lived completely alone and did not have a computer at home now. After cooking a simple micro-biotic dinner, she would watch German television and especially liked to watch "Big Brother". Afterwards, she would brush her teeth and go to bed. Petra did not like literature, theatre, cinema, or any other kind of cultural activity - which made her quite an unusual middle age Berliner. Furthermore, every now and then, particularly on Saturday nights, she would experience a "desperate sensation" of "loneliness and nothingness". "This desperate sensation starts feeling like a dark cloudy spot on the area of the stomach, and through the day, the spot starts becoming bigger and bigger until I am wrapped in a melancholic, ghostly mist". Petra would combat such "melancholic mist" by going out to a Disco in a sudden fit, in an convulsive drive of enthusiasm. Thus, nocturnally, sub-lunar, she sometimes experienced a sudden burst of rage and non-measurable desire for a sudden and brief sexual encounter that would "make me feel real, make me feel in my body".

Petra, cheerfully, had to salute the white collar workers that came in and out of the computer terminal. The glass-enclosed Internet Company would devour and expel the pack of

120 workers daily, in the proper capitalist style that makes "eating" and "vomiting" similar procedures in the process of labour assimilation. She often characterized the white collar workers -people she had barely ever met in her five years at the Company- as "automatons", incorporeal and functional beings with whom she never really established "human contact". Her way of referring to them as "incorporeal beings", meaning that they were stale and stagnant, was condensed by a frustrated tone; a hidden grief would pop out for an instant under the apparently healthy, pretty and well rehearsed plastic forms of her face. Petra often argued that under people's faces there is a "real emotional face" which shows up at the least expected moment, like a sudden light reflection that opens a myriad of gates to the soul of that person; a soul that may be weak, arrogant, strong or full of low-esteem. Petra was aware that her undermining tone when referring to her "automaton" colleagues had something to do with the fact that, unfortunately, their vacuous passivity and mechanic working life mirrored her own blank and incorporeal life "as if I am deprived of feelings".

After Petra finished work, I accompanied her to the Bus station. We caught the Bus in Europa Center to go to Friedrichsein. Up to that point, Petra's behaviour had been normal -non-talkative, static, passive and quite indifferent. She could not understand why she might be of any interest to an ethnographer, since according to her it was precisely the aspect of "sociality" which was completely absent in her life. Moreover, Petra insisted that all social relationships -even those of friendship, couples or lovers- were transactional and based in one or other kind of "interest"; "everything in the city is to use and throw away, also relationships" Surprisingly, that day on the Bus, Petra began giggling and moving around in an irrationally hysterical manner. Her body, which she referred as a "pretty but flat plan" had always been extremely calm, proper and inexpressive. It was difficult for me to figure out if Petra was suddenly feeling joy or if she was playing a strange sort of game. At the following stop, Petra got off the Bus. We were still in the surroundings of Europa Center. Petra was moving very fast, forward and backward, restless, and my rambling questions on what sort of activity she was engaged in seemed to increase her sudden burst of joy and giggling. Finally, we just waited for the next Bus to come. She refused to explain her motivations in getting off the Bus and continued laughing to herself. We caught the next Bus. In the beginning, she seemed to be calmer and socially formal again, but two stops later, absurdly and all of the sudden, Petra got out of the Bus again. She was laughing and giggling even harder and more enthusiastically than before. I, mesmerized, just run after her. It was non-sense. I had the impression I was rapidly walking after a subject who was behaving under a set of parameters that were completely odd and foreign. In the street, I stood in front of her and interrogated her on the reason why she had left

the Bus again when we were supposed to go to Friedrichsein. She kept moving around, like a naughty teenager containing a secret, giggling and smiling playfully. She responded that such sudden and derisory decisions allowed her to change the exact and perfect chain of events, which in her daily life tended to be highly predictable. Petra explained herself as follows: "I feel that getting off the Bus may bring a destiny which might mean that I will not die young, and that perhaps I will have three children instead of none". Petra had tried to include an accident, an irrational sudden move that would change singularly but irrevocably the chain of events of the rest of her life. She admitted that impetuously she often experienced such drives to commit sudden deeds. I argued further that no matter how suddenly or irrationally she would step out or smoke a Cuban cigar on the Bus, she was indeed somewhat willingly activating such unexpected events to take place. Petra replied that some of these irrational deeds would come out of her very suddenly, "often even before I can really think about it and decide". Petra agreed only partially that she provoked such irrational events to happen. Another time I was hanging out with Petra, she waited in front of a telephone booth for a long time. Every now and then, she would take her wallet out of her purse, open it and finger around spare coins. Logically, I had deduced that Petra needed to make a telephone call. Once the subject previously using the telephone came out of the booth, Petra moved in and checked if there were any spare coins in the return slot of the telephone machine. Afterwards, she would simulate a brief telephone call with its concomitant.

It was not easy at all to discern what sort of passion had affected Petra in a way that she had hectically played around with the idea of destiny. Indeed, her sudden irrational deeds tended to be marked by a paradox in the sense that the accidental and non-accidental (or willful) elements of events were mobilized. Simultaneously, it would not be enough to claim that Petra was simply paranoid, even though in a superstitious way she would often talk about her and other's fate being deeply conditioned by horoscopes. Moreover, she experienced a "strange joy" in these irrational deeds, even when she brought me into her "mad game". Being with Petra in such situations transformed the urban experience into pure chaos and accident. By the time she was fully aware of the irrational form in which she would step out of the Bus, she was already undertaking such action playfully. As soon as she experienced a non-subjective affect to step out of the Bus, or absurdly wait before the telephone booth, she would immerse herself in an unprecedented and unaccountable oscillation of joy and soft madness. Petra declared that in such instances she was able to betray the expected chain of events, and thus, put her willful and all too well organized thinking to sleep. Immediately after she would hectically, crazily and madly, step out of the yellow Bus, her highly normative self -as a middle-aged single

secretary- was disturbed. Her own gestures as well as the rhythms of her body and mind were agitated and developed in a cheeky and giggling, somewhat teenager-like way. After a couple of times jumping on and off of the continually circling Bus, we arrived at Friedrichsein. Petra blushed. She was embarrassed that a Bus driver had long noticed her little naughty revolution. In Friedrichsein, after Petra bought her micro-biotic food, we said goodbye to each other and made a plan to go out together to a Disco the coming Saturday.

Around 5:00 p.m. Saturday, I showed up in Petra's flat at Friedrichsein with a bottle of wine from Franken that I had bought at the Weinerei. She was very thankful that I had brought the wine, even though she barely drank any of it during dinner. During the evening, she encouraged me to play some music from the albums in her sitting room. I played all kinds of 80's German and British pop and looked through the whole collection several times while she was doing her make up. It was the first time I had ever seen Petra without make up when she opened the door. Definitely, she seemed to be older and more tired than a thirty five year old woman. She needed two hours to be ready with her highly meticulous and detailed make up work. She assured me that such a procedure was a daily activity for her. When she came into the sitting room, she looked about ten years younger than the woman I had previously seen. The pale and sad surroundings of her eyes had been masked. Petra confessed that there was not one single day that she would go out to work or to the street without make up. Even on boring Sundays when she spent most of the day at home, she would also put make up, otherwise she did not feel herself, she felt "half of herself, somebody that is not complete, that is lowered down". Apparently, she did not expect me to show up so early at her flat. Indeed, she had opened the front door thinking that it was maybe the delivery man or a salesman. Without asking me anything, Petra had ordered a Japanese dinner for both of us. Thus, we had a good variety of "Sushi" for dinner. During the meal, friendly, I raised my glass of wine a couple of times and toasted. She was not drinking wine at all, so I asked her if she did not like the wine from Franken. She replied that she used to drink wine in the past. Three years ago Ingo, the man that she had loved the most and longest in her life, had left her on a nice sunny morning without giving a single explanation. Petra and Ingo, a social worker, had been living in the same flat for eight years, Their relationship was cordial and friendly. Petra had always felt that Ingo was more the sort of patient and sweet big brother that she never had. After eight years of living together, with some of the money that Petra and Ingo had saved, they bought a high quality computer with printer, fax, telephone, Internet line, scanner and web cam. Soon, they both discovered and learned to use the "wonders" of the computer. Petra explained that they both jokingly started to contact other men that were willing to

have virtual sex via the web cam. She remembers how they both liked to contact unknown men in order to persuade and excite them to watch them masturbating, naked and "kinky" on the computer screen. Soon, Ingo found such joking boring and refused to join Petra in writing on the computer obscene phrases while watching another "man" acting pornographically. By chance, Petra had made contact with the same man three times, and started to feel a certain attraction, a certain "dark curiosity" to perform obscenely for the man she had met through the World Wide Web. Thus, she performed for the unknown man from Hamburg called Tim with who a month later she had a blind date in Lueneburg. Petra remembers that she had not felt such "fiery passion" in sexual terms since her incursions into theatres when she was a teenager. In the mid eighties, around Neukoelln, in a small cinema of West Berlin that showed black and white Westerns, Petra lost consciousness through smelling a cloth wet by chloroform that somebody had forcefully pressed to her nose. Vaguely, Petra remembers that she was raped by a couple of men. She was immersed in a "strange state of dizziness" and kept the experience to herself as private, incorrect but strangely pleasant. Petra did not tell anybody about the experience for two reasons: "on the one hand, I knew that if I told my parents or friends, they would freak out, and on the other I wanted to keep the secret to myself, as well as the obscene possibility of returning". Petra returned to the same cinema several times, to the after midnight session, hoping secretly that somebody would press her nose with chloroform in the dark corridors of the cinema or in its rear seats. "It never happened again, however, meeting Tim brought such incorrect sexual drives back,..."

A month later, Petra and Tim met in Berlin. Petra, already, now in love with Tim -a body-builder and sincere macho man- agreed to take him to her flat since Ingo was attending a national meeting of social workers working in immigration in Munich. Unexpectedly, however, Ingo had returned by Sunday, early in the morning to Berlin and entered the flat very quietly. There Ingo encountered Petra and Tim engaged in wild sexual activity. Ingo freaked out. He could not believe what he had seen, among other things because he had been the one to first playfully make contact with Tim through the Internet. Indeed, Ingo had persuaded Petra to join him to make fun and laugh about Tim's tight leather underwear, Mr. Proper look and lascivious behaviour. Ingo and Petra did not talk much for a week. Ingo left home for good, and took the expensive set of Mckintosh computer est with him. According to Petra, ever since then she has had a very "delicate stomach". During dinner, she showed me her tongue which had several raw skin formations. Petra said that she could not really drink much alcohol, because when she did, she needed a good three days to recover from it and proliferated the raw skin formations she had had for the past three years. She reminded me that the

last three years she had accumulated many emotions of anger and pain around her liver area, which she had not yet fully liberated. Petra thought the sexual adventure she had with Tim -three years before- was completely "animalistic, sexual and passionate". Their lusty and fiery ephemeral encounters did not last very much longer. Petra argued that with Tim's "obscure ecstasy" experiences (including anal sex) an affective and gender conflict was unravelling in her body. According to her, she was bodily fighting and resisting the familial and educational brands and inscriptions that had initiated and formed her to become an independent, self-reliant, heterosexual, mature, rational and faithful woman. The fact that Petra had allowed herself to experience the most obscure sexual impulses with Tim, which she had repressed since her early teenage years, had opened a painful phase in Petra's life where she was experiencing a bodily and affective conflict between her engendered self and the awareness of her wild "drives and desires". At the end of dinner, Petra commented that with Tim she was bodily initiated to the discovery of desires and drives that were her own as much as her ideal fantasies to remain another eight years faithfully near Ingo. Thus, she concluded that "monogamy is imposed", adding that her stomach as well as irrational deeds were forms of painfully resisting such social norms branded in her flesh.

The sexually oriented relationship between Tim and Petra did not last very long. According to Petra, Tim was somebody addicted to sexual encounters and needed to have intercourse with "new women" all the time. Petra also acknowledged that even though she desired Tim's virility and protuberant body limitlessly, she also had her "melancholic" emotional states where she felt relatively "responsible" for having been unfaithful to Ingo and destroying their gentle and peaceful eight year long relationship. After breaking up with Ingo, Petra bought a fine Mckintosh computer for herself. However, she did not buy a web cam. Instead she learned to have another virtual life by participating in an Internet program called Avatars. Petra designed a dark haired attractive virtual subject that lived in the city of Amsterdam. In such tele-matic urban space, Sara, Petra's virtual and electronic body, could play, speak, bet and even hit other people as well as make love in the virtual city. Petra introduced me to the Avatars program which has approximately 120.000 users nowadays. In its telematic spaces, one can identify not only with an electronic human being, but it can also be an object, a monster, etc, and one can also acquire multiple identities. Nevertheless, Petra usually interacted and had a social life in the city of Amsterdam through being Sara. By doing several "zooms", Petra could situate herself in specific edifices, rooms and scenes interacting with a multiplicity of electronic puppets. This new virtual modality conforms a new way of representing the body and the city. It must be also noted that if a user does not respect the civil laws of the city,

they will be rapidly expelled. Within the space of Avatars, new spaces can and are being continually developed. Sara is a tele-body designed by Petra, a completely electronic, digital and virtual body. Actually, several cities are being digitalized, just as, with the same pretension, XIV-XV century perspectivalism had to represent the city in a naturalist manner. In this new social space, there is an important structural change, where issues such as property and image are at stake. The relative dominance that human beings have over our bodies disappears in the tele-matic realm. Furthermore, the fact that eventually there will be tele-taste and tele-smell enables other subjects to interact. As I had experienced with Petra, nowadays sight is the main sensory realm when participating in Avatars. However the notion of the body and the relation between objects is being profoundly questioned due to increasing tele-matization, hyper-textualization and digitalization of even smell and tactility. We should remember that nowadays, however, that tele-tactility is for the moment only available for military purposes. Up until now, the physical interiority of the body has not been negated philosophically. In this new era of information, as Petra's and Sara's post-human cases suggest, the body has become something that needs to be constructed. Multinationals are competing for the appropriation of tele-matic space. For example, not only 120.000 subjects can incise Sara's image, Multinationals can also do it with much freedom. Thus, these spaces, instead of becoming liberating, may become feudal. The tele-body differs from the cyborg in that the later is a body of flesh and bones to which a prosthesis is thrust.

After dinner, Petra and I went to a commercial Disco. We danced to very loud techno rhythms. Surprisingly, Petra became excited in the Disco and started to grab my glass of rum-and-whisky and drink from it quite impulsively. I warned her that it would not be very good for her stomach. She responded that she did not care, even though she would probably regret it in the next couple of days. Petra did not need to drink much to give her a "high" and feel more relaxed. A couple of hours later, Petra asked me to hold her purse. She walked to the bathroom with a body-builder and tough-looking guy with whom she had been flirting. At the bathroom of the Disco, just as many other couples, Petra had a brief "fuck". Even though Petra and her lover walked into the bathroom together, they left it separately as if they had never seen each other and they were never to see each other again. Then Petra ironically told me that she had had "enough" and was ready to go home. It was around 3:00 a.m. in the morning. Jokingly, she also explained that she would not like to "have a fuck" with me, because we were becoming friends. She insisted that it was only with anonymous people that she would have ever have sex, during the past three years. She had fantasies of "fucking" all kinds of anonymous people, even dogs, mechanically. Apparently, Petra was not keen to establish any affective and tender relationship with anybody she

would meet and started to know. As a matter of fact, during the last three years the only couple of times Petra acceded by inertia to establish an affective relationship with a man, she felt "horrible and disgusting; whenever a man that I meet shows any tenderness or affection, I feel like a monster, very ugly and big,... I feel like I have nasty tentacles hanging around my body instead of skinny arms, big breasts and long legs". Similarly, every time she went out for a romantic dinner with anybody who was in a "couple project", she would feel deeply disgusted "by the form in which he would be chewing the food... Even if I try not to pay attention to the mouth of my boyfriend, I end up looking at it as if it were persecuting my senses,... Even the sound of his chewing would sound incredibly loud in my ears".

Up to the point that Petra was abandoned three years ago by Ingo, she considered herself to be a free, flexible, tolerant and easy going human being. Since then, Petra has become extremely aware of her looks, clothing, make up and bodily figure. Interestingly, Petra asserts that men do actually find her much more attractive now than three years ago, even though "I probably felt happier then, in general". As a matter of fact, the more men find her attractive (even those who are considerably younger than her), the more she has increasingly lost her sexual appetite. Petra argued that she really does not fully "enjoy" getting laid with an anonymous man in the bathroom of the Disco, but somehow the brutal, convulsive and sudden form in which she is "fucked" helps her to feel in contact with her body. It must be also pointed out that the last couple of years, Petra has gone through two plastic surgery operations in order to lift the skin of her neck and behind her eyes. "I think I will go through a lifting operation every ten years,... It makes you five to ten years younger". The following week, Petra and I moved to another Disco right in the "Potsdamer Platz". That night, Petra confessed to me that she was feeling a bit depressed and insecure. "Since Ingo left the flat, I feel like I am dying very slowly, but dying,... Maybe I can not get rid of the guilt feeling,...". Petra and I danced for two or three hours. The Disco was fancy and very spacious. It was full of people, so it was inevitable that while dancing, one would rub against bodies nearby. Petra was tense and irritable that night. She was not in the mood to have a brief affair with anybody. She was feeling insensitive and angry toward men in general. Thus, Petra had started pushing another man who was dancing and she got in a physical fight. Rapidly, the people on the dance floor tried to stop the fight and stopped the man since his physical superiority over Petra was obvious. A couple of the "Staff agents" kicked Petra and the other man out of the Disco. Petra's nose was bleeding, but fortunately, she was not too wounded from the fight. One of the "security agents" informed me that it was not the first time that Petra was immersed in a fight. The security agent argued that she was always lucky not to get injured much more severely, "since there are people in

the Disco aggressive and drugged enough to beat you up really badly".

I accompanied Petra to her flat. It was around 4:00 a.m. and we were both quite tired. Petra's nose bleed stopped. In any case, she was emotionally quite sad. As soon as we arrived at her flat in Friedrichsein, I sat down on the sofa and relaxed. I was glad that I managed to take Petra home after the trouble she had caused in the Disco. Petra walked to the terrace. I thought she probably wanted to get some fresh air. In the following five minutes I heard a couple of relatively noisy bangs coming from the terrace. Thus, I stood up and came close to the window. It was dark outside and there was a cat on the balcony, just like me, staring at Petra. She was bending forward; she looked somewhat depressed, emotionally blocked. Moving slowly, lethargic, Petra grabbed a rope and threw it above a single beam beneath the roof. Petra's eyes looked fogged, somehow lost. For a moment, I thought I should just walk onto the terrace and prevent Petra from doing something harmful to herself that I thought she would. Nevertheless, everything was happening very intensely yet slow. Perversely, I thought I could wait several seconds more, pushing my own witnessing to the furthest limit of the situation. Petra held the end of the rope and then clumsily sat down on the floor. For a moment, it seemed as if Petra was desperately giving up whatever plan she had with the rope. Continually, Petra knotted both her feet to the end of the rope. Then, she pulled the other end of the rope forcefully and suspended her body in the air. Her face was expressionless, with the divine whiteness of the intact make up on. Petra was hanging on the rope, in the middle of the terrace, three meters above the ground. Thus, she dropped the rope and hit the ground brusquely. Her face was still extremely rigid and the body exposed itself as in an impossible contortion. Petra raised her body in the air again and hit the floor twice more. The cat was staring at her from the dark of the balcony, impassive, like a non-human witness. Finally, I walked onto the balcony and asked Petra to stop hitting herself abruptly against the ground. She replied she only wanted "to feel real, to feel her body". It was not so much about inflicting pain on herself, but rather about "feeling alive, that I also exist". Petra was provoking harsh physical impacts on the floor to awaken her senses. She felt unfortunate for not being able to do drugs, because her stomach would react negatively. She explained to me that she envied those who were dancing at the Disco on "ecstasy pills", because their bodies were so lively and dynamic. "Music and sex is not enough for me,... I need to crash physically,...".

It was a Thursday and I had borrowed a car from my friend Stephan to pick Petra up after work. Petra and I had planned to go to Potsdam for dinner. Petra really wanted to try

an expensive Restaurant at Potsdam and thus, I drove the car from Berlin to Potsdam which took about an hour due to the busy traffic. Throughout the trajectory, Petra made a clap every now and then. I began to wonder if anything was changing, from the music playing on the Radio to my own shifting of gears, when she clapped one single time. I realized it was every time we crossed a lamp-post -no matter which colour - that she clapped her hands. Even when she seemed to forget that we were actually passing by a lamp post rapidly, she would very quickly clap her hands, as if trying to keep up with the game before it was too late. Interestingly, at some point, she had noticed that I was observing her hand clapping, trying to comprehend her enigma. Thus, I asked Petra why she was clapping her hands once every time we passed by a lamp post. From that point onwards, her way of clapping became very subtle and soundless. She would just put her hands together trying really hard to make sure that I would not notice anything awkward. In the beginning, Petra said that she had been clapping just because she felt like it. "I do not know where you get that lamp post story from" she argued. I replied that I had noticed her bringing her hands together every time we passed a light post. She confirmed my observation. It made her feel embarrassed to talk about it but she acknowledged that she had been clapping her hands at the lamp posts because superstitiously had made herself a personal vow that if she clapped at every single lamp post on the journey from Berlin to Potsdam, her life would eventually get better. As long as she kept clapping when passing nearby the lamp posts, the following thoughts were traversing her mind intimately; "I will be able to eat and drink anything", "I will find a job that makes me happier and will allow me to meet friendly people", "I will be able to join tenderness and sex like years ago",...

In Potsdam, we had a relatively luxurious dinner "*a la carte*", in a Restaurant that was like a glass house near the Gardens of Potsdam. Surprisingly, Petra ate more food than usual; she had two courses and desert. However, what I found most striking was what came after dinner. Politely, She insisted that she would like to drive back to Berlin. Thus, she sat herself at the wheel and soon were immersed in the traffic flood of the highway. I was sleepy, half dozing from the Spanish wine, when Petra set the car in the fifth gear and began to drive extremely fast, almost manically. I got really scared, especially in those sections when Petra started to pass other cars using the -forbidden- tracks for the cars driving in the opposite direction. Petra had become suicidal, and the more arduously I begged her to calm her driving down, the more indifferent and careless she behaved in relation to the risky situation. I did not know what to do and was too frightened to force her to calm down by putting my own hands in the wheel. We were driving too fast and the smallest tug-of-war at the wheel could have a fatal consequence. The situation seemed to smooth down when Petra

agreed to leave the highway. I thought that that was the end of her playing around with both our destinies, but in her scary way -giggling and making cheeky gestures- she drove very rapidly in the opposite direction for a couple kilometers. I thought that only a good turn of luck could just bring both of us out of that situation. Images of my childhood, family, friends, lovers, ex-girlfriends, remarkable mountain sites, etc. started to cross my mind vertiginously. I also had an enormous feeling of anguish stuck in my chest, an unpleasant sour taste at the back of the throat, and a look of horror on my face. The cars -with their lights on- driving toward us, would avoid crashing into us by turning to the side desperately and blowing their horns. I had just closed my eyes, completely giving up everything and experiencing the thought that everything I had to do was already done, when Petra fortunately turned the car to one side of the road and parked it. It took me a long couple of minutes to recover my breath. Petra said she was sorry, but still playful and giggling, asserted that she had really had a good time and that she was feeling, for once, not dead but alive. She apologized for terrorizing me with her kamikaze driving, but admitted that she was pleased I had gone through such a near-dying trance with her. Strangely, she showed affection and valuable esteem toward our friendship, as if the frightening event of her kamikaze driving allowed her to feel affectively more close, more of a friend in relation to a co-pilot that was scared to death. It was just too much for me, and I very seriously commanded her that I would drive the rest of the trajectory back to Berlin. I was still stressed and angry about the scary event. Nevertheless, I felt in an awkward position; I did not know if I should blame her for her kamikaze driving, or if I should remain silent and be glad that I had seen Petra for the first time really taking pleasure in the affective sense and experiencing that she had a friend sitting nearby. In any case, I was glad that I was the one driving back to Berlin. Several Police cars and vans drove by with pulsating orange sirens on. Probably, they had been informed that a kamikaze had been driving madly in that same road ten minutes ago. We were lucky enough not to be identified as suspects and returned to Berlin. While I drove, I asked Petra if she was aware that she had not only risking her life but also mine. She detected my angry tone and humbly responded that she would not do it again. Then, I asked her if she had ever thought how easily she could crash and die. Petra argued that it was precisely the very easiness to put a fatal end to her life what turned her on in a way that made her bodily feel alive. She also added that she had often thought of committing suicide during the past three years, even though -I should not worry about her recurring thought on suicide- she knew she would never do it. Petra explained to me that in suicide she would not be able to will her own death. Due to the fact that in order to commit suicide she needed to have a plan of "pills" or "jumping off the balcony", she could not be present at the moment of dying. Petra found

this singular aspect of suicide completely unappealing and preferred to put herself in situations of high risk such as driving 200 kilometers per hour in the opposite direction. Self-murdering could only happen through chance or the throwing of a dice. Petra's reflection seems to suggest that suicide was never attractive or appealing enough for her to commit it consciously. Indeed, when Petra willed her death by preparing "a couple of pill flasks", she was demanding it from the perspective of continuing life. Petra was safe from the possibility of committing suicide, because she abhorred the absurd fact that dying is involuntary. As she put it, "no matter how meticulously you plan to electrify yourself in the bath tub, at a certain moment at the end of the day, and after having a very tasty Japanese dinner, you can not fulfill your wish of dying". Petra underlined that fact that dying could not be an intentional object of consciousness, and this saved her from attempting it in a planned manner. Interestingly, Petra's affirmation opposes religious thought as well as humanist philosophies, because according to her, if she were to commit suicide, she would be unable to project an authentic relation to herself. Like Marcus's dying, Petra's assertion indicates that death -even as a self-consciously planned act of suicide- can not be really "her own". These reflections certify the shocking and radical otherness of dying, which evokes Wittgenstein's declaration that "death is not an event in life. It is lived through".

It is the 31st of December. Fireworks have been exploding in the streets of Berlin for the last two days. Berliners generously spend considerable amounts of money during Christmas purchasing all kinds of fire works. Its repentant and shocking noises can be heard during the last three days of the year. The turn to the year 2002 is being celebrated. Every year several accidents are reported as a result of the long flying fireworks as well as accidental explosions. Nevertheless, it has become a Berlin tradition; for some it becomes a fun pyromaniac activity evoking infant subversion and war-like rebelliousness, and for others these last days become a period to watch out and be careful with the mad fire workers. Those who watch out for the fire-workers often recommend staying home as much as possible to avoid the risk of an accident. Usually, there are gangs of teenagers who purchase various and countless fire works to take to the streets of Berlin and rush forth its dormant winter cold and social seriousness. It is a snowy winter day in Berlin. I have been most of the morning with Ana. Precisely, I have taken multiple notes on her synaesthetic faculty to make contact with sounds that belong to another time. However, the noisy and disruptive noises of fire works have frightened Ana and it has been difficult to write further on her extraordinary perception. I walked all the way from Kreuzberg to Europa Center, and now I am at the office building where Petra works. Throughout the walk, the street has been continually bombarded by all kinds of fire works, small,

big, flying, static, silent, noisy, etc. A whole sonorous war-like landscape. As Ana argued "just by closing the eyes can one easily imagine the war happening. Most people are still scared. There need to be many more fire works to heal the scars of the wars". As I arrive at the floor where the Internet company is, I see Petra, seated at the front desk, eternally bored. Her presence is characterized by an overloaded vacuous-ness. Her face looks peculiarly blank as if she were disembodied and dead-like. Her exaggerated pale make up makes her look like a masked figure who is attentively charming and chilling. Unfortunately, I have not brought the video camera with me. The image -the excess of sensation in such hyper-real presence- I am trying to give an account of through writing, would probably be better hinted at by the video camera. To watch Petra seat at the secretary desk comes close to an unreal image (as if one were in front of the shooting of a publicity spot), not so much in the sense of dream or fantasy, but in the sense that she mobilizes a wicked attraction for resembling the real with itself. As she had stated in an interview "Often when I am sitting at the desk,... there is a strange thought that crosses my mind,.... I have the impression that I am living the first minute of my life,... as if everything that happened in my life up to that point did not seem to belong to me and felt very remote". I keep observing Petra seated at the desk. She has not noticed me. The more I look at her through the transparent glass, the less I am able to write anything meaningful. I can not but enjoy the very fascination of her blankness and insignificance; a blankness that steals my eyes and suspends me in a state of dumbness. A couple of businessmen have passed near by me. Maybe, I do not really need a video camera, since I have already realized that -just as the video camera works as a mirror- the more I try to make Petra into "some one", the more I encounter the somewhat delirious effect of turning her into no one^[18]. So, what is the point of standing on this floor, observing Petra, taking notes that certify that nothing happens in the course of Petra's labor day? I cannot find anything anecdotal or psychological to observe and write about. And yet, the fact that her physical presence may not hide anything does not frustrate my ethnographic expectations. I must face Petra's innocuous experience; a sitter who remains seated, motionless, immaculate and highly isolated at the entrance of an Internet company. Petra sits at a black oval shaped table for seven hours a day. The rigidity of her formal and implacable posture requires an intense experience of bodily endurance. Thus, she expressed; "I must destroy in my body all these restless ants that move about my tissues".

I have invited Petra to have dinner at Claudia's and my place at Strelitzer St. tonight. The invitation has not been an easy communicational task because Petra tends not to modify - even on Sylvester night- her every day flat-work-flat frame. Persuaded by my insistence to make an exception, she agreed

to come to the flat and share dinner with Claudia and I. I offered to cook dinner, perhaps lamb, but Petra put the only condition that she would only have Japanese food. I knew Claudia would not be very happy with this type of dinner for Sylvester, especially because of the cost. As I expected, I ended up paying the take-away dinner for the three of us. We were to meet at 9:00 p.m. in my flat. It was around 8:00 p.m. when I was putting several pieces of wood in the stove. The atmosphere had been peaceful during the evening. There was no sound of the fire works. Apparently, most people were preparing their New Year's Eve dinner and saved the arsenal or fire works for midnight. Suddenly, Claudia, frightened, yelled at me to run to her room. I came rapidly near her at the window. For about five minutes, out in the dark, we watched as a kamikaze car drove up and down Strelitzer St. and the streets nearby in a hysterical and suicidal way. The driving of the kamikaze car was so offhand and deadly that the whole surroundings of Strelitzer St. became paralyzed. Most of the windows of the streets were inhabited by people witnessing the scary scene. People had started to scream; "Call the Police!". The situation was really extreme and offhand Berliners to be willing to contact the Police. Some other voices, right away, claimed that they had already called the Police, and that, as usual, they were not where they ought to be. Claudia, somewhat panicky spoke non-stop about the madness and pathological nature of such destructive action. She condemned the kamikaze's driving countless of times. Briefly, the experience I had with Petra came to my mind, but I let it go by. It was not the right moment to talk about anything that an informant of the ethnography had to do with kamikaze driving. The noisy and incredibly speedy car or the kamikaze was coming back again to Strelitzer St. It passed like thunder in front of our house. Claudia and I deduced that the car had probably crashed a couple of times. The car had a bump in front and a bigger one at the back. We were later told that it had crashed into two cars, one in Brunnenstrasse and the other one in Invaliden St. It had provoked three accidents in total. The kamikaze car drove away from Strelitzer St screeching at the curve. Claudia and I, as well as many other residents of the neighbourhood, were standing on the balconies or at windows, which constituted the first time I have experienced such communal arousal in Berlin. Even though we could not see the car, the Berliners standing at the windows and on balconies of Strelitzer St. could easily follow the trajectory of the kamikaze car because the sound of its engine was unmistakable, as well as the desperate squeals of other cars trying to avoid it by sudden aggressive turns and urgent blowing of horns. The sound of the kamikaze car running around Strelitzer St. was experienced as a present story through the collective wails of those of us who were at the balconies. The fact that we could not see the damage and horror did not make the sonorous perception of its destructive drives less dramatic. The kamikaze

car showed up again in Strelitzer St., right at the junction where the wall used to divide the street in two. The kamikaze car was coming down the stone bricked road of Strelitzer St. about 200 kilometers per hour when, at a crossroad a big family car showed its snout slowly. Inevitably, the kamikaze car crashed against the family car and put an end to its suicidal and destructive roundabouts. Due to the shock of the crash, the kamikaze car had hit a line of four parked cars destroying their lights fully. It was precisely about ten seconds after the crash when three Police cars and two vans entered Strelitzer St. Claudia wanted to go down to the street. She was so infuriated by the event she had witnessed that she wanted to be one of those who testified against the kamikaze. I replied that I did not want to go out. Plus, Petra was probably about to show up for the New Year's Eve dinner. Claudia insisted that I should come with her, that I was maybe losing a good opportunity to obtain some valuable information for my ethnographic project. Many inhabitants of Strelitzer St. were surrounding both cars that had crashed. A seventeen year old boy was crying, scared to death. He was driving the family car into which the kamikaze car had crashed. Later on, I was told by my neighbour Tobias that the teenager had smoked marihuana for the first time and was about to enjoy a smooth drive through the wide avenues of Berlin. The young guy was not physically injured fortunately. Claudia and I pushed a little bit to make our way to the place where the completely destroyed kamikaze car stood. Obviously, this was the spot that was most crowded. Suddenly, I was paralyzed. I knew the black Honda of the kamikaze. It was Petra's. In fact, Petra was behind the car, looking disoriented and ticking her head nervously. She was being handcuffed by the Police. I wanted to scream out loud, do something to help her and tell all my neighbours that the kamikaze woman was my friend. I swallowed a huge ball of anguish. Soon, Petra was carried away by the police, and the scene was cleared away with the help of the extinguishers as well as a little crane that transported the broken black Honda away. Thus, the neighbors, still agitated by what had taken place walked to their homes. Claudia and I had the Japanese dinner very late that day; the person I had invited for dinner did not come. During dinner, I told Claudia that I knew the kamikaze woman, that her name was Petra and she worked at Europa Center, and that she was the one I invited for dinner. Claudia blamed me for choosing such informants and made me promise her that I would not bring any "freaks" home. Moreover, she argued that in the future she would meticulously check the sort of informants I worked with, which she did. Around midnight, along with all our neighbours we were standing on the roof. In the freezing cold, Berliners were embracing friends, lovers, boyfriends and girlfriends, opening Champagne bottles, and ceaselessly lighting up fire works. A luminous and endless landscape of fire works was unwrapped with the beginning of the new year. The atmosphere was friendly and cheerful; everybody around

seemed to forgot what had happened about three hours before in the street. It was remarkable how Berliners were gathered on the roof to celebrate the beginning of the new year. The roofs of the city are all at one level and the fire works appearing and disappearing over them constituted a recurrent series of illuminating petals. The howls and screams of joy by Berliners - gathered on the roof- compounded the soundtrack of such a splendid, friendly and warm event. Unlike many other world cities, in Berlin fire works at the turn of the year are not organized institutionally. Instead, it is a do-it-yourself creative feast based on the initiative of Berliners themselves. The fire works that one could witness from the room were not grand and majestic but singular, endlessly proliferating here and there, and thus, multiple. On the second day of the new year, I walked to the main Police station in Berlin to find out about Petra's fate. I was told that Petra had been integrated in a Psychiatric Hospital in south Germany, the closest possible place to her parent's residence. They were not authorized to hand me the address of her parents, neither did they give me the address of the Hospital. The following week, I was asked to write a sensationalistic and morbid article on Petra's New Year's Eve event for the *Zitty* magazine (a weekly journal on Berlin's cultural and social life). I found it a frivolous job offer and refused to do it. In an interview, Petra narrated how as a child she held to the solid conviction that everybody else in the world was daily acting in her life. No matter the rest of the individuals were present in her life or not, she believed that they were all behaving according to a pre-establish plan that she was the only one not knowing. Thus, Petra had probably embodied a terrible void of solitude at an early age, in which the whole world -a universe of farce- was continually being planned without her. And dose not Petra's void of solitude resonate with the voids of Berlin, the inevitable present absences of the Weimar Republic, the Cold war and the Nazi Germany? Daniel Libeskind^[19] has created an architecture of fractured voids in the Jewish Museum which shows a willingness to articulate national and local history in ways pertinent to reunification. The emphasis on Berlin's discontinuous narrative positioned Libeskind in disagreement with those who were nostalgically looking for a continuity with the pre-1914 national past, and those betting for a post-nationalism of global corporate characterized by the Potsdamer Platz. Perhaps, in a few years few will remember that the territory where the actual corporate architecture of Potsdamer Platz stands was a haunting void or the empty center of a heartless city during the Cold war years. In fact, the first two years after the fall of the wall this wasteland became the very center of the Eastern and Western parts of the city. Nevertheless, as an ethnographer, I have tried to make the voids of Berlin historical by studying bodies such as Petra's, whose dread and sense of emptiness, panic and horror could be compared to the "angst is stark naked" described by Kracauer. It seems to me that Petra, instead of remaining

entrapped alone in a huge open square in the middle of Berlin, has found the car and its potential velocity as an aggressive way to contest the violently illuminated streets, neon signs and advertisement which themselves are launching against tiredness and the emptiness of the lonely city walker. Figuring Petra driving madly through the night of Berlin is a speedy protest against the darkness of the isolated life in the city and the brutality of its artificial lights. Furthermore, does not Petra somehow become a flashing light, more voracious, speedy and fierce than the nocturnal city lights, when driving as a kamikaze? Never again is possible for me to cross the street in Berlin without remembering Petra, feeling that she may turn the street in the squealing car, as if it were an explosive hidden in every corner and could indeed explode at any moment.

Conclusion

At an ethnographic level, Petra's own destructive and often intense effects has placed my own anthropological endeavor in a controversial position in relation to the traditional golden rule of observing the other without getting involved in the occurring *mice-en-scene*. But how could I refrain from becoming a social actor when seated in the car near Petra, driving 200 km per hour against the traffic flow? In such instances of radical alterity, it is impossible to keep the object of study at a distance. Shocked and frightened, with non-blinking eyes, facing the possibility of a fatal accident exemplifies this point. Petra's white-collar corporate world and cyberspace temptations suggests a move toward an ethnography that displays the body in its crude, primordial, immediate and violent materiality. Obviously, this approach rejects the postmodern myth of the textual or signifying autonomy. Petra's body short-circuits the social logic of information (the computer corporation) and representation (cyberspace attractions) , by collapsing this logic back into its physiological and effective conditions. Petra's inherent human warmth contrasted with a symbolically absurd job characterized by static violence evokes the idea that the new technologies of late capitalism may erase our experience of the body, as much as they may heighten this experience by investing the body in ways not imagined before (including the recourse to extreme, exciting and adventurous speed-seeking thrills that may end in death).

I have pursued a literalism of Petra's body, where the actions and events are crucial and grounded in the somewhat monstrous intersection of physiology and technology (secretary-computer corporation; driver-car; sex consumer-the Internet). Indeed, Petra's case highlights the findings that bodily affections are not psychoanalytic symptoms to be deciphered. Avoiding the temptation to fall into a romantic appreciation, I would argue that Petra's own resistance, contesting the

transfiguration into a disembodied doll or mannequin actually is, in its own right, a movement of passion. Petra's white-collar body is the site of the most violent static alterations and the most intense impersonal affects. Her body is continually subjugated and remade, and in this process, disrupted by kamikaze trances, she experiences extremities of pleasure, pain, and horror, in one word, "aliveness". Petra's flesh turned out to be less rigidly determined, more fluid and open to metamorphosis, than I would ever imagine when I first met her. This troubling plasticity, ambiguity and the polymorphous quality of her living tissue has the capacity to traverse all ethical boundaries, to undo the white-collar rigidities of organic function and symbolic articulation.

Following Michael Jackson's article "Knowledge of the Body"^[20], it can be argued that the absolute Spinozistic parallelism between minds and bodies, thought and matter propose a theoretical perspective in which psychological and physiological processes occur simultaneously, and it can not be claimed that the one is the ground of the other. Thus, I would like to approach Petra's corporeal actions in a risky Berlin as direct expressions of passion, rather than as pathogenic symptoms of its denial. In this sense, the physiological transformations that occur in her social field (as a white collar employee ending up in a psychiatric treatment) or libidinal economies (through cybernetic attractions) do not symbolize or represent hidden psychological conflicts; they are the arena in which, precisely, these conflicts are no longer hidden. There cannot be recourse to negative hypotheses and hysterical conversion. Petra's bodily miseries and sufferings of urban life can not be defined in terms of lack. Moreover, her corporeal aesthetics suggests that the images and spectacles of the urban phantasmagoria (including those of sexual relations through the Internet) even in their most striking manipulative ways, have to do more with the production of physiological responses and sensations than ideological mystifications. In this sense, I have indicated the Petra's corporeal expenditure of the hegemonic visual realm (the Internet being an integral machine) in which vision is disembodied from idealized representations (body building exhibitionist men), and it is placed in the sensuous materiality of Petra's body.

Influenced by what Jackson argues in Heideggerian and phenomenological terms, a corporeal ethnography should remind us that everything is already implanted in the body. There is no getting away from the monstrosity of Petra's impersonal body, or from the violence with which it is transformed into a convulsive kamikaze, because there is no essential nature, no spontaneous being, of the body. Deleuze and Guattari^[21] suggest that social forces permeate the body right from the beginning. Petra's body is at once a target for

new communicational and sexual technologies, a site of political conflict, and a limit point at which ideological oppositions collapse. The word of late capitalist power is literally made flesh on Petra. The ubiquitous but ungraspable hyper-reality of surveillance and domination is materialized and localized in Petra's excruciating pains and pleasures. In the subjugated flesh of Petra, fantasy and materiality, affect and technology, the circuits of the brain and the circuits of capital, finally coincide.

I would like to explore a couple of revealing and evoking parallelisms between Petra's body and contemporary Berlin. The actual operation of spectacular architecture can be represented in terms of "*potlatch*"^[22]. By taking the Potsdamer Platz as the emblematic figure, I have not found a more appealing theoretical approach to unfold the psychology of this megalithic economic process. In a way, I have found Bataille's eccentric notion of general economy^[23] a useful one, since it suggests that waste, sacrifice, destruction and expenditure are more relevant in the articulation of economy than production or utility. Thus, I would like to approach the Potsdamer Platz phenomenon somewhat inspired by this sacrificial focus.

Such a view brings us back to Petra, for whom the daily embodiment into a mere vacuous mannequin or doll in the computer corporation occurs at the cost of actively taking recourse in extreme and life-risking driving. Petra's own body, with her inability to leave home without make up, her sexual attraction to Internet affairs and her unproductive yet image-giving job as corporate receptionist evokes what Andras Huyssen argues on Berlin's actual transformation: "... the major concern in developing and rebuilding key sites in the heart of Berlin seems to be with image rather than use, ... erasure of memory rather than its imaginative preservation,... The new architecture is to enhance the desired image of Berlin as capital and global metropolis of the twenty first century; as a hub between Eastern and Western Europe; and as a center of corporate power..."^[24]

In the Potsdamer Platz, the actual excessive sacrifice, instead of recreating a mythology of the past, articulates a mythological invention of the future. Such a mythic and somewhat religious dimension could be experienced during the last few years by anyone who took a walk in the touristified Potsdamer Platz, a former no-man's land that has been converted into a futuristic landscape, out of any temporal or historical context. This mythical frame of the Potsdamer Platz has been brilliantly portrayed by Uli M Schuppel, in his film "Der Platz" (1995), where interesting juxtapositions of places, architecture and social levels are displayed.

It is through the mythical and image-making return through which I would like to consider the Potsdamer Platz project, along with Petra's singular body, as a major sacrifice. This excessive and luxurious expenditure is led by powerful transnational companies. Similarly, one could argue that in Petra's computer company, there is an expectation of her sacrificial return, and it has to do with a erotic and somewhat mythical projection of her body. At the Potsdamer Platz, a symbolic narrative rooted in the future is supposed to acquire a new global prestige and imagery for the city. This ancient principle of sacrificial "*potlatch*" brings in return honor, prestige and rank. Consequently, in the case of Petra, the excessive expenditure of driving like a kamikaze could be understood as a game of the totemic potlatch in opposition to the principle of conservation.

Thus, I would like to consider the project of the Potsdamer Platz in terms of potlatch, since it is plausible to argue that such projects, as the Millennium tower in London or the Guggenheim Museum in Bilbao at first are not apparently profitable in economically productive and utilitarian terms, even though as excessive sacrificial investments they bring in return prestige, as well as wish and power images through "mythological" projections. In this sense, it can be argued that these grand buildings constitute foundational myths and embody an urban phantasmagoria for a whole new era in their own specific contexts. In Berlin, the new architectural mythology of the Potsdamer Platz is presented in a monumental, religious and somewhat heroic manner of salvation from economical and political crisis^[25].

Since reunification, Berlin is experiencing a restructuring which is as fascinating in its dimension and speed, as enormous and frightening it can be. The construction sites in the city center and different districts are unique in their inversions, dimensions and meanings. Germany is facing one of its biggest challenges and the explicit aim of its post-war history; to project a configuration of a twenty first century metropolis in a considerably reduced expand of time^[26]. Never has any other European city faced such a sudden reconstruction^[27]. The remains and ruins of the city have entered the new century slowly. However, by 1998, everything had turned into a whirl of modifications, to which thousands of tourists pay a visit every day. Still in the present time, various centers of the city seem enormous construction sites.

This special situation is already disappearing. In fact, during the period after reunification when the re-creation or a new configuration of the city was still uncertain and open, is now gone. Only in the construction sites everything in front of our eyes do we see movement with such magical intensity.

These gigantic construction sites will not remain dynamic in their enormous activities for very long: the Berlin of the construction sites is highly attractive and seductive because the observer feels frightened when having "envisioned" in virtual expositions such as the Info-Box what the construction site may become, and simultaneously, when the observer has also perceived the euphoric dream of experimenting architecture in a permanent and frivolous state^[28]. It is not difficult to appreciate certain resonances between the Info-Box and the old wooden upright platform from which Western visitors could look eastward. Likewise, the Info-Box, for its panoptic quality and the prophetic way in which famous international architects are presented in it, exemplifies the triumph of the free market in the era of corporate globalization. The view of the vast constructions of the Potsdamer Platz from the Info-Box recalled not only cinema, but also the computer simulations -designed by computer corporations such as Petras- that are shown in its permanent exposition. Andreas Huyssen, referring to the computer simulations of the now almost completed Potsdamer Platz, argues that "what appeared airy, sometimes even elegant, and generously spacious in the simulations now looks oppressively monumental, massive, and forbidding, especially when experienced under the leaden Berlin skies in midwinter. Call it the revenge of the real"^[29].

In the 1990's, I had been searching for the material and spatial qualities that make Berlin a city with a strong potential to be filmic or visually appealing. Perhaps even more so in a time when Berlin has shown its cadaverous skeletons of the Weimar, GDR and Nazi past half naked, ruinous and seducing. Not only the condition of Berlin as a construction site brings its renewal close to cinema's inherent faking scenographies for make believe images, but also its transformation "from void, to mise-en-scene and to image", in the sense that in Berlin some have "mounted a cultural program that included over two hundred guided tours of construction sites, and eight hundred hours of music, acrobatics, and pantomime, on nine open air stages throughout summer".

As a corporeal ethnographer, I have recorded the minutest details of bodily response and movement in the fashion of Marcel Mauss's "Techniques of the Body". Here, I have presented a supposedly ordinary Berliner, Petra, who does not act in any conventional way. In fact, when working as a receptionist she does not seem to manifest or project any emotion. My intention to move toward a "figural" ethnography^[30] constitutes, to a certain extent, a return to the path opened by Margaret Mead and Gregory Bateson in "The Balinese Character". Let me suggest that a radical corporeal ethnographer should be concerned with producing the effect of evacuating subjectivity and of subverting canons of

representation. Thus, I have tried to locate Petra's corporeal aesthetics in a space which is not wholly scripted by culture, as a kind of Adornesque "somatic solidarity", meaning a pre-symbolic sensory knowledge.

As John Blacking experiences in "Body Postures in Bolivian Brothels"^[31], I have given a crucial role to bodily postures and gestures, as well as physical compartments. Often in ethnographic researches, violent and climatic actions, and un-signifying gesture details are elided, but weary and quotidian physical expenditures of effort never are. Carlo Ginzburg's article on "Clues: Morelli, Freud, and Sherlock Holmes"^[32] has lead me to take an epistemological model based on a minute examination of the real through an intuitive paradigm rooted in the senses. A corporeal ethnography should attempt to show the efforts and fatigue of the body, rather than the alienation and anguish of the spirit; even if the latter is supposedly his or her theme.

I have also attempted to free the everyday automatism of Petra's apparently uninteresting body from the distorting lenses of will and thought, in order to put such automatism into motion, to seize its movements in its specific context, and finally to transmit such movements to the reader. I have tried to destroy all our myths of depth, interiority, and psychological integrity. As Susan Sontag has described^[33], this automatism, this refusal of depth, and this insisting focus on the body are the means for attaining and affirming the real. Ordinary or "natural" perception - enmeshed in a metaphysics of theatrical presence - never encounters the real in its primordial nakedness. Accordingly, David McDougal^[34] has claimed that even the most immediate, direct and pure perception is already caught up in a drama of imitation and recognition, and representation in the theater of the mind. In order to actually attain the real, at Petra's risky instances of intensity; I have -to a certain extent- tried to extinguish thought and consciousness, to reject canons of naturalness and verisimilitude, and to break down pre-given structures and hierarchies of representation.

This ethnographic article on Petra's body thus emerges, paradoxically perhaps, as a powerfully materialist investigation. The reticence, austerity, and minimalism of my writing should not be the result of any holding back of emotion, but in its own right should constitute a new, positive and affirmative, form of expression. Far from clearing the space for disembodied spiritual reflection, I have attempted to exhibit the production and intensification of corporeal affect, to render experience fully incarnate. A corporeal ethnography that refuses psychological involvement and identification will better concentrate upon the body, and its secret life. Such ethnographies should reveal and communicate the secret life of the flesh, a life so compressed

and so extreme that it is nearly impossible to bear. The spiritual is itself finally a quality, an affection, of the body^[35]: it is also what can be called -with equal inadequacy- the intolerable. As a corporeal ethnographer I have tried to grasp the flesh of multiple Berliners with such directedness and intensity introducing the reader into a vision in which grace undistinguishable from suffering and abjection^[36].

References

BALFOUR, Alan. Editor of World Cities Series: Berlin. Academy Editions. 1995.

BARNOW, Dagmar. Critical Realism: History, Photography and the Work of Sigfried Kracauer. John Hopkins University Press. Baltimore and London. 1994.

BATAILLE, Georges. The Accursed Share. Vol I, II and III. Trans. By Robert Hurley. Zone Books. New York. 1993.

BATAILLE, Georges. Visions of Excess. Trans. By Allan Stoekl. Minnesota University Pres. Minneapolis. 1985.

BATESON, Gregory and Mead, Margaret. The Balinese Character: A Photographic Analysis. New York Academy of Sciences. 1942. New York. BENJAMIN, Walter. Passagenwerk. Frankfurt am Main. Suhrkamp Verlag. 1995.

BENJAMIN, Walter. Illuminations. New York: Schocken. 1969.

BIRD, John, Curtis, Barry, Putman, T., Robertson, T., Ticker, L.; eds. In Mapping the Futures: Local Cultures, Global Change. Routledge. London and New York. 1992.

BLACKING, John. The Anthropology o the Body. ASA Collection. London Academy Press. 1977.

BORNEMAN, John. Subversions of the International Order. Sunny Press. 1996.

BUCK-MORSS, Susan. Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project. MIT. 1989.

BUCK MORSS, Susan. The article "Aesthetics and Anaesthetics" can be found in the art Journal October. Fall-92.

BUELL, Frederick. National Culture and the New Global System. John Hopkins University Pres. 1994.

CARROL, David. Paraesthetics: Foucault, Lyotard, Derrida. John Hopkins University Pres. 1987.

CLARKE, David B. edited by. The Cinematic City. Routledge. London and New York. 1997.

DELEUZE, Gilles. Spinoza: A practical Philosophy. Trans. By Robert Hurley. San Francisco: City Lights. 1988.

DELEUZE, Gilles, Guattari, Felix. The Anti-Oedipus: Capitalism and Squizophrenia. Trans. By Robert Hurley. Viking Press. New York. 1997.
DEREK, Gregory. Geographical Imaginations. Cambridge. Mass: Blackwell. 1989.

DIEDENDORF, J. In the Wake of war: The Reconstruction of German Cities After World War II. Oxford University Pres. New York and Oxford. 1993.

ECO, Humberto and Sebeok, Thomas, eds. The Sign of Three: Dupin, Holmes and Pierce. Indiana University Pres. Bloomington and Indianapolis. 1988.

FRISBY, David. Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin. The MIT Press. Cambridge, Massachusetts.

GROSZ, Elisabeth. Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism. Indiana University Pres. Bloomington and Indianapolis. 1994.

GUPTA, Akhil and Ferguson, James. Culture, Power Place: Explorations in Critical Anthropology. Duke University Pres. 1997.

HALBERSTRAM, Judith and Livingston, Ira. Posthuman Bodies. Indiana University Pres. Bloomington and Indianapolis. 1993.

HUYSEN, Andreas. The article "The Voids of Berlin" can be found in "Critical Inquiry" Journal. Fall-97. Volume 24.

JACKSON, Michael. The article Knowledge of the Body can be found in Man. June 1983. Volume 18. Number 2.

JAMESON, F. Postmodernism, or the Cultural Logic of Late Capitalism. Duke University Pres. 1989.

JENCKS, Charles. The Architecture of the Jumping Universe: A Polemic. 1997.

KRACAUER, Sigfried. The Mass Ornament: Weimer Essays. Trans. By Thomas Y. Levin. Harvard University Pres. 1995.

KRACAUER, Sigfried. The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimer Germany. Trans. By Quintin Hoare. Published by Verso. London and New York. 1998.

KRISTEVA, Julia. Powers of Horror: An Essay on Abjection. Trans by Leon S Roudiez. New York: Vintage. 1979.

LADD, Brian. The Ghosts of Berlin. Chicago University Press. 1997.

LYOTARD, Jean Francoise. Driftworks. Standford University Pres. California. 1988.

MAUSS, Marcel. The Gift: The Form and reason for Exchange in Archaic Societies. Routledge.. London and New York. 1990.

MARCUS, George E. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. Annual Rev. Anthropology. 1995, 24: p5-117.

MCDUGAL, David. Transcultural Cinema. Princeton University Pres. 1998.

NEWMAN, Peter and Thorney, Andy. Urban Planning in Europe: International Competition, National Systems and Planning Projects. Routledge. London and New York. 1996.

PEREC, Georges. The species of Spaces and other Pieces. Pinguin Books. 1995.

ROJEK and CURTIS. Touring Cultures: Transformations in Travel Theory. Routledge. London and New York. 1997.

SCHIVELBUSCH, Wolfgang. The Railway Journey: The Industrialization of Time and Space in the 19th Century. The university of California Pres. Berkeley and Los Angeles. 1986.

SMITH, Neil. *The New Urban Frontier*. Routledge. London and New York. 1996.

SONTAG, Susan. *Styles of Radical Will*. London: Secker & Warburg. 1969.

TAYLOR, Ronald. *Berlin and Its Culture*. Yale University Pres. 1997.

VIRILIO, Paul. *The Vision Machine*. London: British Film Institute. 1994.

* * *

Abstract: In the present article, I write ethnographically on the corporeal life of Petra in the context of contemporary Berlin. The experience of urban anomie, the work as a receptionist in a computer corporation, cybernetic attractions to anonymous sexual relations through Internet, as well as life-threatening driving through the night are described and analyzed. Throughout the various activities and singular instances of her daily life, the case study of Petra manifests certain corporeal forms of resistance to awaken bodily senses from an anaesthetized metropolitan existence. The insistence on material perception that Petra is desperately striving for -even in self destructive terms- incites us to search for affective, sensory and corporeal critiques of global capitalism and its brutalizing binary logic. It also evokes the ethnographic potential to experiment with affective -immediate, intense, affirmative and material- ways of writing on the body beyond discursive representation.

Keywords: body, urban anomy, affective writing.

Notas

[1] Phantasmagoria was a magic lantern that became popular in the early decades of the nineteenth century. Painted slides were illuminated in such a way that a succession of "phantasms" was projected before an enchanted audience. Phantasmagoria was, however, nor ordinary lantern, because it used back-projection to make sure that the audience remained unaware of the source of the images. Walter Benjamin acquired the term "urban phantasmagoria" to express the illusionism and mystifying forces of the Parisian Arcades. (See Susan Buck-Morss in "The Dialectics of Seeing: Walter Benjamin and the Arcades Project". MIT. 1989)The Urban commodities of display created an atmosphere of multiple sensations providing the grounds for the recreation of fantasy that can be traced in today's Berlin through places such as the Kurfursterdamm shopping malls and Potsdamer Platz tourist sites.

[2] See Brian Ladd in "The Ghosts of Berlin". University of

Chicago Pres. 1997.

[3] See Gregory Derek in "Geographical Imaginations". Cambridge. Mass: Blackwell. 1989.

[4] See Michel De Certeau in "The Practices of Everyday Life". University of California Pres. Berkeley. 1984.

[5] Gilles Deleuze and Felix Guattari in "Anti Oedipus: Capitalism and Schizophrenia". Minnesota University Press. 1994.

[6] Fredric Jameson in "Postmodernism, or the Late Cultural Logic of Late Capitalism". 1984. Duke University Press.

[7] George E. Marcus in "Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography". Annual Rev Anthropology. 1995, 24:p5-117.

[8] Andreas Huyssen's article can be found in "Critical Inquiry" journal, pg. 57-81. Fall-97. Volume 24. Number 1.

[9] See Paul Virilio in "The Vision Machine". London: British Film Institute. 1994.

[10] Susan Buck Morss's article "Aesthetics and Anaesthetics" in October magazine. Fall 1992.

[11] Sigfried Kracauer in "The Salaried Masses: Duty and Distraction in Weimar Germany". Translated by Quintin Hoare. Published by Verso. London. 1998.

[12] David Frisby. Fragments of Modernity: Theories of Modernity in the Work of Simmel, Kracauer and Benjamin. The MIT Pres. Cambridge. Massachussts. 1988.

[13] See Segal in "America's Receding Future".

[14] See Elisabeth Grosz in "Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism".

[15] See Georges Bataille in "Visions of Excess". Trans. By Allan Stoekl. Minnessotta University Pres. Minneapolis. 1985.

[16] See Walter Benjamin in "Illuminations". New York: Schocken. 1969.

[17] Susan Buck Morss's article "Aesthetics and Anaesthetics" in October magazine. Fall 1992.

[18] The activity of writing ethnographically has been a form or approaching the experiential reality of the informants which frequently seemed to escape my grasp. Throughout my ethnography, I have been confronting words with no-words. It was difficult to write satisfactorily

on Petra's long hours at her desk. Just as in Edgar Allan Poe's "Oval Portrait", the more precisely the beloved subject is painted, and her image is transformed, the more she is dying.

[19] Andreas Huyssen's article can be found in "Critical Inquiry" journal, pg. 57-81. Fall-97. Volume 24. Number 1.

[20] See Michael Jackson's article in Man. June 1983, Volume 18, Number 2.

[21] See Gilles Deleuze and Felix Guattari in "Anti-Oedipus: Capitalism and Schizophrenia". Trans. Robert Hurley. Viking Pres. New York. 1977.

[22] See Marcel Mauss in "The Gift: The Form and Reason for Exchange in Archaic Societies" Routledge. London and New York. 1990.

[23] See Georges Bataille in "The Accursed Share". Vol I, II and III. Trans. By Robert Hurley. Zone Books. New York. 1993.

[24] (Page 66-67) Andreas Huyssen's article can be found in "Critical Inquiry" journal, pg. 57-81. Fall-97. Volume 24. Number 1.

[25] A fine example of this foundational myth can be observed in "World Cities Series: Berlin" edited by Alan Balfour. Academy Editions. 1995.

[26] See Brian Ladd in "The Ghosts of Berlin". Chicago University Pres.

[27] See Peter Newman and Andy Thornley in "Urban Planning in Europe: International Competition, National Systems and Planning Projects". Routledge. London and New York. 1996.

[28] See Charles Jencks' commentaries on contemporary Berlin in "The Architecture of the Jumping Universe"

[29] Andreas Huyssen's article can be found in "Critical Inquiry" journal, pg. 57-81. Fall-97. Volume 24. Number 1.

[30] Corporeal somatic experiences may resist symbolic representations in rather the same way that in Jean Francoise Lyotard's dichotomy "figure" resists the "linguistic and philosophical closure" of discourse. For Lyotard the "figural" is not the arena for the production of meaning but the space where "intensities are felt". See "Paraesthetics: Foucault, Lyotard; Derrida". John Hopkins University Pres. California. 1988.

[31] See John Blacking in The Anthropology of the Body, ASA Collection.

[32] See Umberto Eco and Sebeok, eds. "The Sign of Three: Dupin, Holmes and Pierce" Indiana University Pres. Bloomington and

Indianapolis. 1988.

[33] See Susan Sontag in the chapter "Hermeneutics and Erotics". "Styles of Radical Will". London: Secker & Warburg. 1969.

[34] See McDougal in the chapter "Visual Ways of Knowing". "Transcultural Cinema". Princeton University Press. 1998.

[35] See Gilles Deleuze in "Spinoza: Practical Philosophy". Trans. By Robert Hurley. San Francisco: City Lights. 1988.

[36] See Julia Kristeva in "Powers of Horror: An Essay on Abjection", trans by Leon S. Roudiez. New York: Vintage. 1979.

RASIA, José Miguel. O doutor e seus doentes: solidão e sofrimento. RBSE, v.1, n.3, pp. 341-365, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-
0269

O doutor e seus doentes: solidão e sofrimento

José Miguel Rasia

Resumo: Este artigo é parte dos resultados de uma pesquisa que trata das relações entre médicos e pacientes de câncer. O objeto da pesquisa são os efeitos do sofrimento e da morte dos doentes sobre o imaginário médico e a ordem médica e como os médicos lidam com os mesmos.

Palavras-chave: relações médico-paciente, sofrimento social, imaginário médico, ordem médica.



Neste trabalho apresento parte dos resultados da pesquisa que venho realizando no Hospital Erasto Gaertner (HEG) de Curitiba, hospital especializado no tratamento de câncer. A pesquisa tem como objeto as novas tecnologias médicas e o poder no interior do hospital. É continuação de um trabalho iniciado em 1994, no qual estudei os processos de sociabilidade entre doentes internados no HEG, cujo produto final resultou em uma tese para o concurso de professor titular em Sociologia na UFPR.

Neste momento minha preocupação é trabalhar a profissão médica e o sofrimento dos médicos em sua prática cotidiana no hospital; as estratégias de defesa que desenvolvem diante do sofrimento e como situam sua subjetividade em confronto com as demandas do doente grave, demandas estas que nem sempre podem ser respondidas, por um lado. Por outro lado procuro desvendar as relações que os médicos estabelecem com as exigências que impõem para si desde o momento em que se encontram identificados com a ordem médica e seus efeitos imaginários.

A escolha deste segmento profissional deve-se ao fato de que são eles os responsáveis pela direção do tratamento, pelo uso de protocolos específicos estabelecidos para o tratamento de cada tipo de câncer. Os alunos de medicina, enquanto

estagiários, têm contato muito intenso com os doentes, mas se restringem aos plantões, semanais ou quinzenais, dependendo do regime de estágio em que se encontram.

Assim, a preocupação aqui se centra nas relações entre médicos, (e estudantes de medicina) e doentes, dado que entre estes existe, mesmo sendo o trabalho dos médicos feito em equipe, um contato diário com o doente. Trabalho com o recorte temporal que vai da comunicação do diagnóstico ao doente aos períodos em que este permanece internado, quer para cirurgia, quer para tratamento quimioterápico, radioterápico ou de uma intercorrência e ao desfecho da doença, que pode ser a cura para alguns e morte para outros. Convém lembrar que entre os doentes aqui considerados está um conjunto de doentes que foram escutados entre 1996 até 2001, perfazendo um total de 147 doentes, portadores de diferentes neoplasias e que demandavam por escuta. Todos os doentes aqui considerados só foram escutados depois que detectamos neles uma demanda, que não coincidia necessariamente com o pedido dos médicos ou do serviço de enfermagem.

Os doentes em questão além de serem portadores de tipos diferentes de câncer, se diferenciam quanto a origem social, a profissão e a religião. São todos adultos. Este último critério obedece a classificação feita pelo Hospital, que interna meninos a partir dos 16 anos nas enfermarias de adultos. Ou seja, o hospital possui uma ala para tratamento e internamento de crianças até 15 anos, a partir desta idade as alas de internamento são alas que misturam indivíduos de 16 anos até velhos. Este elemento pode ser um complicador na pesquisa, mas não o isolo, dado que parto do princípio metodológico que deveria escutar todos os doentes que apresentassem necessidade de escuta.

Além da escuta, seguindo o que nos ensina a psicanálise, também nos utilizamos da observação sistemática e da entrevista não diretiva.

Uso a entrevista, a observação e também a escuta com todos os médicos das equipes dos Serviços de Radioterapia, Quimioterapia e Cirurgia, além dos alunos de medicina que estagiam no hospital. As equipes de cada serviço são relativamente pequenas, não contando com mais de 8 médicos em cada uma delas. Todos os serviços possuem um médico responsável pela equipe, que além de atender pacientes cuida também de conduzir a discussão de cada caso com os demais componentes da equipe e faz a revisão de todos os protocolos quando estes são transformados em prescrições individuais, ou seja são adaptados as características de cada doente.

Neste trabalho vou considerar dois momentos

particularmente difíceis tanto para os médicos quanto para os doentes. O primeiro diz respeito a entrada do doente no tratamento, quando o médico comunica o diagnóstico ao doente e seus familiares e o segundo quando a morte se mostra evidente e também quando a morte já foi consumada.

A Comunicação do Diagnóstico

Comunicar ao doente que ele é portador de uma neoplasia é sempre uma situação delicada para o médico. Por mais cuidados que o médico tome na hora de dar a notícia, as reações do doente e de seus familiares são sempre imprevisíveis. Isto se deve em parte ao conjunto de *preconceitos* que incidem sobre o câncer, à falta de informações corretas sobre suas formas, evolução e também sobre os recursos terapêuticos disponíveis.

O imaginário, as representações sociais, e em decorrência, o conjunto dos preconceitos sobre o câncer, se firmaram historicamente até a primeira metade do século XIX, antes do aparecimento da biologia celular e do microscópio. Assim, desde o momento em que os primeiros diagnósticos se consolidavam e davam ao câncer a dimensão de doença incurável, um diagnóstico de câncer correspondia a uma sentença de morte. Lembro aqui a famosa equação de GRODDECK: câncer = morte (Apud SONTAG, 1984).

A tragicidade da situação se acentua com o fato de ser o câncer uma doença considerada suja, em geral mutilante, com secreções, necroses e odores, o que afasta, em certa medida, o doente do convívio social. Neste sentido é muito ilustrativo o ensaio de SONTAG (1984) no qual a autora compara as fantasias sobre a tuberculose e o câncer. Falando sobre as duas doenças e suas concepções modernas, afirma:

As concepções modernas das duas doenças não puderam ser firmadas antes do advento da patologia celular. Somente com o microscópio é que foi possível distinguir o câncer como um tipo de atividade celular e compreender que a doença nem sempre tomava a forma de um tumor externo ou mesmo palpável. [Antes de meados do século XIX, ninguém poderia ter identificado a leucemia como uma forma de câncer]. E não foi possível separar definitivamente o câncer da tuberculose antes de 1882, quando se descobriu que a tuberculose é uma infecção bacteriana. Esses avanços do conhecimento médico fizeram que as metáforas mais importantes das duas doenças se tornassem verdadeiramente distintas e, na maioria dos casos, contrastantes. Começou então a tomar forma a moderna fantasia sobre o câncer, uma fantasia que a partir dos anos 20, herdaria a maior parte dos problemas dramatizados pelas fantasias sobre a tuberculose, mas agora com duas enfermidades e seus sintomas concebidos de maneiras bem diferentes. (SONTAG, 1984, p. 16-17)

Assim, o avanço da medicina - principalmente no que diz respeito às técnicas de diagnóstico - cria um novo eixo interpretativo tanto da origem da tuberculose quanto do câncer, explicando a primeira através da microbiologia e o segundo através da patologia celular.

Do ponto de vista da representação social dessas doenças, constróem-se, através de metáforas, imagens totalmente distintas da forma como estas atuam sobre o corpo do indivíduo e o levam à morte:

...as metáforas que envolvem a tuberculose e o câncer revelam muito sobre a idéia do mórbido, e como ela evoluiu, do século XIX (quando a tuberculose era a causa mais comum de morte) ao nosso tempo (quando o câncer é a doença mais temida). Os românticos moralizaram a morte de uma maneira nova: com a morte pela tuberculose, que dissolvia o corpo todo, eterificava a personalidade e expandia a consciência. Similarmente era possível, através de fantasias sobre a tuberculose, fazer da morte uma coisa estética. Thoreau, que tinha tuberculose, escreveu em 1852: 'A morte e a doença muitas vezes são bonitas, como... o brilho héctico da consunção.' Ninguém concebe o câncer de maneira como a tuberculose era concebida, como uma morte decorativa e, muitas vezes, lírica. O câncer é um assunto raro e ainda escandaloso na poesia. E é inimaginável que ele confira estética a doença. (SONTAG, 1984, p.26-27).

Atualmente um processo semelhante a este está ocorrendo em relação aos doentes portadores do Vírus da Imunodeficiência Humana (HIV), fazendo com que, grande parte dos tabus antes relacionados ao câncer, sejam "deslocados" para a Síndrome da Imunodeficiência Adquirida. Este fato se apóia nos avanços terapêuticos em relação ao câncer, permitindo uma melhor qualidade de vida, quando não maior sobrevida e a cura para neoplasias antes consideradas incuráveis, enquanto a AIDS permanece incurável, embora os recursos terapêuticos permitam uma qualidade de vida muito próxima do normal e uma sobrevida muitas vezes maior do que a que se tem em determinados tipos de câncer.

Claro que o "deslocamento" não se dá de forma automática nem sem mediações. Se pensarmos a AIDS como "doença" sexualmente transmissível, que atinge inicialmente homossexuais, dependentes de drogas injetáveis, os preconceitos são mais fortes do que em relação ao câncer. A estes o julgamento moral e a imputação de culpa pelo restante da sociedade são severos. Quando o doente contraiu o HIV pela via da transfusão sanguínea a sociedade não deixa de discriminá-lo, mas o faz pela via da piedade.

A situação não muda significativamente nem mesmo a partir do momento em que as estatísticas começam a mostrar

que a epidemia pode atingir a todos e que não existem grupos de risco. A mudança que ocorre não chega a ter força suficiente para que se excluam os julgamentos morais nem a imputação de culpa. Conhecidas as formas de transmissão e de possível prevenção, os preconceitos incidem agora sobre a não-observação da prática do sexo seguro e do parceiro fixo e aos que fazem uso de drogas injetáveis sem a observância do uso de seringa descartável.

Não posso, porém afirmar com isto que haverá um certo "apagamento" das representações negativas do câncer em sociedades com taxas elevadas de incidência de AIDS. Na medida em que este "apagamento" não se produz, Câncer e AIDS continuam disputando o conjunto dos preconceitos sociais. A única diferença é que à medida que a AIDS avança, nos diferentes meios e segmentos sociais, passa a ser considerada, não sem dificuldades mesmo entre as autoridades sanitárias, como problema de saúde pública.

Mesmo assim, quando se pensa nas possíveis representações do câncer nos dias de hoje, apesar de todo o avanço no sentido do diagnóstico e do tratamento que a medicina foi capaz de realizar, existe uma mitologização do câncer que conserva ainda, para a maioria dos segmentos sociais, juízos assentados sobre as representações que prevaleciam nas primeiras décadas do século XX ou até mesmo no século XIX.

Entre os doentes e seus familiares a dificuldade em aceitar o câncer como uma doença grave, mas com possibilidades de cura é ainda, na maioria dos casos uma questão problemática. A nominalização da doença em si é um problema para a maioria dos doentes e seus familiares. E aqui já se encontra o médico diante de uma questão delicada, sobre como se referir a doença, como nomeá-la de forma compreensível para o doente sem produzir um efeito devastador e que muitas vezes resulta na recusa ao tratamento. Qual a estratégia lingüística que o médico deverá utilizar para comunicar a verdade ao doente e seus familiares, que transmita confiança e ao mesmo tempo tenha a adesão do doente ao tratamento? Muitas vezes são necessários vários encontros antes da comunicação detalhada do diagnóstico. Isso se traduz naquilo que os médicos denominam de estratégias para comunicar a "verdade em pequenas doses". Este momento marca duas posições fundamentais, a do médico procurando comunicar uma verdade ao doente e o doente resistindo a sabê-la. Neste embate ambos sofrem, ambos são tomados por uma certo grau de angústia e ao mesmo tempo ficam claras as relações de poder entre médico e doente, embora ambos estejam mergulhados em formas particulares de sofrimento. Um porque sabe, o outro por não querer saber.

Acompanhando exames de internamento para cirurgia foi possível observar situações como a deste diálogo entre o médico que fazia o exame, o doente examinado e a esposa que o acompanhava:

- *Seu pai é vivo?*
- *Não, já faz tempo que o sogro morreu...*
- *Morreu de câncer - acrescenta o doente.*
- *E sua mãe?*
- *A mãe dele, a finada sogra tinha barriga d'água*
- *Barriga d'água? Ao que a mulher acrescenta: Mas no fim ela morreu mesmo daquela doença brava que o senhor sabe, não precisa dizer o nome.*
- *Tem mais alguém morto na família?*
- *Tem, tem a irmã dele.*
- *Sua irmã morreu de quê?*
- *Minha irmã morreu daquela... Ao que a mulher acrescenta: Ela teve flebite, mas morreu mesmo daquela doença que o senhor conhece, não precisa dizer o nome...*

A palavra *câncer* aparece uma vez apenas no relato deste doente e sua mulher, embora esteja implícita nas descrições das causas de morte na família. Evitar a nominalização da doença é uma manifestação consciente de recusa e de reprovação, de não aceitação do câncer como doença. Não nomeá-lo parece funcionar como forma de não atraí-lo e ao mesmo tempo de afastá-lo. Negar sua existência ao nível do discurso, não pronunciando a palavra câncer, deve ser entendido como uma forma de negação da doença. Esta situação se repete quando se indaga ao doente e sua mulher porque procuraram o hospital Erasto Gaertner, conhecido como hospital especializado em tratamento de câncer.

Ao encerrar o exame e a anamnese o médico pergunta porque eles estão ali. O casal prontamente responde:
'Depois de procurar os médicos em Rio Branco do Sul e Irati resolvemos vir para Curitiba por causa desse caroço, - mostrando um linfonodo bastante desenvolvido no lado esquerdo do pescoço.' [...] *O doente continua contando a origem do caroço: 'Tudo começou com uma dor de garganta, depois de um dia de muito calor, quando trabalhava na lavoura. Eu estava com o corpo muito quente. Enchi uma jarra de gelo, deixei no sol e fui bebendo aquela água gelada. Ai começou uma dor de garganta, mas só do lado esquerdo. A mulher acrescenta: Eu olhava aquilo e achava estranho, porque nós tivemos seis filhos e quando eles tinham dor de garganta eu olhava e via que tinha inflamação. No caso dele não, parecia uma pipoca dessas de carne de porco (cisto) e só de um lado. Fizemos tudo com os médicos*

de lá, mais ou menos três meses e daí fizemos um exame aqui em Curitiba e agora estamos aqui no Erasto. Amanhã cedo o Doutor vai fazer a cirurgia para tirar o caroço.'

Em nenhum momento do relato sobre a origem e a evolução do "caroço", tanto o doente quanto sua esposa, pronunciam a palavra *tumor* e muito menos *câncer*. Sempre que precisam falar do tumor usam a palavra "caroço". A atitude do casal é a atitude de alguém que evita nominalizar a doença. *Câncer* é uma doença inominável e ao mesmo tempo uma palavra interdita, um tabu.

Ainda na linha da origem do câncer pode observar a forma falseada como os doentes falam de sua doença. Na maioria dos casos se fala de uma *ferida brava*, *de uma infecção*, *de uma forte dor de garganta*; *de um traumatismo*, *de um acidente* ou *de uma doença mal curada*. Estão no hospital por um agravamento da situação original e nunca porque estão com câncer:

Agora, A, vamos ver sua perna. Vamos mudar esse curativo, dizia a enfermeira. Está doendo? perguntava ela. A responde que não, que ela pode continuar. Se doer você me diz, insiste a enfermeira. Não, não está doendo, pode continuar...A, parece que tem dois pontinhos aqui no lugar da sutura, nós vamos retirar para que sua perna cicatrize rápido. Enquanto a enfermeira continua seu trabalho, A começa a contar-nos a história de sua doença: 'Tenho 38 anos, moro em Medianeira e tudo começou com um pequeno ferimento no pé, causado pela queda de uma torquez. Foi aí que começou tudo. Eu trabalhava como pedreiro e depois dessa bobagem de acidente não me recuperei mais. Agora, graças a Deus estou bom! Se tivessem cortado logo a perna eu não teria sofrido tanto. Depois A nos mostra a outra perna apontando para um nódulo já desenvolvido dizendo: faz 21 dias que estou aqui. Resolvendo o problema da outra perna aí eu estou no céu! Não tem conta o que eu sofri com essa que foi amputada. Se resolver esse caroço aí vou-me embora...'

A origem do câncer em nenhum momento é clara para os doentes, por mais que os médicos se dediquem a explicá-la, porque não admitem que estejam com câncer e isto implica em "se recusar" a ouvir o diagnóstico.

A partir dessa constatação, a hipótese que levanto é que o que o doente "pode ouvir" e muitas vezes seus familiares, é filtrada pelos preconceitos e pelo medo disseminado em relação ao câncer. Outras vezes mesmo os familiares sabendo do que se trata procuram poupar o doente da verdade. Não cabe aqui nenhum juízo sobre tal atitude dos familiares, pois se aprendemos alguma coisa no convívio com doentes e seus familiares, foi que diante de algo que os faz sofrer eles têm direito de desenvolver mecanismos de defesa.

O médico ao defrontar-se com a resistência do doente

caminha com ele no sentido da resistência, acreditando que na medida em que um laço de confiança for se estabelecendo as conversas poderão ser mais claras, as palavras mais precisas. Esperar o momento exato parece ser a regra de ouro para uma comunicação eficiente do diagnóstico. O médico aposta nisto, e mais, opera com um cálculo de que a palavra certa na hora certa facilitará as coisas, tanto para a direção do tratamento, quanto para a aceitação deste pelo doente.

Apostar nesta regra, nem sempre funciona, nem sempre dá ao médico a garantia necessária para por em ato seu conhecimento. Nos casos em que a regra não funciona o médico começa a defrontar-se com sua impotência, com a impotência de seu discurso diante do que se passa no corpo do outro.

No nível da linguagem a não nominalização da doença revela o quanto de medo e de repulsa esta provoca. Lembremos o casal cuja mulher só usou a palavra uma vez, mesmo quando se referia às histórias das mortes na família, quase todas decorrentes de câncer. Interditar o uso de uma palavra para se referir a uma determinada situação significa, principalmente, não aceitar a situação a que ela se refere.

Empregar a palavra "caroço" para referir-se ao câncer, ao mesmo tempo que é uma tentativa de negar sua possível existência é também uma forma de se "proteger de um inimigo cruel e destruidor". O emprego da palavra "caroço" abranda uma realidade difícil de ser admitida e conseqüentemente enfrentada, ao mesmo tempo que deixa latentes todos os preconceitos, medos e fantasias que o emprego da palavra câncer possa suscitar. Foi assim também quando se afirmou, por mais de uma vez: *"morreu daquela doença brava"* ou *"morreu daquela doença que o senhor conhece e que não precisa dizer o nome"*, que são formas conscientes que expressam os tabus em relação à palavra câncer.

Permitir então que a palavra câncer faça parte dos enunciados discursivos é o mesmo que admitir a doença. O tabu funciona aqui como uma forma de afastar simbolicamente de si a possibilidade da própria doença. Nesse sentido reafirma-se aqui a função mágica do tabu e o poder da própria palavra. No caso, câncer é uma palavra que está diretamente ligada à idéia de doença incurável, muitas vezes mutilante e que impõe grandes sofrimentos e até mesmo a morte, só para citar algumas de suas conotações. Assim, poderíamos concordar com TRUDGILL que afirma:

Palavras-tabu ocorrem em muitas línguas e não aderir às regras freqüentemente restritas que governam seu uso pode levar à punição ou à vergonha pública. Muitas pessoas jamais empregarão palavras desse tipo e muitas outras só usarão num conjunto restrito de

situações [...] Geralmente, o tipo de palavra que é tabu numa língua particular será um bom reflexo de pelo menos parte do sistema de valores e crenças da sociedade em questão... (TRUDGILL, 1974)

Para ilustrar mais um vez o tabu em relação a palavra câncer, veja-se mais uma situação, desta vez de um agricultor que vem do interior do Rio Grande do Sul, portador de melanoma maligno, grau IV, conforme laudo de exame patológico.

O doente está acompanhado pelo irmão. Diz que há mais ou menos dois anos apareceu no lado direito do pescoço *uma pequena bola marrom*. Foi ao médico e este a retirou. Três meses depois apareceu outra que foi novamente retirada sem nenhum exame anatomopatológico. Três meses mais tarde reapareceu a bolinha que foi retirada e feito então o exame. Era o resultado desse exame que o doente trazia e agora mostrava.

Continuando em seu relato o doente afirma:

Me doem muito os ombros e a cabeça [apresenta exoftalmia direita]. Tenho dores nas costas e nas pernas. O médico da minha cidade me receitou um calmante e disse que eu estou com reumatismo no sangue. Tenho muita tontura e quando mexo a cabeça as imagens se confundem...

O irmão que o acompanha está muito apreensivo, querendo saber se a situação é grave e se é verdade que ele tem reumatismo no sangue, desconfiando que fosse um câncer embora não o dissesse explicitamente. Sua desconfiança fica encoberta pela noção de *doença grave*.

Todo o histórico contado pelo doente e seu irmão evidenciam aquilo que está provado pelo exame patológico, mas nem um, nem outro menciona a possibilidade de ser um câncer. Talvez por falta de uma referência explícita dos médicos que trataram o doente até então, talvez pelo doente e seu irmão não quererem admitir que a *bolinha marrom* seja um câncer.

A hipótese de que tanto o doente quanto seu irmão se recusam a admitir o câncer pode ser ancorada pelos elementos que sustentam os tabus em relação à palavra e sua enunciação. Tanto o doente quanto seu irmão preferem "trabalhar" com o diagnóstico de *reumatismo no sangue*. Para eles esse diagnóstico é perfeitamente lógico, embora pelo exame patológico se saiba que é falso; dado que as dores aparecem em várias regiões do corpo, para o doente e seu irmão estas são espalhadas pelo sangue que circula pelo corpo todo, o que está perfeitamente de acordo, para eles, com a hipótese diagnóstica de reumatismo no sangue.

A relação entre a lógica do falso diagnóstico e a disseminação das dores produz uma espécie de "acomodação psíquica ou defesa", permitindo o falseamento da situação real: melanoma maligno em estadio clínico IV. A gravidade da doença verdadeira é ainda *desconhecida* do doente e de seu irmão, isto fica explícito na pergunta que fazem ao final da conversa: *Isto é coisa grave?*

Considerando o contexto em que a pergunta é feita e considerando que se sabe que o Erasto Gaertner é um hospital especializado em tratamento de câncer, me pergunto se o enunciado *isto é coisa grave*, não encobre a pergunta: *isto é um câncer?* Para a pergunta que não é feita é que se quer resposta. A não enunciação clara decorre daquilo que TRUDGILL (1974) afirma em relação aos tabus lingüísticos e seu poder, já mencionado acima.

Pensando a relação do doente com o diagnóstico de câncer, em geral percebe-se, como os depoimentos deixaram claro, uma relutância em admiti-lo por parte do doente e de seus familiares. Estou nesse sentido encontrado aqui aquilo que foi encontrado por KUBLER-ROSS (1989) e por TELIS (1991), ou seja, a *negação*. Nas duas autoras citadas este é o primeiro estágio, de cinco^[1], manifestados por pacientes terminais. Embora ao me referir ao diagnóstico não estou trabalhando com doentes necessariamente em fase terminal, a *negação*, neste caso do câncer, é adequada para explicar as reações do doente. Isto significa que o diagnóstico já ao apontar para a existência de uma doença grave, acena para o doente com a possibilidade da morte, embora o câncer nem sempre leve à morte.

Como já discuti anteriormente, a mitologia e as fantasias associadas aos tabus em relação ao câncer atuam no sentido de produzir sofrimento nos doentes e em seus familiares. Desta forma a *negação*, que pode se manifestar através da descrença no diagnóstico, no desconhecimento deliberado ou até mesmo na recusa em ouvir o diagnóstico impõe-se às estruturas psíquicas do doente no sentido de tornar suportável a angústia gerada pelo fato de ser portador de um câncer e de ter que se submeter a um tratamento longo e doloroso.

Além disso, negar o diagnóstico significa reafirmar o conjunto de representações sociais que se faz do câncer. O que ocorre nesse processo, no interior do psiquismo do doente e dos que lhe estão próximos, é uma transação entre a negação do câncer e a reafirmação das representações sociais - com seus preconceitos e suas fantasias em relação à doença. Ao negar o diagnóstico, mesmo se submetendo ao tratamento prescrito, como cirurgia, quimioterapia e radioterapia, o doente se sente poupado psicologicamente dos sofrimentos impostos pelos preconceitos contidos nas representações sociais sobre o

câncer.

No limite, porém, a negação do diagnóstico leva o doente a negar a possibilidade da morte. Um exemplo que ilustra esta negação pode ser o seguinte depoimento:

O médico que examinou meu marido hoje disse que ele tem câncer. Isso não é coisa que se diga para um doente. Ele não tem câncer, o médico está enganado, o que ele tem é poeira de madeira no pulmão, pois trabalhamos a vida inteira lixando tacos. É isso que foi para o pulmão e agora está saindo pela urina, dá para a gente ver aquele pozinho na urina. Eu vou curá-lo custe o que custar! Mesmo que tenha que vender as máquinas, não quero que aconteça nada para ele. Deus nos livre! Porque se acontecer eu vou embora da minha cidade, não fico nem mais um dia lá. A vida inteira nós trabalhamos juntos e eu não vou ficar sozinha, isto não é justo. Depois, eu acho que ele não tem essa doença que o doutor disse que ele tem. Não tem não!...

Na fala da mulher encontramos o que Mannoni afirma da relação entre o médico e o doente na hora de comunicar uma verdade, sobre o que se passa com o sujeito doente:

O paciente espera do médico que ele lhe diga a verdade, mas ao mesmo tempo a experiência mostra que isso não é tão simples: o inconsciente não se exerce também no sentido da tapeação, de tal modo que haja uma maneira de mentir que diz a verdade? O que está em questão não é tanto o discurso que pode ser mantido entre doutores, mas as palavras para dizer ao paciente, numa linguagem do cotidiano que leve em conta o humilhante desamparo e, no caso extremo, aquilo que o sujeito pode querer ouvir. Se o saber médico, às vezes, é transformado em derrisão para o paciente, é que este saber não serve para nada a ele, sujeito, se se sentir excluído ao ser tratado como objeto com o qual os especialistas que o cercam se entretêm entre si. Os efeitos das falas sobre um sujeito permanecem até o seu último alento, efeitos do significante. O encontro com a verdade pode permanecer para sempre um encontro faltoso, na medida em que o que está atuando no inconsciente do sujeito, no nível da repetição, é uma vontade de ocultação. (MANONI, 1995, p. 12)

O depoimento de um médico sobre a forma que comunica ao doente o diagnóstico e o prognóstico para o câncer, revela a estratégia de linguagem que utiliza para poder ganhar a confiança do doente e com isto poder realizar o tratamento adequado. Isto é, que não se produza uma derrisão no sujeito, e este possa então se alojar na verdade e prosseguir com o médico no tratamento:

Eu sempre procuro passar o máximo de informação possível para o doente. Procuro fazer com que ele saiba exatamente o que tem, o tipo de câncer, o estágio em que se encontra, o tratamento que será feito e seu alcance. As informações, além de ajudarem a tranquilizar o doente, servem para que ele possa se ajudar durante o tratamento e, ao mesmo tempo, me permitem tomar as decisões com maior segurança dado que terei no doente um aliado contra a doença. Evito sempre

iludir o doente no que diz respeito a seu estado, pois a ilusão é sempre um dado negativo. Mesmo que o choque da informação verdadeira possa produzir reações de tristeza e depressão no doente, a médio prazo ela se reverte numa certa disposição de luta do doente contra o câncer.

O depoimento desse médico revela aquilo que muitas vezes os doentes consideram muito duro, a presença real do câncer. Neste caso o médico já amparado no poder que a ordem médica lhe confere fala ao doente desde um lugar em que se imagina destituído de subjetividade. Isto porém não é verdadeiro, pois em outras situações a angústia emerge inundando o eu do médico que precisa comunicar um diagnóstico a um doente jovem e seus pais:

"Não consigo suportar o fato de saber que tenho pela frente às vezes casos de doentes muito jovens, com menos de vinte anos até e que preciso falar para eles e para os pais que a doença é séria, grave e precisa ser tratada com urgência. É claro que não falo muito do prognóstico, principalmente se for um tipo de câncer mais agressivo. Mas também não posso esconder a gravidade. Neste momento me coloco na situação dos pais, do jovem doente, lembro de minha juventude com saúde e penso que aquele jovem que está diante de mim terá um tratamento doloroso, e pior ainda poderá ir a óbito, casos o tratamento não funcione como se imagina que deva funcionar. Se pudesse fugir desses casos eu fugiria sempre..."

Nestas situações o médico percebe que há uma fratura naquilo que o sustenta enquanto sujeito portador de um saber que lhe permita atuar eficazmente e sem a presença da subjetividade, o que normalmente eles nomeiam como a distância necessária para poder tratar do caso. A presença da doença num corpo jovem, num outro que começa a viver desestabiliza e retira a segurança do médico. Isto se deve a forma como a morte deveria (idealmente) se apresentar, ameaçando somente os que já viveram muito tempo. É como se a vida não quisesse seguir o curso normal que está presente nas perguntas ingênuas das crianças, que ao terem contato com a morte querem ter a certeza de que os velhos morrerão primeiro que as crianças e os jovens. Como se houvesse uma ordem natural quando se trata do morrer. É estranho que isto se apresente também para médicos que lidam com doenças graves o tempo inteiro e que sabem que crianças também morrem de câncer. Mesmo "sabendo" disso ao defrontarem-se com um jovem doente, suas estratégias de defesa cedem às manifestações imaginárias de que os jovens ainda não viveram o suficiente e, que portanto, não podem morrer ainda.

Em outros doentes, porém, a tranquilidade e as atitudes positivas em relação ao câncer só são possíveis quando o médico fala claramente sobre a doença e sua evolução e quando por parte do sujeito - do desejo - existe uma prontidão para a escuta daquilo que o médico pontua sobre a doença:

Eu estava na Itália quando fiquei doente. Os médicos deram a notícia para meus primos, que a transmitiram para mim. Quando soube que estava com leucemia crônica fiquei mal, suei frio e pensei: o que fazer! Fiquei muito confuso [...] Depois de um tempo as coisas foram se ajeitando na minha cabeça e eu queria mais informações sobre a doença que eu tenho. Só fiquei tranquilo quando os médicos disseram para mim que eu estava com leucemia e falaram sobre o estado em que a doença se encontrava e que a cura só seria possível com transplante de medula. Insisti muito sobre as informações quanto ao estágio de evolução da doença, queria saber tudo ou pelo menos o máximo que eu pudesse entender. Depois queria saber deles onde poderia fazer o transplante, porque o que me interessava a partir daquele momento era ficar vivo. Aí eles disseram que eu devia voltar para Curitiba, que poderia fazer o transplante aqui e que aqui seria mais fácil porque meus familiares, que poderiam ser meus doadores, estavam aqui. Daí em diante tomei muito mais coragem para lutar. O que quero agora é fazer o transplante...

A forma como as informações são processadas pelos doentes também não podem ser padronizadas. O que se percebe é a existência de uma vasta variação no uso das informações que o médico passa aos doentes e seus familiares. Talvez a mais recorrente de todas seja aquela na qual o doente não entende, por recusar-se a escutar- entenda-se enquanto defesa - aquilo que o médico lhe fala. Claro que estamos falando de uma recusa inconsciente - um *desejo de ocultação*. Na maioria dos casos *não saber* o que está acontecendo consigo, não escutar o que lhe está sendo dito pelo médico deve ser tomado neste sentido. O *desejo de ocultação* pode ser tomado como uma estratégia de defesa do doente diante de um diagnóstico que ele e seus familiares têm dificuldades em aceitar.

O Médico e a Morte

Como nem sempre a doença segue a trajetória prevista pelo saber do médico, o questionamento sobre um percurso não previsto faz com que o médico se defronte constatemente com o sofrimento imposto pela perda, que se traduz em profunda impotência diante de um doente, nos casos em que a medicina não foi capaz de levar a bom termo a cura da enfermidade (ARIËS, 1981). Nestes casos, mesmo que o médico procure retirar do processo sua subjetividade e utilizar-se de todos os meios de que dispõe para entender quais os fatores que levaram o doente à morte, não consegue esconder que de alguma forma está sofrendo um profundo mal estar com os desdobramentos que a doença tomou. Os sinais desse mal estar embora escamoteados, de uma forma mais ou menos velada acabam sempre aparecendo. Há aqui ou ali uma fala denuncia o estado subjetivo do médico diante da perda:

É sempre muito desagradável perder um paciente. Nós aprendemos a lutar com todos os recursos que dispomos para ver se conseguimos

manter o paciente vivo e com uma vida de qualidade, mas nem sempre é possível. Às vezes a perda de um paciente nos coloca em depressão, quer pelos laços afetivos que estabelecemos com ele, quer porque sua morte revela os limites da ciência médica. A gente demora um pouco para superar uma perda. Isto só acontece quando temos a certeza de que o limite foi dado pela ciência, que não foi capaz de vencer a doença.

A aceitação da morte de um doente não significa que esta não imponha sofrimento aos médicos que acompanharam o doente. A perda do doente implica para o médico não só no trabalho de luto, mas também naquilo que RICOEUR (1960) denomina "imputação moral de culpa". Isto ocorre de forma inconsciente, dado que o médico, ao assumir a responsabilidade pelo tratamento, está acenando - de forma explícita ou não - para o doente com a possibilidade da cura. Toda sua aposta subjetiva é na possibilidade de curar. Quando se detecta que a cura é impossível o doente é encaminhado para um outro serviço, composto por médicos psicólogos e religiosos, que se encarregam dos cuidados paliativos.

Para o doente, o médico é a encarnação da própria cura, um ser sem limites. Esta atitude gera no doente e seus familiares uma expectativa a que o médico procurará corresponder. Mesmo trabalhando com os dados estatísticos de que dispõe sobre as possibilidades de cura do doente, sobre o grau de mortalidade do tipo de câncer em questão, o médico parece convencido de que seu doente se enquadrará em determinado ponto nos quais se situam os casos que são curáveis. Não consegue, o médico, admitir a verdade que a realidade impõe. Daí que ao ter que defrontar-se com a morte do doente, com a frustração que a realidade impõe, o sentimento de perda se instala de modo a desviá-lo de explicações que situam a morte como decorrência dos níveis de desenvolvimento da medicina enquanto ciência, das condições do paciente e dos recursos terapêuticos postos a seu dispor.

Assim, o médico procura corresponder aquilo que a ordem médica estabelece como sendo o padrão de comportamento ideal do médico, um padrão em que a potência para curar atua sempre a seu favor.

A perda nesse sentido passa a ser assumida como uma questão de competência pessoal. Isto tem uma implicação muito delicada para o médico, à medida que põe em questão não a ciência médica, mas sua competência técnica, sua habilidade, sua imagem social de médico. É daí que se pode situar a origem da culpa.

Por ser responsável pelo doente, por compactuar com o imaginário e as representações sociais sobre seu poder e seu saber, - por ter que corresponder aos preceitos da ordem

médica e seu funcionamento - o médico procura então livrar-se de doentes que não têm chances de sobreviver. O medo da perda antecipa o processo de imputação moral de culpa de que fala RICOEUR (1960), e é esta imputação que o médico quer afastar quando se afasta, ou procura se afastar, de doentes cujo desdobramento da doença será a morte.

Nessas situações o conhecimento médico permite prever para breve a morte do doente, e o médico se antecipa ao sofrimento que esta possa causar-lhe afastando-se do doente. De posse desse dado, o médico rompe com uma relação que ultrapassou os limites puramente profissionais e assumiu a dimensão de uma longa amizade, que se construí no tempo de duração do tratamento. A ruptura é seu mecanismo de defesa contra uma perda que se anuncia e um luto que na maioria das vezes ele está impedido de realizar, porque procura na maioria das vezes descartar sua subjetividade da atividade profissional. E que desde o ponto de partida, desde seu início só tem duas possibilidades concretas: curar o doente de seu mal, ou ser vencido pela morte.

Sabe-se que desde o início de sua formação o estudante de medicina procura negar o encontro com a morte e apegar-se aos efeitos imaginários da ordem médica e da ordem social que o erige num sujeito que pode tudo, e principalmente vencer a morte. A onipotência é um dos principais traços do discurso e do imaginário médicos.

Para o entendimento da culpabilização, RICOEUR (1960) nos remete ao imaginário religioso judeu-cristão, no qual predomina de um lado o Deus todo poderoso, ciumento e vingativo e, de outro, a comunidade que o interpela através de Moisés. O pecado num primeiro momento é um pecado comunitário - o Velho Testamento tanto no Êxodo quanto no Levíticos está repleto de exemplos do pecado comunitário e das exigências feitas ao povo hebreu para expiação do mesmo - dado que é o povo em sua caminhada em direção à Terra Prometida que interpela ao Senhor. Quando porém o pecado se transforma em interpelação individual ao Senhor, o sentimento de culpa se "instala" e recai sobre cada um. Só há uma forma de reparar a culpa: com os sacrifícios e expiações individuais.

A passagem do nível comunitário^[2] para o nível individual que encontramos nos livros dos Profetas e nos Salmos demonstra o refinamento dos processos de expiação e culpa no que diz respeito ao imaginário religioso. Passa-se do nível da transgressão social ou comunitária para o nível da transgressão individual. Como afirma RICOEUR, há uma interiorização individual do pecado, o que torna possível a culpabilização como um fenômeno da consciência individual.

Outro aspecto presente nos textos do Velho Testamento é a concepção de que o homem é impuro por estar em contato com a contaminação^[3]. Quando isto acontece caracteriza-se a situação de pecado. As situações de pecado são aquelas representadas pelo contato com pessoas ou animais contaminados ou de uma forma mais geral, quando se transgride a Lei do Senhor.

É porque o homem é ritualmente impuro que ele é "responsabilizado" pela falta. Não é necessário ser o autor do mal para sentir-se responsável pelo seu peso e o peso de suas conseqüências. Ser culpado, é somente estar pronto para suportar o castigo e se constituir em objeto do castigo... (RICOEUR, 1960, p. 100)

Se em outros textos falei do sofrimento entre os doentes tomando como ponto nodal da explicação o imaginário ocidental considerando duas vertentes: a tragédia grega e o pensamento judeu-cristão, no caso dos médicos se pode também encontrar aí um caminho para a explicação sobre a imputação moral de culpa.

Quando se pensa a consciência da falta e a culpabilização na versão que nos é oferecida pelo pensamento grego clássico, estamos diante da relação entre o indivíduo e a cidade. Lembre-se Édipo e o sofrimento que se impõe a Tebas pelos atos por ele cometidos. O povo de Tebas só se livra do sofrimento quando o culpado é revelado. Neste sentido é a "prestação de contas" à cidade e aos cidadãos que predomina entre os gregos, mediatizada por uma estrutura jurídico-política.

"Não é Aliança, o monoteísmo ético, a relação personalista entre Deus e o homem a qual suscita o contra-pólo de uma subjetividade acusada, é a ética da cidade dos homens que constitui o lugar de culpabilização racional. [...] Este processo se desenvolve ainda nos limites da consciência religiosa; a cidade é uma grandeza santa; sua carga de sagrado na época clássica é tal que o injusto permanece sinônimo de ímpio. [...] Em sentido inverso, jamais se fala na Grécia do ímpio e mesmo do impuro sem referência à injustiça..." (RICOEUR, 1960, p. 108 - Grifos no original)

No pensamento judeu-cristão a relação se dá entre o homem e "*um monoteísmo ético*". É da relação entre esses elementos que a culpa se põe no espaço da sociabilidade mais especificamente, mediando muitas vezes a alteridade entre os agentes.

No caso do médico, sofrimento e culpa regulam as relações entre estes e os doentes sob seus cuidados. Isto se explica pelos conteúdos religiosos presentes na cultura. Embora muitas vezes os médicos se digam não religiosos, nos momentos de dificuldade sempre conseguimos escutar deles um

certo apelo a vontade de DEUS, a uma força superior que decide por eles nestas situações. A invocação do sagrado, do divino é uma forma de se defender da morte como algo que afeta a todos por um lado, e por outro mesmo um homem não religioso ao invocar as formas do sagrado o faz, principalmente porque a religião é capaz de dar significado àquilo que não passa de um absurdo se considerado de um ponto de vista puramente racional: a morte.

Ao assumir para si a responsabilidade pela ineficácia das terapêuticas em doentes com câncer, o médico se culpa pelas falhas produzidas no interior daquilo que DURAND (1995) denomina "razão técnica e científica" da modernidade.

Sem considerar portanto o nível do imaginário e das representações sociais, com os quais o médico opera em suas relações com o doente, e permanecendo no nível estrito da razão, fica difícil explicar este tipo de sentimento e de atitude diante da possível morte de doentes sob cuidados médicos.

A frustração pela morte de um doente só se apresenta como tolerável - entenda-se com um grau de sofrimento um pouco menor - quando o doente que morre já não tem mais nenhuma qualidade de vida, porque nessas situações os critérios técnico-científicos que orientam a relação do médico com o doente, da medicina com a doença, funcionam plenamente. Ou seja, a morte é racionalizada como a única saída possível. Não há lugar para outra escolha:

... 'Mudou o padrão respiratório da paciente' - fala um aluno de medicina que auxiliava numa flebotomia. A interna acrescentou: 'A paciente está parando! escute o coração...' 'É, ela parou'- confirmou o estudante. Na ânsia de salvar a doente, o aluno começou a fazer massagem cardíaca, enquanto o médico de plantão na UTI dava instruções sobre os procedimentos a serem adotados nesta situação de emergência e dizia: 'Veja se ela está respondendo'. Nesse momento entra outro médico na UTI. Pega o prontuário da doente e fala: 'Metástase cerebral, grau IV. Deixe, que aqui nós somos só médicos e só podemos fazer aquilo que Deus deixa.'

Neste caso específico, o estado da doente, que já era grave, piorou muito depois que ela desenvolveu a Síndrome de Steeven & Jonson, devido à medicação que vinha tomando. Embora fosse um caso praticamente sem esperanças dado o estágio avançado do câncer - conforme se depreende da leitura do prontuário - a síndrome alérgica veio apressar-lhe a morte, que já era esperada.

Em contato com os médicos e estudantes de medicina que atenderam a doente na emergência e que acompanharam sua morte, estes afirmaram:

A leitura do prontuário deixava claro que se a paciente sobrevivesse ela não teria nenhuma qualidade de vida, devido aos comprometimentos neurológicos produzidos pelo câncer. Lembrar o protocolo de ressuscitamento de pacientes, como fizemos naquele momento, nos auxilia a tomar uma decisão, porém não nos conforta. É um documento formal. O que estava em questão era a luta contra a morte e neste caso nós perdemos, isso é muito difícil admitir... A gente sofre, embora um pouco menos, mesmo nesse tipo de situação em que se sabe que se o paciente sair da parada, sua vida não terá qualidade nenhuma. Na tentativa de aceitarmos a frustração, a perda, utilizamos como recurso extremo o protocolo...

Se por um lado o conhecimento da história clínica da doente e o uso do protocolo de ressuscitamento - como instrumentos produzidos pela razão e que determinam as condutas médicas - possibilitam ao médico maior "conforto e segurança" na tomada de decisões em casos como este. Mesmo assim não fica, porém, de todo resolvida a questão que está sempre permeando a relação médico/doente: a doença e seu estadió de um lado e os recursos que a ciência médica oferece de outro.

Assim, a relação médico/doente, coloca para o médico os limites de seu saber e de seu poder e não necessariamente da ciência médica e da ordem médica. Se a questão que a morte do doente coloca ao médico dissesse respeito às deficiências e limites da medicina enquanto ciência, a culpabilização estaria resolvida e o médico livre de maiores sofrimentos. E se ao doente, que desconhece quase tudo da doença, não se colocasse uma grande expectativa em relação à cura, o espaço relacional entre médicos e doentes não seria um espaço permeado pela tensão e pelo sofrimento, tanto para o médico que deseja curar, quanto para o doente que deseja ser curado. Viver no centro deste espaço de tensões constitui o cotidiano de médicos, alunos de medicina e doentes, no trato com a doença.

Isto se constata todas às vezes que a doença torna-se incurável. Nestas situações o médico gradativamente se afasta, pelo fato de que o doente e sua doença colocam à prova seu saber enquanto poder de curar. Afastar-se do doente e dos familiares deste tem muitas vezes para o médico o sentido de defesa, afastando-se o sofrimento que virá com a perda.

Dona J se queixa da dificuldade de encontrar os médicos que a tratam por mais de dez anos. Ela é portadora de um carcinoma de tireóide, já em estadió avançado, e embora tenha conseguido pelas avaliações médicas uma longa sobrevida, encaminha-se agora para a morte muito rapidamente:

Não sei porque não consigo falar com os médicos que me tratam há mais de dez anos. Somos amigos, sempre nos demos muito bem, só que agora não consigo encontrá-los, parece que eles nunca podem me

atender. Quanto feijão eu trouxe para eles da chácara, a gente sempre trocou presentes.

Não são raras as situações como esta em que o doente percebe que o médico começa a afastar-se. Para o doente fica uma interrogação: *"por que o médico se afasta depois de tão longo tempo de convivência?"* O doente não se dá conta que este afastamento se dá quando o médico percebe que já não existem alternativas terapêuticas capazes de manter o frágil equilíbrio através do qual a vida se sustenta. Evitar a progressão da doença para a morte é um limite que o médico já não consegue romper nem suportar. Neste sentido a única escolha que lhe resta é exercitar a defesa de que falei acima, expressa no afastamento.

Esta defesa, sob a forma de afastamento e de "abandono" do doente, deixando que ele seja tratado por outro médico da equipe, revela a "incapacidade subjetiva" do médico de estar até o último momento com o doente. A morte que se aproxima e se anuncia é trabalhada pelo médico na maioria das vezes como uma questão que se inscreve no quadro da imputação de culpa, encoberta porém por certa incompetência técnica que o médico assume para si.

Convém salientar que esta atitude do médico diante do doente cuja morte se anuncia para um curto prazo se inscreve no circuito do poder e da imagem que o médico possui de si. Não continuar com o doente até seus últimos momentos produz na verdade uma atitude de defesa do médico, cuja imagem do eu se vê "danificada" quando posta a prova pelo princípio de realidade, por um lado. Por outro coloca uma questão que está para além da subjetividade, uma questão de ordem ontológica para o próprio médico, que diante dessa situação se percebe também ele finito e mortal como qualquer um de seus doentes. Neste sentido, como afirma ARIËS (1982) *"é a morte do outro que nos assusta. É dela que temos medo..."*. Pelo fato de não suportar este conhecimento, abandonar o doente é "afastar" a presença da morte.

Porém, os mecanismos de defesa que o médico desenvolve impedem que a morte seja simbolizada por ele. O fato desta defesa se instalar não significa que o médico não faça um trabalho de luto pela perda, embora muitas vezes este luto apareça para ele como um luto pela incapacidade de dar bom termo a sua atividade profissional - curar todos os doentes que trata. Assim, o luto que vive é fruto da auto-imputação de culpa, gerada pela idéia de onipotência, cristalizada em seu imaginário e nas imagens que a sociedade faz do médico e seu trabalho, reforçadas pela ordem médica, e, postos à prova na morte do outro, pela qual se julga responsável.

Valeria a pena lembrar aqui o que nos dizem DEJOURS & MOLINIER (1994) sobre o sofrimento, sua suportabilidade e as estratégias de defesa individuais e principalmente coletivas:

Se o sofrimento não é seguido de descompensação é porque contra ele o sujeito desenvolveu defesas suficientemente eficazes. A investigação clínica demonstrou que, no domínio da clínica do trabalho, existem ao lado dos mecanismos de defesa classicamente descritos pela psicanálise, defesas construídas e "mantidas" pelos trabalhadores coletivamente. Estas são 'estratégias coletivas de defesa' especificamente marcadas pelos constrangimentos reais do trabalho. Assim são descritas as estratégias coletivas de defesa próprias de trabalhadores da construção e de serviços públicos, dos operadores das indústrias químicas, dos agentes de manutenção das centrais nucleares, de militares, de marinheiros, de enfermeiros, de médicos e cirurgiões, de pilotos de caça, etc. Dessa forma, a normalidade é interpretada como o resultado de um compromisso entre o sofrimento, a luta individual e o sofrimento no trabalho. A normalidade não implica portanto, na ausência de sofrimento. Ao contrário, pode-se sustentar um conceito de 'normalidade sofredora', a normalidade aparecendo então não como o efeito passivo de um condicionamento social, de alguma forma de conformismo, ou de uma 'normalização' pejorativa da dominação social; mas como um resultado conquistado pela luta contra a desestabilização pelos constrangimentos do trabalho. (DEJOURS & MOLINIER, 1994, p.140)

E mais:

[...] o conceito de sofrimento pertence à ordem do singular. Não se pode conceber o sofrimento como coletivo, pois que não existe um corpo coletivo. Se clinicamente se pode pôr em evidência as estratégias coletivas de defesa, fundadas na cooperação entre sujeitos, em contrapartida o sofrimento é sempre individual e único. Deve-se sublinhar a contradição entre sofrimento singular e defesa coletiva, já que a análise incide sobre o coletivo, porém o conceito de coletivo só é bem sucedido quando coloca em evidência a articulação entre o coletivo e o singular. (DEJOURS & MOLINIER, 1994, p.141)

Assim, quando se trata de pensar a profissão médica, e pode-se entender aí não só os médicos e estudantes de medicina, mas também os enfermeiros e todos aqueles que tomam sob sua responsabilidade o cuidado de doentes graves, mesmo quando se organizam em equipes especializadas o sofrimento é sempre da ordem da subjetividade. O que se pode compartilhar no interior das equipes de cada serviço como observei neste hospital é algo muito geral, porque o sofrimento de cada um mesmo que possa ser narrado ao outro, nunca possui o mesmo grau de inscrição subjetiva. As marcas do sofrimento vivido por cada um dos médicos em questão, decorrentes da perda de doentes que estavam sob seus cuidados, inscreve-se na subjetividade de cada um de forma absolutamente particular e exigirá de cada um e em cada caso

estratégias coletivas de defesa conseguem determinar.

Referências bibliográficas

ABIVEN, Maurice. Au bout du chemin. *Souffrances corps et âme, épreuves partagées*. Paris, n. 142, p.203-211, fev.1994.

ARIÈS, Philippe. *O homem diante da morte*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 2v. 1981.

ABIVEN, Maurice. *História da morte no ocidente : da idade média aos nossos dias*. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1977.

BALINT, M. *El médico, el paciente y la enfermedad*. Buenos Aires: Libros Basicos, 1961.

CASSORLA, ROOSEVELT M. S. (Org.) *Da morte: estudos brasileiros*. Campinas: Papyrus, 1991.

CASTORIADIS, Cornelius. *A instituição imaginária da sociedade*. 3 ed. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.

CASTORIADIS, Cornelius. *As encruzilhadas do labirinto*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987, 2v.

CLAVREUL, Jean. *A ordem médica. Poder e impotência do discurso médico*. SãoPaulo: Brasiliense, 1983.

D'ADDLER, Marie-Ange. *Faire le meilleur usage du temps compté. La Mort à Vivre approches du silence et de la souffrance*. Paris, no 87, p.93-4, fév.1987.

DA MATTA, Roberto. O ofício de etnólogo, ou como ter "Anthropological Blues". In: NUNES, Edson de O. *A aventura sociológica*. Rio: Zahar, 1978, p.23-35.

DEJOURS, Christophe & MOLINIER, Pascale. De la peine au travail. *Souffrances corps et âme, épreuves partagées*. Paris, n. 142, p138-151, fév. 1994.

DEJOURS, Christophe. *A loucura do trabalho*. São Paulo: Oboré, 1987.

DUCROT, Oswald. *Princípios de semântica lingüística: dizer e não dizer*. São Paulo: Cultrix, 1977.

DURAND, Gilbert. *A fé do sapateiro*. Brasília: UnB, 1995.

DURAND, Gilbert. *L'imagination symbolique*. Paris: PUF, 1968.

DURAND, Gilbert. *Les structures anthropologiques de l'imaginaire*. 10 ed. Paris: Dunod, 1984.

DURKHEIM, Émile. *Les formes élémentaires de la vie religieuse: le système totémique en Australie*. Paris : PUF, 1968.

ELIADE, Mircea. *Mito e realidade*. São Paulo: Perspectiva, 1991.

ELIADE, Mircea. *O sagrado e o profano: a essência das religiões*. Lisboa: Livros do Brasil, [sd.]

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

ELIAS, Norbert. *La solitude des mourants*. Paris: Christian Burgois, 1998, 120p.

FOUCAULT, Michel. *La naissance de la clinic*. Paris: PUF, 1983.

GOLDGRUB, Franklin. *Mito e fantasia: o imaginário em Lévi-Strauss e Freud*. São Paulo: Ática, 1995.

GONNET, Françoise. Les relations de travail à l'hôpital: entre la complexité et l'insecurité. *L'Hôpital à Vivir*. Paris, n. 109, p.128-47, sept. 1989.

JACOBY, Benjamin. La plainte. *Souffrances. Corps et âme, épreuves partagées*. Paris, n.142, p.116-27, 1994.

KAËS, R. (Org.). *A instituição e as instituições : estudos psicanalíticos*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1991.

KOVÁCS, Maria J. Profissionais da saúde diante da morte. In: KOVÁCS, Maria J. (ORG). *Morte e desenvolvimento humano*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 1992, p.228.

KUBLER-ROSS, Elisabeth. *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo: Martins Fontes, 1989.

KURY, Mário da G. *Dicionário de mitologia grega e romana*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1990.

MANNONI, Maud. *O nomeável e o inominável : a última palavra da vida*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1995.

MARTINS, José de S. (Org.). *A morte e os mortos na sociedade brasileira*. São Paulo: HUCITEC, 1983.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. São Paulo: Freitas Bastos, 1971.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O olho e o espírito*. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

MORIN, Edgar. *O homem e a morte*. 2 ed. Lisboa: Europa América, [Sd].

PÉROT, Luc. Technologie à l'hôpital: monstre ou merveille? *L'Hôpital à Vif*. Paris, n.109, p.28-32, sept. 1989.

RASIA, José M. *Hospital: Socialidade e sofrimento*. Curitiba, UFPR, 210p. 1996 (tese para Concurso de Prof. Titular em Sociologia).

RASIA, José M. & RODRIGUES, Edilson. A representação de doença entre pacientes portadores de neoplasias. *Revista de Ciências Humanas*. Curitiba, n.3, p.193-212, 1994.

RICOEUR, Paul. *Finitude et culpabilité : la symbolique du mal*. Paris: Aubier, 1960.

RICOEUR, Paul. La souffrance n'est pas la douleur. *Souffrances. corps et âme, épreuves partagées*, Paris, n. 142, p.58-70, fév.1994.

SCHILLER, Paulo. *O médico, a doença e o inconsciente*. Rio de Janeiro: Revinter, 1991.

SÓFOCLES. *Rei Édipo : tragédias gregas*. Rio de Janeiro: Ediouro, [sd].

SONTAG, Susan. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Graal, 1984.

TAIEB, Alan. L'homme transparent. *L'Hopital à Vif*, Paris, n.109, p.33-36, sept.1989.

TÉLIS, Célia M. T. Comportamento Psicológico de pacientes com câncer avançado. In: CASSORLA, Roosevelt M.S. (Org). *Da morte : estudos brasileiros*. Campinas: Papyrus, 1991, p105-118.

THIOLENT, Michel, J.M. *Crítica metodológica, investigação social e enquete operária*. São Paulo: Polis, 1980.

THOMAS, Louis-Vincent. *Anthropologie de la mort*. Paris: Payot, 1975.

THOMAS, Louis-Vincent. *Rites de Mort : pour la paix des vivants*. Paris: Fayard, 1985.

TOLSTOI, Léon. *A morte de Ivan Ilitch e senhores e servos*. Rio de Janeiro: Ediouro [sd].

TRUDGILL, P. *Sociolinguistics: an introduction*. New York: Penguin Books, 1974.

VOVELLE, Michel. La peur de la mort a-t-elle une histoire? *La Mort à Vivre approches du silence et de la souffrance*, Paris, n. 87, p.13-22 fév.1987.

VOVELLE, Michel. *Ideologias e mentalidades*. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 1991.

VOVELLE, Michel. *Mourir autrefois*. Paris: Gallimard/Julliard, 1974.

Abstract: This article is part of a research that discusses the relationships between doctors and cancer patients. The subjects are the suffering effects and death of sick ones onto the medical imaginary and medical order and how the doctors deal with them.

Keywords: doctor-patients relationship, social suffering, medical imaginary, medical order.

Notas

^[1]Os demais estágios são raiva, barganha, depressão e aceitação (KUBLER-ROSS, 1989)..

^[2]Sobre as diferenças entre um pecado produzido pela comunidade e um pecado individual, bem como os rituais de expiação, ver especialmente Êxodo e Levíticos.

^[3]Sobre a contaminação e os rituais de purificação ver, o Levíticos e Números.

SILVEIRA, Nádía Heusi. Câncer e Morte. RBSE, v.1, n.3, pp. 366-376, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-0269

Câncer e Morte

Nádía Heusi Silveira

Resumo: O presente trabalho baseia-se em entrevistas semi-estruturadas, realizadas na cidade de Florianópolis, com doentes de câncer em tratamento quimioterápico. A partir destes relatos, são tecidas considerações a respeito do medo provocado pelo diagnóstico de câncer. O rótulo da doença está associado a uma sentença de morte na cultura moderna ocidental, cujo imaginário se dissemina a partir do setor biomédico. A ilusão de imortalidade, que orienta o tratamento médico, e o espaço da morte no contexto cultural contemporâneo dão coerência à noção de que o forte sentimento de medo provocado pelo câncer é uma construção sócio-cultural. Não apenas a sensação individual é uma produção do coletivo, como também é considerada pelos próprios doentes de câncer um aspecto central na definição de uma atitude perante o processo de doença.

Palavras-chave: câncer, morte, biomedicina, narrativas de doença, sistema médico.



As reflexões que irei esboçar são resultado da pesquisa em que analisei a experiência subjetiva do câncer (Silveira, 2000). A partir dos relatos de três doentes, utilizando a análise narrativa como ferramenta interpretativa, procurei demonstrar que o futuro é interrompido pela presença virtual da morte. O fio das narrativas é o questionamento sobre como enfrentar a doença com uma expectativa de futuro inconclusa e obscura. Nos relatos o futuro se mantém como o espaço do desejo de cura, mas a realidade biofísica do câncer é vivida como um processo de morte. A certeza da realidade cotidiana, o presente perpétuo sobre o qual apoiamos nossas ações rotineiras, foi destruído pela presença da morte como uma projeção no futuro imediato, formando um espectro que modela a noção do presente. Usando como estratégia o emprego simultâneo de vários enredos ou a abertura para o sobrenatural, os doentes de câncer constroem sua experiência subjuntivizando a realidade. Esta nomenclatura é inspirada no tempo verbal subjuntivo,

expressando um desejo ou uma possibilidade. Assim, os doentes podem orientar suas ações no sentido da cura.

Na antropologia da saúde, o termo biomedicina (Frankenberg, 1980; Hahn & Kleinman, 1983 e Luz & Camargo, 1997) é usado para caracterizar "a medicina" como um sistema sócio-cultural. Isto é, um domínio da cultura moderno ocidental que envolve cenários institucionais específicos onde ocorre interações sociais e produção de conhecimento especializado. O paradigma biomédico se constitui a partir de várias ciências fundamentadas na biologia. Nele as doenças são identificadas e classificadas como processos fisiopatológicos orgânicos, de natureza exclusivamente individual, de acordo com o racionalismo dualista cartesiano. O reducionismo físico e a neutralidade científica são características marcantes na definição da realidade de uma doença e no seu tratamento. Além do conhecimento universal e objetivo das patologias, as práticas biomédicas estão fundamentadas no modo de produção capitalista. A divisão hierárquica do trabalho e a dependência da tecnologia caracterizam as intervenções diagnósticas e terapêuticas. O sistema biomédico reforça a lógica capitalista: o corpo é dessocializado, a vida e a morte são medicamentadas e assim saúde passa a ser tratada como mercadoria. No modelo de desenvolvimento econômico ocidental, está implícita a supremacia humana sobre o mundo natural. A biomedicina, como parte dessa cultura, é atravessada pela lógica do progresso e do domínio mecânico do homem sobre a natureza, predominante nas sociedades industrializadas (Powles, 1980). É este o ponto onde emerge o objetivo tácito da biomedicina: alcançar a imortalidade humana (Rodrigues, 1983; Good, 1994). Todos os esforços têm sido direcionados para descobrir a fonte da juventude. Como exemplo recente, podemos tomar o Projeto Genoma Humano, que visa mapear e manipular todo o potencial genético humano, o que expressa, em última instância, o desejo de decodificar e transformar sua natureza.

Levando em consideração os aspectos da biomedicina realçados acima, passemos para o contexto da pesquisa, que é o setor biomédico em Florianópolis. Como capital do Estado de Santa Catarina, a cidade centraliza grande parte dos recursos do Sistema Único de Saúde estadual. Dentre eles está o Centro de Pesquisas Oncológicas. O Cepon^[1] é um centro de tratamento oncológico onde os doentes recebem acompanhamento clínico e laboratorial, incluindo quimioterapias. Quando encaminhei o projeto de pesquisa para a comissão de ética do Cepon já me foi solicitado que não usasse a palavra câncer quando fosse conversar com os pacientes, pois nem todos sabiam do diagnóstico. Assim que comecei a freqüentar a Central de Quimioterapia, novamente a enfermeira-chefe me alertou quanto a isso e segui as orientações do pacto de silêncio. Mas, mesmo sem nomear a

doença, grande parte dos entrevistados expressou, no primeiro contato, o medo provocado pelo diagnóstico do câncer e a necessidade de manter o "astral" perante a doença. As entrevistas propriamente ditas foram feitas na casa de cada pessoa. O primeiro contato com os doentes foi na Central de Quimioterapia do Cepon. Entre 39 pessoas com câncer que interpelei escolhi cinco para uma entrevista posterior e sugeri que a fizéssemos em suas casas. Houve uma exceção, em que a informante preferiu ser entrevistada no Cepon, porém conversamos no espaço reservado de um consultório. Além disso, houve outras cinco pessoas cujo primeiro contato, na Central de Quimioterapia, rendeu uma entrevista mais aprofundada. Todas estas conversas serviram para direcionar minha interpretação dos relatos de Antonio, Eduardo e Maria, nomes fictícios. Nesta situação, falamos abertamente sobre o câncer e pudemos explorar de que forma eles vivenciam a doença.

A principal característica do grupo de patologias reconhecidas pela biomedicina como câncer é capacidade de se propagar indiscriminadamente para qualquer lugar do corpo. Devido a este potencial invasivo, a maioria dos casos de câncer considerados curáveis são os que estão em fases iniciais, bem delimitados, quando a remoção cirúrgica é um tratamento eficaz. Considero o câncer um desafio aos preceitos da biomedicina. Além de ser freqüentemente uma doença incurável, as terapias anticâncer, muitas vezes, provocam a exacerbação e não o alívio dos sintomas. Ao contrário do que afirma Young (1976) em relação às medicinas tradicionais, nas quais as terapias sempre confirmam a visão de mundo nativa, as terapias oncológicas nem sempre irão confirmar a "complexa imaginação tecnológica de imortalidade" (Good, 1994) que permeia a biomedicina. Em função disso, o imaginário associado ao câncer é o de uma virtual sentença de morte, inspirando um medo profundo de adquirir a doença (Sontag, 1984; Klüber-Ross, 1997).

Ao longo do processo de modernização do mundo ocidental, também a concepção de morte foi sendo influenciada e reelaborada (Rodrigues, 1983). A idéia de morte, como temos hoje, se originou por volta dos séculos XII e XIII, quando as pessoas passaram a se pensar como proprietárias de uma biografia individual (Rodrigues, 1999). Essa perspectiva cada vez mais individualista foi modificando o entendimento sobre o processo de morrer; de evento comunitário e público passou para o domínio privativo da biomedicina. A morte perdeu seu caráter transformador e se tornou sinônimo de finitude. Contudo, foi somente a partir do século XIX que o morrer adquiriu este tom dramático e desestruturador que tem hoje. O papel ativo do moribundo, de acerto de contas, de dar orientações e conselhos finais aos familiares, de fazer as últimas

revelações, foi englobado e desautorizado pelo papel passivo de paciente. O dever do médico, de auxiliar o doente em seu processo de morte, foi suprimido em favor da luta contra a morte até as últimas conseqüências, com o prolongamento da vida mesmo que o corpo jamais possa ser reintegrado ao mundo social. O complô do silêncio é estabelecido na relação médico-paciente: tudo que diga respeito à morte é ocultado e a dissimulação da gravidade do estado de saúde do doente passa a ser papel do médico. Rodrigues ressalta que a supressão da morte no cotidiano não é apenas uma questão de sensibilidades individuais, mas fundamentalmente uma resposta à coerção social, de cunho político, facilmente localizável em nossa cultura:

"Na sociedade capitalista, aprende-se a viver com base no adiamento do prazer, condição ética e existencial indispensável para a acumulação e o investimento. Acima de tudo, aprende-se que a felicidade é algo que está adiante, alguma situação que se atinge, ponto aonde se chega, alguma coisa que se adquire... nunca a felicidade é concebida como aquilo que decorre do simples fato de viver, nunca como aquilo que faz pulsarem alegrias e tristezas, nunca como o que impulsiona o ser por seu transbordamento. Absolutamente não: na ética capitalista, a felicidade é essencialmente aquilo que falta, aquilo que se promete somente àqueles que se engajarem em sua conquista. [...] [P]ara a civilização do sorriso profissionalmente artificial, a morte é exatamente o que demonstra que nada disso tem sentido e que todos estes princípios não passam de um amontoado de equívocos existenciais [...]: morrer é essencialmente aquilo que nos obriga a desacumular" (Rodrigues, 1999:133).

Independentemente de explanações antropológicas, contudo, o vislumbre de uma morte próxima provoca um forte impacto emocional. Veja como os doentes descreveram o impacto provocado pelo diagnóstico do câncer:

"Esse é o momento que tu achas que, é aquela história mesmo de corredor da morte. É o corredor da morte, não tem volta, não tem sobrevida, não tem nada. Tem uma grande incerteza, uma grande dúvida. Como é que vai ser? ...é realmente terrível!" (Eduardo). "Na hora fui muito abaixo [...]. Quando saí da consulta fiquei bem perdido assim, porque, pronto, quando te dizem que tu tens um carcinoma metastático, a princípio aquele que se espalha pelo corpo, né? Pensei, bom, é aqueles realmente agressivos. Muito agressivos e pronto, vai crescer por aí agora e não tem hipótese" (Antonio).

Como o fato de nomear o câncer produz um estado emocional desta ordem? Antes de tudo, é preciso ter em mente que o medo narrado foi reforçado ao longo do processo de doença^[2]. Isto é, os doentes que entrevistei estavam no meio do tratamento quimioterápico, o que significa um prognóstico incerto e possibilidade de, ou, efetivo sofrimento físico. Estes aspectos conduzem a uma sensação que corrobora o medo provocado ao ter a doença nomeada. Quase todos os

mito do câncer, em que o diagnóstico é interpretado como uma sentença de morte, é constantemente atualizado na realidade de Florianópolis. A ligação entre câncer e morte é um fenômeno generalizado no imaginário ocidental. Não por acaso autores como Kleinman (1988) e Klüber-Ross (1997), ao comentarem sobre a morte, se reportam a casos de câncer. Entre as dez pessoas que conversei, apenas duas afirmaram não ter sentido o diagnóstico desta forma. Embora o assunto não tenha sido levantado com dois dos informantes, considero que seis entre oito pessoas confirmarem o mito torna-o uma realidade significativa. Analisando os dados disponíveis é possível tecer algumas considerações. Conforme o conhecimento médico atual, somente os casos de câncer precocemente diagnosticados têm cura (Inca, 1999). No Cepon, o número de pacientes com esta característica é baixo, a maior parte deles inicia o tratamento médico nas fases mais avançadas da doença, portanto, com prognóstico ruim. Casos avançados requerem uma terapêutica mais agressiva, o que, em geral, provoca a exacerbação dos sintomas. Por outro lado, nestes casos o paciente necessariamente mantém um contato freqüente e prolongado com o ambiente clínico. As salas de espera e a Central de Quimioterapia são alguns dos lugares onde observei que, enquanto aguardam, pacientes e familiares conversam entre si, trocam informações e fazem comentários sobre a doença. Como normalmente as pessoas com maior contato institucional são os doentes de maior gravidade, muitas das histórias que circulam neste cenário são repletas de sofrimento e de todo tipo de dificuldades que os pacientes enfrentam. Ou seja, é o próprio cenário clínico que alimenta o imaginário associado ao câncer.

A idéia do *consensus* social, que Levi-Strauss (1985) utiliza para interpretar a iniciação xamânica, serve como modelo para entender como a emoção da morte é construída. A história é contada por um xamã Kwakiutl. Quesalid relata que se iniciou como xamã movido pela intenção de desmascarar o que via como embuste. No começo, confirmou suas suspeitas, pois a principal técnica envolvida na cura consistia em ocultar um tufo de penugem na boca para, ao final do ritual, retirá-lo ensangüentado (provocando sangramento na língua ou na gengiva) como prova de expulsão do mal. A técnica era uma fabulação da realidade, contudo, à medida que começa a ter sucesso com os pacientes (e isso acontece desde seu primeiro trabalho), o xamã vai modificando sua visão crítica. Ao longo do processo de iniciação sua reputação vai crescendo e seu desprezo pelo xamanismo diminui a ponto de ele defender calorosamente sua própria técnica. No final da narrativa mostra-se convencido de que existem verdadeiros xamãs. A realidade do complexo xamanístico, conforme Levi-Strauss, está alicerçada em três formas de experiência indissociáveis: a do xamã, que vivencia ou exercita estados incorporados de desfalecimento, crise nervosa e vômitos; a do doente, que se

sente melhor ou não; e a do público, que participa com sua adesão coletiva, dando prestígio ou não ao xamã. Neste caso, a cura manifesta a coerência do universo social.

Voltando ao tema do câncer, podemos entender que a sensação de morte iminente, que segue a confirmação do diagnóstico, está fundamentada numa tríplice realidade. Primeiro, o médico não pode garantir a cura, pois no esquema conceitual da oncologia, o "comportamento biológico do tumor" é bastante individualizado. Assim, são empregadas técnicas terapêuticas não só para restituir a saúde, mas também para aumentar a sobrevida dos pacientes. Segundo, existe uma mediação coletiva, ancorada no cenário clínico, confirmando o câncer como um processo de sofrimento que leva à morte. E o terceiro elemento é vivido pelo próprio doente que, ao ter seu diagnóstico revelado, se depara com a morte. Antônio e Eduardo descreveram em detalhes o impacto provocado pelo diagnóstico do câncer.

Eduardo:

"Aí eu vi que realmente tinha um câncer e aí o mundo caiu. Eu fiquei desorientado, eu não sabia o que fazer. Não sabia se dava logo uma porrada com o carro no muro e acabava comigo, não é? Se... eu não sei, eu pensei tanta coisa e nada ao mesmo tempo, sabe, que é uma sensação muito estranha". Eduardo, em outras passagens da conversa, disse também que "Uma doença como o câncer ela ainda é, ela é o teu verdugo. A primeira idéia que você tem é de morte, imediata. Aí tem toda uma história que... tu começa a pensar em muitas coisas, família principalmente [...] Outra coisa é o horrível medo da morte, é extremamente violento. A sensação de perda, assim, tudo é muito estranho. Eu creio que o principal seja realmente a morte, esse grande mistério da morte. O cara fica meio louco, meio alucinado, pô, qual é?"; e que "quando recebi o diagnóstico fiquei uma meia hora desorientado, até que pensei que tinha que falar com alguém".

Antonio expressa de modo semelhante:

"E realmente foi um dia muito difícil, fiquei muito, muito abatido, porque de repente tu te confrontas com uma morte muito próxima assim, né. Uma possível morte muito próxima e é desorientador né. Pensei nos filhos, e tudo e êh! isso dá uma carga emocional muito grande né. E mais que eu tava sozinho na rua e não sabia o que fazer, nem pra que lado ir, né. Não sei se subo a rua ou desço a rua, sabes? Fiquei completamente sem objetivos, né, desmotivado assim, né. Que é que eu faço agora? Esse é o tipo de situação que tu, por assim dizer, senta na rua, senta num degrau da porta e fica ali sentado. Eu sentei num café, pronto. E tomei um café. E fiquei ali uma hora ou mais, não sei, meio sem atitude, meio chocado pela coisa né". E depois, fala daquele momento que "fiquei sem ação, sem nenhuma perspectiva, acho que fiquei umas duas horas lá" e que "aquele susto, susto não, realidade, fica presente".

dimensão temporal da existência. Quando contado, o momento tem uma duração vaga e imprecisa. A invocação da morte de forma tão veemente por meio de um diagnóstico de doença é reveladora. A cultura não é somente um fenômeno cognitivo, ela se fundamenta num corpo consciente e sensível. É o corpo socialmente informado que atualiza o mito do câncer.

Entretanto, há uma diferença importante entre a realidade xamânica descrita por Levi-Strauss e a realidade do câncer, pois a morte não manifesta coerência neste universo simbólico. O que a possibilidade da morte manifesta é a incoerência do sistema biomédico, o que faz ressaltar o papel do silêncio. Nos discursos que analisei é evidente que as práticas médicas não auxiliam a organizar a experiência. Antonio sustenta seu entendimento da doença no discurso biomédico, conhece bem a anatomia, a patologia e a terapêutica de seu caso. Ele construiu uma relação de confiança com seu médico e mesmo assim está muito confuso quanto à origem do mal. No relato de Eduardo o mais marcante é a insatisfação com a relação médico-paciente, a falta de apoio afetivo e de informações seguras. Eduardo assume uma posição clara, usa todo tipo de tratamento que houver disponível, impulsionado pelo medo da morte. A narrativa de Maria não é construída na perspectiva da cura da doença no corpo e sim considerando a cura espiritual. Dos três, é a pessoa que demonstra maior tranquilidade, ela nega o medo, porém construiu uma história sobre o processo de busca espiritual e não sobre o câncer. O grande silêncio que envolve o tratamento biomédico do câncer tem relação com o lugar da morte em nossa sociedade e por isso se dissemina facilmente para outros domínios da vida social, alimentando o imaginário da doença. O discurso biomédico e o discurso popular coincidem neste aspecto, nomear a doença é o drama cultural central do câncer (DiGiacomo, 1999). O silêncio aproxima o câncer da morte, aumenta a vulnerabilidade do paciente e dificulta a produção de sentido da doença. A emoção desencadeada pela doença é uma construção sociocultural e está associada ao significado atribuído à morte na sociedade moderna ocidental, que a constitui como pavor primordial, *"retirando-lhe todas as características de (outra) vida, que nela sempre viram todas as culturas, estabelecendo em seu lugar um grande silêncio, um vácuo insuportável, um abismo definitivo, um vazio incomensurável, um não-espaço, um não-tempo, uma eternidade invertida que só pode ser uma coisa: temida"* (Rodrigues, 1983: 283).

O medo pode ser interpretado, seguindo Rosaldo (1993), como resultado de uma relação íntima e particular com a ruptura permanente, confirmando nossa noção moderna do que seja a morte. Assim, podemos inferir que o papel das emoções, além do aspecto psicofisiológico, é propiciar que o corpo

humano alcance a ontologia social (Lyon & Barbalet, 1994). As emoções envolvem uma experiência física cuja origem é intersubjetiva.

O medo vivido como prenúncio da morte e do sofrimento é associado ao rótulo da doença e se faz presente nos relatos de praticamente todos os informantes. A labilidade emocional dos doentes contribui para torná-los vulneráveis e dependentes. Tanto a vulnerabilidade física, quanto a imprevisibilidade da doença mantêm presente a sensação de medo originada pelo diagnóstico. Daí a ênfase colocada pelos doentes na postura frente ao câncer: o "astral" os mantém capazes de controlar a situação. A necessidade de tomar decisões a todo o momento, como acontece nesse caso, os torna conscientes de ter que assumir uma atitude ativa, pela urgência das decisões. Na realidade estudada, a estratégia desenvolvida pelos doentes é a busca de outras formas de tratamento que os auxiliem a entender e organizar a experiência. Desde o início da pesquisa, já no primeiro contato, as terapias alternativas surgiram nos relatos recorrentemente, por isso o tema foi incorporado ao roteiro da entrevista. Fitoterapia, homeopatia, literatura de auto-ajuda, simpatias, práticas religiosas, várias são as alternativas encontradas pelos doentes para manter o "astral". Qualquer atividade orientada para a organização da experiência, que sirva como suporte de significados, pode ser considerada tratamento, até as orações que os doentes fazem intimamente. Mesmo que a biomedicina não garanta a cura, é o desejo de cura que move os doentes, a ação só faz sentido nessa direção. Como uma interpretação provisória, considero o "astral" como a qualidade volitiva da cura. Embora o "astral" seja uma importante categoria expressiva para os próprios doentes, não tive acesso aos vários significados que o termo deve condensar, devido ao reduzido espaço de tempo da pesquisa. A emoção de medo é deslocada em favor deste outro estado emocional que propicia a ação, confirmando a argumentação de Lyon & Barbalet (1994) sobre a eficácia social das emoções, isto é, que a agência humana é modulada por estados emocionais específicos.

Neste trabalho, procurei destacar o papel das emoções na relação entre os planos individual e social. O significado da morte foi relacionado ao modelo de desenvolvimento capitalista, aspecto fundante da cultura moderna ocidental e da biomedicina. A partir da realidade investigada, descrevi como se perpetua o imaginário do câncer-morte e de que forma o silêncio sobre a morte se reflete no silêncio sobre a doença. A emoção sentida pelos doentes é, antes de tudo, um fenômeno social e um dos aspectos envolvidos na ação individual. A herança positivista na Antropologia faz com que o papel das emoções permaneça no segundo plano da análise social. Especialmente no campo da Antropologia da Saúde, estudos

sobre a dimensão emocional dos processos de doença trarão contribuições valiosas para a compreensão da intrincada interpenetração entre os planos biológico e cultural.

Bibliografia

CEPON (Santa Catarina). (1999). *Registro Hospitalar de Câncer*. 2 ed. [ano referência 1997]. Florianópolis, Imprensa do Estado.

DIGIACOMO, Susan. (1999). Can There Be a "Cultural Epidemiology"? *Medical Anthropology Quarterly*. v.13, n.4, pp. 436-457.

FRANKENBERG, Ronald. (1980). Medical anthropology and development: a theoretical perspective. *Social science and medicine* v.14B, pp. 197-207.

GOOD, Byron. (1994). *Medicine, Rationality and Experience: an Anthropological Perspective*. Cambridge, Cambridge University Press.

HAHN, Robert.; KLEINMAN, Arthur. (1983). Biomedical practice and anthropological theory: frameworks and directions. *Annual Review of Anthropology* v.12, pp. 305-333.

INCA/ MINISTÉRIO DA SAÚDE. (1999). *Controle do câncer: uma proposta de integração ensino-serviço*. 3 ed. Rio de Janeiro, Ministério da Saúde.

KLEINMAN, Arthur. (1988). *Illness narratives: suffering, healing and the human condition*. Basic Books.

KLUBER-ROSS, Elizabeth. (1997 [1969]). *Sobre a morte e o morrer*. São Paulo, Martins Fontes.

LEVI-STRAUSS, Claude. (1985). O feiticeiro e sua magia. In: *Antropologia estrutural*. Rio de Janeiro, Tempo Universitário.

LYON, Margot. & BARBALET, Jack. (1994). Society's body: emotion and the "somatization" of social theory. In: CSORDAS, Thomas. (Ed.) *Embodiment and experience: the existential ground of culture and self*. Cambridge, Cambridge University

Press.

POWLES, John. (1980). On the limitations of modern medicine. In: MECHANIC, David. (Ed.) *Readings in medical sociology*. Free Press.

RODRIGUES, José Carlos. (1983). *Tabu da Morte*. Rio de Janeiro, Achiamé.

RODRIGUES, José Carlos. (1999). *O corpo na história*. Rio de Janeiro, Fiocruz.

ROSALDO, Rosaldo. (1993). *Culture and Truth: the remaking of social analysis*. Boston, Beacon Press.

SILVEIRA, Nádia Heusi. (2000). *Narrativas sobre câncer: a perspectiva do doente*. Dissertação de Mestrado. Florianópolis, Universidade Federal de Santa Catarina.

SONTAG, Susan. (1984). *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro, Graal.

YOUNG, Allan. (1976) Some implications of medical beliefs and practices for social anthropology. *American Anthropologist*, v.78, n.1, pp. 5-24.

* * *

Abstract: The present work is based on semi-structured interviews conducted among cancer patients undergoing chemotherapy in the city of Florianópolis. Starting from their reported experience, certain considerations are made with respect to the fear provoked by the diagnosis of cancer. The illness' label is associated with a death sentence in modern occidental culture, a image that emanates from the biomedical sector. The illusion of immortality that orients medical treatment along with the place of the death in the contemporary cultural context, give coherence to the idea that the strong feeling of fear provoked by cancer is a socio-cultural construction. Not only is the individual feeling a collective production, but also it is considered by the cancer patients themselves as a central aspect in the attitude expressed in the face of the illness process.

Keywords: cancer, death, biomedicine, narratives of sickness, medical system.

Notas

[1] É o serviço público de referência no tratamento de pacientes com câncer em Santa Catarina e o centro de referência da Organização Mundial de Saúde para medicina paliativa no Brasil. Este órgão é responsável por coordenar todos os recursos destinados ao tratamento do câncer e pelas políticas de prevenção e controle da doença no Estado. Além da sede em Florianópolis, existem também dois núcleos no interior do Estado, em Lages e Itajaí.

[2] Na dissertação contrasto os relatos de Antonio e Eduardo com os de Maria, uma doente que só iniciou o tratamento biomédico quatro anos depois do diagnóstico. Ela construiu a doença enfocando sua busca espiritual, concebendo o câncer como uma oportunidade de superação. Nos relatos de Antonio e Eduardo, eles se referem várias vezes ao o medo, enquanto Maria não enfatiza esta sensação.

[3] Dos casos avaliados antes de iniciar o tratamento, cerca de 70% dos pacientes se encontravam nos estádios III e IV (o estadiamento classifica os casos em uma escala de 0 a IV). Adaptado de Cepon (1999).

ALIMONDA, Héctor. Nos sertões de Tomochic, a guerra infinita (notas). RBSE, v.1, n.3, pp. 377-383, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

ARTIGOS
ISSN 1677-0269

Nos sertões de Tomochic, a guerra infinita (notas)

Héctor Alimonda

Resumo: Tomochic é um pequeno povoado de 300 habitantes ao Norte da Sierra Madre, no Estado mexicano de Chihuahua. Na época da rebelião foram enviadas sucessivas expedições da Força Pública do Estado e do Exército, invariavelmente derrotadas pelos "tomoques", até o assalto final. Como Canudos, Tomochic foi mais um episódio da guerra infinita que as oligarquias latino-americanas levaram adiante contra seus próprios povos. Guerras sem armistícios nem prisioneiros e que acompanharam intensos processos de modernização, de integração com a ordem mundial e com as ideologias do liberalismo.

Palavras-chave: Rebelião, Guerra Infinita, Modernização, Oligarquias Latino-Americanas.

Para o amigo Berthold Zilly, quem descobriu a "Tomochic"

Fragmentos de uma narração

Era 1891, 1892. Sem aceitar dúvidas nem constrangimentos, a República tudo fazia em nome do Progresso. As concessões ferroviárias e de mineração abriam novos territórios para o avanço civilizatório, em lugares até poucos anos atrás dominados por povos indígenas. Grandes avenidas e prédios elegantes se construía na Capital, que abandonava sua modorra colonial e se sacudia ao impulso das modas européias. Novas instituições científicas se organizavam, tendo no positivismo sua gramática estruturadora, a mesma que inspirava a reorganização dos aparelhos da administração pública e as Forças Armadas.

As notícias esparsas de uma longínqua rebelião nos desertos do Norte, então, chegavam como uma incômoda ressonância, que era preferível não escutar, e que não era de bom gosto comentar nas tertúlias capitalinas.

"Se había sublevado contra el Gobierno un pueblo lejano, clavado altivamente en el corazón de la Sierra Madre; se habían mandado reiteradas veces fuerzas militares, y fueron derrotadas, muertos muchos oficiales y hecho prisionero el teniente coronel Ramírez, del Undécimo Batallón".

Además, la causa de los insurrectos parecía ser simpática, aunque nadie definía su bandera política. Su valor y destreza en el manejo de las armas de fuego era proverbial... Eran admirables tiradores, heroicos, inteligentes, caballerescos, inauditos (...) Cruz Chávez, su caudillo, les predicaba una extraña religión, especie de catolicismo cismático que desconocía al Clero, mezclado con extravagantes ideas de santidad, propias de un estado inculto y de una ignorancia completa, candorosa y terrible. Qué querían, en concreto, aquellos serranos...? No conocían la Patria, ni sus gobernantes, ni la Religión, ni sus sacerdotes. Sangre española, sangre árabe, de fanatismo cruel y de bravura caballerisca, circulaba en aquella raza maravillosa tarahumara y andaluza...".

Derrotadas três expedições militares contra o povoado rebelde, uma quarta se organiza com tropas deslocadas desde a Capital, entre elas o Nono Batalhão de Infantaria, onde revista o subtenente Manuel Mercado (nome do narrador literário de Heriberto Frías). Naturalmente, a viagem e o penoso avanço na direção do objetivo formam parte de uma iniciação, não apenas para a profissão militar (que se revela mais atroz do que as brilhantes fardas e os exercícios de rotina sugeriam) mas à própria realidade nacional, ao contato com o povo e com a natureza.

"Una alta nube de polvo purpúreo circuía a la columna, a cuyo frente empezaron a alzarse los interminables bosques de la Sierra Madre. A los flancos, las grietas, en las faldas rojizas del monte, parecían inmensas llagas sangrientas (...) El prodigioso espectáculo de la Sierra Madre se desarrollaba gravemente a sus ojos contemplativos. Ya era el trepar penosísimo por agrias cuestas, dejando a los flancos negros abismos que causaban vértigo; a veces, el descenso audaz por pendientes cortadas casi a pico, o la marcha en una línea, soldado tras soldado, por desfiladeros estrechísimos, por largos cañones en el fondo de dos formidables paredes, desde como dentro de un pozo se veía el cielo muy alto, muy alto y radiante".

Com a chegada ao vale dos rebeldes, vem o ataque. O subtenente Mercado compreende bem que a lógica de manobra do Exército positivista não se adequa ao terreno e ao inimigo que tem pela frente.

"La ansiedad había llegado al paroxismo; el terreno accidentado no permitía un orden correcto en las columnas de compañía, que se habían formado como si se tratase de maniobrar en terreno plano, por lo que era imposible que hubiese entre las fracciones las distancias e intervalos que para esta formación previene el reglamento de maniobras. Así es que Mercado, en lo alto del cerro, tras la Segunda sección de la Segunda Compañía, primera columna, sofocado, después del súbito alto, tuvo idea vaga de lo inconveniente de esta disposición, considerando que el enemigo, en guerrillas, los podía batir muy ventajosamente. Por otra parte, ni los capitanes sabían donde estaban ni qué iban a hacer. Todos se sentían a ciegas en el monte".
"Empezó a escuchar un gran murmullo en el que dominaban ásperos gritos, un rugir hirviente, confuso y en amenazador crescendo. Sin embargo aún no se veía nada, permaneciendo la sección a la expectativa. Es decir, tomaban la defensa pasiva en un terreno desconocido para ellos y conocidísimo para el enemigo, que debía avanzar velozmente sobre los federales. Luego los gritos pudieron, claros,
distinguirse:
"Viva el Gran Poder de Dios...! Viva María Santísima...!" (...) Ya se empezaban a ver aquellos hombres altos y melenudos, de pantalones remangados, blusas blancas, cruzadas por cananas, y sombreros de paja con lienzos blancos signados de cruces rojas (...) Viva el Supremo Gobierno! Viva la República Mexicana! Viva el Noveno Batallón! clamaban los capitanes".

Mais uma vez o Exército Federal é derrotado. Porém, reorganizado e contando com sua superioridade numérica e logística, e com fogo de artilharia, acaba vencendo. São mil e duzentos soldados contra cem "tomoches". Refugiados na igreja, acoçados pela fome e a sede, os últimos sete defensores se rendem depois de acabar as últimas munições. São fuzilados sumariamente. Do povoado rebelde só sobrevivem mulheres e crianças, que serão entregues para famílias "principales" da capital provincial.

"En este momento son las 11:00 a.m., há quedado escarmentado el enemigo y castigado convenientemente sin quedar uno sólo. No tenemos que lamentar más que cinco heridos graves. Están en mi poder armas, municiones, toda clase de pertrechos de guerra y cuarenta y tres mujeres com setenta y un niños. El pueblo concluyó por completo, dejando sólo la casa del habitante Reyes Domínguez que nos há prestado buenos servicios".

En nombre del señor coronel Lorenzo Torres y tropas de mi mando, felicito al Supremo Gobierno de la Nación por haber terminado hasta su base com los trastornadores de la paz pública. General José María Rangel, Tomochic, Chihuahua, 29 de octubre de 1892.

A história de Tomochic

Tomochic é um pequeno povoado no Norte da Sierra Madre, no Estado mexicano de Chihuahua. Na época da rebelião

sido espaço de operações dos índios apaches, de onde a abundância de armas e a destreza para seu emprego por parte dos habitantes locais.

O conflito começa com um altercado entre Cruz Chávez, uma liderança popular, e o chefe político local, Reyes Domínguez. Mas se faz sentir a influência de um movimento religioso, o da "Santa de Cadora". Teresa Urrea é uma mulher que começa a pregar e a realizar curas milagrosas em uma localidade próxima a Tomochic. Os homens de Tomochic fazem uma peregrinação até o santuário. De regresso, são censurados pelo padre da paróquia, que os excomunga e foge. Sem autoridades formais, os "tomochechos" ficam como uma comunidade autônoma.

A comunidade de Tomochic permanece em calma, mas é julgada ameaçadora para o enclave de mineração de ouro e de prata de Pinos Altos, de propriedade inglesa, cuja linha de comunicação com a cidade de Chihuahua passa perto de Tomochic. Esta circunstância leva ao envio de sucessivas expedições da Força Pública do Estado e do Exército, que são invariavelmente derrotadas pelos "tomoches", até o assalto final, do qual participa o subtenente Heriberto Frías.

Heriberto Frías, entre a boemia, o Exército, a Revolução

Heriberto Frías nasceu em Querétaro em 1870. Aos 14 anos ingressa na Escola Nacional Preparatória, na Capital Federal, núcleo da formação positivista da juventude mexicana. Sem recursos econômicos e leitor compulsivo, acaba abandonando os estudos e sobrevivendo nas mais diversas ocupações, como vendedor de jornais ou de ingressos de teatro, até que ingressa no Colégio Militar de Chapultepec, outro centro de doutrina positivista.

Participa então do ataque a Tomochic. Dilacerado pela experiência, escreve um relato da campanha em forma de folhetim, que será publicado pela imprensa de oposição ao regime do ditador Porfírio Díaz. Expulso do Exército, só um acaso o salva de ser fuzilado. Finalmente, inicia uma atribulada carreira jornalística e literária, que o leva até a Revolução. Protegido do general Álvaro Obregón, acaba sendo designado cônsul mexicano em Cádiz. De volta a México, é professor de História no Colégio Militar, e falece em 1925.

"Tomochic" apareceu em várias versões no decorrer da vida do autor. A primeira, anônima, saiu em 24 entregas no jornal "El Demócrata" entre março e abril de 1893. Uma segunda edição, ainda anônima, foi editada em Rio Grande City, Texas, em 1894. É na terceira edição (Barcelona, 1899) que aparece pela primeira vez o nome de Heriberto

Frias como autor. Outra edição, singularmente incrementada e polida, aparece em Mazatlán em 1906, e uma quinta, que será a definitiva, em Paris em 1911, já derrubada a ditadura de Porfirio Díaz.

A crítica fundamental da crônica de Frías está referida à inaptidão e crueldade gratuita dos mandos do Exército. Só nas edições posteriores essa crítica se direciona mais especificamente para o regime de Díaz. Em relação aos "tomoches", sua atitude é francamente ambígua. Admira suas virtudes guerreiras e humanas, mas não abandona sua gramática de leitura positivista, e os considera uma tribo de fanáticos religiosos. Naturalmente, não consegue se livrar do seu dilaceramento.

Sem chegar nunca à maestria literária e à profundidade analítica de Euclides da Cunha, a obra de Heriberto Frías tem muito em comum com *Os Sertões*, como nos parece deve ter ficado evidente para o leitor. Parece muito pertinente que os especialistas na obra euclidiana se aproximem a "Tomochic", um outro caso de obra literária que ilumina a história, a pesar de não fazê-la. Da mesma forma que *Os Sertões*, foi escrita para um público culto, familiarizado com as convenções estilísticas e os horizontes problemáticos da literatura francesa: os críticos acostumam assinalar a influência de Émile Zola como referente de Heriberto Frías.

As leituras de "Tomochic"

A história de Tomochic continuaria no século XX, e com aportes inesperados. Plácido Chávez nasceu em Tomochic no dia 11 de outubro de 1891, filho de Manuel Chávez, irmão de Cruz e um dos dirigentes do movimento. Sua mãe, Clara Calderón, participa até o último momento dos combates (de fato, parece ser quem dispara as últimas balas do revólver de Cruz Chávez). Mas como o Exército mexicano só fuzila os homens e não as mulheres e crianças, Clara Calderón e Plácido sobrevivem.

Anos mais tarde^[1], Plácido Chávez Calderón virá a escrever uma outra narrativa dos sucessos de Tomochic, que acabará sendo a versão canônica para os atuais habitantes da região. Na versão de Plácido, baseada em grande parte nas próprias lembranças maternas, mas também em pesquisa e leitura crítica de outras fontes, o movimento de Tomochic perde sua dimensão milenarista-religiosa, e passa a ser uma rebelião popular contra a opressiva ordem social do porfiriato. Naturalmente, Plácido rejeita totalmente a versão de Heriberto Frías, sem sequer abrir polêmica com ele.

Diz um historiador contemporâneo: "El análisis histórico de la novela Tomochic es muy pobre. Debido a sus

innumerables errores e inexactitudes, y a sus juicios y comentarios prejuiciados y tendenciosos sobre la problemática social, política, religiosa y castrense del conflicto de Tomochic, el libro debe quedar descartado como fuente de información primaria. Frías tiene, obviamente, la excusa de que no pretendió escribir historia sino novela. Y como tal, Tomochic tiene méritos indiscutibles" (Rubén Osório, s/d, p. 118).

Com efeito, menos de duas décadas depois o Estado de Chihuahua era o centro do movimento revolucionário que viria a depor a ditadura de Porfirio Díaz. Na região de Tomochic operam as forças de Pascual Orozco, nas quais, segundo Plácido Chávez, se incorporaram muitas das crianças sobreviventes do massacre de Tomochic. Teve origem então uma outra tradição popular, que rejeitou a narrativa de Frías e consagrou a Tomochic como "A Revolução Adiantada".

Em 1975, no atual Tomochic foi realizado o filme "Longitud de Guerra", dirigido por Gonzalo Martínez, com a participação de todos os habitantes da cidade; em 1992 foram comemorados os cem anos do levantamento: "la comunidad se integró com artistas e investigadores cantando los viejos corridos, representando recientes obras de teatro y aportando datos que sirven de apoyo a nuevas investigaciones" (Jesús Vargas Valdés, 1994, pág. 18).

Em 1994, a Universidad Autónoma de Ciudad Juárez publicou o livro *Tomóchic: la revolución adelantada (Resistencia y lucha de un pueblo de Chihuahua contra el sistema porfirista, 1891-1892, em dois volumes, que inclui interessantes estudos sobre o movimento e sobre o contexto regional, e as memórias de Plácido Chávez Calderón.*

Como Canudos, Tomochic foi mais um episódio da guerra infinita que as presunçosas oligarquias latino-americanas "armadas com a técnica européia", como assinalou Euclides da Cunha, levaram adiante contra seus próprios povos. Guerras sem armistícios nem prisioneiros e que, é bom lembrar, acompanharam precisamente intensos processos de modernização, de integração com a ordem mundial e de apogeu das ideologias do liberalismo.

Bibliografía

BURNS, E. Bradford. (1990). *La pobreza del progreso: América Latina en el siglo XIX*, Siglo XIX, México.

FRÍAS, Heriberto . (1986). *Tomochic*, Editorial Porrúa, México.

OSÓRIO, Rubén. (s/d). Tomochic: la revolución adelantada.

VALDÉS, Jesús Vargas.(1994). *Tomóchic: la revolución adelantada (Resistencia y lucha de un pueblo de Chihuahua contra el sistema porfirista - 1891/1892)*, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Ciudad Juárez.

* * * * *

Abstract: Tomochic is a small town on which lives 300 inhabitants in North of Sierra Madre, Mexican State of Chihuahua. At the time of the rebellion successive expeditions of the Public Force of the State and of the Mexican Army were sent there, which were invariably defeated by the *tomoches*, until the final assault. As *Canudos*, Tomochic was an episode of infinite war that Latin-American oligarchies carried on against its own people. Wars without armistices nor prisoners and that was accompanied by an intense modernization processes of integration to the world order and to the ideologies of liberalism.

Keywords: Rebellion, Infinite wars, Modernization, Latin-Americans oligarchies.

Notas

[1] Lamentavelmente, nossa edição do texto de Plácido Chávez Calderón no inclui a data de redação. A referência da edição é 1964, mas deve ter sido redigido muito antes.

SIMMEL, Georg. A Carta: por uma sociologia do segredo. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE, v.1, n.3, pp. 384-387, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

DOCUMENTOS
TRADUÇÃO
ISSN 1677-0269

A Carta: Por uma sociologia do segredo^[1]

Georg Simmel



O ato de escrever é oposto à natureza de todo o segredo. Anterior à aplicação geral da escrita, cada transação legal, mesmo que simples, tinha de ser terminada diante de testemunhas. A forma escrita substitui esta necessidade, visto que envolve uma ilimitada, mesmo que apenas potencial, publicidade: não somente as testemunhas, mas qualquer um pode saber do negócio concluído.

A consciência humana apresenta uma forma peculiar sobre esta disposição, que pode ser designada por espírito objetivo: leis naturais e imperativos morais, conceitos e formações artísticas, se encontram prontos para todos aqueles que possam e desejem apreendê-los e usá-los, entretanto, na sua validade infinita eles se encontram independentes do se, do como, do quando ou de quem ocorre apreendê-los e usá-los.

O ato de escrever é um símbolo ou um veículo visível desta imensurável categoria significativa. O conteúdo intelectual, uma vez escrito, recebe uma forma objetiva, uma existência, em princípio, infinita, e uma sucessiva e simultaneamente ilimitada reproduzibilidade na consciência individual sem, entretanto, significar ou validar sua fixidez. Não o tornando dependente da presença ou da ausência de uma realização mental através dos indivíduos.

A forma escrita possui uma existência objetiva, deste modo, fundada sobre a garantia da permanência do segredo, mas também baseada na sua violação. A carta encontra-se desprotegida também contra toda indiscrição. Por esta razão, talvez, haja reação à indiscrição concernente a carta como algo talvez especialmente impuro, de modo que a defesa da carta gira para o mais puro sentimento que aponta para uma

conservação da permanência de seu segredo.

Estes contrastes - a objetiva eliminação da garantia de todo o segredo, e a subjetiva intensificação desta garantia - fazem da carta um fenômeno sociológico particular transitando juntos e simultaneamente. A forma de expressão através da carta configura uma objetificação do seu conteúdo, que envolve, de um lado, o sentido pessoal da carta endereçada para um outro específico e particular e, por outro lado, o correlato deste primeiro fato, a saber, o caráter pessoal e subjetivo sobre o qual aquele que escreveu a carta (em contraste com o escritor de literatura) apresenta-se. É exatamente neste segundo sentido que a carta torna-se algo completamente original como forma de comunicação.

Como presentificação imediata de uma troca, cada participante de uma relação dá ao outro mais do que o mero conteúdo de suas palavras; portanto, como cada um deles observa o outro, estão imersos em uma não verbalizada esfera de sentimentos, experimentando uma possibilidade infinda de nuances no tom, no ritmo e na ênfase dessa expressão. A lógica ou o conteúdo intencionado de suas palavras experienciam um enriquecimento e uma modificação para as quais a carta oferece apenas analogias extremamente simples; e, precisamente, esta lógica ou conteúdo intencionado, sobre o todo, é desenvolvida através da memória do contato pessoal direto entre os correspondentes. O que se torna, simultaneamente, na vantagem e na desvantagem da carta.

Esta oferece, em princípio, apenas o conteúdo factual puro e verdadeiro da vida momentânea e ideacional, enquanto silêncio relativo ao que não se é capaz, ou não se deseja dizer. A característica da carta, contudo, é aquilo que ela é: ser algo subjetivo, atual, e absolutamente pessoal (exceto nos casos onde exista um tratado em forma não impressa) e, ao mesmo tempo, não significar somente uma explosão lírica, mas, também, uma perfeita e concreta forma de comunicação.

Esta objetificação do subjetivo, este despojamento de todo elemento subjetivo pertencente à matéria que não se quer no momento revelar, é possível apenas nos períodos de cultura elevada, onde se domina adequadamente a tecnologia psicológica sobre os modos e os pensamentos breves, e onde a solicitação atual e a situação que correspondem, também possam ser compreendidas, consideradas e reconhecidas como atitudes momentâneas, coincidindo com a exigência da situação. Esta forma de duração é absolutamente adequada, contudo, onde a produção interna possui a forma de um trabalho; entretanto, na carta, encontra-se uma contradição entre o seu modo de conteúdo e de forma, e apenas onde exista soberana uma objetividade e uma diferenciação pode produzir e

utilizar-se desta contradição.

Esta síntese encontra uma analogia adicional na mistura da determinação e da ambigüidade característica da expressão escrita e que pode ser estendida, sem dúvida, para a carta, e que toda carta deve possuir. Determinação e ambigüidade são duas categorias sociológicas de primeira ordem no que diz respeito à totalidade de expressões entre pessoas e, evidentemente, toda a discussão aqui desenvolvida circula neste amplo terreno.

Não é simplesmente sobre a possibilidade maior ou menor, em torno da qual uma pessoa permite que uma outra a conheça; porém situa-se, antes de tudo, no fato que, uma vez que ela o permita, este conhecimento é apreendido e torna-se, apenas, mais ou menos claro para o seu receptor, e esta falta de clareza é compensada por uma correspondente pluralidade de interpretações possíveis, como uma espécie de equilíbrio. Não há nenhum relacionamento permanente entre os indivíduos, certamente, onde as dimensões da mudança sobre a clareza e a interpretação das observações não joguem um papel essencial através dos resultados práticos alcançados. A observação escrita aparece em um primeiro olhar como o certo, como o único de onde uma pequeníssima porção não pode ser retirada.

Esta prerrogativa da forma escrita é apenas a conseqüência despojada de uma falta: da falta de todos os acompanhamentos, como o som das vozes, das tonalidades, do gesto e das expressões faciais e corporais, que são, na palavra falada, uma fonte simultânea de ofuscação e de esclarecimento. Realmente, porém, a recepção se encontra no próprio costume de não se estar satisfeito com o sentido puramente lógico da palavra, de maneira que a carta passa admitidamente menos ambigüidade do que o discurso. Em inumeráveis épocas, contudo, o receptor não se encontra suficiente competente para o fazê-lo, porque necessita mais do que o sentido lógico para que possa compreender o próprio sentido lógico da palavra. A carta é, conseqüentemente, muito mais do que o discurso, o lugar dos enganos e das interpretações, apesar de sua clareza, ou mais explicitamente, por causa dela.

Conforme o nível cultural sobre o qual um relacionamento baseado na comunicação escrita é construído, os regulamentos ou as características qualitativas em que a relação se embasa são bastante variados e diferenciados: o que é claro ou distinto nas observações humanas, está mais claro ou distinto nas cartas que no discurso, e o que é essencialmente ambíguo, é mais ambíguo na carta do que no discurso. Em termos do receptor da observação, expressando-o através das categorias de liberdade e constrangimento, sua compreensão é

menos livre e limitada em relação ao sentido lógico da carta, ou quanto à essência dela; porém, tendo como marco o significado mais profundo e pessoal do receptor, sua compreensão é mais livre no caso da carta do que em relação ao discurso.

O discurso revela o que há de secreto em cada orador através de tudo que o cerca e que é visível, mas não audível, e no qual também está incluído o imponderável do próprio orador. Pode-se dizer que a carta, ao contrário, dissimula ou esconde este segredo.

Por esta razão, a carta é mais clara do que o discurso, nos casos em que o segredo do outro não é o objeto, porém, onde este é o caso, a carta é menos clara e ambígua. Por segredo do outro, se compreende aqui os modos, os hábitos e as qualidades de ser, que não podem ser expressas logicamente, porém, sobre os quais um observador recai inúmeras vezes, até mesmo para compreender sobre o significado atual de observações tidas como bastante concretas.

No caso do discurso, estas ajudas à interpretação são fundidas com o conteúdo conceitual do mesmo, o que permite a emersão de uma compreensão unitária e homogênea. O que indica, talvez, a mais decisiva instância de um fato geral de que o ser humano é incapaz de distinguir aquilo que ele atualmente vê, ouve e experiencia, daquilo que a sua interpretação constrói por meio de adição, subtração e transformação. Pertence ao sucesso intelectual da comunicação escrita o fato de que ela permite isolar um dos elementos desta consistência ingênua, - apenas a mera ocorrência ou teor da observação, - e tornar visível uma multiplicidade fundamental de fatores heterogêneos, aparentemente sem conexão, que constituem ou ampliam a capacidade de constituição da aparentemente tão simples compreensão mútua entre indivíduos em relação.

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Notas

[¹] Publicado originalmente na Revista Austríaca, v. 15, n. 5, pp. 334 a 336. Viena, 1 de junho de 1908.

SIMMEL, Georg. Der Brief: Aus einer Soziologie des Geheimnisses. RBSE, v.1, n.3, pp. 388-392, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

DOCUMENTOS
ISSN 1677-0269

Der Brief: Aus einer Soziologie des Geheimnisses^[1]

Georg Simmel



Die Schriftlichkeit hat ein aller Geheimhaltung entgegengesetztes Wesen.

Vor dem allgemeinen Gebrauch der Schrift musste jede noch so einfache rechtliche Transaktion vor Zeugen abgeschlossen werden.

Die schriftliche Form ersetzt dies, indem sie eine, zwar nur potentielle, aber dafür unbegrenzte "Öffentlichkeit" einschließt; sie bedeutet, dass nicht nur die Zeugen, sondern überhaupt ein jeder wissen kann, dass dies Geschäft abgeschlossen ist.

Unserem Bewusstsein steht hierbei die eigentümliche Form zur Verfügung, die man als "objektiven Geist" bezeichnen kann: Naturgesetz und sittliche Imperative, Begriffe und künstlerische Gestaltungen, die für jeden, der sie ergreifen kann und will, gleichsam bereitliegen, in ihrer zeitlosen Gültigkeit aber davon unabhängig, ob, wann, von wem dieses Ergreifen geschieht.

Von dieser unermesslich bedeutsamen Kategorie ist die Schriftlichkeit ein Symbol oder ein sinnlicher Träger.

Der geistige Inhalt, einmal niedergeschrieben, hat damit eine objektive Form erhalten, eine prinzipielle Zeitlosigkeit seines Da-Seins, einer Unbeschränktheit von Reproduktionen im subjektiven Bewusstsein zugänglich, ohne aber seine Bedeutung oder Gültigkeit, da sie nun fixiert ist, von dem Kommen oder Ausbleiben der seelischen Realisierung durch Individuen abhängig zu machen.

So besitzt das Geschriebene eine objektive Existenz, die auf jede Garantie des Geheimbleibens verzichtet.

Aber diese Ungeschütztheit gegen jede beliebige Kenntnisnahme lässt vielleicht die Indiskretion gegen den Brief als etwas ganz besonders Unedles empfinden, so dass für feinere Gefühlsweisen gerade die Wehrlosigkeit des Briefes zu einer Schutzwehr seines Geheimbleibens wird.

An diesem Punkte strömen die eigentümlichen Gegensätze zusammen, die überhaupt den Brief als soziologisches Phänomen tragen.

Die Form der brieflichen Äußerung bedeutet eine Objektivierung ihres Inhalts, die hier eine besondere Synthese einerseits mit dem Bestimmtheit für ein einzelnes Individuum bildet, andererseits mit dem Korrelate dieses: der Personalität und Subjektivität, mit der sich der Briefschreiber, im Unterschiede vom Schriftsteller, gibt.

Und gerade in der letzteren Hinsicht ist der Brief als Verkehrsform etwas ganz Einzigartiges.

Bei unmittelbarer Gegenwärtigkeit gibt jeder Teilnehmer des Verkehrs dem anderen mehr, als den bloßen Inhalt seiner Worte; indem man sein Gegenüber sieht, in die mit Worten gar nicht auszudrückende Stimmungssphäre desselben eintaucht, die tausend Nuancen im Rhythmus und in der Betonung seiner Äußerungen fühlt, erfährt der logische oder der gewollte Inhalt seiner Worte eine Bereicherung und Modifikation, für die der Brief nur äußerst dürftige Analogien bietet; und auch diese werden im ganzen nur aus Erinnerungen des persönlichen Verkehrs erwachsen.

Es ist der Vorzug oder Nachteil des Briefes, prinzipiell nur den reinen Sachgehalt unseres momentanen Vorstellungslebens zu geben und das zu verschweigen, was man nicht sagen kann oder will.

Und nun ist das Charakteristische, dass der Brief, wenn er sich nicht etwa nur durch seine Ungedrucktheit von einer Abhandlung unterscheidet, dennoch etwas ganz Subjektives, Augenblickliches, nur Persönliches ist, und zwar keineswegs nur, wenn es sich um lyrische Expektorationen, sondern auch wenn es sich um durchaus konkrete Mitteilungen handelt.

Diese Objektivierung des Subjektiven, diese Entkleidung des letzteren von allem, was man gerade jetzt von der Sache und von sich selbst nicht offenbaren will, ist nur in Zeiten hoher Kultur möglich, wo man die psychologische Technik hinreichend

beherrscht, um den momentanen Stimmungen und Gedanken, die auch nur als momentane, der aktuellen Anforderung und Situation entsprechende, gedacht und aufgenommen werden, dennoch Dauerform zu verleihen.

Wo eine innere Produktion den Charakter des "Werkes" hat, ist diese Dauerform durchaus adäquat; im Brief aber liegt ein Widerspruch zwischen dem Charakter des Inhalts und dem der Form, den zu produzieren, zu ertragen und auszunutzen es einer beherrschenden Objektivität und Differenziertheit bedarf.

Diese Synthese findet ihre weitere Analogie in der Mischung von Bestimmtheit und Unbestimmtheit, die der schriftlichen Äußerung, zuhöchst dem Briefe, eigen ist.

Es handelt sich nicht einfach um das Mehr oder Weniger, das der eine von sich dem anderen zu erkennen gibt, sondern darum, dass das Gegebene für den Empfänger mehr oder weniger deutlich ist und dass dem Mangel an Deutlichkeit, wie zum Ausgleich, eine proportionale Mehrheit möglicher Deutungen entspricht.

Sicher gibt es kein irgend dauernderes Verhältnis zwischen Menschen, in dem nicht die wechselnden Maße der Deutlichkeit und der Deutbarkeit der Äußerungen eine wesentliche Rolle spielen.

Die schriftliche Äußerung erscheint zunächst als die sichere, als die einzige, von der sich "kein Jota rauben lässt".

Allein diese Prärogative des Geschriebenen ist die bloße Folge eines Mangels: dass ihr die Begleiterscheinungen des Stimmklanges und der Akzentuierung, der Gebärde und der Miene fehlen, die für das gesprochene Wort ebenso eine Quelle der Verundeutlichung wie der Verdeutlichung sind.

Tatsächlich aber pflegt sich der Empfangende nicht mit dem rein logischen Wortsinn zu begnügen, den der Brief freilich unzweideutiger als die Rede überliefert, ja, unzählige Male kann er dies gar nicht, weil, um auch nur den logischen Sinn zu begreifen, es mehr als des logischen Sinnes bedarf.

Darum ist der Brief, trotz oder richtiger wegen seiner Deutlichkeit, viel mehr als die Rede der Ort der Missverständnisse und der "Deutungen".

Entsprechend dem Kulturniveau, auf dem überhaupt eine auf schriftlichen Verkehr gestellte Beziehung möglich ist, sind deren Bestimmungen in scharfer Differenziertheit auseinandergetreten: was an menschlichen Äußerungen ihrem

Wesen nach deutlich ist, ist am Brief deutlicher als an der Rede, das, was an ihnen prinzipiell vieldeutig ist, ist dafür am Brief vieldeutiger als an der Rede.

Drückt man dies mit den Begriffen der Freiheit und der Gebundenheit aus, die der Empfangende gegenüber der Äußerung besitzt: so ist sein Verständnis in bezug auf ihren logischen Sinn durch den Brief gebundener, in bezug auf ihren tieferen und persönlichen Sinn aber freier als gegenüber der Rede.

Man kann sagen, dass die Rede durch alles das, was sie an Sichtbarem, aber nicht Hörbarem und an Imponderabilien des Sprechers selbst umgibt, sein Geheimnis offenbart, der Brief es aber verschweigt.

Der Brief ist deshalb deutlicher, wo es auf das Geheimnis des anderen nicht ankommt, undeutlicher und vieldeutiger aber, wo dies der Fall ist.

Unter dem Geheimnis des anderen verstehe ich seine logisch nicht ausdrückbaren Stimmungen und Seinsqualitäten, auf die wir doch unzählige Male zurückgreifen, selbst um die eigentliche Bedeutung ganz konkreter Äußerungen zu verstehen.

Bei der Rede sind diese Deutungshüfen mit dem Inhalt so verschmolzen, dass sich eine völlige Einheit des Verständnisses ergibt; vielleicht ist dies der entscheidenste Fall der allgemeinen Tatsache, dass der Mensch das, was er wirklich sieht, hört, erfährt, und das, was seine Interpretation durch]Zusetzen, Abziehen, Umformen daraus macht, überhaupt nicht auseinander zuhalten imstande ist.

Es gehört zu den geistigen Erfolgen des schriftlichen Verkehrs, dass er aus dieser naiven Einheitlichkeit eines ihrer Elemente - eben den bloßen Sachgehalt der Äußerung - herausdifferenziert und dadurch die Vielheit dieser prinzipiell geschiedenen Faktoren veranschaulicht, die unser scheinbar so einfaches gegenseitiges "Verstehen" ausmachen.

Notas

[1] Ex: Österreichische Bundschau, 15. Ja. Heft 5, S. 224

336, vom 1. Juni 1908, Wien.

LEITE, Mirian L. Moreira. Entre a História e a Liberdade (Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo): resenha RBSE, v.1, n.3, pp. 393-396, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

RESENHAS
ISSN 1677-0269

**RAGO, Margareth. Entre a História e a Liberdade
(Luce Fabbri e o anarquismo contemporâneo)
São Paulo: UNESP, 2001, 368 pp.**

Mirian L. Moreira Leite

Margareth Rago teve uma oportunidade raríssima: conversar com Luce Fabri, em casa dela, em Montevideo. Enquanto a autora italiana (1908-2000) se empenhava em terminar de escrever a biografia de seu pai, Luigi Fabri (1877-1935), relatava à brasileira etapas de sua vida e o desenvolvimento de suas idéias.

Apesar da diferença de aproximadamente quarenta anos, a historiadora brasileira e a italiana tinham, como professoras universitárias, um universo de discurso comum. Partilhavam inúmeras idéias e aspirações, não só políticas como educacionais. Encontraram as condições ideais para uma troca produtiva de idéias, raramente atingida em entrevistas comuns.

Assim como a biografia de Luigi Fabbri estava inserida na história do anarquismo europeu, a de Luce insere-se na do anarquismo europeu e sul-americano. Houve, portanto, não apenas a oportunidade de comparar experiências, como também a possibilidade de discutir o processo de trabalho que estavam realizando. As duas recuperavam, através da vida intelectual, uma história de que eram representantes e que tem sido desmerecida, deformada e ocultada pela história dos poderosos.

Para Luce, os instrumentos de trabalho e as fontes provinham de amigos de infância, textos escritos, documentos recolhidos através da vida organizados por critérios diversos dos da história oficial. Para Margaret Rago, com um gravador e um computador, bolsas de estudo e visitas sucessivas à casa, à biblioteca e ao arquivo de uma anfitriã erudita, tão interessada no seu, como no trabalho da jovem anarquista.

As duas estavam conscientes de estar revelando aos contemporâneos o sentido da libertação social do anarquismo, que vem sendo desprezado como utopia pré-capitalista e soterrado sob o título de utopias românticas. Esta corrente de elos históricos vem desde Malatesta (1853 - 1922), que no maior Congresso Anarquista, em Amsterdã, em 1907, já teria apresentado o então jovem Luigi, como seu filho. Este, amigo de Malatesta até a morte, encarregou-se de sua biografia. O antiautoritarismo fundamental do anarquismo, a sua busca de uma liberdade solidária e fraternal como um meio de vida e a rejeição aos poderes macros e micros da vida social vem sendo revelada em inúmeras de suas faces por esses biógrafos sucessivos. E agora, através das línguas italiana, castelhana e portuguesa pelas duas militantes contemporâneas.

A casa em que Luce nasceu tinha um ambiente de compreensão e liberdade, sem imposições externas - nem de opiniões, nem de atitudes, nem de religiões. Eram todos antiautoritários e solidários. Nem sequer o anarquismo, lhes foi imposto. O pai explicou aos filhos os seus pensamentos a respeito, pediu que refletissem a respeito e decidissem quando se sentissem capazes para isso. Luce estudou Letras na Universidade de Bolonha e seu irmão tornou-se marceneiro, sem qualquer ingerência em suas vocações, nem apelos a seus gêneros. O pensamento de cada um era respeitado, o que é comprovado pela contestação que Luce, ainda muito jovem, faz ao pensamento de Malatesta, já figura proclamada do pensamento anarquista.

Nessa casa de uma harmonia invejável, Luce teve contacto desde muito cedo com os amigos de seu pai, um professor primário e depois secundário, criador de uma Biblioteca Popular para os operários, por volta de 1917. Esses contatos constituíram um outro perfil de educação, além da educação formal pequeno burguesa e revelou a sua vocação teórica em trabalhos de literatura, história e crítica política que publicava nos jornais criados pelos amigos de seu pai.

O respeito a essa vocação fez com que sua mãe e depois no Uruguai, seu marido - um operário italiano imigrado e autodidata - a eximissem das "obrigações femininas" da vida privada (com comida e crianças) para que pudesse desenvolver sua vocação. Nesse sentido, não passou pelos problemas de gênero que sufocaram inúmeras feministas, proibidas de estudar, proibidas de pensar e de trabalhar fora, consideradas como elementos de segunda classe. A questão feminina não se apresentava como prioritária em suas reflexões. Considerava que resolvido o problema social, o sexual estaria automaticamente decidido. Mais tarde, retomou a questão verificando a necessidade das mulheres, habituadas a administrar situações não lucrativas, como cuidar de crianças,

de velhos e doentes seriam mais capazes de administrar as associações solidárias.

Sofreu desde a infância as injustiças e os temores provocados pela perseguição política infringida a seu pai pela polícia fascista. Viver vigiada pela polícia foi uma experiência de toda a vida. Seu pai perdeu o cargo de professor, conquistado em concurso, por não ter jurado fidelidade ao fascismo italiano, o que ela veio a repetir por ocasião de seu doutoramento, na Universidade de Bolonha, com uma tese sobre o geógrafo anarquista Elisée Reclus.

Perderam assim o direito a ter passaporte, e para sobreviver, foram obrigados a sair clandestinamente da Itália, através do auxílio de núcleos anarquistas capazes de se articular sob a truculenta polícia fascista. Nas mais difíceis condições e deixando para trás o irmão, a família Fabri imigrou para Montevideo, onde uma grande população de italianos imigrados os acolheu e auxiliou.

Luigi Fabri sofreu muito com o afastamento do filho e da terra em que sempre vivera e da qual se afastara obrigado. Luce, ainda moça, conhecendo a língua e com um entusiasmo militante, teve condições de aproveitar as condições sociais do país a que tinham chegado, com suas associações e ateneus além de um clima bem mais ameno que o de Bologna. Além disso vem a encontrar aí, em sua própria casa, o marido. Trabalhou inicialmente como professora de História e mais tarde, na Universidade, pode voltar-se para sua paixão pela Literatura Italiana, que nunca a abandonara.

Em Montevideo formara-se a Comunidad Del Sur, e uma editora Ação Direta que funcionavam de acordo com os princípios anarquistas, de autogestão, incorporando a tecnologia contemporânea. A liberdade individual é cultivada como meio de criatividade e é desenvolvida por formas educacionais alternativas, através de jornais, panfletos e trabalhos que levem em conta pensamentos e sentimentos dos componentes da comunidade.

Uma questão ainda mal estudada e que preocupou Luce Fabbri foi o autodidatismo dos trabalhadores. A necessidade de absorver o conhecimento com que ela conviveu desde muito cedo e a sede de instrução que sentiu entre homens e mulheres sem oportunidade de contar com a educação formal, que freqüentavam a Biblioteca Popular, depois de um dia de 10 horas de trabalho estafante, estimularam os seus esforços didáticos e suas reflexões dirigidas para a auto-educação. "Caracteres e importância del autodidactismo obrero", que publicou em Brecha, Montevideo em 1998 foi apenas uma de suas abordagens desse aspecto da educação.

Intercalando as entrevistas com cenas do convívio diário, Margaret Rago nos apresenta uma obra restauradora da confiança no ser humano e em sua capacidade de viver o presente. Embora disfarce as dificuldades da tarefa interlinguística que se propôs com um entusiasmo contagiante, é possível constatar o esforço exigido para organizar uma bibliografia de tais proporções e de tal conteúdo.

Mostra claramente como a idéia de anarquia não deve ser pensada como um ponto fixo ao qual se deve chegar, mas como um caminho a seguir, como Luce escreveu em 1952 em *La strada*. Esse caminho que Luce continuou a percorrer pela vida afora, sempre preocupada em inventar o presente que permita a descoberta e a criação de novas alternativas. O conhecimento do passado e das tradições nos é necessário como solo onde é possível enraizar-se e fortalecer-se, para politizar constantemente as palavras e reconhecer o seu poder e a magia da produção poética por sua capacidade criadora. Ao trabalhar sobre a reforma do secundário insistiu no ensino da língua castelhana em todos os graus, como o grande instrumento de comunicação e conagraçamento.

Escrito como tese para obtenção do título de licenciatura, ele deve ser lido mais como um ato de militância e de esperança no momento presente.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. Uma fotografia desbotada: resenha. RBSE, v.1, n.3, pp. 397-399, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

RESENHAS
ISSN 1677-0269

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Uma fotografia desbotada. Atitudes e rituais do luto e o objeto fotográfico. João Pessoa, Manufatura/GREM, 2002.

Maria Cristina Rocha Barreto

Emoção. Em sentido pessoal para o leitor ou acadêmico, este é o ingrediente principal deste pequeno livro lançado pelo Grupo de Pesquisa em Sociologia da Emoção. Texto elaborado a partir de uma entrevista realizada pelo autor em sua pesquisa sobre rituais de luto, uniu perfeitamente seus dois principais interesses: sociologia da imagem e da emoção^[1]. Este caso particular expõe a fronteira tênue existente entre a ritualização dos processos de luto e a projeção das memórias do ente perdido em um objeto como a fotografia.

Koury procura esmiuçar o processo de construção do trabalho de luto em seus aspectos social e individual, que se caracteriza pelo questionamento da perda oposta aos significados sociais. A fotografia do ser amado e perdido consubstancia toda a experiência subjetiva que procura retê-lo e lembrá-lo. O instante congelado na foto sendo o veículo de busca de sentido para o acontecimento infausto. Imagem e emoção estão extremamente ligadas, sendo a primeira o recipiente da segunda, confundindo-se. A narrativa de uma mãe e a análise do próprio pesquisador estão repletas de referências e coloridos imagéticos como se só assim emoções e sentimentos pudessem ser representados.

Este sendo, mais um aspecto relevante do trabalho. O de o pesquisador se fazer presente no texto, não apenas como alguém que recolheu um relato, mas como alguém que percebe e entende que nela o objeto "põe seu coração para fora" e que procura, ao mesmo tempo, o distanciamento necessário para a análise. O autor vai decompondo a experiência vivida por esta mãe, mulher simples, porém forte e moradora de uma comunidade pesqueira, de forma bastante detalhada, ao passo

que realiza um perfeito diálogo entre o que vai sendo relatado e as esferas conceituais teórico-metodológicas. Realiza, assim, a tarefa de compreender o "mundo possível" e disseca o "mundo interior" e "experiências emocionais" trazidos à tona pela narrativa construída pela mãe por intermédio de uma fotografia desbotada.

O mundo interior de um indivíduo, resultado de processos tanto social quanto individual, e no qual coexistem perdas e ganhos, tem se tornado cada vez mais privado, afastando-se assim do mundo social e negando sua importância simbólica para a própria sociedade. Desse modo, as recordações ficam restritas a uma memória cada vez mais individualizada, fazendo com que falar de si e dos diversos eus de uma personalidade seja um exercício solitário.

Nisto se inclui, principalmente, o isolamento de uma pessoa enlutada que, cercada por constrangimentos sociais, se recolhe em seu mundo interior por medo de parecer inconveniente ou mesmo louca. A vivência individual da perda passa então para este mundo interno, marcando suas conversas com outros com constrangimento e autocensura. A solidariedade proveniente do grupo em que vive a pessoa enlutada está restrita aos rituais do corpo morto, não tendo, pois, segundo Koury, a mesma eficácia simbólica na introjeção do morto na sociedade e na pessoa enlutada. Exige-se que ela volte o mais rápido possível à vida "normal", sendo a recorrência de expressão da dor vista como algo com forte componente patológico.

A fotografia do filho morto, mantida num criado-mudo junto à cama da mãe, para ela, seria talvez a objetivação-representação desse seu mundo interior. Fotografia da realização de um sonho do filho, tido como premonitório pela mãe, no qual se apresentava vestido de branco com o nome bordado no bolso da camisa. Foto que surgiu como para substituir o filho de carne e osso em sua vestimenta, no tempo imobilizado da vivência da morte, no momento em que a mãe se apropria do corpo morto como seu ao prepará-lo para os rituais de morte. Com o filho morto nos braços, ela rememora a vida de ambos num processo de decupagem, tomando consciência dos momentos que não existirão.

Este momento é decisivo. É a encruzilhada onde imagem e emoção se encontram e se objetificam em papel fotográfico. Foto-realização de sonho e foto-presença do filho morto, eternizado. É através desta fotografia, entendida posteriormente como predestinação e legado, que toda a sua experiência de sofrimento é ressignificada. Com o desejo está cumprido, seu filho poderia partir em paz, trazendo alívio à culpa materna. A realização-cumprimento do sonho infantil, ou

seja, a fotografia com o filho todo vestido com a roupa branca que ela mesma confeccionou, tornou-se necessidade de ação urgente para a mãe ter o alívio de uma tarefa cumprida que permitisse a partida, em paz, de seu filho amado.

Nada mais apropriado para uma conclusão do que as palavras do próprio autor afirmando que "a imagem revelada assim ganha ares de uma fantasia mítica incapaz de ser revivida de outra forma na realidade criada pela narrativa da mãe" (p.81), tendo em vista a forma sensível como essa experiência de vida é narrada.

Notas

^[1] O autor coordena o Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM) e o Grupo Interdisciplinar de Pesquisa em Imagem (GREI).

IENO NETO, Genaro. O esvaziamento do espaço público - Sennett e Augé: resenha. RBSE, v.1, n.3, pp. 400-417, João Pessoa, GREM, dezembro de 2002.

RESENHAS
ISSN 1677-0269

O esvaziamento do espaço público: do espaço privado ao não lugar, uma resenha de Sennett e Augé

Genaro Ieno Neto



O esvaziamento contemporâneo do espaço público, como cenário onde e para onde ocorrem os principais acontecimentos humanos, tem trazido um desencanto quase generalizado para os que sonham e acreditam na generosidade como princípio maior que possa regulamentar a convivência humana. Esse princípio, pensado e vivido a partir de uma racionalidade produzida pelo embate democrático de nossas diferenças, dá sentido para a vida social.

Articulado a esse esvaziamento, há uma valorização crescente do indivíduo enquanto expressão psicológica de sua própria intimidade, vivida no âmbito do espaço privado. O que passa a ter importância na vida humana é como o indivíduo lida com seus próprios sentimentos, ele com ele mesmo.

A relação das pessoas umas com as outras deixa de ser parâmetro que dê sentido a existência e o que passa a prevalecer é a lógica da irracionalidade narcísica, perversa por sua natureza, o que pode ser constatado pelos resultados que tem produzido no nosso mundo atual. O social se reduz ao cumprimento de normas formais, em relação às quais os indivíduos, isoladamente, têm que criar mecanismos psicológicos de adaptação, na perspectiva de se proteger da ingerência de "estranhos".

O objetivo deste texto é tentar levantar alguns pontos de discussão sobre o tema do declínio do espaço público no mundo ocidental contemporâneo, a partir da abordagem histórica que Richard Sennett faz sobre como vem se dando a relação entre espaço público e privado e a construção do que ele chama da "sociedade intimista". Ao mesmo tempo, pretende-se apresentar a idéia de Marc Augé sobre os não lugares da supermodernidade atual, como manifestação da radicalidade das formas de viver centradas no isolamento do indivíduo.

Os autores citados neste texto abordam a questão da relação entre espaço público e espaço privado no contexto do processo histórico. Portanto, espaço e tempo são considerados como dimensões indissociáveis para as reflexões sobre a relação entre a dimensão pública e privada da vida humana. Esta constatação, além de se referir a princípios metodológicos adotados por esses autores, indica que há uma busca de tentar lidar com a questão do sentido da história humana, ou seja, de, ao analisar o passado, propor o que se fazer hoje, em função do que se deseja do amanhã. Parece que, para esses autores, a percepção do declínio do espaço público e a conseqüente supervalorização do indivíduo e sua intimidade, produz uma perplexidade que reflete a perda de sentido da história social humana, para a grande maioria das pessoas. Frente à irracionalidade do indivíduo em si mesmo, fechado na intimidade de seu espaço privado, incapaz de produzir sentido para a sua existência na relação com outros indivíduos e com o mundo, é necessário enfrentar o desafio de analisar, para denunciar, os riscos humanos dessa perda de sentido que a irracionalidade intimista provoca. Além disso, é necessário também, para esses autores, apontar novos sentidos possíveis, que a análise histórica pode subsidiar, mesmo que de forma insuficiente no momento, pois ainda não conseguimos ver direito onde estamos e, portanto, para onde poderemos ir.

A principal contribuição de Sennett pode ser vista como uma tentativa de fomentar a discussão sobre os fatores históricos que têm contribuído para o que ele chama de declínio do espaço público e a conseqüente obsessão com a individualidade, formulada enquanto expressão psicológica de uma intimidade que se esgota no âmbito da vida privada, característica marcante de nosso tempo atual. Para isso, ele vai vasculhar o cotidiano da história humana, em espaços e tempos determinados, na busca de possíveis indicações que possam ajudar no desvendamento de como a relação entre o público e o privado vem condicionando a produção de sentido para esse próprio cotidiano.

"A intimidade é uma tentativa de se resolver o problema público negando que o problema público exista. Como acontece com toda negação, isso só serviu para entrincheirar mais firmemente os aspectos mais destrutivos do passado".(Sennett, 1998: 44). Portanto, trata-se de um estudo que chama atenção para as armadilhas da sociedade intimista e para a necessidade de se produzir novas possibilidades para o coletivo, que possam superar a irracionalidade do indivíduo em si mesmo.

Sennett (1998), para analisar o declínio do espaço público na atualidade, afirma que é possível se fazer um paralelo de como se processou a relação da vida pública com a vida privada na sociedade romana e nos dias de hoje. Na sociedade romana, na medida em que a vida pública refluí,

buscou-se na vida privada a referência para formular compromissos e crenças, vinculados a várias seitas do Oriente Próximo, prevalecendo o Cristianismo, o qual transformou-se em um princípio de ordem pública. Hoje, a vida pública também se tornou questão de obrigação formal. Como na época romana, a participação na res publica é, atualmente, para a maioria das pessoas, uma questão de estar de acordo com o que está instituído socialmente ou, simplesmente, cumprir com as exigências formais da vida social, sem dedicar a isso maiores questionamentos. Para Sennett, os fóruns para a vida pública, como a cidade, estão em estado de decadência. A diferença entre uma época e outra está no significado da privacidade. O romano buscava um princípio de transcendência religiosa do mundo e a experiência pública estava ligada à formação da ordem social. Hoje, buscamos o que é autêntico em nossos sentimentos e a psique é tida como tendo uma vida própria e, por isso, a experiência pública acabou se ligando à formação da personalidade dos indivíduos.

Nessa direção, Sennett (2001) estuda o exercício da autoridade, que se justifica pela personalidade do indivíduo que a exerce. O homem público, como um político que busca o poder, é avaliado pela pessoa que ele é e não pelas propostas políticas que formula: é a obsessão pela pessoa, em prejuízo das relações sociais. O que torna uma ação boa é a personalidade de quem a executa e não a ação enquanto tal.

A civildade só é possível se cada um cuidar de controlar seus segredos do desejo, da cobiça e da inveja. A psicologia moderna e a psicanálise, em particular, contribuem para que as pessoas estejam preocupadas com suas próprias vidas particulares. Essa imaginação psicológica é uma visão íntima da sociedade. "O mundo dos sentimentos íntimos perde suas fronteiras; não se acha mais refreado por um mundo público onde as pessoas fazem um investimento alternativo e balanceado de si mesmas" (Sennett, 1998: 19).

A sociedade da intimidade produz o narcisismo, enquanto obsessão com "aquilo que essa pessoa e esse acontecimento significa para mim". O desejo de realçar a si mesmo e seus sentimentos é também uma forma de puritanismo: uma preocupação com "será que sou bom o bastante?".

A visão intimista se aprofunda na medida em que a vida pública vai perdendo sentido, vai se esvaziando. O esvaziamento do espaço público, e a conseqüente exacerbação da vida privada e da intimidade começam com a queda do

Antigo Regime e a formação de uma nova cultura urbana, secular e capitalista.

De fato, Philippe Braustein (1990) constata que no final da Idade Média a consciência de si é frágil. "O privado é o 'abjeto'; não há reputação a conquistar fora do público".(Braustein, 1990: 531).

O indivíduo consciente de suas responsabilidades sabe que deve trabalhar pelo bem estar da coletividade e da família, caso contrário poderia ser considerado egoísta ou fútil. A solidão empobrece e produz inquietude: "é na multidão, é no movimento que o espírito se nutre" (idem: 531).

G. Duby (1990) também afirma que no período feudal não havia espaço para a privacidade individual. Todo indivíduo que tentasse isolar-se era impelido para o domínio do estranho. Conforme o senso comum, vaguear sozinho era sinal de loucura.

No entanto, segundo Duby, no século XII, o crescimento da agricultura movimentou as estradas, mercados, aldeias, transferindo para as cidades a dinâmica das transações econômicas, em que a moeda passa a ter uma função capital no cotidiano da vida, difundindo por toda parte o uso da palavra ganhar. "Tal movimento, a mobilização das iniciativas e das riquezas, suscitou a valorização progressiva da pessoa" (Duby, 1990: 506).

Essa valorização manifesta-se de diversas formas. Por exemplo, os entalhadores davam às imagens expressões pessoais e mais tarde, no século XIII, surge na escultura o retrato em busca da semelhança e do destaque de pessoas determinadas. No limiar do século XII, aparece a idéia de que a salvação não é alcançada apenas pela participação em ritos, mas se "ganha" por um esforço de transformação pessoal. No casamento passa-se a admitir que os noivos possam participar da decisão da escolha um do outro, não prevalecendo apenas à decisão dos dirigentes familiares. Além disso, ocorre o surgimento da autobiografia, onde o eu reivindica o direito de deter um segredo, distinto do segredo coletivo da família e onde a dissimulação aparece como uma possibilidade de proteção de um privado mais íntimo. O segredo, a solidão e a dissimulação vão forjando a idéia de intimidade.

Nos mosteiros existia a "regra de São Bento" que previa um grau superior de perfeição a que se chegava através da solidão, fora do mundo exterior. O monge tinha acesso ao isolamento pessoal por meio do silêncio do retiro, encarado como uma forma de ascensão espiritual. A sociedade monástica

atribuía cada vez maior valor à experiência individual e criava as condições de desenvolvê-la.

Nesse mesmo período, as narrativas e canções preferidas para o divertimento cavalheiresco enalteciam a figura do eremita, porque vivia na floresta (lugar de aventuras) e porque exaltava o indivíduo livre das coerções da moral religiosa e da promiscuidade doméstica. Cumprindo uma função pedagógica, a literatura cavalheiresca convidava o indivíduo a provar-se sozinho, no silêncio, seja nas aventuras das armas, seja nas aventuras do amor.

Em relação a estas últimas, uma das principais regras era a da discrição e da dissimulação, uma vez que o amor era criador de intimidade, portanto, de segredos. "Foi aí talvez, nos refinamentos da relação do masculino com o feminino e pela prova, difícil, da discrição e do silêncio, que se abriu desde o fim do século XII, na sociedade profana, o primeiro botão do que se tornará para nós a intimidade" (Duby, 1990: 515). Para este autor, no século XIII, a religião, o amor carnal e as transformações econômicas que liberava o indivíduo pela aceleração da circulação monetária, haviam começado a modificar o sentido da palavra "privado".

Braustein (1990) destaca, por outro lado, que a evolução da descoberta do indivíduo, no final da Idade Média, deve-se aos procedimentos de análise do real: a prática de dissecação de cadáveres, o hábito da confissão, o uso da correspondência privada, a difusão do espelho, a técnica da pintura.

Esse autor destaca também o vestuário e a nudez como elementos importantes, durante os séculos XIV e XV, na afirmação da identidade individual e na construção da intimidade como referências que relativizavam a importância do espaço público. Cada indivíduo se mantinha no seu lugar social, rico ou pobre, conforme os desígnios divinos que estabelecia uma hierarquia definitiva e para a qual o vestuário era sua expressão física e aparente.

O vestuário, concebido como uma obra de arte para os ricos ou reduzido a sua função de uso para os pobres, indicava que a vida cotidiana não tinha o mesmo sentido para uns e para os outros. "O traje é sempre mais que o tecido e o ornamento, estende-se ao comportamento, determina este último tanto quanto o põe em evidência: marca as etapas da vida, contribui para a construção da personalidade, apura a distância entre os sexos" (Braustein, 1990: 566), as classes sociais, as idades, apresenta o "homem honesto". O traje estava estreitamente ligado ao íntimo.

No final da Idade Média fortalece-se a vontade individual de distinção. A invenção de si mesmo requereu o aprendizado do cerimonial e da etiqueta.

Por outro lado, Braustein considera a nudez como o sinal de uma ruptura com a sociabilidade medieval. "Proteção ou adorno, o traje é o último invólucro da vida social antes dos mistérios macios do corpo".(idem: 572). As canções de amor do final da Idade Média e da Renascença falavam do prazer físico e da volúpia, proporcionados pelo corpo. Mas, o ato sexual, tanto o legítimo como o furtivo, exigia recolhimento. Além disso, o pudor recomendava não falar demais de seus sentimentos.

Os poetas, humanistas e devotos no final da Idade Média criaram seus "quartos privados" destinados ao trabalho e a meditação. Esse lugar de retiro configurava a vontade de solidão e de renunciar ao mundo. Do ponto de vista espiritual significava o desejo de se chegar a um lugar elevado, simbólico e íntimo, uma "fortaleza do silêncio" para acolher Jesus Cristo no "íntimo silêncio da alma".

O exercício do domínio de si criou dispositivos para ser acessível a todos, por exemplo, os momentos de silêncio exigido dos escolares. Considerava-se que o silêncio põe em ação a memória, expressão dos sentimentos íntimos, estimulada pelo tom monótono da oração e da confissão, à voz da alma. "... O hábito da oração, isto é, de uma conversação íntima do ser com um poder superior, marcou profundamente os aspectos mais secretos da vida privada nos séculos XIV e XV" (idem: 613).

Segundo Sennett, no século XVII público significava aberto a observação de qualquer pessoa, enquanto privado significava uma região protegida da vida, definida pela família e pelos amigos, semelhante ao que é definido atualmente. No espaço público, grupos sociais diferentes entravam em contato através da vida urbana. O homem se fazia como cidadão na vida pública e realizava sua natureza no domínio privado da vida familiar.

O capitalismo industrial moldou a cultura pública do século XIX através dos processos de privatização da vida econômica e pela "mistificação" da vida material no espaço público através do vestuário. O fato das pessoas valorizarem a aparência como expressão da personalidade, através das roupas que usavam, era indicativo da crença de que a vida terrena se explicava por ela própria, ou seja, a secularidade se estabelece como supervalorização da capacidade racional humana de explicar o empírico. Imaginar que objetos físicos expressavam características psicológicas dos que os produziam ou possuíam, tornou-se lógico nessa nova ordem secular.

Em cidades como Londres e Paris, em meados do século XIX, no caminho da construção da intimidade, o silêncio entre estranhos tornou-se o modo como se poderia experimentar a vida pública, especialmente nas ruas. As pessoas estão abertas a apreciar qualquer tipo de novidade, desde que não tenham que se comprometer com "estranhos", nem participar de uma ação coletiva: "cria-se um certo tipo de voyeurismo" (idem: 43). Esta é uma idéia que referencia Augé (1994) na formulação de como os indivíduos se situam no que ele chama de "não-lugares", como será visto mais adiante.

Por outro lado, Sennett afirma que a representação teatral estabelece, na forma de boas maneiras e gestos rituais, papéis a representar, produzidos pela astúcia necessária para não se revelar em público. A convenção é o instrumento mais usado no exercício da vida social, uma vez que regras de conduta surgem para proteger as pessoas de terem que se mostrar a outras pessoas, "são obstáculos à expressão íntima". Na medida em que a sociedade da intimidade avança, as pessoas se tornam menos expressivas. Esta é uma idéia fundamental em Sennett, ou seja, de que a sociedade intimista, que aparentemente valorizaria o calor humano entre as pessoas, mesmo que no espaço privado, produz o contrário, o isolamento e a solidão.

Para Sennett, na sociedade intimista, com o declínio do espaço público, o que importa é o que o indivíduo está sentindo. Cada pessoa deve se anular frente aos outros, mas afirmar-se perante si mesma. A sociedade da intimidade, psicologizada, incorpora a lógica narcísica.

"Nada é real se eu não puder senti-lo". Mas tenho que expressar que não sinto nada. "Desde que eu esteja indiferente, nada fora de mim pode existir". Assim, a busca de um eu próprio requer que se descubra o que se está sentindo. Mas há o medo de expressar os próprios sentimentos aos outros, pois pode se fragilizar frente a estranhos. A tendência, então, é culpar os outros por esse medo. A pessoa tem vontade de expressar seus sentimentos aos outros, mas tem medo de objetivar suas emoções. Para Sennett, no narcisismo a clareza de sentimentos é uma ameaça ao eu.

Uma sociedade que suscita o narcisismo, segundo o autor, tem uma lógica: "A lógica de uma tal sociedade será a destruição desses instrumentos de cultura (as convenções). E ela o fará em nome de uma remoção das barreiras entre as pessoas, de uma aproximação entre elas, mas só conseguirá fazer com que as estruturas de dominação na sociedade sejam transpostas para termos psicológicos" (idem: 409).

A intimidade é a prevalência do psicológico e do imediato, do aqui e agora e a expectativa de que as relações entre as pessoas possam ser calorosas. Aqui, a intimidade produz frustração, uma vez que cada pessoa, definida por uma personalidade que se explica por ela própria, tem medo de expressar seus sentimentos.

O processo de secularização e o capitalismo levaram as pessoas a acreditarem de que os acontecimentos de suas vidas dizem respeito unicamente a si próprias, uma vez que cada uma delas vê nesses acontecimentos a oportunidade de definir para si mesma quem ela é. "Gradualmente, essa força perigosa, misteriosa, que era o eu, passou a definir as relações sociais. Tornou-se um princípio social... Em suma, a crença nas relações humanas diretas em escala intimista nos seduz e nos desvia da conversão de nossa compreensão das realidades do poder... O resultado disso é que as forças da dominação ou a iniquidade permanecem inatacadas..." (idem: 413 e 414).

É nesta perspectiva que Sennett escreve sobre o tema da autoridade, tentando mostrar como o poder, nesse caso, se exerce enquanto expressão psicológica da personalidade do indivíduo considerado como autoridade.

Esse texto de Sennett (2001) é uma metáfora sobre a autoridade: discute o "servo que há dentro de nós" como metáfora, para propor que a experiência da autoridade seja enfrentada, no espaço público, como uma busca para encontrar uma forma de satisfazer nossas necessidades de proteção e afirmação. É também um chamamento para que possamos habitar novamente o espaço público, desta vez sem desconsiderar nenhuma dimensão significativa do humano, para que possamos ultrapassar as armadilhas da intimidade, a serviço dos processos de dominação. Para Sennett, a autoridade é um vínculo enquanto expressão emocional do poder. É vínculo de poder enquanto ligação e limite, ou seja, enquanto submissão e resistência de quem é "liderado" e dominação e concessão por parte da autoridade. O jogo de poder das relações de autoridade se dá, na prática social, envolvido por dimensões de ordem afetiva e emocional, incorporando vários tipos de ambigüidades.

A autoridade é percebida, aos que se submetem a ela, como necessária e fonte de proteção, mas, ao mesmo tempo, ela produz medo de perder a liberdade e a autonomia frente a sua sedução.

Para Sennett, as qualidades socialmente aceitas como fundamentais para a legitimidade de uma autoridade são: segurança, capacidade superior de julgamento, capacidade de impor disciplina, capacidade de inspirar medo. Na política, no

trabalho e na família, a autoridade é uma tentativa de dar sentido às condições de como o poder é exercido, definindo uma imagem de força. Para os que se submetem, é uma busca de proteção, orientação e estabilidade.

No raciocínio de Sennett, se a autoridade necessita de legitimidade, portanto, uma vez estabelecida, requer obediência voluntária.

Diante do fato de que a "mão invisível" do mercado não resolvia os problemas sociais, no século XIX, e nem institucionalizava a ordem na sociedade, a autoridade aparece como uma força capaz de exercer o controle necessário. Essa autoridade era paternalista e centralizada na figura do patrão. O patrão cuidaria de seus trabalhadores se eles fossem dóceis e não o pressionassem. O patrão é um pai.

Porém, como lembra Sennett, na sociedade paternalista, diferente da patrimonialista, o pai e o patrão só podem oferecer proteção, sob certas condições, uma vez que não podem oferecer uma segurança definitiva por conta da dinâmica da vida social moderna e pela provisoriedade das situações singulares. Esse é um limite objetivo da autoridade paternalista.

Portanto, a aceitação da legitimidade da autoridade é, no mínimo, tensa e conflitiva. A ambigüidade que o poder da autoridade contém, produz ambigüidade entre seus subordinados, ou seja, no interior da própria relação de autoridade. "O dilema da autoridade em nossa época, o medo peculiar que ela inspira, está em nos sentirmos atraídos por figuras fortes que não cremos serem legítimas" (Sennett, 2001: 41).

Articulado a isso, Sennett destaca um outro fator que acentua essa ambigüidade. Os subordinados se defendem da autoridade declarando sua ilegitimidade, porque sentem vergonha de serem fracos e dependentes de uma pessoa mais forte. "A pedra angular desse processo complexo é o sentimento de vergonha por ser mais fraco do que alguém, e dele dependente" (idem: 68).

Para combater essa dependência, aparece a negação da autoridade: a legitimidade da autoridade passa a ser questionada. Sennett afirma que quando conseguimos acreditar na possibilidade desse questionamento, passamos a dispor de uma arma contra a capacidade da autoridade de fazer com que nos sintamos fracos ou envergonhados.

Mas, como construir a possibilidade do questionamento da legitimidade da autoridade, pelas pessoas que a consideram necessária para a sua proteção, disciplina e motivação?

Para Hegel, lembra Sennett, quando uma pessoa decide enfrentar os opressores é necessário que ela se reconheça como participante da construção e manutenção da opressão. É necessário que a pessoa reconheça o escravo e o senhor dentro de si. Dessa forma, o dominado supera a percepção de si como um "coitadinho" e dependente da proteção de outros e passa a assumir a possibilidade de se tornar sujeito ativo na luta contra a dominação, frente a qual, até então, tinha uma postura conformista e, portanto, legitimadora.

Sennett lembra que a autoridade se exerce também através da prática social de criar dependência das pessoas em relação aos que têm um saber profissional e instituído como especialista.

O que Sennett pretende, ao discutir a questão da autoridade, não é propor a sua extinção como fenômeno social, mas mostrar como a autoridade, numa sociedade intimista, centrada nas qualidades individuais das pessoas, é exercida manipulando a crença de que a legitimidade da autoridade está na personalidade da pessoa que a exerce e não em suas ações. Além disso, a autoridade manipula, para manter sua legitimidade, o sentimento de insegurança e desejo de proteção de seus subordinados. Por outro lado, os dominados se aceitam e se apresentam como vítimas indefesas e ingênuas do poder e da sedução das autoridades. O exercício da autoridade implica relações cínicas entre os envolvidos, pois, tanto quem exerce esse poder como quem se submete, se apresentam de forma dissimulada, mascarada. O desafio, portanto, seria, como num processo terapêutico, criar condições para que os personagens possam tirar suas máscaras e, assim, permitir que suas necessidades e interesses possam ser discutidos de forma racional e objetiva.

É interessante observar que, apesar da crítica que Sennett faz em relação à sociedade intimista, o que ele propõe, como forma de superar a manipulação existente no exercício de autoridade, se dá no campo de atuação psicológico. É possível entender que, num contexto cultural onde a subjetividade individual prevalece e o coletivo está esvaziado, o enfrentamento de problemas comuns às pessoas deve começar por aí, ou seja, pela percepção que as pessoas têm de si. No entanto, se a perspectiva é recuperar o espaço público, enquanto experiência social compartilhada, o enfrentamento do poder da autoridade ao nível da subjetividade das pessoas, enquanto indivíduos, é insuficiente.

No entanto, o próprio Sennett parece concordar com isto. "É possível os subordinados se verem como mais do que vítimas irremediáveis. A autoridade pode transformar-se num processo - numa criação, desarticulação e reformulação de

significados. Pode ser visível e legível. O anarquismo moderno deve ser concebido como uma desordem deliberada, introduzida na casa do poder; esse é o trabalho árduo, incômodo e amiúde amargo da democracia".(idem: 251).

Se o sentido é a construção da democracia, então, a sociedade intimista impede essa construção, uma vez que reduz o indivíduo à sua solidão e o social à rotina da execução mecânica das normas formais da vida em sociedade. Mais grave ainda: a sociedade intimista torna desnecessária a própria produção de sentido, uma vez que a vida de cada indivíduo isolado se resume ao que ele sente aqui e agora, e o outro, tido como estranho, não lhe diz respeito.

Ao contrário, a democracia exige, como Sennett indica, um espaço público em constante ebulição, onde o que tiver instituído deve ser colocado em desordem, para que o poder seja um processo em constante reformulação e a produção de sentido para a vida individual e coletiva seja múltipla. Para isto é necessário que as pessoas assumam, nas suas relações com os outros, a condição de sujeitos críticos de si e do social, onde subjetividade e racionalidade se confrontem. Ou seja, a condição para que uma pessoa elabore a consciência crítica de si é que tenha condições de ter consciência crítica de suas relações com os outros e, portanto, onde a vida no espaço público seja a referência para se dar sentido a existência social e individual.

É em relação a esta concepção que o ensaio de Marc Augé (1994) sobre os não lugares parece fazer um contraponto, na medida em que ele afirma: "É no anonimato do não-lugar que se experimenta solidariamente a comunhão dos destinos humanos".(Augé, 1994: 110).

Os não-lugares permitiriam, então, uma experiência inusitada: as pessoas se sentiriam solidárias exatamente na medida em que cada uma delas se isola e se fecha em si mesma. O outro fechado em si é permissão e condição para que eu faça o mesmo.

Para Marc Augé, o turbilhão da modernidade corresponde a aceleração da história. "Estamos com a história em nossos calcanhares. Ela nos segue como uma sombra, como a morte" (Augé, 1994: 29).

O problema é a superabundância de fatos e de informações que ameaça suprimir todo e qualquer significado. Nesse contexto, sentimos necessidade de darmos sentido ao mundo a cada dia. "Essa necessidade de dar sentido ao presente, senão ao passado, é o resgate da superabundância factual que corresponde a uma situação que poderíamos dizer

de 'supermodernidade' para dar conta de sua modalidade essencial: o excesso" (idem: 32).

Essa superabundância de fatos produz uma dificuldade de pensar o tempo, o que caracteriza a crise de sentido, como nos exemplos citados pelo autor: "As decepções dos desiludidos da terra: desiludidos do socialismo, desiludidos do liberalismo e, logo mais, desiludidos do pós-comunismo" (idem: 33).

Além disso, segundo Augé, esse processo de transformação acelerada produz um excesso de espaço; estamos na era das mudanças de escala: meios de transporte super rápidos e na intimidade de nossas casas acessamos imagens de toda espécie.

A superabundância de espaço produz mudanças físicas importantes: "concentrações urbanas, transferências de população e multiplicação daquilo a que chamaremos de não-lugares, por oposição à noção sociológica de lugar, associada por Mauss e por toda uma tradição etnológica àquela de cultura localizada no tempo e no espaço. Os não-lugares são tanto as instalações necessárias à circulação acelerada das pessoas e bens (vias expressas, trevos rodoviários, aeroportos) quanto os próprios meios de transporte ou os grandes centros comerciais, ou ainda os campos de trânsito prolongado onde são estacionados os refugiados do planeta" (idem: 36).

Além do excesso de tempo e espaço, Augé afirma que uma outra dimensão poderia caracterizar a supermodernidade: é a figura do eu, do indivíduo. Nesse contexto, o indivíduo pretende interpretar sozinho e para si mesmo as informações que recebe. Os pontos de identificação coletiva são muito provisórios, flutuantes, frágeis e, por isso, as histórias coletivas se inspiram em histórias individuais, o que leva a busca de sentido para essas histórias individuais. O tema político das liberdades individuais, segundo Augé, se satisfaz com a produção individual de sentido à vida, ao seu caráter de singularidade.

Neste ponto, Augé faz as mesmas constatações de Sennett: a centralidade atual é o indivíduo. Mas esse indivíduo não se define e não se identifica por um espaço/tempo determinado, que é sua referência existencial, como vem sendo a experiência histórica humana até aqui.

Augé afirma: "A hipótese aqui defendida é a de que a supermodernidade é produtora de não-lugares, isto é, de espaços que não são em si lugares antropológicos e que... não integram os lugares antigos... Um mundo onde se nasce numa clínica e se morre num hospital, onde se multiplicam... os pontos de trânsito e as ocupações provisórias (as cadeias de

hotéis e os terrenos invadidos, os clubes de férias, os acampamentos de refugiados, as favelas destinadas aos desempregados ou à perenidade que apodrece)" (idem: 73 e 74).

Para o autor, a pluralidade de lugares, o excesso que isso impõe ao olhar (como ver tudo?) e à descrição (como dizer tudo?), produz a "expatriação" (o que é que vim fazer aqui?). Esse fato cria no sujeito o sentimento de não ver no espaço da paisagem que ele percorre ou contempla um lugar, nem de se sentir plenamente nele. Ele está de passagem, é um viajante.

"A viagem... constrói uma relação fictícia entre olhar e paisagem... existem espaços onde o indivíduo se experimenta como espectador, sem que a natureza do espetáculo lhe importe realmente. Como se a posição do espectador constituísse o essencial do espetáculo, como se... o espectador fosse para si mesmo seu próprio espetáculo... O espaço do viajante seria, assim, o arquétipo do não-lugar" (idem: 81).

O viajante diante da paisagem tem apenas visões parciais, instantâneas, provisórias e solitárias. É o próprio movimento da viagem que o seduz: a paisagem que passa e a que vem, um passado que se vai e a possibilidade de um futuro. Segundo Augé, no contexto da supermodernidade, o que importa é o movimento pelo movimento.

Os não-lugares da supermodernidade, auto-estradas, supermercados, aeroportos definem-se também pelos textos que produzem: textos explicativos ("pegar a fila da direita"), proibitivos ("proibido fumar") ou informativos ("você está entrando em tal cidade"). Esses textos, esquemáticos ou não, se dirigem a cada pessoa em particular. O viajante fica dispensado de parar e até mesmo de olhar com mais cuidado. A informação é para quem está de passagem. Outro exemplo de invasão do espaço pelo texto e que produz um diálogo silencioso, citado por Augé, é a relação que um titular de um cartão magnético tem com a máquina na qual ele o insere e obtém informações e respostas objetivas: dinheiro, mercadorias, uma porta que se abre.

O usuário do não-lugar está sozinho, mas é semelhante aos outros. "O espaço do não-lugar não cria nem identidade singular nem relação, mas sim solidão e similitude" (idem: 95).

A urgência do momento os caracterizam, por isso, não concedem lugar à história, são apenas espaços do consumo uniformizado mundial.

A relação entre lugares e não-lugares é política, uma vez que, conforme o autor, a disseminação dos não-lugares acelera

a reflexão política de se perguntar, cada vez mais, para onde se está indo, porque se sabe, cada vez menos, onde se está.

"Encontrar o não-lugar do espaço,..., escapar à opressão totalitária do lugar, será encontrar algo que se assemelha à liberdade... A frequência dos não-lugares, hoje, é a oportunidade de uma experiência sem verdadeiro precedente histórico de individualidade solitária e de mediação não-humana (basta um cartaz ou uma tela) entre o indivíduo e o poder público. Ver nesse jogo de imagens apenas uma ilusão (uma forma pós-moderna de alienação) seria um erro... O que é significativo na experiência do não-lugar é sua força de atração, inversamente proporcional à atração territorial, ao peso do lugar e da tradição... Não há mais análise social que possa fazer economia dos indivíduos, nem análise dos indivíduos que possa ignorar os espaços por onde eles transitam... É no anonimato do não-lugar que se experimenta solidariamente a comunhão dos destinos humanos" (idem: 107 a 110).

Na visão de Marc Augé, "a antropologia sempre foi uma antropologia do aqui e do agora" (Augé, 2001: 14). Hoje, a antropologia trata da questão do outro. "Ela o trata no presente, o que basta para distingui-la da história. E ela o trata simultaneamente em vários sentidos, o que a distingue das outras ciências sociais".(idem: 22).

Ele afirma que somos devedores da antropologia das sociedades distantes, porque ela descobriu que o social começa com o indivíduo e o indivíduo depende do olhar etnológico. Por sua vez, a etnologia tem por objeto o que Augé chama de alteridade íntima, produzida pelo entrelaçamento entre a identidade coletiva e a identidade individual. Hoje, a questão do outro deve ser compreendida a partir das transformações aceleradas que ocorrem nas mais variadas instâncias de atividade humana. Ele destaca três dessas transformações: a percepção, uso e a maneira de como dispomos do tempo ("a história se acelera"); o excesso de espaço; e a centralidade do indivíduo na produção social (a produção individual de sentido é, hoje, tida como fundamental). Portanto, esses três elementos devem integrar a maneira de pensar criticamente o presente, do ponto de vista antropológico, ou seja, considerar as formas como as subjetividades individuais convivem e lidam com a aceleração do tempo/espaço, onde o conceito clássico de lugar antropológico ("princípio de sentido para aqueles que o habitam e princípio de inteligibilidade para quem o observa") fica, no mínimo, deslocado.

Se o horizonte de referência para Sennett é a construção da democracia, enquanto possibilidade de se retomar o espaço público como referência existencial humana, superando a irracionalidade intimista, para Augé o sonho, talvez mais tímido

na sua formulação, no entanto, mais enigmático como possibilidade, pode ser formulado como a busca de encontrar o não-lugar do espaço, como forma de escapar à opressão totalitária do lugar, para encontrar algo que se assemelha à liberdade.

Para Augé, os não-lugares podem proporcionar a experiência do indivíduo se colocar como espectador solitário em relação ao mundo, mas vivendo no interior desse próprio mundo. Sennett fala em voyeurismo na medida em que o indivíduo observa sem participar e fala também da civilidade numa sociedade intimista como sendo "a atividade que protege as pessoas uma das outras e ainda assim permite que elas tirem proveito da companhia uma das outras" (Sennett, 1998: 323). Mas, para Augé, essa situação não é necessariamente para ser combatida, diferentemente do que é para Sennett, pois pode apontar novas possibilidades: "É no anonimato do não-lugar que se experimenta solitariamente a comunhão dos destinos humanos. Haverá, portanto, espaço amanhã, talvez haja espaço hoje, apesar da aparente contradição dos termos, para uma etnologia da solidão" (Augé, 2001: 110).

Talvez, Augé queira chamar atenção para uma possibilidade inusitada que seria a vivência da solidão, como expressão da liberdade de cada um. Mas essa solidão seria vivida como opção, não de afastamento do mundo, mas de viver no interior daquilo que a supermodernidade tem de mais contundente: seus excessos. A vida seria uma viagem e o indivíduo um espectador. O indivíduo se livraria do peso de ter que ser um personagem, um ator, um sujeito, para assumir a liberdade de ser apenas um viajante, alguém que está de passagem pela vida.

Não se trata de discutir aqui a justificativa ética ou a viabilidade pragmática dessa possibilidade. Trata-se apenas de indicar, baseado nas reflexões de Augé, que a vida social atual sugere uma possibilidade, para uma parte dos humanos, em determinadas situações, de viver a solidão não como sofrimento, nem como afastamento do mundo e nem como negação da vida social, mas como algo novo a ser verificado. Talvez, neste momento, o sentido dessa possibilidade seja apenas esse: verificar do que se trata. Pode ser apenas um indicativo de como a vida atual isola as pessoas e produz a irracionalidade que inviabiliza as pessoas de produzirem um sentido para o prazer de se viver uns com os outros, na perspectiva de Sennett. Mas, nas reflexões de Augé, fica subentendido que pode ser algo oposto a isso.

Talvez, a importância das obras de Richard Sennett e Marc Augé esteja para além da contribuição acadêmica que esses dois autores trazem para o debate da temática

metodológica nas ciências sociais e das formulações teóricas que elaboram sobre a análise da contemporaneidade. Talvez, essa importância possa estar no que propõem sobre esses temas enquanto ferramentas para se refletir sobre o que fazer hoje e em que direção, frente ao declínio do espaço público, a solidão da intimidade, o fechamento do indivíduo em si mesmo e, com isso, a produção de um cenário monocromático e empobrecido de possibilidades para o exercício da criatividade humana, para a busca de novos padrões de vida coletiva, que superem a passiva perplexidade frente ao descontrole sobre o tempo e os espaços, sobre as novas formas de dominação e dependência que o turbilhão da supermodernidade produz enquanto rotina.

Eles não propõem um projeto social a ser construído, nem um conjunto de valores a nortear a ação humana, nem uma teoria sistematizada para ser a chave de explicação teórica nas ciências sociais. Eles apenas sugerem e exercitam uma forma de raciocinar, que, do ponto de vista deles, pode contribuir com uma racionalidade capaz de dar conta dos desafios que precisam ser formulados, para que novas possibilidades de ação humana possam ser descortinadas, assentadas na vontade humana de assumir conscientemente a experiência dessas possibilidades.

Uma forma possível de entender qual a proposta contida em um texto é decifrar qual é o sentido que o autor dá ao seu texto. Esse sentido pode ser a sua prospectiva, o seu sonho, a sua utopia expressa no texto.

Ao analisar a sociedade intimista contemporânea, Sennett pergunta "Será humano formar eus brandos para um mundo áspero?" Ele próprio faz o diagnóstico: "Como resultado do imenso temor diante da vida pública que atacou o século passado, resulta hoje um senso enfraquecido de vontade humana" (Sennett, 1998: 319). Por isso, no último parágrafo do livro, ele propõe o seu sonho: "a cidade deveria ser o fórum no qual se torna significativo unir-se a outras pessoas sem a compulsão de conhecê-las enquanto pessoas. Não creio que este seja um sonho inútil; a cidade serviu como foco para a vida social ativa, para o conflito e o jogo de interesses, para a experiência das possibilidades humanas, durante a maior parte da história do homem civilizado. Mas hoje em dia essa possibilidade civilizada está adormecida". (idem: 414).

Se na passagem acima Sennett fala do lócus - a cidade - onde seu sonho poderia se processar, no livro *Autoridade*, Sennett fala das condições de construção desse sonho: "Uma estrutura de poder receptiva aos que lhe estiverem submetidos, a discussão e a reformulação dos elos da cadeia de poder nos momentos de tensão, e pessoas fortes que despertem uma

confiança limitada, tudo isso pode ser um sonho impossível e utópico, mas não é nada além de levar a sério os ideais que, da boca para fora, a maioria das sociedades do Ocidente afirma alimentar". (Sennett, 2001: 225).

Para a sociologia, qual o sentido de se escolher a experiência da vida cotidiana como a matéria-prima da elaboração teórica? Qual o sentido da ênfase nas micro-relações sociais, da intimidade, da prevalência da subjetividade como objeto preferencial da sociologia? Seria na perspectiva da denúncia do declínio do espaço público como referência existencial humana e a conseqüente individualização narcísica que produz a perversão da generosidade entre as pessoas e destas com a natureza? Ou seria uma adesão a um processo de reconstrução da solidão que, enfim, libertaria os indivíduos humanos dos limites impostos pelo outro e pela história? Ou seria, apenas, uma mera escolha metodológica e científica, resultado do avanço da própria argumentação sociológica?

O próprio sentido que os autores formulam para seus estudos e para seus textos indicam que esta última possibilidade não se sustenta. Os textos desses autores carregam explicitamente um compromisso com a tentativa de propor um desvendamento do tempo/espaço contemporâneo. Seja a denúncia do declínio do espaço público e a conseqüente exacerbação da irracionalidade da personalidade narcísica, seja a reafirmação da experiência coletiva enquanto possibilidade de convívio democrático das diferenças humanas; seja o prenúncio de que a solidão do indivíduo-espectador possa ser admitida como uma chance para a liberdade individual no interior do próprio convívio coletivo, expressam desafios não só para a sociologia, mas, sobretudo, para o viver humano contemporâneo. Ou seja, a sociologia incorpora sentido enquanto ferramenta para o pensar e agir humano, tanto do ponto de vista epistemológico como político.

Bibliografia

AUGÉ, Marc. Não Lugares: Introdução a uma Antropologia da Supermodernidade. Campinas, Papirus, 1994.

BRAUSTEIN, Philippe. "Abordagens da Intimidade nos Séculos XIV-XV". In, História da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal à Renascença (Org. Georges Duby). São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 526 a 619.

DUBY, Georges. "A Emergência do Indivíduo: A Solidão nos Séculos XI-XIII". In, História da Vida Privada, 2: Da Europa Feudal à Renascença (Org. Georges Duby). São Paulo, Companhia das Letras, 1990, pp. 503 a 526.

SENNETT, Richard. Autoridade. São Paulo, Record, 2001.

SENNETT, Richard. O Declínio do Homem Público. As Tirantias da Intimidade. São Paulo, Companhia das Letras, 1998.

Colaboraram neste número:

Genaro Ieno Neto. Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB) e Professor do Departamento de Psicologia da UFPB.

Héctor Alimonda. Doutor em Sociologia e Professor do Centro de Pesquisa e Desenvolvimento Agrícola da Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (CPDA/UFRRJ)

Iban Ayesta. Antropólogo espanhol. Doutor em Antropologia Social pela University College, London(UK), 2002.

José Miguel Rasia. Doutor pela Universidade Estadual de Campinas, Professor titular em Sociologia no Departamento de Ciências Sociais da UFPR. Publicou, em 2001, *Morte em Veneza: Desejo e Interdição*, na Revista Letras, da UFPR. Tem vários artigos publicados sobre o tema do sofrimento e da morte, temas aos quais se dedica desde 1992.

Maria Cristina Rocha Barreto. Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Ciências Sociais e Professor do Programa de Pós graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba (PPGS/UFPB).

Miriam L. Moreira Leite. Doutora em História e Professora aposentada da Universidade de São Paulo (USP).

Nádia Heusi Silveira Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal de Santa Catarina (PPGAS/UFSC).

Patrice Schuch. Doutoranda no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul (PPGAS/UFRGS).

Thomas Scheff. Doutor em Sociologia e Professor Emérito de Sociologia da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. Coordenador da Sessão de Sociologia da Emoção da American Sociological Association, e Presidente da Pacific Sociological Association.

Edições do GREM
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.