



## Artigos

**Madame Emilie est Partie.** (pp. 183-198)

Luiz Eduardo Robinson Achutti

**Rasguei o teu Retrato: a apropriação da fotografia como expressão de sentimento.** (pp.199-225)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**The False Door.** (pp. 226-232)

Maurice Owen

**Mourning the Story (teller): Patrick Chamoiseau's Solibo Magnifique.** (pp. 233-240)

Rose-Marie Rejourir

**Mapping a Minefield: Humiliation and the Human Condition.** (pp. 241-270)

Evelyn Gerda Lindner

**Madres de Plaza de Mayo: Entre la Casa y la Plaza.** (pp.271-295)

Sonia Lina Lucchetta

**O Jogo das Diferenças: Reflexos Midiáticos e Afluxos Biopolíticos.** (pp. 296-307)

Alexandre Barbalho

## Documentos

**Horacio Quiroga y su cámara oscura. Una Introducción.** (pp. 308-312)

Héctor Alimonda

**La Cámara Oscura.** (pp. 313-319)  
Horacio Quiroga

## **Resenhas**

**Sufrimento social no mundo contemporâneo.** (320-323)  
Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Considerações morais sobre o espetáculo do sofrimento.**  
(pp. 324-328)  
Maria Cristina Rocha Barreto

**Colaboraram neste número** (p. 329)

## 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

Alain Caillé (Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)	Jessé Freitas de Souza (IUPERJ)
Alda Motta (UFBA)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)
Bela Feldman Bianco (Unicamp)	Maria Arminda do Nascimento (USP)
Cornelia Eckert (UFRGS)	Mariza Corrêa (Unicamp)
Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC)	Regina Novaes (UFRJ)
Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Ruben George Oliven (UFRGS)
	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](mailto: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. 2, n. 6, dezembro de 2003, João Pessoa: GREM, 2003.

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.

ACHUTTI, Luiz Eduardo Robinson. Madame Emilie est partie. RBSE, v.2, n.5, pp.183-198, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Madame Emilie est partie.

Luiz Eduardo Robinson Achutti

**Resumo:** Habitar efetivamente em uma nova cidade pode significar entrar por uma de suas portas e fazer o "retrato" de uma senhora operária. Como alguém que recolhe com emoção os cacos de um vaso quebrado, eu acumulava perguntas em um filme de trinta e seis poses, tantas hipóteses e intuições nutridas de imaginário. Eu me interrogava: de que vale a vida se depois de nossa morte ninguém vem guardar nossas cartas?

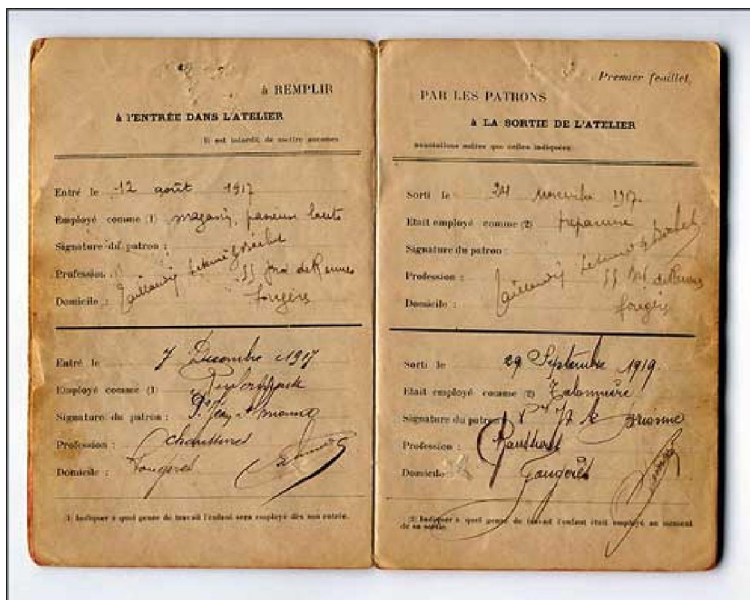
**Palavras-chave:**

Paris, fotografia, retrato, trabalhadores, desenraizamento

**Résumé :** Habiter vraiment une nouvelle ville peut signifier franchir une de ses portes pour faire le "portrait" d'une dame ouvrière. Comme quelqu'un qui recueille, avec émotion, les débris d'un vase brisé, j'accumulais des questions en une pellicule de trente six photos, et autant d'hypothèses et d'intuitions nourries d'imaginaire. Je m'interrogeais : qu'est-ce que la vie si après notre mort personne ne vient ranger nos lettres ?

**Mots-clé:**

Paris, photographie, portrait, ouvrière, dépaysement



« La science qui nous occupe ne peut plus être une science froide, elle doit réellement être une science de l'homme, une science chaude faite de l'histoire des autres tissée avec la nôtre. Le minimum que l'on puisse faire n'est-il pas de redire comme un message ce qu'une humanité qui ne nous attendait pas nous a offert comme un cadeau. Il me paraît évident, dans notre monde actuel, qu'une de nos fonctions consiste à y ré-insuffler de l'imaginaire. Notre rôle, si nous en avons un, et ceci sans rien sacrifier de notre science, nous autorisant à être conteur ou même griot » (Dibie, 1998 : 118).

## Dépaysement

Quitter le Brésil pour aller poursuivre ses études et soutenir sa thèse de doctorat à l'étranger est une aventure très enrichissante pour le chercheur qui va alors devoir s'adapter à un nouveau mode de vie. Pour lui, le dépaysement commence bien avant de partir travailler sur le terrain. En effet, soudain, il va se voir, en quelque sorte, confronté à deux dépaysements superposés, l'un, générique et permanent, dû au fait de se trouver plongé dans une culture qui n'est pas la sienne et à la nécessité de ré-apprendre à vivre dans une autre ville, dans un pays qui lui est étranger - l'autre celui que l'on ressent au moment de pénétrer sur le terrain spécifique à ses recherches.

Or, si vivre c'est renouveler sans répit son imaginaire, on peut affirmer que si l'on vit dans les villes, les villes, elles, habitent notre imaginaire. Partant de là, on peut sans doute dire que lorsque l'on change de ville on se retrouve un peu comme un acteur qui, lorsqu'il change de rôle, change d'éclairage, de décor, de scénario, de costume, de langue, de manière de poser sa voix et, bien sûr, de public aussi.

Partir vivre dans une autre ville, c'est sentir de nouvelles odeurs, s'adapter à une nouvelle alimentation, apprendre à apprécier des saveurs inconnues, à avoir plus ou moins froid, à s'habituer à de nouveaux bruits, à redéfinir les distances physiques avec ses voisins, à marcher à un nouveau rythme et surtout à changer sa manière de

regarder le monde, la durée de son regard, sa direction, sa profondeur et, bien sûr, à être regardé différemment.

Habiter une nouvelle ville, un autre pays, c'est comme accomplir un rituel pour passer d'une culture à l'autre, d'un langage à l'autre. Habiter une nouvelle ville, c'est se reconstruire un quotidien qui dépend de la somme d'une infinité de petits détails dans le temps. Les voix qui s'égrènent à la radio qu'on laisse allumée toute la journée pour accoutumer son oreille à une nouvelle manière de s'exprimer, de penser ; les journaux, la télévision, le marché, les librairies, le supermarché, les jardins publics, la crèche, l'adaptation de sa compagne, la bureaucratie, les collègues à l'université, les nouveaux amis, les petits voyages, les gripes, le médecin... Habiter une nouvelle ville c'est subir un « déracinement chronique » pour reprendre l'expression de Lévi-Strauss (1955, p. 57).

Habiter vraiment une nouvelle ville peut même signifier avoir un enfant de plus qui est né dans cette ville, une façon, une fois de retour au pays, de garder un souvenir de la ville pour toujours.



## **Chez Emilie**

Il me fallait donc découvrir la ville, les Français, les Parisiens et, pour moi, toutes les portes représentaient

alors une issue pour m'ouvrir sur une autre culture, un autre mode de vie.

J'ai franchi l'une de ces portes<sup>11</sup>, dans le 19ème arrondissement, en pénétrant dans l'appartement où avait vécu madame Emilie, pour apprendre à mieux connaître la culture du pays où je venais de m'installer. Je me suis alors retrouvé dans un univers dépourvu de paroles et dans lequel seuls quelques écrits et quelques vestiges visuels, exposés à une archéologie photographique, représentaient les traces concrètes d'une vie disparue à jamais.

Madame Emilie avait 88 ans lorsqu'elle est morte. Elle vivait seule, elle était malade. Avant de mourir, elle avait légué son appartement à une association de bienfaisance de son quartier. Depuis sa mort, dix ans auparavant, son appartement était resté fermé. Il a été racheté depuis trois ans. A part quelques objets, comme la télévision, achetée d'occasion et dont madame Emilie avait fait don à la dame qui s'était occupée d'elle, presque tout était resté intact dans l'appartement, fermé depuis sa mort, comme si madame Emilie était sortie acheter du pain et n'était jamais revenue.

Lorsque je m'y suis rendu, la nouvelle propriétaire avait commencé à y mettre un peu d'ordre, mais, avant de commencer les travaux, elle a accepté de me laisser photographier ce qui restait de son ambiance originelle, afin de garder un témoignage de la vie de son ancienne occupante. Il me semblait en effet important de sauvegarder les quelques marques de la présence de madame Emilie afin de chercher à pénétrer dans l'imaginaire d'une ouvrière française typique qui avait connu une grande partie du 20ème siècle.

C'est un petit deux pièces, au deuxième étage d'un immeuble de Belleville, un ancien quartier populaire du nord de Paris, où vivent maintenant de nombreux immigrés. Les escaliers parisiens typiques, qui partent en spirale et semblent mener vers l'infini, me conduisent à quelques infimes indices permettant de décrypter un peu la vie d'une femme. Madame Emilie est partie et il n'est plus resté que ses cinq réveils arrêtés qui semblaient me réclamer sa présence. Chacun marque une heure différente, comme si, au cœur du temps, il existait encore d'autres temps à rappeler André Bazin qui dit que « la



mort n'est que la victoire du temps » (1997, p. 9). Alors, j'étudie ces heures, comme quelqu'un qui est à la fois à la recherche des questions et des réponses, mais elles ne me disent rien, car chercher à pénétrer dans la matérialité, dans l'impénétrable d'un temps interrompu, c'est un peu comme demander l'impossible.

Les seuls véritables indices qu'avait laissé le temps, sur la vie et la mort de madame Emilie, se résumaient en une balayette accrochée dans la cuisine, de la poussière accumulée sur les bouteilles vides posées sur l'armoire de la chambre, quelques romans-photo empilés dans la salle à manger et un France-Soir de septembre 91 que j'ai trouvé sur le placard de la cuisine - sans doute un des derniers journaux qu'ait lu, avant de mourir, la propriétaire des lieux.

Quant aux penderies aux portes ouvertes, elles contenaient bien peu de vêtements. Il y avait bien quelques objets çà et là, un outil de cordonnier, quelques boîtes, un porte document en cuir, quelques bibelots sur les meubles et puis une chaise d'handicapé qui laissait supposer que vivait là quelqu'un qui ne pouvait plus marcher. Il y avait aussi un sac qui contenait un nécessaire de couture posé à côté de cartes postales et d'enveloppes blanches sous lesquelles se trouvait le courrier qui avait été envoyé à la propriétaire, et puis un livre, trois ou quatre photographies, un sous-main, la facture de la télévision achetée d'occasion pour mille cinq cents francs vers la fin de sa vie, une carte d'électeur, quelques feuilles de sécurité sociale, et un livret de famille chrétienne où était enregistré son mariage. Madame Emilie n'a jamais eu d'enfant et a vécu seule une grande partie de sa vie.

Pas une seule mention de son mari au milieu des cartes postales envoyées par une nièce, deux cousines et quelques amies, cartes postées pour la plupart de Fougères où Emilie était née.

Comme quelqu'un qui recueille, avec émotion, les débris d'un vase brisé, j'accumulais des questions en une pellicule de trente six photos, et autant d'hypothèses et d'intuitions nourries d'imaginaire. Je m'interrogeais, et je m'interroge encore : qu'est-ce que la vie si après notre mort personne ne vient ranger nos lettres ?

J'ai donc décidé de faire le portrait de madame Emilie. Pour la retrouver, je me suis plongé dans la lecture des cartes postales qu'elle avait reçues, photos, vieux papiers et documents. Dans l'impossibilité de photographier madame Emilie, j'ai décidé de photographier son absence, pour raconter d'une autre façon son existence passée.



### Quelques extraits de sa correspondance

« Fougères, le 18 avril 1984

Chère Emilie

J'espère que votre état de santé est meilleur et que vous avez obtenu de la sécurité sociale la possibilité d'un séjour en maison de santé, un changement d'air et le repos vous feront sûrement du bien. Autour de moi tout le monde tient bon, malgré une petite bronchite pour Mme Roussel et un gros rhume pour Maria. Mme Guillaume reste fatiguée après sa première opération de la cataracte, tout à fait réussie; elle est étonnante pour 84 ans passés. Très beau temps, un peu frais le matin mais bien agréable l'après-midi.

Bonnes fêtes de Pâques, chère Emilie, nous allons commencer à voir des touristes. Je vous embrasse affectueusement ».

Janette.

\* \* \*

« Paris Dec. 1988

Ma chère cousine

Mes meilleurs vœux de fin d'année et les meilleurs pour 1989, une bonne santé c'est le plus nécessaire.

Je t'embrasse très-fort ».

Marcelle.

\* \* \*

« Paris 17 mai 1989

Ma chère cousine

Pas de chance pour moi, j'ai eu une syncope dans la rue et je suis rentrée à Bichat. Heureusement que j'ai nos amis de la rue Truffaut - ils se sont inquiétés de ne pas me voir - je suis rentrée dimanche chez-moi et j'ai encore beaucoup d'exams à faire et faire réparer ma vitre car les pompiers sont venus croyant que j'avais eu un malaise chez-moi.

Je suis contente pour toi que tu te plaises bien à Breteuil - et que tu fais de bon repas - et puis tu peux parler de la famille avec ta voisine c'est une chance pour toi - j'attends de voir mon ex voisine pour lui faire acheter des timbres. Je ne dois pas sortir ainsi ta lettre partira peut être demain.

Je t'embrasse très très fort ».

Marcelle.

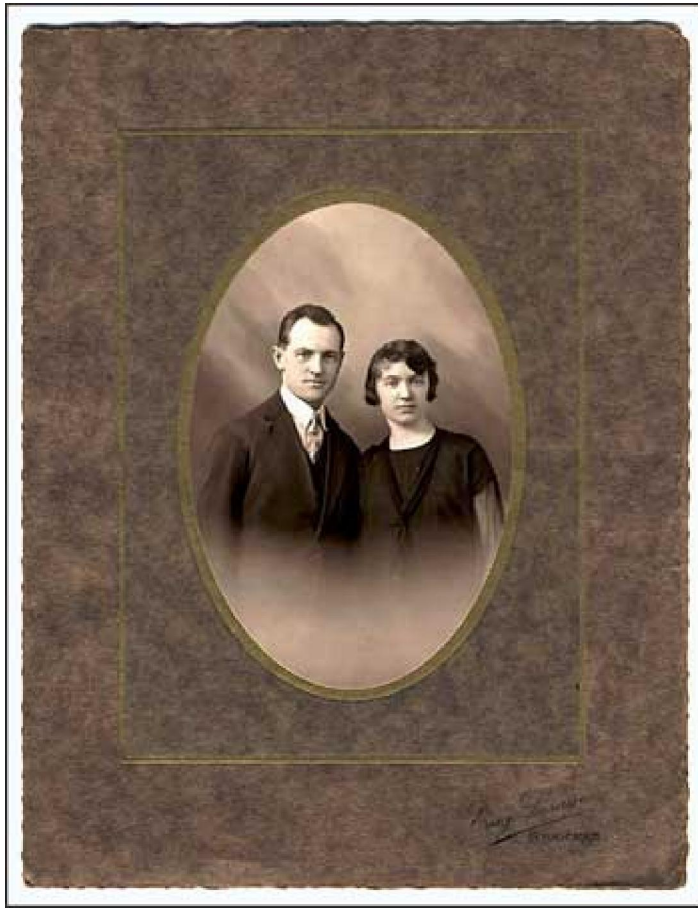
\* \* \*



\* \* \*



\* \* \*



\* \* \*

## Comme s'il manquait des cartes

Je pénètre dans cet univers de vieux papiers et de cartes postales, éparpillés dans l'appartement comme un jeu de cartes incomplet. Je cherche le temps, je cherche le passé, j'essaye de recomposer les séquences possibles. Je trouve quatre-vingts cartes postales reçues entre 1974 et 1992, presque toutes provenant de Fougères, quelques-unes seulement postées de Paris même. J'arrive à reconstituer sept ou huit séquences mais je ne trouve aucune allusion au mari de madame Emilie.

La plupart des cartes postales, même celles postées dans des enveloppes, je les trouve distantes, dépourvues de toute intimité. On y parle surtout de maladie, mais on y trouve aussi des descriptions de paysages de Fougères et

beaucoup sont des cartes de Noël, de vœux de nouvel an et d'anniversaires. Mis à part sa cousine de Paris, les autres ne lui écrivaient en fait qu'une ou deux fois par an.

Emilie envoyait parfois des cadeaux par la poste et recevait alors des lettres de remerciements. Sur les quatre-vingts cartes postales, la majorité avaient été envoyées à Emilie au cours des dix dernières années de sa vie, lorsqu'elle était souffrante et ne pouvait déjà plus voyager.

Madame Emilie était née à Fougères le 21 mai 1905, c'est là qu'après avoir terminé l'école primaire elle avait commencé à travailler, en 1917, dans une usine de chaussures. Elle avait 23 ans lorsqu'elle est venue s'installer à Paris où elle s'est mariée en 1928, à l'église de Ménilmontant. Elle a alors eu des emplois temporaires, dans plusieurs usines de chaussures jusqu'en 1971, année où elle a pris sa retraite. Emilie, qui a vécu seule les vingt dernières années de sa vie, avait une cousine, Marcelle, qui vivait à Paris, quelques amies et une voisine avec qui elle aimait bavarder. Lorsqu'elle le pouvait, elle aimait voyager et retournait fréquemment à Fougères où elle avait un frère et quatre cousines.

En 1979 elle tomba malade et fut hospitalisée. Dix ans plus tard, en 1989, elle passa quelques mois de convalescence dans la maison de santé L'Oasis de Breteuil. Lorsqu'elle rentra chez elle, elle ne pouvait déjà plus marcher. **[fim da p.181]**

En 1993, à 87 ans, Mme Emilie est partie, ne laissant derrière elle que quelques souvenirs, quelques mots, et quelques indices qui me permirent de réaliser ce petit texte et ces quelques photos pour parler d'une femme, d'une ouvrière parmi tant d'autres qui vécut deux guerres et qui contribua à faire de la France la Nation qu'elle est aujourd'hui. Une femme qui semble avoir vécu dans la solitude où on a inventé l'individualisme.

\* \* \*



\* \* \*



\* \* \*



\* \* \*





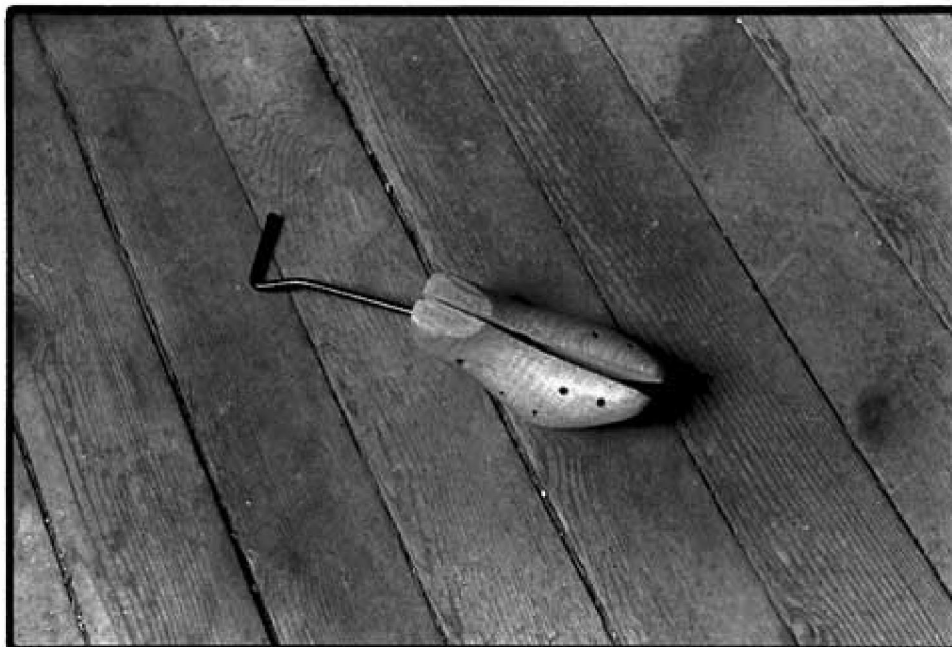
\* \* \*



• \* \*  
•



\* \* \*



## Bibliographie

BAZIN, André. (1997). Qu'est-ce que le cinéma ? Paris, Les Editions du CERF.

DIBIE, Pascal. (1998). La Passion du regard. Paris, Métailié, 186p.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1995). Tristes tropiques. Paris, Plon, 502p ( Collection Terre Humaine).

\* \* \*



## Notas

Je tiens à remercier le professeur Marilda Batista pour m'avoir invité à aller chez-Emilie.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Rasguei o teu Retrato. A Apropriação da Fotografia como Expressão de Sentimento. RBSE, v.2, n.5, pp.199-225, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Rasguei o teu Retrato. A Apropriação da Fotografia como Expressão de Sentimento

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Resumo:** Este artigo discute o trabalho de luto através da destruição das imagens representadas na fotografia, a partir de um depoimento de uma única informante. A ação destrutiva da fotografia parece revelar uma tensão que visa o rompimento com o passado presente no objeto fotográfico. Representa, também, uma busca simbólica de liberdade, através do rasgar a imagem nela representada. Este agir se revela, no decorrer do tempo, para a informante, em um tipo de alívio culpado ou de mágoa aliviada sobre a ação destrutora da imagem do outro e da vida em comum representada na e pela fotografia, nos momentos seguinte à ação. O que parece possibilitar o trabalho de luto e uma nova interiorização do objeto amado agredido e negado. O artigo conclui que, apesar da marca deixada, a fotografia parece voltar a re-significar o passado eternizado, sentimentalmente, tanto na busca da informante de refazer a coleção, quanto na guarda afetiva, em uma sacola contendo os fragmentos dos retratos rasgados, do resultado da ação contra o passado negado.

**Palavras-chaves:** Fotografia, Emoção, Trabalho de Luto.

**Abstract:** This article discuss the work of mourning by destroying the images represented on photographs, taking an account of a single informer as start point. The photograph's destructive action seems to reveal a tension that aims the rupture with the past within the photographic object. It represents a symbolic search for freedom, through tearing up the image represented on it. Meanwhile, this way of acting appears to the informer as a kind of guilty relief or a relieved sore upon the destructive action of the other's image and the common life represented on and by the photograph in the very moment of action. It's what seems to make possible the work of mourning and a new internatization of the loved, attacked and denied object. We conclude in this article that, although the mark left, the photograph seems to change the sentimental meaning of the eternilized past, as in the search of remaking the collection, as in the informer's affective guard of a bag containing the fragments of the torn pictures.

**Keywords:** photograph, emotion, work of mourning.

Durante os anos de 1997 a 2000 estive em trabalho de campo para uma pesquisa que buscava compreender o imaginário e o comportamento de habitantes urbanos de classe média, moradores das capitais dos estados brasileiros, sobre o problema do luto. Entre as inúmeras entrevistas realizadas, algumas delas tomavam o problema da imagem fotográfica como um dos elementos importantes para a configuração do trabalho de luto vivido, de forma consciente ou não, pelos entrevistados que o expuseram.

Este ensaio trabalha com um depoimento que tem por trás da trama do luto, vivido pela perda de alguém amado, uma ação de destruição de um conjunto fotográfico do ente que se foi. Normalmente, a fotografia tem sido analisada como uma espécie de registro que busca manter o amado presentificado eternamente para a pessoa que a possui. Uma forma sentimental de evocação que permite reviver e recordar acontecimentos vividos em comum e situações importantes de recriação da pessoa que busca recordar através da imagem do outro agora morto, mas vivo e presente na imagem fotográfica evocada. Em um e no outro caso, a fotografia é vista como uma forma sentimental de apropriação do outro que se foi por aquele que a tem, a vê e a explora como recurso de memória ou rememoração.

A ação destrutiva da fotografia, por outro lado, parece revelar uma tensão na pessoa que a pratica que visa o rompimento com o passado representado pelo indivíduo ausente no presente imediato do ato de destruição do objeto fotográfico. Conflito que tende a se concretizar por uma espécie de revolta com o ente amado que se perdeu ou sobre o qual não se tem a garantia de uma apropriação de sua presença na constituição de uma vida em comum. Pode também representar uma espécie de busca de liberdade do outro, simbolicamente, através da ação de dar cabo da imagem deste, representado na fotografia.

Em qualquer das formas acima indicadas, a ação de fazer findar a imagem do outro pelo rasgar as fotografias que o representam e que representam sentimentalmente uma vida comum que se quer esquecer, ou não lembrar, ou apenas fazer desaparecer em um momento intenso tensional, parece revelar uma atitude radical de rompimento com o passado. Atitude tomada em um momento específico de inquietação sobre o significado do sujeito que a imagem rasgada repõe, ou de dor insuportável e não aceita pelo que pratica o ato de destruição.

A entrevista utilizada como base analítica deste ensaio relata uma ação destrutiva de fotografias do ente que se foi no momento específico do conhecimento de sua morte e da quebra dos códigos de confiabilidade em que estruturou a vida à dois. A dor provocada pela consciência da ausência definitiva deste

alguém e a forma do acontecimento na vida da entrevistada, a levou à ações de busca de rompimento com o passado comum vivido com este alguém, agora morto, através da destruição das imagens representadas na fotografia. De um lado, dificultando o trabalho de luto e, de outro, simultaneamente, o possibilitando. Em um e no outro, contudo, revelando uma espécie de alívio culpado ou de mágoa aliviada sobre a ação destrutora da imagem do outro e da vida em comum representada na e pela fotografia.

## **Um Segredo Revelado**

O caso aqui retratado conta a história de uma senhora paulista, empresária, de nível superior, com um casal de filhos, que, segundo o seu relato, até o dia da morte do seu marido, em dezembro de 1995, considerava-se uma mulher bem casada e amada e vivendo uma relação bem sucedida de mais de quinze anos.

Soube da morte do marido quase doze horas depois do acidente fatal que o vitimou no retorno de uma viagem de negócios. O carro que dirigia desgovernou e caiu de quase vinte metros de altura em uma das estradas periféricas que dão para a região serrana entre São Paulo e Minas Gerais. Junto ao marido foi encontrado um outro corpo, também morto, de uma mulher jovem, de aproximadamente vinte e cinco anos.

Estes fatos dão formato ao episódio que a entrevistada denomina de "translucado", que a fez parecer "perante mim mesma uma pessoa demolidora do que tinha restado de nós dois, de mim e de meu marido. Embora para o resto do mundo eu permanecesse a figura exemplar que me consideravam, só que às vezes mais exigente e mais fechada".

Ela relata que estava em casa, à noite, quando recebeu um telefonema da polícia avisando que tinha ocorrido um acidente com o carro do seu marido e que ele se encontrava sendo transportado de ambulância para São Paulo. Conta a noite de angústia sem saber de fato a extensão do acidente, de revirar os hospitais de São Paulo em busca de notícias e de ligar para a família e amigos comuns.

Os amigos e familiares vindo para a sua casa, o conforto de se sentir protegida e a dor de cabeça alucinante que não passava por não ter novas notícias do seu esposo que estava voltando de uma viagem de negócios, compunham as horas iniciais de angústia após o conhecimento do acidente. Bem que ela tinha avisado ao mesmo para não ir de carro, pensava ela culpando-se por não ter tentado mais fazê-lo desistir de sua ida no automóvel particular e, quem sabe, se o tivesse demovido da idéia, o teria saudável e em casa já a algumas horas.

A televisão ligada o resto da noite e pela manhã seguinte dá a notícia de um acidente de carro na divisa entre Minas e São Paulo. Informa do acidente fatal e de dois corpos, um homem de quase cinquenta anos e de uma jovem mulher, mortos no local. Ela está na sala, chorando, vê e ouve a notícia e não se dá conta no primeiro momento de que se tratava do carro de seu marido. É um dos irmãos do mesmo que se levanta e diz gritando que aquele carro é o carro.

Um ruído nervoso toma conta do local, todos querendo ouvir e saber mais notícias do acidente. Ninguém fala do outro corpo, o corpo feminino, morto junto ao seu marido. Nem ela. Apenas um "não pode ser. Não pode ser ele. Não tem como ser ele, ele não me deixaria assim sem uma despedida qualquer" rasgava o seu pensamento e a fazia não prestar atenção para mais nada além da iminência da dor.

O choque da notícia de um acidente e a notícia através da mídia de que o acidente foi fatal, a fez repassar toda a trajetória da vida em comum, e do sentimento de culpa por não ter sido ela e sim ele a morrer, de não ter vivido mais intensamente a relação, de não ter dito ao amado seu amor por ele mais do que dizia, de o ter deixado prosseguir viagem na direção e não o ter demovido da idéia e não prestado atenção ao pressentimento que a invadiu na hora da despedida. Enfim, a dor obcecava, quase não respirava, ainda não acreditava no que via, envolvida no repassar em flashes de momentos significativos da vida em comum e de sentimentos de culpa pela situação agora vivida.

O outro corpo junto ao do marido nem sequer foi notado por ela, no imediato da notícia, a fatalidade da morte do marido a tomava de tal forma que só ele permitia-se na consciência da ausência como presença gritante de uma vida em comum e da ameaça de um final, que a morte afetava e impunha, enquanto notícia. O corpo ainda sem presença aumentava o quadro de alucinação aparente por ela vivido, da consciência do acidente, da notícia através da televisão relatando o acidente e a morte, a certeza da morte do marido e a esperança absurda de que não passasse de um pesadelo, que logo ele entraria, talvez machucado mas vivo, pela porta da sala. E a culpa! A culpa que escapulia por todos os vasos e poros, que fazia a cabeça explodir, de saber que a possibilidade de vida do marido era nenhuma e das formas de não ter sabido retê-lo ou entregar-se por completo.

Os amigos e os familiares compunham o quadro deste sentimento de alucinação e vazio após a notícia da morte. O conforto e a proteção deles no imediato da espera de um corpo acidentado mas com esperança de vida, parecia tornar-se descompasso: queria tê-los como apoio, chorar com eles, mas ao mesmo tempo queria a solidão para melhor avaliar o



tamanho do rompo que o sofrimento parecia provocar no seu peito, na sua cabeça. As duas possibilidades criando hiatos mas do que estabelecendo nós. O que ampliava a sensação de vazio e de desencontro pessoal e coletivo, dela com ela, dela com os outros, dela com o futuro, dela com o presente vivido naquele instante. O passado e o medo do significado da perda e o porque comigo e o por que não eu, colocava o futuro como nebulosa, como fechamento e falta de significação e o presente como ameaça a uma estabilidade conquistada e confiante na estrutura do seu casamento, a seu modo de ver.

Da chegada do corpo ao Instituto de Medicina Legal até a liberação do corpo, foram mais horas. Um dos irmãos do marido foi reconhecer o corpo, ela não quis ir absorta na dor da certeza e na esperança culposa de que não fosse ele. Hiato de incomunicabilidade que a fazia jogar-se nos braços das pessoas amigas e próximas e não ter aconchego para a sua solidão que se ampliava e tomava todo o seu corpo todo o seu mundo.

O irmão traz a certeza do corpo morto como o do seu marido e trás também, de quebra, o fato do outro corpo, também morto no acidente. O corpo de uma mulher ao lado do corpo morto do marido. O hiato cresce como uma espécie de nebulosa difícil de estabelecimento de planos racionais. O sentimento culpado pela morte do marido, por não ter sido ela, por não ter seguido a intuição, do sentimentalismo que evoca as imagens gritantes do passado construído em sua cabeça transformada em mil pensamentos desconexos e na destruição do hoje e dos amanhãs vindouros sem ele, não admitia ainda o fato de um outro corpo ao lado do dele, morto no mesmo acidente.

Não quer entender presa que se encontra nas ondas imaginárias e sentimentais da vida em comum construída e agora finda e as ameaças deste findar. Não quer entender pela necessidade do corpo e do gritar a traição de sua morte sem ela. Não quer acreditar, ainda, pela premissa da posse daquele corpo agora sem vida, prova de sua existência como vida em comum.

Não quer acreditar pelas tarefas urgentes ainda a executar: solicitar providência para a compra de um caixão, para o transporte do corpo para um velório, a compra de um lote em um cemitério parque, e outros problemas ligados ao comércio e ao ritual da morte, que designou aos irmãos e parentes. Para ela, ficou a escolha da roupa, o que não quis repassar para ninguém. Seria ela, ela que saberia o traje final que o marido vestiria, ela que teria o poder de escolha e veto.

Trancada no quarto abre as portas do closet onde estão os objetos pessoais do esposo. Chora e examina com cuidado cada peça de vestiário, paletós, gravatas, camisas, peças íntimas, sapatos, jóias, perfumes, e parece reviver a cada olhar uma

nova peça a história que a compôs enquanto conformadora de um momento ou de momentos felizes ou não tanto, mas impregnadas dele, e dela. “Eu parecia envolvida numa atmosfera de nos dois no revolver aquele closet. Cada peça me relembra um momento de nos dois, me lembrava ele impregnado que estavam dele, do cheiro dele, do jeito dele, da forma que ele vaidoso perguntava para mim se estava bem naquela combinação, do perfume dele que escolhi quando éramos namorados e que desde então fazia parte dele, da coleção de pastas de trabalho, todas da mesma marca e em cores e modelos diferentes para combinar com ocasiões, marca também minha nele, e coisas assim que me contavam coisas de nos dois: resistências, adaptações, uso contínuo, uso íntimo ou na intimidade...”.

As roupas e objetos dispostos no closet, penduradas nos cabides ou dispostas nas prateleiras, lavabo e banheiro, pareciam conter o seu marido e a sua vida em comum, gostos, gestos, atitudes, hábitos que pareciam delimitar o espaço do conhecimento de quem as usava e das interações realizadas na construção de um mundo comum do casal. Compunham elementos de rememoração, onde a vida em comum passava em borbotão afirmando presenças, afirmando a posse formadora de dois como um só projeto, e ao mesmo tempo o outro, como o outro lado de si mesma mas também como autonomia, como imagem projetiva de si mas independente, como projeto e ambições, timidez e ousadias próprias, como complemento e vida própria além dela (KOURY, 2000).

Como disse Stallybrass (1993, p. 38), a roupa é um tipo de memória, o corpo parece permanecer impresso sobre ela, seja em um punho puído, seja em um cheiro, como uma espécie de marca que identifica o seu dono, o seu trajeto, e suas relações. Como a fotografia, a roupa parece revelar os sinais de um tempo vivido, possuidora que é do registro de uma identidade do retratado e da composição dos traços que permitem a identificação de uma vida comum e a posse da memória dos que nele ou com ele conviveram. Quando a pessoa está ausente ou morre, a roupa parece absorver sua presença ausente (Stallybrass, p. 37), assim como a fotografia, ambos objetos intensos de rememoração e evocação.

No exame minucioso do marido, exposto em vestimentas e objetos no closet, a procura de uma peça que o acompanhasse a sua última morada, a inquietação interior de seu ser brigava, ou assim parecia, entre uma visão fatalista do desastre e do não sentido para a sua vida presente e futura e para uma construção rememorativa e sentimental do marido e da vida dos dois em comum, conflito ampliado a cada peça, a cada objeto mexido, olhado, referenciado como uma seqüência de tempos e espaços que compunham ou compuseram momentos de realização dos trajetos por ambos traçados como um mesmo

sentido, e como um sentir o próprio marido nas impregnações invisíveis a olho nu de suas marcas, que preenchiam o seu imaginário do e no percurso no interior do closet para a escolha da vestimenta fúnebre.

Este percurso no closet e no interior de suas próprias lembranças impregnadas nas roupas e objetos do marido, não havia e nem deixava lugar para mais nada ou alguém, fechada que se encontrava na vida comum a dois. Obsecada por pensamentos confusos, dirigida à morte do marido, na escolha da roupa que vestiria pela última vez, presa na rememoração da construção a dois de uma relação e da propriedade do conhecimento do corpo impregnado no closet em vestígios invisíveis a outros olhos que não o dela, vez ou outra a fazia esbarrar em momentos de inquietação. Em descobertas de um marido e de um corpo que tinha segredos, possuidor de objetos e de marcas pessoais que ela não lembrava e que não fazia parte do seu mundo comum. O que embaralhava as suas evocações, e revelavam um alguém a mais que ela não dispunha de informações e não era senhora dos vestígios ou marcas impressos.

Um marido com significados que escapavam ao seu controle, e que passou ao largo do tempo não identificado por ela pela repetitividade do cotidiano comum, e que agora, na extraordinária hora da escolha de uma roupa fúnebre, na posse descarada do closet do esposo pelo exame atento em busca de pistas que o trouxesse de volta, que a fizesse embarcar nele, em suas marcas, através de suas memórias impressas nos objetos lá dispostos, descobria como quem revelava um desconhecido. Não tinha a posse ou a extensão que gostaria de ter, no universo simbólico que as coisas pareciam mostrar, do seu marido. Havia pequenos traços de segredos não compartilhados que indicavam um ser desconhecido daquele criado nas inter-relações cotidianas que compunham o seu casamento, a sua união.

Segredos achados e tentados ser descartados, mas que emudeciam as lembranças no revelar desconhecimento, que empalidava o rememorar, que ampliava a angústia do seu sofrimento na dor do conhecimento da morte do homem amado. Na insidiosa entrada no consciente de um outro corpo morto no acidente, que ela descartava, que ela negava, mas que o marido desconhecido que ela descobria a fazia pontuar, causando mais desconforto a sua dor pessoal e a sua culpa por não ter sabido prender o marido na sua intuição de algo errado na viagem dele, de impor generalizações à sua morte pela presença de desconhecidas marcas no closet dele.

O tempo passado na solidão do quarto, no closet do marido, pareceu para ela uma eternidade. Escolheu uma peça de roupa

enfim, a que tinha comprado com ele e que ele ainda não tinha usado e que usaria em uma recepção programada para o outro fim de semana, saiu, fechou o closet, fechou o quarto, desceu, entregou a roupa ao motorista e foi procurar um consolo mudo nos braços de uma amiga de infância. Nada revelando das descobertas, nada relatando do ou sobre o outro corpo que ela queria não saber, nada informando sobre os seus medos, seus anseios, suas dúvidas, suas culpas, seus remorsos, ou sobre o turbilhão de imagens que apareciam e sumiam de sua cabeça, que pontuavam todo o seu corpo em compasso de dor pela ausência cada vez mais presente do marido morto. Definitivamente morto, conscientemente morto para ela, que a fazia diminuta, que a tornava um nada.

## **A Sensação da Outra**

A outra chegou aos poucos em sua consciência. “Eu não queria me dar conta” revela. “Mas, ao mesmo tempo eu me tomava de preocupação e angústia da entrada deste outro corpo na minha mente, morto no mesmo acidente do meu marido. Não ousava saber mais, não perguntava, não queria saber, mas a presença dessa jovem ampliava-se em mim como um fantasma sem rosto, me colocando louca, em pânico de algo que eu não sabia e se sabia abafava como culpa por pensar assim do meu amado...”. Lembra que ao chegar no velório, ao se posicionar junto a esquife do marido, “o primeiro pensamento que passou na minha cabeça era quem de fato era ele, o meu amado que eu parecia descobrir que não era todo, absolutamente meu... meu amado de vida própria, com coisas próprias, passadas e vividas sem mim e através de mim... e a imagem do fantasma sem rosto, que era o corpo morto da mulher ao seu lado na hora do acidente invadiu minha alma e foi com todas as forças expulso como se eu estivesse maculando a memória dele, a nossa vida comum e nossos sonhos, promessas e projetos”.

A confusão que vivia no turbilhão de sua dor ocasionada pelo sofrimento e o sem sentido da perda do objeto amado, a fazia recusar qualquer possibilidade de referenciação do ou sobre o marido que pudesse ferir a imagem dele nela, embora imagens novas viessem interrompendo o recompor sentimental do corpo perdido e velado, aumentando a sua angústia, o sentimento de solidão e as formas indizíveis do sofrimento que estava sujeita para os outros e até para ela própria. Findo o ritual do velório, terminado o sepultamento, e o rasgar fundo a sua alma pela permanência da concretude da impossibilidade de recuperar o seu morto com vida, volta para casa e procura se recolher.

Afasta os amigos e familiares dizendo-se cansada e que precisaria de repouso, recusa tranquilizantes e tranca-se no seu quarto em buscas de vestígios. Pistas que pudessem levá-la ao ser amado morto, a entender os significados de sua morte e as

entrelinhas que começam a moldar o seu pensamento sobre até que ponto o tinha conhecido. De caminhos que pudessem refazer a construção dos dois em vida comum, buscando momentos que representassem os pontos por onde foram se tecendo as duas vidas em um projeto de união, e as esferas felizes ou não tanto desse processo que identificassem o seu homem agora morto nela.

A cabeça parecia ferver. “Eu passava da cama para a cadeira, da cadeira para a cama, da cama para o chuveiro tentando esfriar a cabeça, poder pensar com objetividade, mas era um turbilhão de coisas aparecendo e desaparecendo na minha mente, sem que eu pudesse criar conexões úteis ou compreender o que estava ocorrendo comigo e com o meu mundo após a ruptura causada pelo acidente que vitimou o meu marido. Era uma dor enorme, um sofrimento danado que parecia me enlouquecer e que fazia eu não parar em um canto qualquer, e em querer alguma coisa, como se algo estivesse fora do lugar, vascular, sim, a palavra é essa, vasculhar tudo, eu, ele, nossas coisas, as coisas dele, tudo, em busca de uma explicação de alguma coisa que eu não sabia bem o que era, mas que era mais do que a morte dele e da culpa enorme que eu sentia...”.

No sofrimento e na inquietação das imagens em sua mente que fazia sua cabeça em fogo e não ter um lugar para acomodar o seu corpo e pensar organizado, faz com que ela revire não só as lembranças mas os objetos do quarto em busca do que ela chama de vestígios. O outro corpo, o corpo feminino encontrado junto ao corpo do seu marido parece querer acomodar-se e ocupar espaço nas suas inquietações e no seu sofrimento. E ganha espaço a cada novo movimento de negação de sua parte. O seu marido parece tornar-se cada vez mais desconhecido a cada turbilhão de pensamentos novos que a invade, embora esse desconhecimento venha nesse primeiro momento transvestido em forma de culpa pessoal dela para com ele e a sua imagem. Como uma espécie traição dela a imagem dele. O que causa maior sofrimento, e um sentimento de inadequação à vida e a vida em comum com ele vivida até aquele momento trágico.

O que a faz também se movimentar na angústia de encontrar mecanismos que restaure a sua paz interior e recupere o objeto amado morto agora estilhaçado em milhões de pequenas partículas que parecem a pulverizar, como ser incapaz de compreender ou nominar as diversas entradas por onde perpassam a sua dor do luto. É necessário encontrar vestígios por onde possa remontar o seu passado, o seu presente de sofrimento e averiguar as possibilidades projetivas que lhe foram como que arrancadas com a tragédia que a acometeu.

Inicia a busca pelo cheiro dele que impregna o seu quarto, a sua cama, o lado dele: seu travesseiro, seus lençóis, passa pela escrivaninha, pela poltrona dele, reabre o closet e o invade em uma espécie de fúria de encontrar. Tira cada peça de roupa, vasculha cada costura, cada bolso, cada parte do tecido em busca dos vestígios necessários à composição do personagem novo que se formava para ela em seu processo de dor, no luto que tomava o seu ser em sofrimento. Abria e fechava gavetas, selecionava peças estranhas, ou assim consideradas, para ela, vasculhava fundos de armários, cada pasta e suas reentrâncias, e a cada movimento descobria-se estranha também para si própria e estranhava cada vez mais o homem com quem ela pressupunha dividir uma vida, conhecer, e que descobria possuidor de segredos não revelados a ela. O que aumenta a sua dor e o seu desconforto.

Os vestígios encontrados embora ampliassem a noção de desconhecimento para o homem que ela julgava conhecer, não trazia provas sobre nada além do que peças (roupas e outros objetos pessoais) que ela não conhecia, que ela não tinha comprado para ou junto a ele, que ela não tinha lembranças e não a fazia recordar do nós que eram. Mas, porque o outro corpo morto no acidente, corpo feminino, tomava conta de todo o seu ser, de toda a sua dor, a impedindo de raciocinar, a impossibilitando de reverenciar o seu morto? Perguntava-se e não encontrava resposta. Só um imenso vazio que tornava o seu marido em um estranho e uma estranha em um fantasma que se adentrava e tomava todo o seu ser, que destruía as lembranças comuns vividas e necessárias à reconstrução da sua perda, do seu homem dentro de si e poluía a sua memória.

Abre a porta do quarto, tomada pelo desespero da busca, desce as escadas e recolhe todos os álbuns que remetem a momentos tornados especiais e que marcam o compasso da construção de sua vida em comum à dele, a do seu marido, a de sua perda. Sua irmã que ficou na residência para acompanhá-la toma um susto ao vê-la adentrar-se casa adentro em busca dos vestígios – agora em forma de registros fotográficos. “Ela corre atrás de mim perguntando o que está acontecendo e eu recolhendo álbuns e eu revirando gavetas atrás de fotografias, atrás dos momentos em que eu pudesse me agarrar para pensar, para reviver o meu morto, para reviver a nossa vida construída e agora desfeita... Digo para ela ficar de fora disso. Levo tudo o que recolhi para o quarto, em prantos, mas ao mesmo tempo tomada de um rasgo de esperança de reapropriar-me do meu morto. Me tranco, de novo, e começo a folhear, a averiguar, a reconhecer cada foto, cada paisagem, cada gesto, cada movimento também de quando olhávamos juntos, as frases ditas, os olhares trocados, as afirmações de carinho que construíram o nosso lar... parece que de novo eu me encontrava, e dormi mergulhada em um mar de fotos, dona da minha vida com o meu marido, de paz com ele dentro de mim...

... Me acordei no outro dia em prantos, porém, acordei com o fantasma de um corpo feminino invadindo a minha cama, o meu quarto, a minha casa, tirando ele definitivamente de mim... Fiquei com receio de olhar as fotos espalhadas pela cama, caídas no chão, para não maculá-las, não corrompê-las com o nojo culpado que sentia de mim em ofender a imagem do meu marido para mim... Saí da cama para o chuveiro, vesti uma roupa qualquer e desci. Minha irmã já estava de prontidão me esperando, além de minha mãe, meus cunhados, minha amiga querida... todos a minha espera, todos a olhar para mim... me senti um monstro e chorei e me abracei a cada um deles como a me desculpar por ser tão má, por macular a imagem do meu marido em busca de loucuras minhas. Me senti confortável, parecia que a mulher que invadiu o meu luto, o meu sonho esfumou..."

## **A Revelação**

"Passei o dia seguinte ao enterro muito triste mas tranqüila, cercada por todos os meus parentes e amigos. O dia inteiro foi de lembrança dele comentada por todos, e todos ao mesmo tempo em que só falavam nele pareciam negar o acontecido, o acidente trágico, e eu também me deixei levar e fui sendo banhada pelas águas mornas com que me deleitava os parentes e amigos mais chegados. Até que chegou a noite...". Relata que no final da tarde começaram a se retirar alguns parentes e amigos, e ela própria solicitou a irmã que fosse para casa que ela estava bem. Com um pouco de relutância a irmã se foi e ela ficou mergulhada em pensamentos e aconchegada na poltrona da sala, recolhida e atônita com tudo o que lhe acontecera, porém, tranqüila.

Diz que procurou os jornais diários que assinava e não os encontrou na casa. Não deu muita bola porque talvez um dos presentes durante o dia os tivesse levado. Sobe ao quarto, liga a televisão e fica como que absorta olhando o passar das imagens até que a notícia do acidente volta às manchetes de um jornal televisivo e a chama de volta à realidade. "A camada era para o acidente havido envolvendo um empresário e a sua possível amante", diz quase gritando. "Falava o nome do meu marido e o nome da mulher que estava com ele, e diz que voltavam de um final de semana em uma cidade do circuito das águas mineiro quando houve o acidente fatal. Mostra a fotografia do carro destroçado, da placa de São Paulo, dos corpos, imagens do resgate e a fotografia de cada um deles... Não acreditei no que via, fiquei como paralisada, estupefata... passei a noite com o controle remoto na mão passando de canal em canal em busca de outras notícias, de novas imagens, de maiores detalhes sobre o acidente. A mulher sem rosto que invadia o meu sono, que eu recusava a enxergar ao lado do meu marido no acidente, ganhou um rosto, um formato, um

nome, uma idade, uma família e um possível papel ao lado do meu marido. Toda a minha tranqüilidade foi embora. Entrei em estado quase de pânico, soluçava alto, gritava o nome do meu marido alto, buscava afago nas suas roupas, no seu canto da cama e do quarto, nos retratos, mas não encontrava nada mais do que um imenso vazio, de onde surgia um desconhecido que eu estranhava e ao mesmo tempo me agarrava como se fosse meu... . Liguei para a minha irmã, depois para a minha melhor amiga, elas vieram, se chegaram a mim, falaram de que sabia tanto quanto eu, e que possivelmente a moça tivesse pego carona com ele, e os jornais e os noticiários estavam maldizendo, como era costume na imprensa brasileira. ... O aconchego delas, se não acalmaram as minhas dúvidas e angústias, e a minha dor insuportável, tiveram pelo menos a função de me permitir falar. Falei muito sobre eu e ele, sobre esse vulto que apareceu entre nos no momento de sua morte, frases que acho ditas em borbotões e sem nexos, apenas desabafo. ... Aceitei comprimidos para dormir, e falando sem parar, fui me acalmando, acalmando e adormeci. Amanheci no dia seguinte como nunca amanheci em minha vida: disposta, pronta para repassar a limpo todos os capítulos que marcaram a minha vida até aquele episódio fatídico. Tomei banho, tomei café, liguei para os meus como se fosse um dia qualquer e eu estivesse indo para minhas atividades diárias, não quis ler os jornais do dia, tirei as tomadas das televisões de toda a casa, subi e me tranquei em meu quarto. Organizei os álbuns de fotografia e as caixas com fotos dispersas e passei o dia inteiro a olhar foto por foto: uma, duas três, mil vezes... . Eu precisava entender....”.

Uma a uma das fotografias, vistas milhares de vezes, em ordem cronológica, em cronologia decrescente, compondo possíveis passagens importantes, como datas comemorativas, do casal em vários anos, foram sendo perseguidas, organizadas, desorganizadas a seguir, para uma reorganização em nova seqüência lógica pela entrevistada, na busca de reencontrar o homem que ela amava e que não mais reconhecia após o trágico acidente. Como forma também de reelaborar as marcas do amor que dizem ter, e dos passos do caminho por eles seguidos e perseguidos, juntos.

Cada tentativa de aproximação, porém, parecia esbarrar com um elemento novo, que se desenvolvia assustadoramente em imagens sobre ela: a traição, possível, do marido. Os segredos dele, por ela descobertos, que fizeram suprimir a confiança e confiabilidade existente dela, nele, e a fizeram defrontar-se com um desconhecido, mesmo quando a olhar as pequenas coisas que não chamariam a atenção no cotidiano comum mas que explodiam em conotações de distanciamento e estranheza no processo de descoberta e revelação de faces até então nunca vistas ou pensadas ver no homem amado e que coabitava o mesmo espaço a tantos anos.



Uma espécie de nojo foi se formando e tomando o espaço da dor e da culpa que nela transbordava. Uma revolta contra ela mesma se estruturava a cada tentativa de aproximação via fotografia do marido. Quem era aquele sujeito a quem ela esteve ligada há tanto tempo, que parecia feliz e que a fazia também feliz nas fotografias, e que de fato a enganava e não a queria? Quem era ela, também, que se deixou envolver em um mundo de ilusões desfeitas de uma só vez e que desmoronava em sua cabeça em mil estilhaços que não faziam sentido e davam medo? Sua culpa virava vitimidade a cada nova leitura do olhar as fotografias de eventos e passagens felizes a dois. Sentia-se “imbecil, a última das mulheres, uma Amélia que não conseguia enxergar além do que o cacete do cara e a quem ele fodia no físico e fodia também na vida, ignorando os meus sentimentos e me usando para traições e vilandices...”. E de vítima passava a algoz, a querer retirá-lo a qualquer custo de sua vida, a de querer romper com o passado que ele representava, a de querer matá-lo uma segunda vez, agora no plano do simbólico.

Saí da cama onde estavam espalhadas as fotografias, vai até o closet do marido, abre com fúria e sai “retirando todas as camisas, calças, ternos, cuecas meias... e tudo o que encontra pela frente e que a ele pertence e jogando no chão, e pisando e rasgando algumas peças, destruindo perfumes. Pega uns sacos de viagem, a seguir, e envia tudo o que pode, chama o motorista e pede para se desfazer de tudo. Sobe, mais uma vez, ao quarto, tranca-se, retoma cada fotografia disposta sobre a cama ou presa em séries nos álbuns e passa “a olhá-las, como nunca as tivesse visto. O homem perto de mim era um estranho, e tomava a forma de uma espécie de monstro que eu teria de destruir para poder sobreviver. Ou ele ou eu...”.

Remonta e organiza mais uma vez as fotos esparramadas, as separas com carinho, quase, por datas e eventos significativos e começa a rasgá-las, uma a uma. “Primeiro rasgava ele de mim. Separando o meu corpo do dele nas fotos. Depois ia rasgando ele em pedaços, até ficar irreconhecível, até desaparecer de mim enquanto imagem e enquanto forma...”. Dor e raiva se misturavam na tentativa de apagar da memória os significados de uma vida em comum que ele, e ele naquelas fotos, insistiam em representar. Um modo de purgar a impureza que ele representava na sua vida, e que lhe foi escancarada no ato final, na morte dele ao lado de sua amante.

O exercício de desfazer-se das fotografias, era também uma forma de distanciar-se do presente agora vivido, onde todas as amarras que amparavam o seu mundo pareciam ruir e ela não mais sabia o que era. Era um distanciamento de um presente insuportável na dor da ausência e na presença de um estranho revelado para si após a sua morte. Era um romper com a

ambivalência que tomava conta do seu ser: de chorar o seu morto e de o renegá-lo ao mesmo tempo.

Era um expurgo da vergonha que sentia, dela mesma e dos outros, difícil de avaliar a sua extensão pela humilhação a que se sentia submetida, pela traição que possivelmente acompanhou o seu marido à morte física . O esforço de destruição do passado pelas fotografias revelava-se assim como se desfazer de uma identidade demasiadamente presente na sua vida e na vida das fotos, desmanchada pela revelação de segredos do seu par e da emergência de um ser monstruoso, de quem sentia nojo, e que não tinha como nem porque se aproximar. O amado revelava-se para ela como que em um desconhecido que a humilhava e que a submetia à vergonha, à agonia, à raiva, ao desespero e ao sofrimento duplo de viver uma morte física e o reconhecimento de um corpo de um desconhecido enquanto imaginário amoroso, enquanto propriedade amorosa de um nós tornados um (WEINER, 1992, p. 67).

A dor da perda do marido transformava-se em uma espécie de ódio a ele, pela traição que sentia ter sido vítima. No momento da consciência da morte do marido, quando da notícia pela televisão da morte dele, tirando qualquer possibilidade de esperança de o ter ainda vivo, tentou negar para si mesmo o outro corpo, o corpo feminino, que também havia morrido no trágico acidente. Essa consciência de um outro corpo, que revelava uma possível traição e a emergência de lidar com um desconhecido que parecia conhecer e com quem dividia o tempo e o espaço comum de construção de um nós, foi se dando aos poucos.

Primeiro, quando amorosamente se pôs à escolha da roupa fúnebre, da última vestimenta que iria acompanhar o seu ente querido à sua última morada. Trancada no closet do marido, vasculhava com vagar, examinava com cuidado amoroso todos os pertences que eram dele e que tinham as marcas do seu corpo, seu jeito, seu cheiro e até, se ousasse o olhar mais fundo, seus gestos, e os gestos interativos que se confundiam com os dela, que brincavam com ela, que brindavam a ela na forma comum de um casal perfeito.

As marcas da memória, no olhar amoroso sobre as coisas e pertences de alguém que se foi revela-se como um olhar sentimental. No momento da dor insuportável da morte, trancada nos armários do ente amado à escolha de sua última veste, as pequenas rugas, ou mesmo as rugas grandes e que a feriram no processo de construção da relação eram minimizadas ou até não lembradas. A marca que ficava da relação agora rompida pelo que se foi, pelo que foi tragado pela morte, no outro em sofrimento amoroso, era a perfeição da

relação. Os objetos amorosos se punham dispostos na memória como a evocar a felicidade e o comemorar constante e eterno daquele que morreu. Como uma espécie de ode à vida em comum agora eternizada pela lembrança e apropriada pela dissecação promovida nas recordações onde os o todo é fragmentado em mil partes e reconstruídos como diálogos que se refazem constantemente, abstraindo tudo o que for considerado excesso e personificando o ser ausente no outro que o evoca como singularidade. Como uma nova recomposição nova a cada evocar, onde cada fragmento dialoga com a totalidade a partir ou através do agente da memória, construindo um ser para si, próprio e apropriado ao que se quer ver e recordar a cada novo movimento de evocação.

Esse processo sentimental da recordação, ao reter elaborações sobre um todo fragmentado que vem sempre renovado a cada evocação, pelas reconstruções possíveis que o agente da memória estabelece no diálogo com o outro agora eternizado, faz parte do processo de interiorização necessário ao trabalho de luto. O objeto amado é retido pela introjeção no outro, como um sentimento de apropriação que o acompanhará para o resto da sua vida. Ficando a pessoa que rememora como uma espécie de guardiã da memória, agora por ela apropriada, do que se foi.

Este processo de apropriação é o reconhecimento da importância daquele que se foi na vida da pessoa enlutada. No momento da escolha das roupas com que seria enterrado o seu esposa, a entrevistada depara-se com a extensão do seu conhecimento sobre o que se foi. Coloca para si mesmo em sofrimento a significação dele, do morto, em sua vida e, trancada nos armários do marido o vê em cada objeto observado, acarinhado, manuseado, como objetos sagrados em que ele, o amado, se revela. E nesse reencontro, remonta o sujeito perdido não apenas em si próprio, mas na extensão necessária da vida em comum com ela vivida. Daí pequenos choques que vão se dando nesse ritual quando se deparara aqui e ali com objetos não reconhecidos por ela. Com objetos que não faziam parte do cabedal de informações com o qual poderia manejar a extensão do seu conhecimento sobre o que morreu, o revelando como um outro. Como um outro com segredos. Como um outro cuja vida lhe escapa em pequenos detalhes, tornando-a incapaz de retê-lo como um todo inabalável.

Na intemporalidade a que a vida do outro é submetida enquanto vida em comum pelo agente da memória se estabelece como que pequenos abalos onde o onde e o quando, o tempo e o espaço se interpõem como singularidades que interrompem o processo de revelação do outro no que o elabora como posse objetual. A intemporalidade é interrompida pela emergência de segredos que incomodam o agente da memória no seu apropriar-se, no seu caminhar de recordações, como diria Deleuze lendo Proust (1976, p.112), para que melhor possa

reter o outro como uma eternização compreensiva dos dois e de cada um .

O deparar-se com segredos no outro amado que se foi e de quem chora a dor da perda, parece trazer à entrevistada luzes de consciência sobre o acidente recente que vitimou o seu esposo e de que ela até então busca ignorar, reter no inconsciente: o outro corpo, o corpo feminino, morto também no acidente ao lado do seu marido. A revelação para si do marido como um ser que contém segredos, que possui objetos não reconhecidos por ela no percurso do rememorar a vida em comum parece ter o efeito de trazê-la para a realidade dos fatos sobre o acidente noticiado pela imprensa: um outro corpo, mesmo que neste momento, trancada no closet, no ritual sagrado de evocação, na escolha de uma veste que melhor se adequê as exéquias do marido, esta consciência apareça em forma de um fantasma, de uma visão fantasmagórica que a incomoda mas que se sente culpada por tê-la. Que se sente constrangida pela sua manifestação, como a colocá-la como impura ao marido, fazendo-a negar a imagem poluída que parecia querer apoderar-se de si e dos seus pensamentos, pelo ato de denegação do outro desconhecido revelado na vistoria das peças nos armários do marido.

O segundo movimento de consciência de um outro corpo, que revelava uma possível traição e a emergência de lidar com um desconhecido que parecia conhecer e com quem dividia o tempo e o espaço comum de construção de um nós, se deu durante o sono intranquilo no final de um dia de sofrimento intenso de despedida do corpo amado que morreu, após a liberação e entrega do corpo autopsiado, após o velório, o enterro, e de terem saído os últimos parentes e amigos de sua casa. Deu-se, também, após tomar um banho, entre vários nesta noite, a cabeça queimando de dor pelo sofrimento da perda e das lembranças que insistiam em tomar vulto, em serem evocadas, de não ter um lugar para aquietar-se: da cama para a cadeira, e vice versa, de sair feito louca pela escada abaixo catando álbuns e fotos do casal e se fechar novamente no quarto a montar e remontar as fotografias tentando reviver os momentos, eternizados nos álbuns e caixas de fotografia, que os fizeram hum.

As fotos como as roupas e objetos pessoais de alguém, parecem trazer este alguém simbolicamente para quem os observa em tom de evocação. Possuem marcas do seu proprietário. Ganham a singularidade do aspecto físico, intelectual, gestual e olfativo da pessoa a quem pertence ou pertenceu, e através deles é possível estabelecer conexões com ela, rememora-la, não apenas como indivíduo mas como pessoa, como sujeito em relação com os outros, a as construções possíveis e passíveis desta relação. A fotografia, porém, diferente dos demais objetos, tem um poder evocativo a

mais, quando não apenas prende em si formas, cheiros e personalidade de que os possui ou possuiu, mas retém sobretudo a imagem daquele a que se quer lembrar. A ausência do original é presentificada no registro fotográfico.

A fotografia, assim, no ato de evocar sentimental parece absorver o olhar que a vê em uma espécie de canibalismo amoroso, como um exercício extremado de individuação e de tensão acumulada entre o eu que vê e o outro, entre indivíduo e sociedade, entre os mundos, interno e externo, possíveis de serem retidos e remetidos pela evocação do olhar. No registro fotográfico rememoram-se imagens passadas como presente, sem tempo e sem espaço onde o olhar é remetido a evocar e, nesse trazer para si aproximativo, possuir.

O tempo e o espaço ficam prisioneiros do eterno na imagem fotográfica, como diria Barthes (1980). Revelam uma singularidade objetiva de paisagem, de expressão, de gestos, de gostos, de intenções, de formas, de desejos e projetos em poses fixadas na captura da imagem, que presentificam e eternizam um foi como acontecimento que legitima, ou serve como legitimador da memória, quando evocado por um olhar observador. Neste contexto, a fotografia pode ser lida de várias formas, de acordo com a evocação trazida à lembrança daquele que recorda. Esta leitura, ou cada nova leitura, porém, parece se encontrar coberta por uma bruma que aparentemente fixa, além da veracidade do que foi, representado na fotografia ou no conjunto fotográfico, a eternização da imagem, como uma espécie de sentimento de posse ou sentimento de júbilo ou tristeza sobre o evocado. Sempre, a partir de um apelo sentimental ao passado eternizado na imagem, como presente contínuo que simboliza a construção da pessoa relacional, do eu e dos outros presentes na fixidez fotográfica.

É o que pode sentir na ansiedade ensandecida da entrevistada que, sem se acomodar no quarto, após o retorno para casa depois do enterro do ente querido perdido, desce as escadas da casa, correndo, e passa a procurar as fotos e os álbuns que retratavam a sua vida em comum. Encontrado o que queria, tranca-se mais uma vez no quarto e repassa as páginas dos álbuns, remexe as fotos soltas nas caixas, tenta estabelecer conexões entre elas, monta e desmonta as ordens dispostas, para uma nova montagem, tentando entender porque aconteceu com ela a retirada do seu amado, pelo acidente que o vitimou. Porque ela, porque ele e não ela, porque não os dois, pondo fim a uma relação só possível de ser vivida com ele e ele com ela, e que agora parecia “ampliar-se para além da imaginação nesta dor causada pelo sofrimento da perda dele em mim, o que será da minha vida sem ele..”, perguntava-se isolada em sua dor e com as fotografias presentes buscando compreender esta morte, esta fatalidade acontecida com ela, com ele.

As fotografias pareciam compor bem este espetáculo da dor ensandecida pela perda do amado. Não que explicassem nada, mas porque confirmavam a presença significativa dele na vida dela, dela na vida dele; porque significavam a construção desse novo sujeito oriundo de uma relação, que era o casal e a vida por ela formada e seguida. Porque presentificavam a confirmação desse nós nela, justificando a dor dela e possibilitando-a, no seu sofrimento, remontar o passado construído como seu, ordenando-o como melhor lhe aprouvesse, manipulando-o conforme necessidades sentidas a cada momento de apreensão daquele ser que se foi e dela na vida daquele ser e vice-versa.

A fotografia permitindo estabelecer relações imaginárias que parecem remeter a códigos simbólicos de apropriação, como fundamento de pertença e de permanência (KOURY, 1998) do outro no ser que rememora. Esta visualização das formas fixadas em objetos fotográficos permite, desta maneira, não apenas reviver momentos mas apreendê-los como seus, como significativos de sua vida, da vida do outro e da vida em comum dos dois. “Ao tê-lo em minhas mãos, sob os meus olhos, acarinhando o seu rosto, lembrando cada instante antes e depois daquele momento registrado, me sentia como ele estivesse ali, a gente brincando, ele se fazendo de palhaço ou de difícil ou me olhando com aqueles olhos doces que só ele sabia manter sobre mim, ou mesmo momento posteriores quando, raramente é bem verdade, a gente se dava tempo de rever os nossos momentos nos álbuns, organizando-os, ou apenas folheando-os sozinhos ou com amigos, com um bom vinho e muito, muito, muito carinho... ..instantes que fazem a nossa vida. Ao olhar para elas naquele momento solitário de uma dor insuportável de saber que não o tinha nunca mais, que tinha sido enterrado e que acabou, as fotos pareciam dizer o contrário. Eu tinha ele na minha memória, era a guardiã para sempre dessa nossa vida e da vida dele em mim...”.

O rememorar aproximava, dizia que não tinha acabado, dava um novo sentido ao olhar de quem se debruçava para ver, colocava este olhar como uma espécie de guardião do passado, que o fazia seu e lhe dava a missão de preservá-lo nas lembranças. Ou como bem disse Norberto Bobbio (1997) rememorando amigos mortos no passado: se eu morrer quem recordará deles, se eu sou o único repositório de suas memórias, da garantia de suas existências?

As fotografias ao fazerem lembrar, tornam-se repositórios de memórias, mas não tem o poder por si só de rememorar. Longe do exercício sentimental de quem as evoca, ela torna-se muda, vazia de conteúdo, de um real anônimo que passou mas que nada diz para um observado qualquer. É só no olhar de quem as vivenciou ou de quem procurar sentidos que ela ganha cor e vida, que ela passa a representar, além da estética ou da arte

ou da existência muda, significações que preenchem possibilidades de vida, através de afetos nela jogados, referenciados, reencontrados a cada novo olhar. É pela pertença que a fotografia permite associações e permanências de objetificações que eternizam no presente de quem a evoca o sentido representacional que julgam reter, em uma espécie de apropriação sentimental do objeto amado representado.

O álbum fotográfico e as fotografias ao remeterem para a retenção de imagens do vivido e possuído, permitem ao enlutado uma introyecção mais fácil do objeto perdido, por permitir tê-lo como seu a cada momento que se quer evocá-lo, tornando-se responsável por ele, guardião de suas imagens, de suas histórias e passado representados em cada fixação fotográfica, ou em seu conjunto.

## **Rasguei o Teu Retrato**

Ao se descobrir traída, porém, ao se dar conta de um corpo feminino morto ao lado do seu marido e conectá-lo a uma espécie de revelação de um desconhecido que vivia ao seu lado, de alguém possuidor de segredos que ela não imaginava, possuidora que se sentia de sua lealdade e transparência, ao deixar de seu um fantasma sem rosto e passar a significar a amante dele, a dor da fatalidade que o levou para sempre, o sofrimento pela sua ausência, as questões que se colocava de culpa por não ter morrido, por não ter sabido ou podido evitar a morte dele, transforma-se em ódio. Transforma-se em sofrimento moral de vergonha e de humilhação, perante si mesma e perante o que os outros estão falando dela ou vão pensar sobre ela e sobre a sua "vida perfeita".

A destruição do outro e de sua traição, deste outro desconhecido revelado na morte e com quem ela dividia uma vida e pensava "iludida" conhecer, torna-se um dado concreto a ser realizado. Invade primeiro os armários dele, na busca deste desconhecido e onde de início com ele confrontou-se na procura da última vestimenta de seu amado, remonta peça por peça, objeto por objeto, e vai rasgando-os, desfigurando-os, retirando de sua vida, os jogando em sacos para serem postos para fora de sua casa, de seu lar, de seus olhos, de suas mãos, de suas lágrimas. Desfeito e livre da monstruosidade que ocupava aquele canto da casa, o closet dele, de suas roupas e objetos, postos para fora de casa, joga-se exausta na cama, ainda desfeita e com as coleções de fotografias nela esparramadas. Ainda ensandecida repassa as fotos, e as estranha como vendo retratos de alguém ou de situações até a pouco tão caras e de repente sem nada para dizer a ela. Como se fossem fotos anônimas que agredissem pela semelhança com o passado que parecia lhe pertencer e que naquele momento revelava-se como deslocado dela, de fora dos vínculos estreitos estabelecidos pelo

nós vivido na união com o amado perdido e agora estranhado pela descoberta de silêncios e segredos que lhe escapavam do controle. E da presença desse corpo feminino morto no mesmo acidente que vitimou o marido, como a comprovar a traição e a emergência desse novo homem, monstruoso, que ameaçava ocupar o espaço do seu amado dentro dela, e que remexia as lembranças, embaralhando-as em tom de ambivalência: ora amorosa, ora odiada. Ora calorosa na saudade que a invadia em ímpetos de dor, ora ferina na acusação silenciosa de segredos revelados.

O repassar as coleções fotográficas torna-se uma espécie de agressão dela para com ela mesma. Um sentimento de vitimidade toma conta do seu ser, a revelando frágil e ao mesmo tempo perdida em uma espécie de tecido atemporal e espacial que a cobria e a deslocava para fora de sua trajetória com ele. Questionava os elementos objetivos de permanência que pareciam, até então, garantir a estabilidade do seu ser no mundo construído com e através dele. Do seu mundo compartilhado e agora esfacelado, não reconhecido, e acusatório da monstruosidade do outro e da revelação do seu papel de vítima, e do agarrar-se a este sentimento de vitimidade de reconhecimento tardio, de conviver com um alguém qualquer, e de não mais saber sequer quem ela é.

O vínculo desfeito, revela-se para ela na sua ambigüidade conceitual. Como diria Sennet (2001, p. 14), se de um lado a noção de vínculo revela um sentido de ligação, de elo e de união, do outro lado, revela também o sentido de limite imposto, de obrigação do um para com o outro da relação, impõe fidelidade, exclusividade, permanência, posse, construção de segredos que compõem o nós e abnegações de silêncios individuais que revelem vida própria do um, independente do outro da relação. Dispõe de uma constituição de afetos que só se realizam integralmente na ilusão amorosa do possuir completo. Daí a desilusão permanente de que fala Barthes (1990) ao tratar da paixão e dos apaixonados, a de não saber nunca, inteiramente, onde o outro se encontra e viver uma tensão permanente da ambigüidade de ter e de não ter, e da sensação estranha de querer reter, através da posse o outro. Daí as fotografias possuírem este apelo sentimental da posse, porque garantidora de momentos fixos na eternidade da pose exposta permanentemente, em tom de triunfo ou de glória, na paisagem e nas situações reveladas. A ambigüidade com que se constróem as relações e a ambivalência que parece tomar conta do ser amorificado na cotidianidade do ato ritualístico de referenciar e referendar o outro em si, são sanados e retidos como planos de verdade e garantidores da estabilidade e permanência do nós vivido na coleção fotográfica. Que remonta o passado e o reconstrói como uma relação permanente, onde só se guarda aquilo que se quer guardar e que referencia ou pode servir como referência de uma curva de vida formal de um



ser, ou de seres em relação, dando sentido e presença, confiança e legitimidade aos elos construídos. Onde mágoas, criatórios do ceder, desejos interrompidos, são resignificados como monumentos de uma construção simbólica de uma vida em comum e bem vivida.

No processo de vitimização a que se encontrava submetida a entrevistada, na descoberta de não possuir completamente o amado que se foi, ao mesmo tempo que ampliava a sua dor pela perda do objeto amado, revisitava este mesmo sofrer através do olhar impotente do desconhecimento deste outro com que compartilhava um sentimento de nós . O que a confundia perante ela mesma, o que a fazia odiar-se por se encontrar sofrendo por alguém não merecedor deste sentimento.

O que a levava a buscar formas e forças para o rompimento com este novo sujeito revelado, sujeito de segredos e traição, sujeito que ultrapassou a barreira da imposição dos vínculos que a unia a ele, de uma forma monstruosa e perversa, no seu entender. A iludindo, a fazendo acreditar em algo e em alguém que não existia ou nunca existiu a não ser na “minha idiotice. Eu me sentia boba, alguém sem valor, que construiu e viveu em um castelo de cartas marcadas, como na música daquele cantor... como é mesmo o nome dele... ah! Sim, Macalé... . Que passou a vida toda na ilusão de que era amada, de que conhecia, de que era respeitada, e o que se viu foi uma assombração ou algo assim vir a tona e borrar tudo... ..Sujar todas as minhas certezas, me fazer ficar com vergonha de mim mesma, de não saber o que eu fui, o que eu sou, de não saber o que dizer para mim mesma o que era tudo aquilo... ..aquele ódio todo foi tomando conta de mim contra tudo aquilo que ele ousava revelar no momento de sua morte, de meu sofrimento pela sua morte, que se impregnava do meu corpo, da minha cabeça e que eu não sabia mais como enxergar: se era mesmo dor da morte dele, da morte do corpo dele, ou se era a dor da morte do que ele representava para mim e que deixou de repente de ser, tornando-se um desconhecido, um devasso e um traidor... “.

As fotografias repassadas nesse turbilhão de sentimentos, faziam aflorar laços afetivos ora como objetos de amor e ora vivificados como sujeitos de ódio e rancor, no imaginário efervescente de traição e destruição amorosa dos vínculos que até então parecia os unir. A descoberta dos segredos do outro e de uma possível amante, fazia a repassagem das coleções fotográficas amplificarem ainda mais a ambigüidade dos sentimentos e o esfacelamento dos laços que a uniam a ele, confundindo ela mesma sobre o que ela era ou quem ela era. O estranhamento gerava desconforto, onde deveria organizar esferas de sentimento de enaltecimento de um passado a dois. As fotos já não se encaixavam nas lembranças, ou as

lembranças não revelavam o que as fotos queriam transmitir. O descompasso, ao ampliar o sofrimento pessoal da entrevistada, do sentimento de culpa de se deixar ter sido iludida até aquele momento, da ampliação da vitimidade na admoestação acusatória do outro da relação perdido no acidente, mas reencontrado como alguém que nunca existiu, como um desconhecido ameaçador, pois uma bruma, um nevoeiro, nos elos sentimentais que a coleção fotográfica deveria evocar. E deste nevoeiro surgia, ou assim a ela parecia, uma identidade falsa e uma negação da identidade dela como pessoa relacional.

As fotografias assim deveriam ser destruídas, rasgadas, como a desfazer ilusões e possibilitar o desnudamento da identidade perdida na denegação relacional, e da ação destruidora do outro dentro de si, rompendo com as imagens ilusórias registradas e, como que, formalizando um ato acusatório deste outro, cada vez mais desconhecido. Não era a memória, fundamentalmente, deste outro e de sua vida com ele, que a ação do rasgar os retratos parecia que revelar. Não, embora isso não estivesse consciente na sua cabeça em chamas, em sofrimento, em recusa deste outro e em busca amorosa deste mesmo outro, no momento de sua ação destrutiva. Como parecia também não estar clara no momento em que concedeu a entrevista, já passados alguns anos do fato. Era, sim, a monumentalidade que os registros fotográficos pareciam assegurar, naquele momento de dor e de um misto de culpa e de sentimento de vitimidade acusatória do descobrimento de um ser que ia além do seu conhecimento, e que fazia mal a ela nessa descoberta.

Parecia que destruindo as fotos, romperia com o passado instrumental que estas fotos asseguravam, como uma espécie de passado de uma construção amorosa e símbolos desse amor. Com a ilusão que parecia gritar em todo o seu ser em sofrimento, na descoberta dos vínculos objetivados na fixidez das fotografias como imposições de laços, adocicados nas poses. Do sentimento de farsa, que a tragédia por ela vivida, parecia fazer as fotos revelar.

Os álbuns, as caixas de fotografias, os retratos espalhados em molduras pelas paredes e cantos da casa, assim, eram necessários de serem rasgados, estraçalhados. Ela o fez com uma fúria, com um ímpeto que jamais pensou em realizar. E dormiu, segundo ela horas sem fim. Quando acordou, ainda tonta, foi se dando conta do acometido. Diferente das roupas, resistiu em se desfazer. Guardou peça por peça do quebra cabeça que se transformaram as fotografias e as pôs delicadamente em uma valise e deixou próxima a sua cama.

Não se sentia mais angustiada, estava calma, com uma tranqüilidade reconfortante que ela própria não queria admitir para si, se achando “louca” e capaz de realizar ações

“translucadas”. O que fazia parecer para ela ser “uma pessoa demolidora do que tinha restado de nós dois, de mim e de meu marido. Embora para o resto do mundo eu permanecesse a figura exemplar que me consideravam, só que às vezes mais exigente e mais fechada”.

A consciência da tragédia que matou o seu marido ainda doía, como também ainda se sentia atordoada com a possibilidade de traição de que parecia ter sido vítima, no outro corpo morto, feminino, no mesmo acidente que o vitimou. Ela porém parecia acomodada à situação, mas pronta a iniciar uma nova trajetória, agora sozinha. O que a fazia, segundo suas palavras, “mais exigente e mais fechada”, com uma espécie de marca que demarcava os horizontes de seus novos passos e projetos para si e em relação aos outros.

Os anos foram passando e o seu marido foi retornando à sua vida em forma de novos vínculos, “brincados” como ela diz, no cotidiano de lembranças e recordações. O retorno desse marido em forma sentimental também parece ter significado para ela um ato de reapropriação de si mesma, refazendo-se e garantindo para si continuidade e novos projetos. Tentou mais de uma vez montar o quebra cabeça que restou de sua coleção fotográfica, e com o tempo desistiu. Embora ainda guarde a mesma sacola com os pedaços destruídos dos retratos.

Conseguiu recuperar alguns, doados por parentes ou encontrados em gavetas e livros abertos ou folheados ao acaso. Organizou-os em um álbum que esta disposto em uma das mesas de sua sala de estar. As fotografias recuperaram nela, e para ela, a magia de transportá-la para um passado, de assegurá-la desse passado na sua presentificação eterna de registro, de onde pode evocar experiências, sentidos, construções e seus mortos. A sacola contendo os fragmentos de sua coleção fotográfica também é vista, hoje, por ela, com um olhar sentimental, doce, até, mas como uma marca da insanidade do sofrimento revelado para ela na perda do seu objeto amado e do medo de não ter sido amada tanto quanto amou e ainda ama a ele, enfim.

## **Conclusão**

O processo de apropriação do passado, em um momento de perda, parece funcionar como uma espécie de reconhecimento da importância daquele que se foi na vida da pessoa enlutada. As fotografias, entre outros objetos pessoais, como as roupas, por exemplo, parecem compor bem o espetáculo da necessidade de apropriação, do sentimento de ter, de possuir, no momento da dor ensandecida pela perda de um ente amado,

ou da recuperação sentimental do outro em momentos de saudade sentimental que leva um olhar a evocar os registros do seu passado. O tempo e o espaço ficam prisioneiros do atemporal na fotografia, a partir de um apelo sentimental ao passado eternizado na imagem, como presente contínuo que remete ao processo de construção, do eu e dos outros presentes na fixidez de cada foto, da pessoa relacional, dentro de um plano simbólico.

A visualização das formas fixadas em objetos fotográficos permite, desta maneira, não apenas rememorar momentos mas apreendê-los como seus, como significativos de sua vida, da vida do outro e da vida em comum dos dois. A entrevista utilizada neste ensaio, diferente do olhar sentimental, pela posse eternizada através do instrumento fotográfico, relata uma ação destrutiva de fotografias do ente amado morto. Ação impulsionada pela quebra dos códigos de confiabilidade que tinha estruturado, para a informante, a vida à dois.

O descompasso ente a perda pela morte e a descoberta de uma possível traição, amplia o sofrimento pessoal da entrevistada. Pelo sentimento de culpa de se sentir iludida até aquele momento, e pela ampliação da vitimidade na admoestação acusatória do outro da relação perdido no acidente, mas reencontrado como alguém que nunca existiu, como um desconhecido ameaçador, parece ter tido o efeito de uma bruma, um nevoeiro, borrando os elos sentimentais que a coleção fotográfica deveria evocar. A dor da ausência definitiva e a forma do acontecido na vida da entrevistada, a levou à ações de rompimento com o passado comum vivido, através da destruição das imagens representadas na fotografia.

A ação destrutiva da fotografia parece revelar, assim, uma tensão que visa o rompimento com o passado presente no objeto fotográfico. Representa, também, uma busca simbólica de liberdade, através do rasgar a imagem representada na fotografia. Este agir, para a informante, parece ter-se revelado como um tipo de alívio culpado ou de mágoa aliviada sobre a ação destrutora da imagem do outro e da vida em comum representada na e pela fotografia, pelo menos nos momentos seguinte a ação. A possibilitando trabalhar o seu luto e, passado o tempo de uma nova interiorização, apesar da marca, a fotografia parece voltar a resignificar o passado eternizado, sentimentalmente. Tanto na busca de refazer a coleção, quanto no guardar o resultado de sua ação contra este passado, no momento da morte posto em descrédito, em uma sacola contendo os fragmentos dos retratos rasgados.

## **Bibliografia**

BARTHES, Roland. (1990). Fragmentos de um Discurso Amoroso. 10<sup>a</sup> edição, Rio de Janeiro, Francisco Alves.

BARTHES, Roland. (1980). La Chambre Claire. Paris, Seuil.

DELEUZE, Gilles. (1976). Proust et les Signes. 4<sup>a</sup> edição. Paris, Presses Universitaires de France.

ELIAS, Norbert. O Processo Civilizador, 1. Rio de Janeiro, Zahar, 1990

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Relações Imaginárias: A Fotografia e o Real". In, (Achutti, L.E.R., Org.) Ensaio sobre o Fotográfico. Porto Alegre, Unidade Editorial, pp. 72 a 78.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2000). "A Marca Ambígua da Individualidade: A Tênu Relação entre o Amor e o Objeto Fotográfico". Política & Trabalho, 16, pp. 115 a 122.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001). Ser Discreto. Um Estudo do Brasil Urbano Atual sob a Ótica do Luto. Relatório Final de Pesquisa apresentado ao Departamento de Ciências Sociais da UFPB e ao Research Funds of European Community, 400 pags.

LYND, Helen M.. (1961). On Shame and the Search for identity. New York, Science Editions.

MAUSS, Marcel. (1974). "Efeito Físico no Indivíduo da Idéia de Morte Sugerida pela Coletividade". In, Sociologia e Antropologia. v. II, São Paulo, EPU/Edusp, pp. 185 a 208.

MAUSS, Marcel. (1974a). "As Técnicas Corporais". In, Sociologia e Antropologia. v. II, São Paulo, EPU/Edusp, pp. 209 a 234.

MAUSS, Marcel. (1980). "A Expressão Obrigatória dos Sentimentos". In, Psicanálise e Ciências Sociais, (S. A. Figueira, org.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 56 a 63.

SENNETT, Richard. (2001). Autoridade. Rio de Janeiro, Record.

SIMMEL, Georg. (1986). "El Secreto y la Sociedad Secreta". In, Sociologia, 1. Estudios sobre las Formas de Socialización. Madrid, Alianza Editorial, pp. 357 a 424.

STALLYBRASS, Peter. (1993). "Worn Worlds: Clothes, Mourning and the Life of Things". The Yale Review, v. 81, n. 1, pp. 35 a 50.

WEINER, Annette. (1992). *Inalienable Possessions: The Paradox of Keeping-While-Giving*. Berkeley. University of California Press.

## Notas

[1] De quarenta e quatro anos, na época da entrevista, realizada em 1997.

[2] A culpabilidade, ou o sentimento de culpa, é uma emoção, segundo Lynd (1961), que reafirma a centralidade da pessoa isolada e, nesse sentido, é um sentimento de caráter individualista. Envolve atos feitos ou não realizados por alguém em um outro, que reafirmam o poder individual deste alguém, o sentido de si como centro do mundo: o indivíduo culpado parte do princípio de ser bastante forte para ferir outro, e bastante poderoso para praticar idenizações.

[3] Marcel Mauss (1974, 1974a, 1980), na sua busca metodológica de compreender as formas de sociabilidade humana, indica os elementos gestual e corporal como importantes para o entendimento da relação entre indivíduo e sociedade. O mesmo parece ser indicado por Elias (1990 e 1993) quando remete para as diversas etiquetas de gostos, gestos, atitudes e hábitos que perpassam pelo corpo individual, transformando o indivíduo em social e, ao contrário, tornando possível o social ser refeito constantemente pela ação corporal individual, como fundamento para a compreensão das relações societárias e individuais em um social qualquer. No caso em estudo, discutem-se os elementos de memória presentes nos objetos. Indica a propriedade dos objetos íntimos de reter as qualidades do sujeito que os possui para ele ou para aquele que através deles busca evocar um ausente, presentificado na revelação das marcas humanas de desgaste, de odores, de corporeidade, de hábitos e costumes de quem os possui ou possuiu. Intenta-se, aqui, indicar para o entendimento da sociabilidade brasileira contemporânea o conceito de posse, de propriedade, como garantia ou como marca da individualidade de alguém que os retém, ou na memória daqueles que o evocam, como uma espécie de substituto do ausente.

[4] Simmel (1986) compreende a categoria segredo como inter-relações que se dão e se organizam simultânea e continuamente, tanto possibilitando a estruturação de um nós quanto em sua contrapartida, a sua revelação, que põe em cheque ou mesmo em perigo a construção social originada pelos possuidores do ou de um segredo. Discute a categoria na sua ambigüidade e ambivalência entre os sentidos de ocultação e revelação que mesclam a vida social dos que compartilham um segredo. Ocultação que permite a sobrevivência limitada de uma individualidade frente ao nós organizado e o sentimento de culpa por trás, e a revelação, que pode provocar uma catarse e um revigorar das forças organizadoras do nós envolto pelo segredo, ou em seu contrário, o sentimento de traição e a possibilidade ou mesmo a sensação do desmoronar a relação entre os co-participantes deste segredo revelado, também não isenta do mesmo sentimento de culpa ocasionado pelo ocultamento.

[5] O sentimento de vergonha e seus derivados, como a humilhação,

diferente da culpabilidade, se encontra situado em uma forma mais profunda de formação e conformação da pessoa, parece dizer respeito sobre o que esta pessoa é. Apresenta-se como um sentimento de fraqueza e como uma espécie de anseio interior de dissolvência do self , e parece reafirmar a interdependência emocional das pessoas em interação social. A vergonha, assim, diferente da culpabilidade que é individualista em seu sentimento, é uma emoção social e socializadora (LYND, 1961, ELIAS, 1990 e 1993 e KOURY, 2001).

OWEN, Maurice. The False Door. RBSE, v.2, n.5, pp.226-232, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## The False Door

Maurice Owen

**Resumo:** Neste ensaio se observa uma narrativa particular associada à morte e ao luto e sua visualização nas artes antiga e contemporânea.

**Palavras-Chave:** Artes, Luto; Morte.

**Abstract:** In this paper I will look at a particular narrative associated with death and mourning and its visualisation in ancient and contemporary art.

**Keywords:** Art, Mourning, Death.

In this paper I will look at a particular narrative associated with death and mourning and its visualisation in ancient and contemporary art. Whilst the rituals associated with the mourning process are largely culture specific, the same cannot be said with any certainty of the psychological processes. Why is this the case? Especially, since the former is an outward expression of the latter, and the human need to assuage the emotional imbalance caused by death is common to both. The desire to reconcile our selves, both individually and collectively, with the trauma caused by bereavement is what ultimately provokes the external ritualisation.

One of the common ways in which the process of reconciliation takes place is through the act of remembering. In the sense of reconstructing that which has departed. The traumatic feelings accompanying bereavement are partially annulled when the cause of those feelings, our sense of loss, is neutralised. And this is often achieved through some form of reconstructive ritual in which the deceased, who is metaphorically speaking dismembered from us, is re-membered. Through memory and memorialisation the departed are brought back. Not literally, but through some form of re-visualisation. In fact the history of art is laden with examples of this process at work, both in an individual and a collective context. From the latter standpoint the crucifix, the archetypal Christian symbol, epitomises the act of re-remembering. Its power and significance lies in the fact that



it visually reconstructs for us the very moment before Christ's departure and his ultimate self-sacrifice. The irony is that we view it in the knowledge that it is not the conclusive tragedy it appears, since the narrative continues and he rises again. On a more individual and personal level the practice of visually remembering the deceased through pictorial imagery, statuary, effigies, idols and more recently through mechanical forms of reproduction are now all commonplace practices. Generally speaking, their significance relies on their use of figuration and similitude and often fairly obvious, but nevertheless effective, forms of simulacra. Thus, cathartic forms of substitution fulfil the re-membering process.

In this short paper it is my intention to look at an ancient form of ideo-visual remembering and relate it to a similar practice in the early part of the twentieth century. The ancient form is commonly referred to as the Second Style of Pompeian painting. These are paintings that were produced on the walls of the houses and villas in Pompeii from about 80 BC, and survived due to the volcanic eruption of Vesuvius in 79AD. In all the topography of Pompeian painting, as defined by August Mau at the end of the last century, has four styles or stylistic developments. These range from wall enhancing techniques that seek to grandiose the plaster wall surfaces with trompe l'oeil marble effects, to complex and highly sophisticated pictorial compositions. The latter is very typical of the Second Style, in so much that it synthesises real and symbolic imagery and locates it within highly articulate forms of perspective, fourteen hundred years before its systematic codification in the Renaissance. The Twentieth Century painting's that hold conceptual and compositional echoes of the ancient narrative form, were produced by the Italian artist Giorgio de Chirico. In the early part of this century he produced a body of work that substantially affected the course of twentieth century art. Initially influencing no less than three major art movements, beginning With Surrealism followed by the German New Realist or Neue Sachlichkeit movement, and finally the Italian Scuola Metafisica. His early paintings and his more recent work from the 1960's and 70's, went on to influence yet a third group of artists on both sides of the Atlantic, namely the predominately young Italian Transavantgarde and the American Neo-Expressionist artists of the late 1970's and 80's.

It is by no means a universally held view that narratives on death and mourning are embedded in the Pompeian Second Style. Largely because it seems inconceivable to contemporary 'rational minds' That themes such as these could have formed part of the contemporary socio-domestic environment of the Pompeian household. And not just Pompeii, since there is evidence that the compositional types found at the sites around Naples were also used in different parts of Italy and indeed throughout the Roman Empire. In fact, most historians

emphasis the decorative and the stage-like appearance of the paintings. Largely because of their depiction of architectural elements and a few contemporary theatre references made by the military engineer-architect Vitruvius Pollio. Despite the fact that his comments referred not to the Second but the Third Style, which he criticised for its lack of reality and overt theatricality. Even if we were to take up the scaenae frons association we should undoubtedly have to substantially reconfigure our understanding of the word 'theatre', and substitute concepts of passive entertainment for ritual participation. A theme which I shall now explore in relation to the iconography of the Second Style.

As I have already indicated, a distinctive feature of the second Style is its use of articulate perspective. Erwin Panofsky, in the early part of this century effectively argued the inseparable link between perspective, as a picturing system, and 'symbolic form'. A term he initially derived from Ernst Cassirer, who used it to indicate the possibility of intrinsic spiritual relationships between concrete signifier and signified, and which Panofsky redeployed within the context of art. Eventually leading him on to propose, and I paraphrase, that we should not ask of each epoch if they used perspective, but that we should more sensibly seek to understand what kind of perspective each epoch used, and by implication for what reason. In other words a seemingly neutral picturing system such as perspective can never be value free, and is therefore always culture specific. What then was the cultural context in which the Second Style functioned and what kind of perspective did it employ? The physical context, in terms of location, was invariably domestic and included parts of the house such as the atrium or the reception area, the triclinium or dining room, and the cubiculum or bedroom. The actual type of perspective that was used was largely based upon a linear system, which although sophisticated was not strictly mathematical or geometric. Hence, despite it being quite Renaissance-like in its appearance, many art historians nevertheless overlook it in favour of more systematic perspectival developments in quattro and cinquecento Italy. Indeed Hubert Damisch in his book 'L'Origine de la perspective' published in 1987, hardly even bothers to acknowledge the Romano-Pompeian artist's contribution to the evolution of perspective. A somewhat surprising omission, given that we cannot rule out the fact that works such as these may have been accessible to Renaissance and post Renaissance artists such as Poussain and Claude Lorrain.

Whilst the debate concerning the origin of perspective is one that remains to be resolved, it is nevertheless pertinent to ask in the context of this paper, why were the Pompeians using sophisticated perspectival systems at such an early date. Why did they wish to create virtual worlds beyond the physical confines of the walls that surrounded them on a daily basis? In

order to answer these questions we must now look closely at the imagery embedded in these works and their specific location within the house or villa. Using a Villa between Pompeii and Herculaneum called Oplontis as an exemplar, admittedly a palatial one, we find on entering the atrium large paintings on the opposing left and right walls, which seem to mirror each other. They appear to represent large architectural facades into which monumental doors and columns are set. The doors are depicted closed and set above the level of the actual floor and with steps leading up to them. In the panelled sections at the top of each door are paintings of winged female figures. Also above each door frame rests a painting of a necropolis scene, depicting tombs and family shrines not unlike those found along the Via Appia outside Rome or the street of the Tombs outside Pompeii. To the right and left of the doors above the architraves we can see medallions and shields with facial images in relief upon them. The latter are generally referred to as *imagines clipeatae* and are normally used to evoke the presence of family ancestors, similar to funeral processional customs, in which actors were employed to impersonate dead members of the family by wearing wax portrait masks. Between the ornate columns that divide up the façade stand *cista mystica* containers used in sacred rituals, or alternatively bronze candelabra torches adorned with small statues of winged figures. On the steps leading up to the doors are various objects such as incense tripods, alters, and processional torches. Clearly this is no ordinary façade adorned with purely decorative ornaments. The consistent use of sacred imagery suggests, if not the immediate framework for cult practices, then at least the acknowledgement of rituals carried out elsewhere and brought within the domain of the house. The visual and literary evidence suggests a narrative associated with remembering and memorialisation. And possibly visual-narrative loci for domestic rituals connected with the dead. The majority of Pompeian houses contained family shrines located either in the atrium, kitchen or bedroom and the concept of the house as a complete environment in which business, family interaction and worship took place is well documented. In this context it is possible to interpret the Oplontis façade as a narrative designed to facilitate atavistic renewal. In essence the façade by suggesting a world beyond the door in which one's own ancestors may dwell, effectively reconstructs their presence in the domestic environment. The burial of the cremated dead beneath the floor of the house was not an uncommon practice in ancient times, however in the Roman period burial within the city walls was forbidden, hence the construction of necropolis such as the one depicted above the Oplontis door.

Perhaps an even more defined example of painting being used in an atavistic context, in which perspective plays a substantial role in the construction of the symbolic form, is to be found in the House of the Labyrinth. It too like the Oplontis paintings

uses *clipeatae* imagines as visual and symbolic references to family ancestors, but in this instance they are placed between the columns of a tholos. A circular colonnaded building type which served many functions, one of which was a family shrine or tomb. The tholos is depicted in a sanctuary behind a wall that is cut off at eye level. The entrance to the sanctuary is placed in alignment with the tholos, and is depicted as though it has been walled up. The highly convincing orthogonals of the peristyles on either side of the sanctuary create a sense of deep space, which ironically the pictorial wall and its bricked up entrance denies us access to, at least metaphorically speaking. Frightening demonic masks hover above the wall, whilst in front of the wall itself an altar and votive food offerings are visible. The presence of the tholos, *ex-voto* and walled up entrance once again suggests an attempt to create channels of renewal, and thus to assuage the sense of loss that accompanies bereavement.

The Pompeian paintings that we have just briefly examined, in the context of death and mourning, existed nearly two thousand years ago. I would now like to examine a more recent example of an artist who used the medium of paint to create similar narratives. Between the years 1910 to 1920, the Italian Giorgio de Chirico produced a series of paintings that were internationally acclaimed. A disquieting sense of unreality linked to a pervading sense of spatial and temporal dislocation were some of the elements that distinguished these paintings from other contemporary works. Artists as disparate as Salvador Dali, Max Ernst, Rene Magritte, Georg Grosz, Max Beckmann, Otto Dix and Oskar Schlemmer, as well as the Surrealist poet and Theoretician Breton, were all immediately influenced by these early works. The paintings that fascinated these artists became collectively known as metaphysical landscapes. The iconography associated with these early works is a bizarre mixture of classical architectural references and everyday objects, interspersed with maps and mysterious geometric signs. Irony, melancholy and presentiment are the key concepts and emotional states that are generally perceived in these paintings, along with a sense of a dream reality.

The works in question rely heavily upon a subverted use of the orthogonal, the foundation of linear perspective. This had the effect of shattering the harmonic Renaissance picture window concept of perspective and substituting in its place an unnerving and dislocated sense of reality. A situation de Chirico further emphasised through his use of atmospheric perspective, in which variegated light sources add a feeling of temporal discontinuity to an already spatially dislocated world. Pictorially he caused time to become inconsistent with space, thus creating a world "beyond" physics. This in turn had a profound influence on what latter became known as the Surrealist pictorial dream world. Ardengo Soffici, as early as 1914,

described De Chirico's paintings as "being like the writing down of dreams which contained funereal lights and shadows". The connection with death is also clearly emphasised in Patrick Walberg's article on "Surrealism and the Metaphysical", in which he describes De Chirico's painting as "a stage peopled by materialised phantoms, lost desires, latent obsessions, places beyond time in which present, past and future merge. Death is the only representation which moves freely in all directions on De Chirico's chessboard". Quoting Jean Cocteau in the final Sentence.

During De Chirico's late adolescent years a traumatic event took place, that may well have had a substantial effect on the conceptual development of the metaphysical landscape paintings, which followed shortly afterwards. His father, whom he had a profound love for, died quite suddenly. An event that De Chirico later described vividly in his memoirs. At the time of his death his father, who was an engineer- architect, was under contract to the Greek Government to design and supervise the building of a railway system in the area of Volos. Baring both these facts in mind, if we now turn to an examination of De Chirico's early seminal works, and particularly his Piazza d'Italia series of paintings, some quite astonishing facts emerge. The first is the uncanny compositional similarity between the Piazza paintings, which he produced in substantial quantities, and the Pompeian Second Style. He too used the image of the wall as a barrier motif restricting entry to an implied metaphysical space, in which he also replicated an abstracted version of the tholos, the memorialising shrine found in the Pompeian works. Even more remarkable, in the space beyond the wall he consistently depicted the image of a train, which in view of his father's profession must surely take on a profound significance. Was De Chirico using his capacity as a painter to reconstruct the lost paternal presence and thus assuage his sense of grief? Was he too, like the Pompeian artists, also using perspective as a symbolic channel of communication? A false door or metaphysical gateway capable of dissolving the physical barriers of time and space, whilst at the same time creating a psychological sense of reunion. Indeed, amongst his many thematic pictorial groups was a series of paintings called The return of the prodigal son. In which a statuesque father figure appears to have stepped down from a plinth in order to embrace his prodigal son.

The imagery in De Chirico's paintings, like the numerous cult motifs embedded in the Pompeian works, also signifies a sense of other-worldliness that is psychologically reinforced by the use of perspectival systems. Even if assessed by post-Renaissance achievements, both systems demonstrate an extremely sophisticated understanding of the optical and cognitive potential of perspective. At the same time, however, it is also quite true that the orthogonals used in the construction of the

wall paintings and De Chirico's deliberately subverted perspectives do not conform to co-ordinated geometrical systems, as Renaissance theory dictates. This discrepancy was not, in my opinion, simply due to a lack of knowledge concerning the laws governing fixed-point perspective, but more a question of symbolic content determining its visible form. In line with Cassirer and Panofsky's theories on the subject, referred to earlier. If one wanted to produce a mirror image of the visible world then clearly the precise laws of perspective would apply. However, if on the other hand one were trying to create a metaphysical world, a dwelling place for ones ancestors, then the optically precise laws of perspective would not apply. What is important in these works is that through dramatic illusion and metaphor, a state of transitory awareness is created between the physical and the metaphysical. The spatial metaphysic projected by the Pompeian Second Style and De Chirico's metaphysical landscapes is clearly spiritually orientated. The imagery associated with both of them reveals this to be the case. It is also a metaphysic, in which perspective is used as an optical tool for evoking, that which is not normally optically perceivable. Therefore, in terms of our cross-textual model, we can establish a connection between perspective and metaphysics, a connection that is both perplexing and even ominous in terms of the relationship it creates between the living and the dead. On a more conceptual and perhaps less emotive level, the connection lies in the potential that perspective has for transferring our thoughts from the corporeal to the incorporeal, from the physical to the metaphysical. The iconography associated with this transference in both of the above pictorial forms symbolises not only death but also spiritual rebirth, a continuation of the soul's journey into the underworld and immortality - its apotheosis and implied return. And hence these are truly narratives on death and mourning.

---

## Notes

[1] Paper written to Workshop "Narratives on death and mourning: tradition and innovation" (Chair: MGPKoury). VII ISSEI Conference, Haifa, August 1998.

REJOUIR, Rose-Marie. Mourning the Story(teller): Patrick Chamoiseau's Solibo Magnifique. RBSE, v.2, n.5, pp.233-240, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Mourning the Story(teller): Patrick Chamoiseau's Solibo Magnifique

Rose-Marie Rejourir

**Resumo:** O escritor martinicano, Patrick Chamoiseau, abriu seu romance *Solibo Magnifique* com um relato da polícia registrando a morte de Solibo, o contador de histórias creolas, uma morte que transforma o romance em um texto de e sobre luto. No mundo franco-caribenho da novela, duas formas de luto coletivo, uma moderna e a outra tradicional, itional, competem para honrar a memória do morto: 1) a investigação da polícia francesa coordenada pelo martinicano de língua francesa, detetive Evariste Pilon e 2) o despertar, o festival de histórias locais, musica, comida e bebida, que os ouvintes de língua creola de Solibo gostariam de realizar para ele quando os homens da lei liberassem o corpo. Embora a investigação seja a maneira da polícia lembrar o morto, sua presunção de homicídio e a busca subsequente por um culpado transformam o inquérito em um ritual que inevitavelmente afeta a comunidade. Por outro lado, ao reunir os enlutados em torno do corpo, o ritual do despertar traz harmonia para a comunidade, auxiliando-a a transformar seu pesar, através do contar histórias, em um prazer de viver. Opondo-se a estes dois tipos de luto, o alter ego de Chamoiseau no livro, o etnógrafo Ti-Cham, opõe duas ordens narrativas: 1) aquela do conto policial, que é centrada, tematizada, em torno de uma crise e em torno do projeto de resolução desta crise; e 2) aquela do despertar, que é o palco para o que Maurice Blanchot chama *la parole erranté*, o mundo errante, isto é, o mundo antes de ser pregado no papel. Chamoiseau muito propriamente associa o relato policial com uma violenta e em última instância falsa clareza ontológica, uma vez que está escrito em um rígido francês administrativo, dobrado pela realidade da autópsia; o relato retira sua autoridade da linguagem normal e de regras linguísticas e conta uma história centrada na crise. Esta é a clareza do Mesmo. Por outro lado, Chamoiseau associa o Creole oral de Solibo, palavras ao léu com a opacidade, a diferença do Outro. As palavras que Solibo falou antes de morrer (como transcritas pelo etnógrafo) permanecem como o texto autêntico, o texto ideal, um texto cujas preocupações com (o Creole) linguagem classificada acima dos requerimentos para contar uma história ou para ser claro. Este paper explora como estas duas ordens narrativas conflitantes interagem no romance e discute o que os temas de perda e luto trazem para a celebração da cultura Creola de Chamoiseau.

**Palavras-Chave:** Cultura creola, luto, Patrick Chamoiseau.

**Abstract:** The Martinican writer, Patrick Chamoiseau, opens his novel *Solibo Magnifique* with a police report recording the death of Solibo the Creole tale-teller, a death that transforms the novel into a text of and about mourning. In the novel's French Caribbean world, two forms of collective mourning, one modern and the other traditional, vie to honor the memory of the dead: 1) the French police investigation led by the Martinican but French-speaking detective Evariste Pilon and 2) the wake, a feast of local stories, music, food and drink, which Solibo's Creole-speaking listeners would like to lavish upon him once the lawmen release the body. Although the investigation is the way the police remembers the dead, its presumption of homicide and the subsequent search for a guilty party turn the inquest into a ritual that inevitably disrupts the

community. On the other hand, in bringing mourners together around the body, the ritual of the wake brings harmony to the community, helping it transform its grief, through storytelling, into *joie de vivre*. In opposing these two kinds of mourning, Chamoiseau's alter ego in the book, the ethnographer Ti-Cham, opposes two narrative orders: 1) that of the police novel, which is centered, thematized, around a crisis and around the project of resolving this crisis; and 2) that of the wake, which is the stage for what Maurice Blanchot calls 'la parole errante', the wandering word, that is, the word before it is pinned down on paper. Chamoiseau purposefully associates the police report with a violent and ultimately false ontological clarity, since it is written in rigid administrative French, bent on autopsying reality; the report derives its authority from mainstream language and linguistic rules and tells a crisis-centered story. This is the clarity of the Same. On the other hand, Chamoiseau associates Solibo's oral Creole, wandering words with the opacity, the difference, of the Other. The words Solibo spoke before he died (as transcribed by the ethnographer) stand as the authentic text, the ideal text, a text whose preoccupations with (the Creole) language rank above the requirement to tell a story or to be clear. This paper explores how these two conflicting narrative orders interact in the novel and discusses what the themes of loss and mourning bring to Chamoiseau's celebration of Creole culture.

**Keywords:** Creole Culture, Mourning, Patrick Chamoiseau.

The Martinican writer Patrick Chamoiseau opens his novel *Solibo Magnifique* with a police incident report that records the death of "the master of the word," Solibo. That death transforms the novel into a text of mourning. In the novel's French Caribbean world, two forms of collective mourning, one modern, the other traditional, vie to honor the memory of the deceased. The modern form is the French police investigation led by the Martinican but French-speaking detective *fvariste* Pilon, and the traditional form of mourning is the wake, a feast of local stories, music, food, and drink, which Solibo's Creole-speaking listeners would like to lavish upon him once the police releases the autopsied body. Although the investigation is the way the police remember, or at least answer for, the dead, their ritualized, knee-jerk quest for a guilty party turns this process into a travesty that inevitably disrupts the community. On the other hand, in bringing mourners together around the body, the ritual of the wake brings harmony to the community, helping it transform its grief, through storytelling, into *joie de vivre*.

In opposing these two rituals of mourning, Chamoiseau's alter ego in the book, the ethnographer Ti-Cham, opposes two narrative orders: 1) that of the detective story, which is a genre centered and thematized around a crisis and the project of resolving it; and 2) that of the wake, which is the stage for what Maurice Blanchot calls *la parole errante*, the wandering word," that is, the word before it is pinned down on paper. Chamoiseau purposely associates the police report with an almost violent clarity - written in rigid administrative French, deriving its authority from mainstream language and linguistic rules, relying on an autopsy performed upon the real, and telling a story centered around a crisis. This is the clarity of the Same. On the other hand, Chamoiseau associates Solibo's oral, Creole, wandering words with opacity - that is, the irreducible



obscurity, the difference, of the Other. The words Solibo spoke before he died (as transcribed by the ethnographer) stand as the authentic text, the ideal text, whose preoccupations with (the Creole) language rank above the requirement to tell a story or to be clear.

In this paper, I wish to explore how these two conflicting narrative orders interact in the novel, to ask what they stand for in a French text inspired by Creole poetics, and to discuss what the themes of loss and mourning bring to Chamoiseau's celebration of Creole culture.

Since the novel begins with a police incident report, it steps straight off into a domain where written standard French is worshipped: the realm of law. This report transforms the late Solibo into a victim, his stage into a crime scene, and his friends and listeners into suspects.

The police take possession of reality by sifting it through the fine net of its meticulous, precise, and objective language: crushed blades of grass are noted down as potential evidence of violence. Random objects lying on the ground are collected and sent to the lab. The Cartesian detective *fvariste* Pilon, an officer of the Department of Criminal Investigation, takes no shortcuts and patiently describes with words and photographs all the elements that compose a so-called "crime" that he has not witnessed, some dramatic event for which he has arrived too late (as the police usually do).

Although *Solibo Magnifique* includes the feeble attempts of the police to order and even transform reality using the grid of bureaucratic French, as a whole the novel counters this impersonal tone with Ti-Cham's personal text of mourning. Nevertheless, despite the novel's expression of Ti-Cham's grief, the book's basic matrix is largely standard written French - which raises a question. How can there be room for the Creole orality that marks the Creole wake in this novel whose basic matrix is largely standard written French? The answer lies in the fact that it is as an ethnographer, and therefore through written language, that Ti-Cham introduces the oral and Creole elements of the wake. The ethnographer's text of mourning tells another story: the story of how in the middle of one of his performances, Solibo died, "throat snickt by the word," (8). This eulogy also speaks of regret. The narrator and Solibo's friends regret the fact that they will not be able to mourn him within a proper wake. Ti Cham writes: "These words are spoken only after the hour of [Solibo's] death [...] and not even during the due orations of a wake, by his sweet-herb scented body." (8) So, right from the beginning, the narrator admits to a contradiction: his homage to Solibo's *parole errante* is taking

place on paper, although Solibo had always viewed ink and paper suspiciously.

Out of respect for Martinican culture, Ti-Cham has kept in his text the markings of Creole and orality. He punctuates his French text with both Creole words and syntax. For example, he always uses the Creole word "mitan" instead of the French "milieu" for middle, and he always replaces the French expression "elle se mit'courir" with the Creole expression "elle prit courir," for "she started running." But despite these textual gestures towards Martinican culture and language, Ti-Cham's text is a literary French text.

But it is precisely because Ti-Cham's text is literary, precisely because it is written, that this personal text of mourning survives, that it is able to stand up against that more authoritative manner of collective mourning, the police investigation. As a result of the police involvement after Solibo's death, the traditional ceremonies of the wake are aborted. Officers come and take Solibo's body before his friends are given an opportunity to wash it with herbs and to gather around and keep vigil through the night. The place where Solibo died is turned upside down and the body is "autopsied into little pieces." (8) The police thus destroy both the site where the wake could have taken place and the subject of the wake, leaving the mourners utterly disoriented. In seeking a crime and a guilty party, the police bring disorder and paranoia, anxiety and pain; where, with different and sometimes even conflicting stories about the deceased, the friends would have brought mystery and opacity, warmth and humor, love and respect. With their latest investigative tools, the police almost succeed in substituting their investigation for the wake. Solibo's listeners, "transformed into witnesses," (11) are passive civilians that the police abuse and demean in their report because they do not fit into the neat blanks (full legal name, permanent address, occupation) of official forms. Those with uncertain legal addresses and/or outdated vocations are said to be without legal residence or profession. As Martinicans who do not fit neatly into Francophone culture or bureaucracy, Solibo's listeners have little power against the police. It is therefore understandable that it is Ti-Cham's text, whose matrix is largely standard written French, which is ultimately able to reckon with the police text.

Ti-Cham uses against the police the very cultural weapons they yield against his humbler compatriots. He can make fun of them for lagging behind culturally. The self-hating Francophile Martinican is outdated. As French citizens, Martinicans no longer have to stand in awe of Metropolitan culture. Frenchness is no longer something out of reach, no longer something for which one need trample on one's own roots. Replacing Frantz Fanon's *Black Skin, White Masks* with Édouard Glissant's *Caribbean*

Discourse as the cultural reference du jour, Chamoiseau makes fun of a generation that has not yet realized that the time has come for taking an interest in Creole culture, in folk culture, in oneself. It is as someone in step with his time that Ti-Cham quietly ridicules the naive and primitive, alienating Francophilia of the police.

Chamoiseau uses a self-effacing ethnographic stance in the novel in order to reveal a Martinican reality unseen and unsought by the police, by the representatives of French government and culture. This is the author's response to Solibo's perpetual question to Ti-Cham: "What's the use of writing?" (21). The answer is that, in a world dominated by the written sign, it is necessary to counter with the written sign. Through his elegiac text in memory of Solibo, Ti-Cham is able to tell the vibrant story that goes unseen and unheard by the police: "First, dear friends, before I speak of [...Solibo's death], I ask one favor: Imagine Solibo in his most handsome days." (8). Through his written text, Ti-Cham is able to enroll even more listeners for Solibo. Solibo's listeners are Chamoiseau's international audience. Next to the impersonal and objectifying text of the police, Ti-Cham's text stands as an extraordinary achievement. With his written words of mourning, Ti-Cham is able to amend the official story by telling the full story ÐÐ a story in which the voice of the detective becomes only one among many. The incident report and dossier do not become the authoritative texts. Solibo's listeners are given back their voices, and Solibo speaks through these voices.

In Ti-Cham's text, no one linguistic register or monologic voice completely dominates reality. Ti-Cham preserves both the stories that were told before and after the Cartesian eye of the detective reduces the storyteller to a "suspicious death" and takes over the "Solibo affair." Ti-Cham incorporates all of these tales, which were meant to be told in the context of a wake, into his own text of mourning. The stories told before the police arrive, narrated in Creole with either country or city accents, and meant "to conjure an upright, comforting Solibo going about on one of his beautiful days," (43) these stories thus complete the accounts about the "victim" told to the police, accounts narrated in either French or in an illiterate or more educated Creole. In Ti-Cham's literary and ethnographic text, the words of the powerful face the words of the powerless. With their spontaneity, the listeners/witnesses confront the procedures of the investigation, and using the life-saving poetry with which Solibo kneaded reality, his former listeners are able to soften and redirect the detective's questions.

One of the listeners, Pierre Philomene Soleil, nicknamed Pipi, answers his interrogators with other questions. To Inspector Pilon, he replies: "The real question is: who is Solibo? [...] Have you ever examined the shape of your nose, your too-long legs?"

your own name? What have you asked of that name yet: Pilon? Do you know whether it brings you back the memory of an ancestor, a maroon blackman they would have hobbled? And whether the booboo got infected and they had to amputate his leg? And whether the plantation slaves nicknamed him Lil' Pestle, Ti Pilon! Ti Pilon! because of some wood he attached to his stump? [...] Well, I found this out from Solibo: to learn to question, no more certainties or evidence, but the question, the whole question. That's what Solibo was about." (127) Although Inspector Pilon is not able to appreciate such answers at the time, such answers inevitably erode his confidence in his straight-as-an-arrow investigation.

Although no wake for Solibo is ever organized, in a way, it actually does occur within the greater time and space of mourning in Ti-Cham's text. The words that would have been spoken at the wake are spoken, both before the cops arrive and at the police station. These words give rise to the contradictory feelings of pain (at Solibo's death, at the police meddling) and joy (the joy of thinking about Solibo when he was alive); and these are the very contradictory emotions that are supposed to mingle in a wake. Ti-Cham's elegiac text thus cements two different ways of collective mourning within a larger frame of novelistic mourning. Ti-Cham's text reconciles the oral and the written word, a traditional Creole way of mourning and a modern way, all within a poetic text that includes both. Although Chamoiseau opens his novel with a police report, he closes it with a transcript of the words Solibo spoke on the night he died.

One last question remains: what do the themes of loss and mourning bring to Chamoiseau's celebration of Creole culture? The narrative of mourning proves essential to Chamoiseau's enterprises in two main ways. First, it affords the author an opportunity to allow a multitude of Martinican voices to speak. Mourning is a democratic space in which anyone who has something to say about the dead can say it. No status or oratory talent is necessary to offer a few words. Anyone may express their feelings. Chamoiseau uses that opportunity to lend voices to Solibo's listeners. Second, the mourning of Solibo the storyteller allows Chamoiseau to transform a lost object into an ideal object. Solibo becomes a mythic persona and his Creole tales are an untouchable, opaque heritage. At the end of his novel, Chamoiseau includes a transcript of Solibo Magnificent's dying words. Paradoxically (or appropriately), the storyteller's last performance is less a tale than a jazz piece, wandering words in which several riffs and motifs come and go. Here are the first words (as transcribed by Ti-Cham the ethnographer) spoken by Solibo the night he died: "Ladies and gentlemen if I say good evening it's because it isn't day and if I don't say good night it's the cause of which the night will be white tonight like a scrawny pig on his bad day at the market and whiter than a

sunless beke under his take-a-stroll umbrella in the middle of a canefield e kree?...” (164) Throughout his soliloquy, the same themes (the weather, plantation days, domestic animals, nature) come back over and over. Sometimes coherently and often not. Because the storyteller’s words are not stories but essence, they cannot be possessed by anyone. They cannot be retold and they cannot be judged. They belong to the realm of the untouchable and the ideal.

In his interview with me in 1996, Chamoiseau admits to having written Solibo’s words in a trance. Although throughout the text, Solibo is mourned as a storyteller and his days are mourned as the end of the days of storytelling, it becomes clear by the end of the novel that those days had been waning for quite some time already. In his last days, steadily losing his audience, Solibo had become a quiet storyteller; and because he felt more and more disoriented in this encroaching new world without listeners, he had become a storyteller without a story.

In closing, it should also be noted that the time and space of mourning, where the listeners are supposed to accept the voice, however strange or idiosyncratic, of any mourner, offer Chamoiseau a shelter for his unorthodox style. Solibo stands as the ideal storyteller in Ti-Cham’s eyes because he spoke his own words and spoke them in the Martinican Creole of his listeners. Chamoiseau can never aspire to that kind of cultural coherence. Although his text seeks to honor Creole, he writes in a language too difficult for most of the people on whom Solibo’s listeners are based; and he writes in a French that is strange and unfamiliar to his Francophone readers. Because of the peculiarity of his present texts, Chamoiseau idealizes the past (because it was full of storytellers who spoke their words in Creole), as well as the future (because it may be full of people who will be able to create what he sees as a true oraliture). Through Solibo Magnifique Chamoiseau chooses to stand between the past and the future, and more specifically, within the neutral space of mourning where nothing is expected of the mourner but a eulogy for what is lost. In such a space, the listeners do not judge the speaker, the readers do not judge the writer. All stand with the same respect for the word, because the word, the memory, is what keeps the dead alive.

## Notas

[1] For a general introduction to some of the interlinguistic issues in Chamoiseau, cf. Rose-Myriam Rejouis, “Afterword: A Word About Bringing Chamoiseau’s Word into English,” in Chamoiseau, *Texaco*, trans. by R.M.Rejouis and Val Vinokurov, (New York: Pantheon Books, 1997). For a more detailed study of Chamoiseau’s language, see Pierre Pinalie-Dracus, “Les strategies langagieres dans Chronique des sept misereres de Patrick Chamoiseau.” (*Antilla Kreyol* no9, Dec 87, pp.17-23).

<sup>[2]</sup> All quotations are taken from Chamoiseau, *Solibo Magnificent*, trans. by Rose-Myriam Rejouis and Val Vinokurov, (New York: Pantheon Books, 1998).

LINDNER, Evelyn Gerda. Mapping a Minefield: Humiliation and the Human Condition. RBSE, v.2, n.5, pp.241-270, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Mapping a Minefield: Humiliation and the Human Condition.

Evelyn Gerda Lindner

**Resumo:** A maior causa da violência sócio-política é o processo social de humilhação, cujos principais elementos estão estreitamente relacionados aos aspectos centrais do repertório cultural das sociedades complexas. Este trabalho apresenta a teoria da humilhação, mostrando que a capacidade de humilhar e ser humilhado são aspectos de uma teia densa de filamentos 'quentes' ligados a um tecido de cultura, dando-lhe um caráter potencialmente explosivo que é muito pouco reconhecido. Aqui se investiga esta teia densa e se explora a forma como ela adquire seu caráter atual. Mostramos que nossa conceitualização da humilhação mudava enquanto crescia nosso senso de dignidade humana. A humilhação deveria ser entendida não como um extremo simplesmente ou uma condição marginal, mas como um elemento central da ordem social. Vistos num contexto mais amplo, os elementos que constituem a humilhação deveriam ser reconhecidos como mecanismos fundamentais na formação da sociedade moderna.

**Keywords:** violence, humiliation, Human Condition

**Abstract:** A major cause of socio-political violence is the social process of humiliation, whose main elements are closely related to central aspects of the cultural repertoire of complex societies. This paper presents a theory of humiliation, showing that the capacity to humiliate and be humiliated are aspects of a dense web of 'hot' filaments wired into the tissue of culture, giving it a potentially explosive character that is too little recognised. This paper probes this dense web and explores how it acquired its present character. It is shown that our conceptualisation of humiliation has changed as our sense of human dignity has grown. Humiliation should be understood as not simply an extreme or marginal condition but a central feature of the social order. Viewed within this broader context, the elements that constitute humiliation should be recognised as fundamental mechanisms in the formation of modern society.

**Keywords:** violence, humiliation, Human Condition

### The streets of Mogadishu

One of the defining images of the late twentieth century is a dead American soldier being dragged by a triumphant crowd through the streets of Mogadishu in Somalia. It was an act of humiliation. The Somali crowd were wreaking vengeance upon America and the UN. In the words of a former Somali diplomat, 'the UN came with the agenda that they know what is good for the Somali people [,]...got entangled in the fight with [General] Aidede, ... spent so much money on that ...[and] caused the

death of no less than 10,000 Somalis!' The Somalis felt humiliated by the apparently well-meaning intervention of the UN and reacted with an act of counter-humiliation.

American troops serving with the UN had to fight for their lives in Mogadishu and were forced out of Somalia. The impact upon American public opinion of this humiliating experience was so great that in subsequent years the American government was very unwilling to commit ground troops in similar situations.

Humiliation has been a potent force in domestic politics and international affairs. It is an important dimension of organisational life in all spheres, including government and business. When examples like this are cited its importance is easy to see. However, the nature and role of humiliation are not well understood. The purpose of this article is to provide a new analysis of humiliation and its implications for social and political order.

The case of Somalia reinforces one of the great lessons learned from the two world wars during the first half of the twentieth century, which is that if people feel humiliated **[fim da p.236]** they strike back when they can. The Versailles treaty at the end of World War I included the now infamous war-guilt clause imposing complete responsibility for the war on the Germans and demanding that they 'make complete reparation for all... loss and damage' caused. The allies' demands were ruinous and enforced in a high-handed way.

After World War I the Germans were thoroughly and deliberately humiliated. It is now recognised that this had disastrous results. The hurt of humiliation created a hunger for retaliation. Hitler promised to do the job. He claimed that he could restore Germany's power and pride, putting it beyond the reach of enemies who wished to impose further humiliations upon it.

After Germany's defeat in 1945, care was taken not to repeat the mistakes of 1918. Instead of facing draconian demands for reparations, Germany was given help to rebuild its industrial economy and was brought into NATO and the European Community (now the European Union). The clear intention was to avoid a third world war against Germany with all the terrible costs that would entail.

The two world wars provide evidence for the proposition that humiliation can lead to war, Holocaust, genocide, ethnic cleansing and terrorism. At the turn of the millennium those very issues are all very high on the world's political agenda. In recent years, genocide has occurred in Rwanda and Burundi, ethnic cleansing in ex-Yugoslavia, atrocities have been



committed in East-Timor and many other places. The freedom to travel abroad of Americans, especially, but, more generally, of people from the rich world is often limited by the fear of terrorist attack. Not even humanitarian workers such as Red Cross and Red Crescent staff are safe from kidnap incidents, such as the one that occurred in Somalia in April 1998.

As already noted, European experience in the first half of the twentieth century suggests that humiliation can lead to war, Holocaust, genocide, ethnic cleansing and terrorism. Global experience in the second half of the century suggests that the same proposition is true worldwide. In other words, it is a highly plausible hypothesis that deeply damaging experiences of humiliation are a major cause of the widespread occurrence of genocide, terrorism and kidnapping in Africa and elsewhere; not the only cause but a factor whose characteristics merit detailed investigation. As argued earlier, if people feel humiliated they strike back when they can. It is urgently necessary to discover more about the nature of humiliation and how it operates. **[fim da p.237]**

In fact, humiliation has hardly been studied at all and certainly not in a systematic way. The list of relevant publications is very brief and covers a highly divergent collection of themes. For example, William Ian Miller wrote a book entitled *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*. Two journals have dedicated issues to the topic in recent years. Humiliation has been addressed in such fields as international relations, love, sex, and social attractiveness, depression, society and identity formation, sports, serial murder, war and violence. A few examples from history, literature and film illustrate humiliation.

Recently, however, more systematic work has been undertaken on the different ways in which humiliation processes contribute to armed conflicts, genocide and terrorist activity. The main focus has been on the cases of Somalia and Rwanda. In the case of Rwanda, in 1994 Rwanda's Hutu-led government orchestrated a genocidal onslaught against the Tutsi minority during which at least half a million people were slaughtered in a period of eight weeks. In the case of Somalia, President Barre ordered attacks upon the Isaaq clan in the north during the 1980s. The military implemented a scorched-earth policy in rural areas between Hargeisa and the Ethiopian border. Tactics included 'extra-judicial **[fim da p.238]** executions of unarmed civilians, detentions without trial, unfair trials, torture, rape, looting and extortion... the burning of farms, the killing of livestock, the destruction of water-storage tanks and the deliberate poisoning of wells.'

The aim of this research is to clarify the part played by humiliation as a factor in two relationships, firstly in the relationship between opposing parties and/or perpetrators and victims in massacres committed in the contemporary world as Holocaust, genocide, and ethnic cleansing, secondly in the relationship between third parties (international community, United Nations and international humanitarian organisations) and parties in conflict.

As will be seen, the research began by investigating social-psychological factors that find expression in particular feelings and emotions. It became clear that these feelings and emotions were closely related to the development of distinctive cultural repertoires within the societies concerned. The following questions inspired the research: What is humiliation? What happens when people feel humiliated? What is it that they experience as humiliating? Under what conditions are those particular experiences defined as 'humiliating'? What does humiliation lead to? Which particular perceptions of justice, honour, dignity, respect and self-respect are connected with the feeling of being humiliated? How is humiliation perceived and responded to in different cultures? What role does humiliation play in aggression? What can be done to overcome the violent consequences of humiliation?

Both the relevance and the complexity of feelings of humiliation are shown by a private letter to the author, quoted here with the writer's permission. Sam Engelstad, UN's Chief of Humanitarian Affairs, and, on several occasions Acting Humanitarian Coordinator in Mogadishu in 1994, wrote: 'During my own time in Somalia in 1994, humiliation was never far from the surface. Indeed, it pretty much suffused the relationship between members of the UN community and the general Somali population. In the day-to-day **[fim da p.239]** interaction between the Somalis and UN relief workers like ourselves, it enveloped our work like a grey cloud. Yet, the process was not well understood, and rarely intended to be malevolent.'

Engelstad added that 'Among the political and administrative leadership of the UN mission, however, humiliation and its consequences were far better understood and were frequently used as policy tools. Regardless of intent, it was pernicious and offensive to many of us.' Engelstad's view is supported by many other humanitarian aid experts, and by voices from the Somali side.

In the next part of the paper an account is given of how the early findings of the research project just mentioned engendered intellectual puzzlement about the nature of humiliation. In the subsequent part three elements of

humiliation are identified and it is argued that they appeared sequentially, producing successive transformations of this concept and of the social and social-psychological processes to which it refers. In the final section of the paper, the analysis developed in the previous section is used to identify important similarities between the ways humiliation has occurred and been experienced in three cases: Germany, Rwanda and Somalia.

## The puzzling nature of humiliation

To return to the issue already raised, what is humiliation? In this part of the paper, it is necessary to bring the researcher herself into the foreground since the methodology of the research itself required passage around a hermeneutic circle of enquiry, reflection, reorientation and further enquiry. As is well known, hermeneutic analysis as a research technique in the social sciences involves a systematic search for the broader significance of the particular meanings implicit in specific socio-cultural situations. This search entails a process during which the investigator samples contrasting situations, questioning and conversing with respondents drawn from those situations and, at the same time, considers and evaluates competing general explanations for, or accounts of, the socio-cultural phenomena that are being examined.

The object is to arrive at an explanatory account of the type of socio-cultural phenomena being investigated (in this case humiliation in its various forms). This account [fim da p.240] should make sense of the range of meanings encountered in terms of the rationales perceived by the groups being studied, mainly by locating the particular situations examined (in this case Somalia, Rwanda and Germany) within a broader conceptual or theoretical framework.

Such an account is provided in this paper. However, before giving this account it is necessary to show why the idea of humiliation presented itself to the researcher in the guise of a puzzle. When I discussed these issues with Jan Smedslund in 1997, he commented: 'Is not humiliation primarily the violation of human rights, the violation of my profoundest personal dignity as a human being?' However, on the other side, Lee D. Ross was advising me to look at Dov Cohen's and Richard E. Nisbett's honour-based notion of humiliation. The honour to which Cohen and Nisbett refer is the kind that operates in the more traditional branches of the Mafia or, more generally, in blood feuds, a scenario with which I was already very familiar as a result of working for seven years as a psychological counsellor in Egypt.

Humiliation as a violation of one's dignity; humiliation as a blemish upon one's honour: the question that quickly arose was whether humiliation meant the same thing in these two cases. The suspicion arose that the word humiliation might cover a number of different concepts. If it does, how do these concepts differ? The first task confronted in my research project was to unravel these conceptual complexities as the basis for further analysis.

In 1998 I started my fieldwork in Somalia where I carried out fifty interviews. I met with survivors of the quasi-genocidal onslaughts that had occurred in that society, reaching a peak in 1988. I was very moved by the survivors' accounts. I put myself into their shoes, as far as I could, and tried to empathise with their perspective. At the end of each interview I asked what forms of healing might be envisaged. I thought, for example, of truth commissions like in South Africa. I imagined victims and perpetrators talking to each other, the perpetrators asking for forgiveness after having listened to the victims' accounts, and the victims reaching a kind of 'catharsis' by opening up, speaking about their feelings, and being able to forgive.

I imagined that such a process would conclude in a mutually satisfactory way to be followed by peaceful co-existence between opponents. This way of thinking and feeling was in line with Smedslund's definition of humiliation as being a violation of the deepest core of personal dignity.

However, in the interviews another answer to the question about strategies for **[fim da p.241]**healing was given, repeatedly. It was as follows (1997, 1998, and 1999): 'The elders of the opposing groups (clans, sub-clans, or so-called diya-paying groups ) must sit together and talk. They should decide on the amount of compensation to be paid. Finally, in order to stabilise the situation in the long term, women should be exchanged between the groups for marriage. These women will embody the bridges between opposing groups, since they have their original family in one group and their children in the other.'

Whenever I got this response I was sharply reminded of my Western individualistic background as opposed to the much more collectivistic and group-oriented Somali view. Paying compensation and exchanging women was not at all what I had thought of. It would certainly have been the last thing I, as a European woman, would be willing to participate in myself. If I were one of the victims concerned, knowing that my clan had received compensation and that women were being exchanged would hardly satisfy me. I would certainly feel that my personal dignity required another kind of healing.

When I first heard these replies, I thought that the Somali concept of humiliation could be placed within the framework provided by Cohen and Nisbett. However, this was not an easy matter. In Somalia the clans seemed to define their situation as one of suffering from 'wrongs' and 'grievances' rather than from humiliation.

I continued my fieldwork in Rwanda and Burundi, conducting eighty-eight interviews there. In this case I found that yet another notion of humiliation seemed to prevail. In Somalia I had been among 'proud' and 'free' nomads who were not prepared to bow their heads before anyone. By contrast, Rwanda and Burundi are deeply hierarchical societies in which bowing down before those in authority is a longstanding practice. In fact, the degree of subservience reminded me irresistibly of Hitler's Germany in some respects.

During 1999 I met many humanitarian aid workers who had worked both in Somalia and Rwanda. The prevailing view among them was that Somalia is the most difficult place in the world to work in 'because Somalis are aggressively honest and tell you right in your face if they don't like you.' However, they added, 'but at least you know where you stand.' By contrast, in Rwanda, 'people are much more polite, but you never know where you stand. People in Rwanda and Burundi are masters in manipulating information.'

My uneasiness with the existing models of humiliation in the literature increased as I got deeper into the fieldwork. I discussed my puzzlement in all its various phases with my interviewees. My object was not only to examine the differences between diverging notions [fim da p.242]of humiliation but also to place them in larger anthropological contexts. The books and papers that I read and the conversations I conducted in Africa gradually 'constructed' this paper. As Steinar Kvale writes, 'The conversation ... is not only a specific empirical method: it also involves a basic mode of constituting knowledge; and the human world is a conversational reality' (Kvale 1996, 37).

## **Humbling nature, humbling human beings, dignifying humankind**

If we improve the clarity and sophistication of our perception of humiliation this will enhance our capacity to grasp and, hopefully, modify its effects. The capacity to humiliate and be humiliated are aspects of a dense web of 'hot' filaments wired into the tissue of culture, giving it a potentially explosive character that is too little recognised. This paper probes this dense web and explores how it acquired its present character. As I will suggest, our conceptualisation of humiliation has

changed as our sense of human dignity has grown. A new characterisation of humiliation is presented, showing that it can be understood as not simply an extreme or marginal condition but a central feature of the social order. Viewed within this broader context, the elements that constitute humiliation may be recognised as fundamental mechanisms in the formation of modern society.

The term 'humiliation' has roots in the Latin word *humus*, or earth. Spatially, it entails a downward orientation, literally a 'de-gradation.' 'Ned-verdigelse' (Norwegian), 'Er-niedrig-ung' (German), 'a-baisse-ment' (French), all mean 'de-gradation.' All these words are built on the same spatial, orientational metaphor. To humiliate is, clearly, to strike down, put down or take down.

Culturally embedded metaphors of this kind express the everyday working 'logic' immanent in a society's habitus. As Scheff puts it, 'In every society there is an "attitude of everyday life," a life world, which most of its members assume, indeed, take for granted, most of the time. This world goes without saying to the point that it is invisible under most conditions. Elias and Bourdieu referred to it when they spoke of the habitus, our second nature, the mass of conventions, beliefs and attitudes, which each member of a society shares with every other member. The habitus is not the whole culture, but that part which is so taken for granted as to be virtually invisible to its members. As Geertz suggested, ..., for the members of a society, the habitus is just "commonsense"' (Scheff 1997, 219).

The habitus found in a particular society represents a particular realisation of the range of possibilities embedded in the available cultural repertoire. The point of this article is that the range of possibilities available for embodiment in the common-sense **[fim da p.243]** understandings of specific societies has changed over time.

The common sense, everyday meaning of humiliation which many of us accept at the start of the twenty-first century is the experience of a painful or punishing exposure to the negative judgement of other people in circumstances that are forced upon the victims concerned. This definition carries the implication that a very painful lesson is being imposed at the cost of the victims' dignity and even their sense of identity. The idea of humiliation covers a wide range of experiences from being the object of genocide to being the victim of gossip. However, all behaviour that is designed to humiliate contravenes the normative expectations built into modern notions of human rights. Today it is regarded as being fundamentally wrong to humiliate people.

In this paper it will be argued that humiliation is not just a matter of feeling an emotion. It is a social process or, perhaps, a social mechanism. To be properly understood, humiliation should be seen within a wider context as a central aspect of the interaction between human beings and their social and natural environment. As will be explained, this interaction or 'dialogue' has passed through three distinctive phases whose effects have accumulated and interacted with each other to produce a complex and multi-layered cultural repertoire. This repertoire is one upon which human beings draw and by which they are guided, driven or constrained in their dealings with each other.

It will be argued here that at the very core of humiliation is the process by which human beings subject aspects of their environment to control. This has the effect of subordinating that part of the natural or human environment to the judgements and wishes of the subjugator. This process of subjugation leads to the instrumentalisation of the subjugated 'piece of nature' (e.g. cutting down a forest, tilling a plot of land) or the subjugated individuals or groups (e.g. reducing them to slavery). In extreme cases, subjugation may extend to destruction if the object of control is deemed useless or harmful.

This approach has some affinities with Zygmunt Bauman's perception that nature was the victim of a 'declaration of hostilities that made the unprocessed, pristine world into the enemy. As is the case with all genocide, the world of nature...had to be beheaded and thus deprived of autonomous will and power of resistance...The world was an object of willed action: a raw material in the work guided and given form by human designs...Left to itself, the world had no meaning. It was solely the human design that injected it with a sense of purpose. So the earth became a repository of ores and other "natural resources," wood turned into timber and water – depending on circumstances – into an energy source, [fim da p.244] waterway or the solvent of waste' (Bauman 1992, x-xi).

In this passage Bauman makes us see nature in a different way by according it the same dignity that the notion of human rights is designed to protect in the case of men and women. He imaginatively restores to nature its pristine autonomy and intrinsic meaning in a deliberately provocative or shocking way. This rhetorical device throws a switch that opens our eyes and enables us to recapture the process of assertion, resistance and subjugation that resulted in human domination over nature. The subjugation of nature has been a central feature of the programme of modern science, accepted as 'normal,' as Adorno and Horkheimer, among others, have argued.

This paper requires another effort of the imagination, one that also goes against the grain of conventional wisdom. It is necessary to imagine a situation in which the protection provided by the idea of human rights is absent because the very idea of human rights is absent from the cultural repertoire of humankind. In the case of hunting and gathering societies living close to subsistence their way of life was conducive to a situation of practical equality in everyday existence. This equality was not guaranteed by, and did not depend upon, the idea of human rights.

This state of approximate equality between individuals came to an end when some human beings asserted stable domination over other human beings, a condition that came to appear 'normal.' Feudalism, chiefdoms, absolutist states and empires all developed under these conditions of 'normal' inequality from which the ideal of equal human rights was absent.

However, at a still later stage it became 'normal' to assume that all human beings should enjoy equality of rights. All men and women came to be seen as deserving the human rights asserted in such documents as the American Declaration of Independence, the revolutionary French Declaration of the Rights of Man and Citizen and the United Nations' Universal Declaration of Human Rights. In fact, the dominant culture within international organisations asserts that all forms of 'tyranny' and 'dictatorship' are a dire infringement of those rights.

It is possible to represent the three stages schematically with reference to key turning points in human development: the humbling of nature by humankind, the humbling of some human beings by others, and the dignifying of all humankind (see table one). [fim da p.245]

**TABLE ONE**  
THREE TURNING POINTS

I	II	II
THE HUMBLING OF NATURE BY HUMANKIND	THE HUMBLING OF SOME HUMAN BEINGS BY OTHERS	THE DIGNIFYING OF ALL HUMANKIND

To put it another way, the idea of humiliation contains three elements, which entered the cultural repertoire in three phases that coincided, approximately, with advances in technological and organisational capacity and shifts in the balance of power between humankind and nature and between human groups. During the first phase, the idea of subjugating nature entered the repertoire. In the next phase, the idea of subjugation (or



'putting/keeping/striking down') was extended to human beings. During the third phase, the idea became widespread that subjugating human beings was illegitimate, morally wrong.

**TABLE TWO**  
 THE THREE ELEMENTS OF HUMILIATION

	Subjugation	of human beings	defined as illegitimate
Phase 1. Nature	X		
Phase 2. Human Beings	X	X	
Phase 3. Human Beings	X	X	X

The argument of this section has developed the insight that over the long term important developments occur within societies in respect of their 'cultural repertoire' (or 'cultural scripts,' 'cultural myths,' 'cultural mindscapes,' or 'culture-logic' ). New reference points become established, new cultural landmarks that may be criticised and challenged but whose existence cannot easily be ignored: for example, the idea that it is acceptable to subjugate nature, the idea that unequal socio-political hierarchies are [fim da p.246]legitimate, and the notion of human rights. All cultures react to these reference points, self-reflexively or not, by adopting, modifying, or rejecting them. Before the idea of human rights existed, nobody could make use of it. As soon as this idea entered the repertoire, the situation changed radically. After that point, nobody who was informed was able to act without taking that notion into account, even if they ignored or overrode it.

**Patterns of subjugation and dignification:  
 Germany, Rwanda, Somalia**

On the basis of the framework developed in the previous part of the paper and my research in Africa the following four sets of propositions may be stated:

- A. The humbling of some human beings by others was/is necessary for the establishment and maintenance of hierarchical systems of structured inequality. Before the idea of human rights entered the cultural repertoire, the reduction of human beings to servile status within such

hierarchical systems was regarded as normal and acceptable, as was the imposition of suffering upon subordinates. The humbling process produced an attitude of humility mixed with latent resentment among the 'conquered' subordinates. This humility is typically mixed with other responses. One may be an acceptance that an unequal socio-political order is normal. This is likely to be the case in well-established long-standing hierarchical societies. Another is a desire, either in the form of fantasy or as a practical aim, to reverse the relationship and humble the dominant group. A third, likely to occur in cases where the hierarchical system is relatively new, the humility of the 'underdogs' may barely conceal their resentment and this is likely to be mixed with a desire to restore an earlier condition of social equality between groups.

- B. Once the idea of human rights has entered the cultural repertoire, the reduction of human beings to servile status within hierarchical systems of structured inequality and the imposition of suffering upon them is delegitimised from the perspective of those societies, groups and agencies that accept the human rights principle. Also, the experience of being humbled is much more painful, being perceived as a humiliating attack upon the human dignity of the victims. Under a human rights regime, humiliation of this kind is regarded as unacceptable and far from 'normal.'
- C. The potential for genocide is particularly great in societies (a) which are in transition between a condition where humiliation is normal and acceptable and a condition where it is regarded as an infringement of human rights, and (b) in which an existing **[fim da p.247]** hierarchy is weakening or breaking down. This is because (i) high levels of fear and resentment are released by the weakening of a previously effective system of harsh domination (ii) this fear and resentment is felt between whole groups rather than simply between individuals, (iii) in such a society there are many people who are accustomed to the process of imposing and receiving intense suffering, and (iv) the existence of human rights criteria means that those who accept those criteria treat acts of humiliation not as the imposition of a hierarchical order but as the destruction of the essence of the victims' humanity.
- D. External forces, including neighbouring countries, world powers and international agencies, may play an important part in the dynamics of humiliation and genocide. The experience of daily humiliation within an unequal socio-political order may be compensated for by a strong sense of pride that the nation as a whole commands the respect of other nations. However, if the nation loses this respect and is humiliated by those other

nations, this additional penalty increases the level of resentment, frustration, fear and anger within the society, making these energies available to be directed at plausible targets that come within reach.

How do these propositions illuminate the cases of Rwanda, Somalia and Germany? The three cases are not clones of each other but they each illustrate many of the above stated propositions as the following brief accounts will show.

Rwanda: Rwanda became a German colony in 1899 but was taken over by the Belgians in 1919 as a mandate territory of the League of Nations. Before European colonisation the region of Rwanda and Burundi had a recorded history of over two thousand years during which it had developed complex kingdoms with multiple hierarchies of competing officials who administered people, cattle, pasturage, and agricultural land. The people had developed a highly sophisticated language, and a common set of religious and philosophical beliefs.

During the 1920s the European colonists created a mythical early history of 'Tutsi' and 'Hutu.' According to the fashionable but spurious 'Hamitic hypothesis,' a superior, 'Caucasoid' race from north-eastern Africa was responsible for all signs of true civilization in 'Black' Africa . This distorted version of the past was disseminated through the schools and seminaries. As a result, 'this faulty history was accepted by the Hutu, who stood to suffer from it, as well as by the Tutsi who helped to create it and were bound to **[fim da p.248]**profit from it. People of both groups learned to think of the Tutsi as the winners and the Hutu as the losers in every great contest in Rwandan history' (Des Forges 1999 ).

In other words, during the early and mid twentieth century European colonists simplified and intensified the system of structured inequality within Rwandan society. They reinforced the identification of the Tutsi, representing about fourteen percent of the total population, as the dominant Rwandan group. In fact, the 'Tutsi' were, in large part, a socially constructed category whose membership was determined by what was written in official papers rather than by any particular distinguishing ethnic characteristics.

A few years before the Belgians left Rwanda, some of the colonists began to favour Hutu, putting members of this group into senior administrative positions. In other words, they helped to create conditions under which the latent resentment of the humiliated underdog could, increasingly, find expression in acts of counter-humiliation against the old ruling group, the Tutsi.

Rwanda became independent in 1962.<sup>159</sup> Already in 1961 a Hutu-led government had proclaimed a republic and ended the former Tutsi-monarchy. In 1967, after a seven-year civil war some 20,000 Tutsi had been killed and more than 300,000 had been forced to flee abroad. Second-generation exiles formed the Rwandese Patriotic Front (RPF) and invaded Rwanda from Uganda in 1990. The Hutu, fearing the return of Tutsi rule, began the systematic wholesale massacre of those Tutsi who had remained inside Rwanda. The invasion from Uganda increased levels of anger and fear, especially fear of future domination by the Tutsi. The genocidal attack upon the Tutsi was not, in general, an outburst of popular fury but a bureaucratically organised campaign directed by the Hutu government.

Somalia: Somalia is a very proud society, as has already been noticed. This is the pride of a population which has, in large part, avoided the humbling processes associated with enduring and stable political centralisation. Ethnic Somalis are united by language, culture, devotion to Islam, and to a common ancestor, the Samaal.<sup>160</sup> Seventy five percent **[fim da p.249]** of the Somali population are traditionally pastoral nomadic clans (Dir, Daarood, Isaaq, and Hawiye). The agricultural Digil and Rahanwayn constitute only about 20 percent of the population.<sup>161</sup> During colonial times the North of Somalia was the 'British Protectorate of Somaliland,' while the rest of the country was 'Italian Trust Territory of Somalia.'

An Australian humanitarian aid worker confirmed in an interview (29.11.1998) that he even today feels the effects of a very equal colonial relationship: 'The North of Somalia was a British protectorate: There was respect for the Somalis, there was a kind of equal relationship. When England gave away the Ogaden [or Haud, a semi-desert which England gave to Ethiopia against the promises they had given the Somalis], the Somalis were very angry: "You are our friends (!) how can you betray us!" And also the British officers were annoyed with London, who just gave the Haud away as a kind of normal bargaining chip. So, there was a kind of partnership [between the Somalis and British].'<sup>162</sup>

After independence in 1960, Somalia operated for a few years as a political democracy (1960-1969). This system was increasingly perceived as anarchic, a perception that allowed a dictatorial 'saviour' to seize power. President Mohammed Siad Barre assumed power and tried to create a more centralised political order. He fell from power in 1991. His position had been fundamentally weakened by his failed attempt to recapture the Ogaden from Ethiopia in 1978.<sup>163</sup> Somalia's defeat was a considerable humiliation that undermined Barre's political position. He attempted to preserve his power by finding scapegoats for the country's ills. In particular, he put the blame

upon the Isaaq people in [fim da p.250]northern Somalia. The military were unleashed against the Isaaq population with the quasi-genocidal results that were described at the beginning of this paper.

When the Barre regime collapsed in 1991, Somalia became stateless. As a result, the Somali clans reclaimed their traditional independence. Faction fighting between the clans during the 1990s resulted in a great deal of bloodshed with many atrocities being carried out on all sides.

From the perspective adopted by international agencies such as the UN and by many Somali intellectuals, the excesses of the Barre regime were gross infringements of human rights as are many acts committed in the course of clan warfare after Barre fell.

However, it should be recognised that for many ordinary Somalis (as distinct from the intellectuals) the fall of Barre and the end of his dictatorial regime did not signify the acquisition of a new form of dignity associated with the recognition of human rights. Rather, it meant the recovery of an old form of pride based upon a relatively free and independent way of life unconstrained by hierarchical pressures. This was the traditional way of the Somali nomads, one that predated and resisted the attempted humbling of the Somali clans by the Barre regime.

Comparing Germany with Somalia and Rwanda: Unlike Somalia, Germany between the two world wars was a society in which both the humbling of human beings and their dignification had taken place, generating a sharp conflict between two social and psychological tendencies. Norbert Elias has written eloquently about the desire for externally imposed discipline inherent in the German psyche during the early twentieth century. As he puts it, 'the drive control of the individual [was]...highly dependent on strong external state power.' In his view, 'The emotional balance, the self-control of the individual was endangered if this external power was lacking' (Elias 1994, 512).

Germany was a society in which humiliation was a daily experience for social inferiors. Since at least the eighteenth century, 'Particularly at the smaller and relatively poorer courts of the German empire it was customary to make social inferiors emphatically aware of their subordinate position' (Elias 1993, 95). During 1918 and 1919 Germany suffered a humiliating defeat in war. In this respect there are parallels with both the Somalian failure to retake Ogaden and the Rwandan government's failure to protect its borders against the Rwandan Patriotic Front. Germany's military defeat was accompanied by the loss of its old political class, the Junker aristocracy, most of whom retired to their estates. Again there are parallels with

events in Rwanda (the end of Tutsi rule) and Somalia (the failing power of Barre). **[fim da p.251]**

It is obvious that the particular timing and sequencing differs between the three cases. However, the main the point is that in Germany, Rwanda and Somalia national humiliation was confronted within a polity in which an unequal socio-political structure had become weakened. In all three cases, the intense fear and anger released was directed by the state against a group (the Jews, the Tutsi, the Isaaq) who were defined as a threat to the rest of the population.

## **Concluding remarks**

Three concluding remarks will be made. The first is that international agencies, if they wish to be effective, need to understand the dynamics of the cultural repertoire within the societies with which they are concerned. If it is desired to influence the thought and behaviour of members of a society, it is helpful to know where that society stands in respect of the three 'key turning points' identified in table one.

An appeal to the principle of human rights will have little direct effect upon a regime whose members regard systematic oppression within an unequal socio-political hierarchy as perfectly normal and proper. Nor will it exercise much influence in a society in which such hierarchies have only existed in an intermittent and transient fashion. Rwanda is an example of the former type of society, Somalia of the latter.

Despite Barre's efforts, the people of Somalia have not been the victim of a sustained humbling process. Nor has its population at large undergone the process of dignification that was elsewhere promoted as an antidote or remedy for the subservience produced within political orders built upon inequality and the principle of hierarchy. This should not be misunderstood. Somalis are amongst the proudest people on the planet and have a high degree of personal dignity. However, it did not require a process of dignification to produce these characteristics. A people that has not been systematically humbled (like the Rwandans or the Germans) does not require a process of dignification to compensate for this.

Interwar Germany was a society in which the everyday experience of humiliation within a strict hierarchical order had been normalised but in which an idea of citizenship grounded in human rights (irrespective of ethnicity and religion) had also made significant headway. However, the latter tendency was decisively reversed under Hitler with tragic results for the Jews.

More generally, the ideal of human rights was available, to educated urbanites at least, in all three of the societies discussed. However, in Germany during the late 1930s and early 1940s, in Somalia during the late 1970s and in Rwanda during the early 1990s, the central tendency was elsewhere (see table three). [fim da p.252]

**TABLE THREE**  
**PATTERNS OF SUBJUGATION AND DIGNIFICATION**

	SUBJUGATION	DIGNIFICATION
		(Germany 1918-45)
+	Germany 1918-45	((Rwanda)) ((Somalia))
-	Somalia	Somalia Rwanda

( ) = indicates a weak tendency (( )) = indicates a very weak tendency  
 + = process has occurred - = process has not occurred

The second set of conclusions relates to the need for international agencies to be aware of the tendency for their interventions to be perceived as humiliating by the recipients. The dominant model in terms of which the poor 'South' regards the rich 'North' is shaped by the experience of colonialism. This was a very significant example of the humbling process whereby some human beings subjugated others, a process which normalised humiliation on a very large scale. In this case the aggressors were the Europeans (with the Americans being regarded as, in many respects, their successors) while the humiliated victims were the colonised peoples.

The liberation of the ex-colonies, including Rwanda and Somalia, has been a process of dignification, one in which the newly-independent nations have asserted their right to be respected within the international order. Paradoxically, this process whereby new nations are released from colonial subjection and acquire new dignity often goes hand in hand with strict hierarchical subordination within those societies, even to the extent of either denying basic human rights to the population or refusing to give them in reality despite the existence of constitutions that supposedly guarantee them.

If international agencies, or powerful 'Northern' states acting on behalf of those agencies criticise the newly-independent nations or try to intervene in their affairs, this is likely to be interpreted as an attempt to impose the will of the 'imperialist' powers and take away the national dignity so recently acquired. For example, a human rights campaign that is described by the international community as an attempt to recognise and respect

the human dignity of people in the society concerned may be opposed on the grounds that it an **[fim da p.253]**attempt to reimpose subjugation upon that society.

The depth of this suspicion is very great. It stems from the profound humiliation that has, historically, been imposed by the rich upon the poor globally in the course of European and, later, American expansionism. As the global political economy becomes steadily more complex and interdependent, the elites of European and the United States will increasingly find themselves dealing with and, in many instances, relying upon the good will of, educated professionals and businesspeople from nations they have humiliated in the past. Such people can be valuable friends or dangerous enemies. Globally, the breakdown of the old imperial order has released deep emotions of anger, frustration and resentment. The dead American soldier dragged through Mogadishu should serve as a warning of the need to be serious in promoting human rights and the human dignity that accompany them.

Finally, it is clear that much more research is needed on this theme. Mapping the minefield of humiliation is an urgent task.

## **Bibliografia**

Abu-Lughod, Lila (1985). Honor and the Sentiments of Loss in a Bedouin Society. In *American Ethnologist*, volume 12 (2), pp. 245-261.

Abu-Lughod, Lila (1987). *Veiled Sentiments. Honour and Poetry in a Bedouin Society*. Los Angeles, CA.: University of California Press.

Adorno, T. W. (1964). *The Authoritarian Personality*. In collaboration with Betty Aron et al. New York: Wiley.

Ahmed, Akbar S. (1990). A Social Structural and Historical Analysis of Honour, Shame and Purdah in Baluchistan. In Ahmed, Akbar S. (Ed.), *Pakistan. The Social Sciences' Perspective*. Karachi: Oxford University Press. pp. 247-259.

Ahmed, Ali Jimale (Ed.) (1995). *The Invention of Somalia*. Lawrenceville, NJ: Red Sea Press.

Allan, S., P. Gilbert, K. Goss (1994). An exploration of shame measures-II: Psychopathology. In *Personality and Individual Differences*, volume 17 (5), pp. 719-722.

Arendt, Hannah (1964). *Eichmann in Jerusalem: Ein Bericht von der Banalität des Bösen*. München: Piper.

Bar-On, Daniel (1996). Fear and Hope: Three generations of the Holocaust. In *Contemporary Psychology*, volume 41 (11), p. 1124.

Baum, Howell S. (1983). Autonomy, Shame, and Doubt. Power in the Bureaucratic Lives of Planners. In *Administration and Society*, volume



15 (2), pp. 147-184.

Bauman, Zygmunt (1978). *Hermeneutics and Social Science*. London: Hutchinson.

Bauman, Zygmunt (1992). *Intimations of Postmodernity*. London: Routledge [firm da p.254]

Blok, A. (1981). Rams and Billy-goats: A Key to the Mediterranean Code of Honour. In *Man*, volume 16 (3), pp. 427-440.

Boesen, I. W., (1990). Honour in Exile - Continuity and Change Among Afghan Refugees. In Ewan W. Anderson, Nancy Hatch Dupree (Eds.), *The Cultural Basis of Afghan Nationalism*. London: Pinter Publishers, pp. 160-176.

Braithwaite, John (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braithwaite, John (1993). Shame and Modernity. In *The British Journal of Criminology*, volume 33 (1), p. 1-18.

Brøgger, Jan. (1986). *Belief and Experience among the Sidamo: A Case Study towards an Anthropology of Knowledge*. Oslo: Norwegian University Press.

Brossat, A. (1995). The Nightmare of the Tondues and French Woman Subjected to Public Humiliation for Sleeping with the Enemy During the Occupation. In *Historia*, (581), pp. 34-37.

Brown, G. W., Harris, T. O., Hepworth, C. (1995). Loss, Humiliation and Entrapment Among Women Developing Depression: A Patient and a Non-Patient Comparison. In *Psychological Medicine*, volume 25 (1), pp. 7-21.

Cohen, Dov, Richard E. Nisbett (1994). Self-Protection and the Culture of Honor: Explaining Southern Violence. In *PSPB*, volume 20 (5), pp. 551-567.

Cohen, Dov, Richard E. Nisbett (1997). Field Experiments Examining the Culture of Honor: The Role of Institutions in Perpetuating Norms About Violence. In *Personality and Social Psychology Bulletin*, volume 23 (11), pp. 1188-1199.

Cohen, Dov, Richard E. Nisbett, Brian F. Bowdle, Norbert Schwarz (1996). Insult, Aggression, and the Southern Culture of Honor: An 'Experimental Ethnography'. In *Journal of Personality and Social Psychology*, volume 70 (5), pp. 945-960.

Cviic, Christopher (1993). A Culture of Humiliation. In *National Interest*. (32), pp. 79-82.

Der Vertrag von Versailles (1978). Mit Beiträgen von Sebastian Haffner, Gregory Bateson. München: Matthes und Seitz.

Des Forges, Alison L. (1999). *Leave None to Tell the Story. Genocide in Rwanda*. New York: Human Rights Watch.

Dixon, S. (1993). "A Lousy Ingrate": Honour and Patronage in the American Mafia and Ancient Rome. In *International Journal of Moral and Social Studies*, volume 8 (1), pp. 61-72.

Eide, Asbjørn and Bernt Hagtvet (Eds.) (1996). *Conditions for Civilized Politics: Political Regimes and Compliance with Human Rights*. Oslo: Scandinavian University Press.

Ekelund, Martin, Finn Tschudi (1994). Menn som mishandler sin partner - sett i lys av Tomkins' scriptteori. *Tidsskrift for Norsk Psykologforening*, pp. 837-851.

Elias, Norbert (1993). *Mozart: Portrait of a Genius*. Cambridge: Polity Press.

Elias, Norbert (1994). *The Civilizing Process*. Oxford: Blackwell.

Elias, Norbert (1996). *The Germans*. Cambridge: Polity.

Ellis, Albert, Catharine MaLaren (1998). *Rational Emotive Behavior Therapy*. San Luis Obispo, California: Impact Publishers. **[fim da p.255]**

Eriksen, Thomas Hylland (1993). *Ethnicity and Nationalism: Anthropological Perspectives*. London : Pluto Press.

Farah, Ahmed Yusuf & Ioan M. Lewis (1997). Making Peace in Somaliland. In *Chahiers d'Études africaines*, 146, XXXVII-2, pp. 349-377.

Fest, Joachim C. (1993). *Das Gesicht des Dritten Reiches: Profile einer totalitären Herrschaft*. München: Piper.

Frevert, Ute (1991). Bourgeois Honour - Middle Class Duellists in Germany from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Century. In David Blackbourn, Richard J. Evans (Eds.), *The German Bourgeoisie Essays on the Social History of the Middle Class from the Late Eighteenth to the Early Twentieth Century*. London: Routledge, pp. 255-292.

Føllesdal, Dagfinn (1988). Husserl on Evidence and Justification. In Robert Sokolowski (Ed.) *Edmund Husserl and the Phenomenological Tradition: Essays in Phenomenology*. Proceedings of a lecture series in the Fall of 1985, in *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*. Volume 18. Washington D.C.: The Catholic University of America Press, pp. 107-129.

Gadamer, H-G. (1989). *Truth and Method*. London: Sheed and Ward.

Galtung, Johan (1996). *Peace by Peaceful Means*. Oslo: PRIO. (International Peace Research Institute, Oslo), and London: Sage.

Galtung, Johan, and Finn Tschudi (1999). *Crafting Peace: On the Psychology of the Transcend Approach*. TRANSCEND: A Peace and Development Network, <http://www.transcend.org/TRTHEPSY.HTM>

Gilbert, P. (1997). *The Evolution of Social Attractiveness and Its Role in*

Shame, Humiliation, Guilt and Therapy. In *British Journal of Medical Psychology*, volume 70 (2), pp. 113-147.

Goldhagen, Daniel Jonah (1996). *Hitler's Willing Executioners: Ordinary Germans and the Holocaust*. New York: Alfred A. Knopf.

Guichaoua, André (Ed.) (1995). *Les Crises Politiques au Burundi et au Rwanda, 1993-94*. Lille: Université des Sciences et Technologies de Lille.

Hale, Robert L. (1994). The Role of Humiliation and Embarrassment in Serial Murder. In *Psychology. A Journal of Human Behaviour*, volume 31 (2), pp. 1723.

Hanley, Gerald (1971). *Warriors. Life and Death Among the Somalis*. London: Eland.

Hardman, A., Fox, L., McLaughlin, D., Zimmerman, K. (1996). On Sportsmanship and Running up the Score. Issues of Incompetence and Humiliation. In *Journal of the Philosophy of Sport*, volume 23, pp. 58-69.

Heimannsberg, Barbara, and Christoph J. Schmidt (Eds.) (1993). *The Collective Silence: German Identity and the Legacy of Shame*. San Francisco: Jossey-Bass.

Henkin, Alice H. (Ed.) (1979). *Human Dignity: The Internationalization of Human Rights: With Selected International Human Rights Documents: Essays Based on an Aspen Institute Workshop. Sponsored by the Program on Justice, Society, and the Individual and the Program in International Affairs*. New York: Aspen Institute for Humanistic Studies.

Hobbes, T. (1962). *Leviathan*. London: Fontana.

Holroyd, Fred, and Nick Burbridge (1989). *War Without Honour*. Medium Publishing Co. **[fim da p.256]**

Ignatieff, Michael (1997). The Necessary Sting. Problems of Erasing Humiliation in a Decent Society. In *Philosophy*, volume March 7, p. 10.

Jan, Ameen (1996). *Peacebuilding in Somalia*. New York: International Peace Academy.

Kinney, Douglas (1989). *National Interest, National Honor: The Diplomacy of the Falklands Crisis*. New York: Praeger.

Kressel, Gideon M. (1981). Sorricide/filiacide: Homicide for Family Honour. In *Current Anthropology*, volume 22 (2), pp. 141-158.

Kvale, Steinar (1996). *InterViews: An Introduction to Qualitative Research Interviewing*. London: Sage.

Lakoff, George and Mark Johnson (1980). *Metaphors We Live By*. Chicago: University of Chicago Press.

Lakoff, G. (1987). *Women, Fire and Dangerous Things. What Categories Reveal About the Mind*. Chicago: University of Chicago

Press.

Landau, Ronnie S. (1998). *Studying the Holocaust. Issues, Readings and Documents.* London and New York: Routledge.

Lehmann, E. (1995). Homocide as an Irrational Response to an Existential Crisis - Conflicts Between Partners. In *Zeitschrift für Klinische Psychologie, Psychopathologie und Psychotherapie*, volume 43 (2), pp. 123-133.

Lewis, Ioan M. (1957). *The Somali Lineage System and the Total Genealogy.* London: Crown Agents.

Lewis, Ioan M. (1961). *A Pastoral Democracy: A Study of Pastoralism and Politics Among the Northern Somali of the Horn of Africa.* Oxford: University Press.

Lewis, Ioan M. (1965, 1988). *A Modern History of Somalia: Nation and State in the Horn of Africa.* Revised, updated, and expanded edition. Boulder, Colorado: Westview Press.

Lewis, Ioan M. (1972). The Politics of the 1969 Somali Coup. In *Journal of Modern African Studies*, volume 10 (3), pp. 383-408.

Lewis, Ioan M. (1994). *Blood and Bone: The Call of Kinship in Somali Society.* Lawrenceville, NJ: The Red Sea Press.

Lewis, Ioan M. (1994). *Understanding Somalia: Guide to Culture, History and Social Institutions.* London: Haan Associates.

Logiest, Guy (1982). *Mission au Rwanda. Un blanc dans la bagarre Hutu-Tutsi.* Bruxelles: Didier Hatier.

Lumsden, Malvern (1997). Breaking the Cycle of Violence. In *Journal of Peace Research*, volume 34 (4), pp. 377-383.

Luo, Zhitian (1993). National Humiliation and National Assertion - The Chinese Response to the Twenty-one Demands. In *Modern Asian Studies*, volume 27 (2), pp. 297-319.

Markus, Hazel Rose, Shinobu Kitayama, and Rachel J. Heimann (1996). Culture and Basic Psychological Principles. In Higgins, Tory, E., and Arie W. Kruglanski (Eds.). *Social Psychology. Handbook of Basic Principles.* New York: Guilford.

Masson, P. (1996). When Soldiers Prefer Death to Humiliation. In *Historia*, (596), pp. 54-56. **[fim da p.257]**

Mazrui, Ali A. (1986). *Africans: The Triple Heritage.* London: BBC Publications.

McDougal, Myres S., Harold D. Lasswell, and Lung-chu Chen (1980). *Human Rights and World Public Order: The Basic Policies of an International Law of Human Dignity.* New Haven, Conn.: Yale University Press.

Menkhaus, Ken (1995). *The Radical Localization of Somali Politics.* Nairobi: UNDO-Somalia.

- Midiohouan, Guy Ossito (1991). Ahmadou Kourouma or the Bitter Knowledge of Black Humiliation. In *Research in African Literatures*, volume 22 (2), pp. 231-234.
- Miller, Rowland S., and June Price Tangney (1994). Differentiating Embarrassment and Shame. In *Journal of Social and Clinical Psychology*, volume 13 (3), pp. 273-287.
- Miller, S. B. (1988). Humiliation and Shame - Comparing 2 Affect States as Indicators of Narcissistic Stress. In *Bulletin of the Menninger Clinic*, volume 52 (1), pp. 40-51.
- Miller, William Ian (1993). *Humiliation and Other Essays on Honor, Social Discomfort, and Violence*. Ithaca, New York: Cornell University Press.
- Miller, William (1997). *The Anatomy of Disgust*. Cambridge: Harvard University Press.
- Mindell, Carl (1994). Shame and Contempt in the Everyday Life of the Psychotherapist. In *Psychiatric Quarterly*, volume 65 (1), pp. 31-47.
- Moses, Rafael (1990). Shame and Entitlement - Their Relation to Political Process. In Vamik D. Volkan, Demetrios A. Julius, Joseph V. Montville (Eds.), *The Psychodynamics of International Relationships, Volume I Concepts and Theories*. Lexington, MA: Lexington Books. pp. 131-142.
- Nathanson, Donald (1987). *The Many Faces of Shame*. New York: Guilford.
- Nathanson, Donald (1992). *Shame and Pride: Affect, Sex, and the Birth of the Self*. New York: W. W. Norton.
- Nisbett, Richard E., Dov Cohen (1996). *Culture of Honor: The Psychology of Violence in the South*. Boulder, Colorado: Westview Press.
- O'Halloran, Patrick J. (1995). *Humanitarian Intervention and the Genocide in Rwanda*. London: Research Institute for the Study of Conflict and Terrorism.
- O'Malley, Pat (1981). From Feudal Honour to Bourgeois Reputation. Ideology, Law and the Rise of Industrial Capitalism. In *Sociology. The Journal of the British Sociological Association*, volume 15 (1), pp. 79-93.
- Patton, Michael Quinn (1990). *Qualitative Evaluation and Research Methods*. Second Edition. Newbury Park: Sage.
- Peters, Paul (1993). Heinrich Heine "Dichterjude": Die Geschichte einer Schmähung, by Jeffrey L. Sammons. In *Germanic Review*, volume 68 (2), pp. 93-94.
- Proulx, J., Aubut, J., Mckibben, A., Cote, M. (1994). Penile Responses of Rapists and Nonrapists to Rape Stimuli Involving Physical Violence or Humiliation. In *Archives of Sexual Behavior*, volume 23 (3), pp. 295-

310.

Rabinow, P and Sullivan, W. M. (Eds.) (1979). *Interpretive Social Science: A Reader*. Berkeley: University of California Press.

Retzinger, Suzanne M. (1991). *Violent Emotions: Shame and Rage in Marital Quarrels*. Newbury Park, Calif: Sage Publications. **[fim da p.258]**

Ricoeur, Paul (1981). *Hermeneutics and the Human Sciences*. New York: Cambridge University Press.

Rosaldo, M. Z. (1983). The Shame of Headhunters and the Autonomy of Self. In *Ethos*, volume 11 (3), pp. 135-151.

Ross, Lee D., Andrew Ward (1996). Naive Realism in Everyday Life: Implications for Social Conflict and Misunderstanding. In T. Brown, E. Reed, E. Turiel (Eds.), *Values and Knowledge* (pp. 103-135). Hillsdale, NJ.: Erlbaum.

Rybak, Christopher J., Brown, Beverly M. (1996). Assessment of Internalized Shame: Validity and Reliability of the Internalized Shame Scale. In *Alcoholism Treatment Quarterly*, volume 14 (1), pp. 71-83.

Samatar, Ahmed I. (1988). *Socialist Somalia: Rhetoric and Reality*. London and New Jersey: Institute for African Alternatives, Zed Books.

Scheff, Thomas J. (1988). Shame and Conformity: The Deference-Emotion System. In *American Sociological Review*, volume 53 (3), pp. 395-406.

Scheff, Thomas J. (1990). Socialization of Emotions - Pride and Shame As Casual Agents. In Theodore D. Kemper (Ed.), *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University of New York Press. pp. 281-304.

Scheff, Thomas J. (1997). *Emotions, the Social Bond and Human Reality. Part/whole Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press.

Scheff, Thomas J., Suzanne M. Retzinger, Steven L. Gordon (1992). Emotions and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts. In *American Journal of Sociology*, November 98 (1), pp. 664-665.

Scherrer, Christian P. (1996). *Ethno-Nationalismus im Weltsystem. Prävention, Konfliktbearbeitung und die Rolle der internationalen Gemeinschaft*. Münster: Agenda.

Scherrer, Christian P. (1996). Tutsi Holocaust in Rwanda. In *Pogrom*, volume 190 (8-9), pp. 38-41.

Scherrer, Christian P. (1997). *Ethnisierung und Völkermord in Zentralafrika. Genozid in Rwanda, Bürgerkrieg in Burundi und die Rolle der Weltgemeinschaft*. Frankfurt: Campus.

Scherrer, Christian P. (1997). *Justice in Transition and Conflict Prevention in Rwanda after the Genocide*. Tegelen: Ethnic Conflicts Research Project (ECOR), Institute for Research on Ethnicity and Conflict Resolution.

- Schlesinger, L. B. (1998). Pathological Narcissism and Serial Homicide: Review and Case Study. In *Current Psychology*, volume 17 (2-3), pp. 212-221.
- Silver, M., Conte, R., Miceli, M., Poggi, I. (1986). Humiliation - Feeling, Social Control and the Construction of Identity. In *Journal for the Theory of Social Behaviour*, volume 16 (3), pp. 269-283.
- Skinner, B. F. (1988). *Beyond Freedom and Dignity*. London: Penguin.
- Smedslund, Jan (1988). *Psycho-logic*. Berlin: Springer Verlag. **[fim da p.259]**
- Smedslund, Jan (1993). How Shall the Concept of Anger be Defined? In *Theory and Psychology*, volume 3 (1), pp. 5-33.
- Smedslund, Jan (1997). *The Structure of Psychological Common Sense*. Mahwah, New Jersey: Lawrence Erlbaum Associates.
- Smith, D. (1981). *Conflict and Compromise. Class Formation in English Society 1830-1914*. London: Routledge.
- Smith, D. (1983). *Barrington Moore. Violence, Morality and Political Change*. London: Macmillan.
- Smith, D. (1984a). *Discovering Facts and Values: Barrington Moore*. In *Skocpol* 1984, pp. 313-55.
- Smith, D. (1984b). Norbert Elias- established or outsider? In *Sociological Review*, volume 32 (2), pp. 367-389.
- Smith, D. (1991). *The Rise of Historical Sociology*. Cambridge: Polity.
- Smith, D. (1997a). *The Civilizing Process and the Care of the Self: Comparing Elias and Foucault*. Norbert Elias Centenary Conference, June 1997, Zentrum für interdisziplinäre Forschung, University of Bielefeld.
- Smith, D. (1997b). *Civilization and Totalitarianism in the Work of Norbert Elias and Hannah Arendt*. In *American Sociological Association Annual Conference*, August 1997, Toronto.
- Smith, Dennis (1999). *Zygmunt Bauman: Prophet of Postmodernity*. Cambridge: Polity.
- Stadtwald, Kurt (1992). Pope Alexander III's Humiliation of Emperor Frederick Barbarossa as an Episode in Sixteenth-Century German History. In *Sixteenth Century Journal*, volume 23 (4), pp. 755-768.
- Steinberg, Blema S. (1991). Psychoanalytic Concepts in International Politics: The Role of Shame and Humiliation. In *International Review of Psycho Analysis*, volume 18 (1), pp. 6585.
- Steinberg, Blema S. (1991). Shame and Humiliation in the Cuban Missile Crisis: A Psychoanalytic Perspective. In *Political Psychology*, volume 12 (4), pp. 653-690.

- Steinberg, Blema S. (1996). *Shame and Humiliation: Presidential Decision Making on Vietnam*. Montreal/UK: McGill-Queen's.
- Stewart, Frank Henderson (1994). *Honor*. Chicago: University of Chicago Press.
- Swartz, M. J. (1988). *Shame, Culture, and Status Among the Swahili of Mombasa*. In *Ethos*, volume 16 (1), pp. 21-51.
- Tajfel, Henri (1984). *Intergroup Relations, Social Myths and Social Justice in Social Psychology*. In Henri Tajfel (Ed.), *The Social Dimension*. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 15-40.
- Tangney, June Price (1990). *Assessing Individual Differences in Proneness to Shame and Guilt: Development of the Self-Conscious Affect and Attribution Inventory*. In *Journal of Personality and Social Psychology*, volume 59 (1), pp. 102-111.
- The Economist (1999). *A Failed State That Is Succeeding in Parts*. 28th August 1999, pp. 31-33.
- Lessons Learned from the United Nations Operation in Somalia: At the Strategic and Operational Levels (1995). The Lessons-learned Unit of the Department of Peace-keeping Operations & The Norwegian Institute of International Affairs UN Programme. Oslo: NUPI.
- Toles, G. (1995). *This May Hurt a Little: The Art of Humiliation in Film*. In *Film Quarterly*, volume 48 (4), pp. 2-14. **[fim da p.260]**
- Tomkins, Silvan S. (1962–1992). *Affect, Imagery and Consciousness*. Volumes I – IV. New York: Springer.
- Tropea, Joseph L. (1984). *Honour and Contracts: Contradictions in Military Command*. In *International Journal of Sociology and Social Policy*, volume 4 (4), pp. 1-15.
- Urban, Jan (1990). *Czechoslovakia - The Power and Politics of Humiliation*. In Gwyn Prins (Ed.), *Spring in Winter - The 1989 Revolutions*. Manchester: Manchester University Press.
- Vachon, Stéphane (1993). *Passer de l'appauvrissement à la pauvreté, comme on va de l'humiliation à l'humilité*. In *Voix et Images*, volume 18 (2), pp. 382-387.
- Veblen, Thorstein (1899). *The Barbarian Status of Women*. In *American Journal of Sociology*, volume 4 (4), pp. 503-14.
- Vogel, W., Lazare, A. (1990). *The Unforgivable Humiliation - A Dilemma in Couples Treatment*. In *Contemporary Family Therapy*, volume 12 (2), pp. 139-151.
- Wikan, Unni (1984). *Shame and Honour: A Contestable Pair*. In *Man*, volume 19 (4), pp. 635-652.
- Wood, J. V., Giordanobeech, M. Taylor, K. L., Michela, J. L., Gaus, V. (1994). *Strategies of Social Comparison Among People With Low Self-Esteem - Self-Protection and Self-Enhancement*. In *Journal of Personality and Social Psychology*, volume 67 (4), pp. 713-731.



Zender, Karl F. (1994). The Humiliation of Iago. In *Studies in English Literature*, volume 34 (2), pp. 323-339.

Zerubavel, Eviatar (1997). *Social Mindscapes. An Invitation to Cognitive Sociology*. Cambridge, Massachusetts, London, England: Harvard University Press.

Znakov, Viktor V. (1989). Understanding of the Situations of Violence and Humiliation of Human Dignity by the Participants in the War in Afghanistan. In *Psikologicheskii Zhurnal*, volume 10 (4), pp. 113-124.

Znakov, Viktor V. (1990). The Comprehension of Violence and Humiliation Situations by Aggressive Adolescents. In *Voprosy-Psikhologii*, Jan-Feb. (1), pp. 20-27. **[fim da p.261]**  
**[fim da p.222]**

## Notas

[1] 'The Allied and Associated Governments affirm and Germany accepts the responsibility of Germany and her allies for causing all the loss and damage to which the Allied and Associated Governments and their nationals have been subjected as a consequence of the war imposed upon them by the aggression of Germany and her allies' (Versailles Treaty 1919, part VIII, section I, article 231).

[2] Eight Red Cross and Red Crescent staff were kidnapped at the airport in Mogadishu North.

[3] Social Research, in 1997, the Journal of Primary Prevention in 1992. Also Cviic 1993, Luo 1993, Midiohouan 1991, Steinberg 1991, 1996, Urban et al. (Eds.)1990, Baumeister et al. 1993, Baumeister 1997, Brossat 1995, Gilbert 1997, Proulx et al. 1994, Vogel et al. 1990, Brown et al. 1995, Miller 1988, Ignatieff 1997, Markus et al. 1996, Silver 1986, Wood et al. 1994, Hardman et al. 1996 Hale 1994, Lehmann 1995, Schlesinger 1988 Masson 1996, Vachon 1993, Znakov 1989, 1990, Peters 1993, Stadtwald 1992, Toles 1995, Zender 1994.

[4] In 1997 the Norwegian Research Council started a social-psychological research project at the University of Oslo with the following title: The Feeling of Being Humiliated: A Central Theme in Armed Conflicts. A Study of the Role of Humiliation in Somalia, and Rwanda/Burundi, Between the Warring Parties, and in Relation to Third Intervening Parties. As the researcher, I would like to thank the Norwegian Research Council, and Royal Norwegian Foreign Ministry for making this project possible, and the Institute of Psychology at the University of Oslo for hosting it. I extend my warmest thanks to all my informants in and from Africa, many of whom survive under the most difficult life circumstances. I hope that at some point in the future I will be able to give back at least a fraction of all the support I received from them! I thank Reidar Ommundsen at the Institute of Psychology for his constant support, together with Jan Smedslund, Hilde Nafstad, Malvern Lumsden (see also Lumsden 1997), Carl-Erik Grenness, Jon Martin Sundet, Finn Tschudi (see also Ekelund 1994), Kjell Flekkøy, and Astrid Bastiansen. The project is interdisciplinary and has benefited from the help of many colleagues at the University of Oslo. I would , especially like to thank Johan Galtung (see also Galtung 1996, Galtung

and Tschudi 1999), Dagfinn Føllesdal (see also Føllesdal 1996), Thomas Pogge, Helge Høybråten Thorleif Lund, Thomas Hylland Eriksen (see also Eriksen 1993), Unni Wikan (see also Wikan 1984), Asbjørn Eide and Bernt Hagtvvet (see Eide and Hagtvvet, Eds., 1996), Leif Ahnstrøm, and Jan Brøgger (see also Brøgger 1986). The project would not have been possible without the help of Dennis Smith, professor of sociology at Loughborough University (UK) (see Smith 1981, 19983, 1984a, 1984b, 1991, 1997a, 1997b) and Lee D. Ross (see also Ross 1996), Stanford University, who is a principal investigator and co-founder of the Stanford Center on Conflict and Negotiation (SCCN).

<sup>[5]</sup> According to Human Rights Watch on June 6th, 1994, as quoted by Jeff Drumtra, Africa policy analyst of the US Committee for Refugees, in his report entitled 'Rwanda, genocide and the continuing cycle of violence,' presented to the House of Representatives' Committee on International Relations, Congress, Subcommittee On International Operations And Human Rights. See [www.refugees.org/news/testimony/050598.htm](http://www.refugees.org/news/testimony/050598.htm). <sup>[6]</sup> He had earlier directed a similar policy against the Majerteen clan in the regions of Mudug and Bari.

<sup>[7]</sup> Taken from the evidence of Aryeh Neier, vice-chairman of Human Rights Watch, to the House of Representatives' Committee on Foreign Affairs, Sub-committee on Africa on 14th July 1988. See [www.anaserve.com/~mbali/hearing.htm](http://www.anaserve.com/~mbali/hearing.htm).

<sup>[8]</sup> The interviewees included people involved in the conflicts in Somalia and Rwanda/Burundi, and representatives of third intervening parties. Further details of the research will only be given here to the extent necessary to show that the concept of humiliation came to seem increasingly problematic in the course of carrying out the investigation. More than 200 interviews were carried out during 1998 and 1999: in Hargeisa (Somaliland), Kigali and other places in Rwanda, Bujumbura (Burundi), Nairobi (Kenya), and in Cairo, Oslo, Hamburg, Geneva and Brussels.

<sup>[9]</sup> In carrying out the research, the researcher was able to draw upon her own biographical experience as a German national from a 'refugee family.' See also Goldhagen 1996; Fest 1993; Ahrendt 1964; Adorno 1964; Landau 1998.

<sup>[10]</sup> See also: The Lessons-learned Unit of the Department of Peace-keeping Operations & The Norwegian Institute of International Affairs UN Programme (1995). Lessons Learned from the United Nations Operation in Somalia: At the Strategic and Operational Levels 19-20 June 1995. Oslo: NUPI. Also: O'Halloran 1995.

<sup>[11]</sup> Personal communication from Sam Engelstad (28.9.1999), quoted with his permission.

<sup>[12]</sup> This research has both required and drawn upon the researcher's self-observation as Michel Quinn Patton writes, 'In qualitative inquiry the researcher is the instrument. Validity in qualitative methods, therefore, hinges to a great extent on the skill, competence, and rigor of the person doing fieldwork' (Patton 1990, 14; italics in original).

<sup>[13]</sup> See, for example, Bauman 1978; Scheff 1997; Rabinow and Sullivan 1979; Ricoeur 1981; Gadamer 1989.

[14] See also Smedslund 1988, 1993, 1997.

[15] See Cohen and Nisbett 1994 and 1997; Cohen et al 1996; Nisbett and Cohen 1994.

[16] 'diya' means compensation for injuries.

[17] It is relevant that Rwanda/Burundi is divided mainly between a traditional Tutsi elite forming a minority of approximately fourteen per cent of the population, and the historically subordinate Hutu comprising about eighty five per cent of the population. It should be added that the categories of 'Hutu' and 'Tutsi' were socially constructed, enforced and given a hard-and-fast character by the Belgian colonists.

[18] Lakoff and Johnson, 1980, describe orientational metaphors as up-down, in-out, front-back, on-off, deep-shallow, and central-peripheral.

[19] I owe this reference to Dennis Smith. See also Smith, 1999, on Bauman. As Smith points out, Bauman's analysis overlaps with the approaches of critical theory (e.g. Adorno and Habermas) and post-structuralism (e.g. Foucault and Lyotard) but cannot be fully aligned with either.

[20] In exploring further the cultural repertoire in which our contemporary idea of humiliation is embedded, it would be possible to draw upon the work of Smedslund (1988), where he attempts to formulate in explicit terms the implicit common-sense psychology embedded in everyday language and taken for granted by its users. He calls his system of definitions 'Psycho-Logic.'

[21] C.f. Tomkins 1962-92; Tajfel 1984; Zerubavel 1997; Smedslund 1988.

[22] 'Our views of what is good or bad, what is right and wrong, what is moral and immoral are, as George Kelly (1955) pointed out, largely personal-social constructions. The identification of universal truths is an impossible task and all ethical beliefs have a constructive nature' (Ellis and MacLaren 1998, 14, italics in original).

[23] See Des Forges 1999, also on <http://www.hrw.org/reports/1999/rwanda/>.

[24] 'Tutsi have longer faces, their ladies are beautiful, they have long nails, they come from Arab countries, they are a mixture of Arab and white blood, therefore nearer to the whites than other Africans, they are almost relatives of the whites.' For colonial perspectives, see, for example, Logiest 1982. Logiest was the last Belgian Belgian colonel before independence and he helped implement Hutu power in Rwanda during 1959.

[25] Quoted from <http://www.hrw.org/reports/1999/rwanda/>, Des Forges 1999.

[26] See the account of the Rwandan Embassy in Washington, <http://www.rwandemb.org/info/geninfo.htm> 'In 1935 the Belgian colonial administration introduced a discriminatory national identification on the basis of ethnicity. Banyarwanda who possessed ten or more cows were registered as Batutsi whereas those with less were registered as

Bahutu. At first, the Belgian authorities, for political and practical reasons, favoured the king and his chiefs, who were mostly a Batutsi ruling elite. When the demand for independence began, mainly by a political party - Union Nationale Rwandaise (UNAR) - formed by people from the mentioned ruling elite, the Belgian authorities hastily nurtured another party called PARMEHUTU that was founded on a sectarian ethnic ideology. Under the Belgian supervision, the first massacres of Batutsi at the hands of PARMEHUTU occurred in 1959. With Belgian connivance, PARMEHUTU abolished the monarchy amidst widespread violence. On July 1st, 1962 Belgium granted formal political independence to Rwanda' (capitalisation in original).

[27] See for example Ioan M. Lewis 1957, 1961, 1965, 1994.

[28] A minority exists which is not included in the six clan-families, among them occupationally specialised caste-like groups (whose daughters are not considered as being eligible for marriage by the six clan-families).

[29] This overview over the case of Somalia is based on the author's fieldwork in Somalia (1998, 50 interviews) and Kenya (1999, 62 interviews), and on Ameen Jan's briefing (1996) Peacebuilding in Somalia, <http://www.ipacademy.inter.net/somalia2.htm>, which was initiated by the International Peace Academy in New York. This briefing was based on a field visit to Nairobi and Mogadishu from 11 to 25 March 1996, an IPA Policy Forum entitled 'Peacebuilding Efforts in Somalia: Legacies of the International Intervention' held in New York on 23 April 1996, and on over 60 interviews conducted in the U.S., Kenya and Somalia between November 1995 and April 1996.

[30] Concerning the historic facts, see for example Mazrui 1986. Many people I talked to in the North of Somalia, namely self-proclaimed Somaliland (1998), were proud of the 'equal' colonial relationship with the British, see for an intense illustration Hanley 1971.

[31] The colonial powers split the Somali people five ways. There was during the colonial period a British Somaliland, an Italian Somaliland and a French Somaliland. A section of the Somali people was also absorbed separately into Kenya under British colonial rule. The fifth component became the Ogaden, a section of Ethiopia. The dream of independence for the Somali was in part a dream of reunification. Two of the components were indeed reunited at independence - former Italian Somaliland and former British Somaliland coalesced into the new Republic of Somalia. But neither Kenya nor Ethiopia were prepared to relinquish those areas of their colonial boundaries which were inhabited by ethnic Somali. As for French Somaliland, this became the separate independent Republic of Djibouti. 'Most other African countries are colonially created states in search of a sense of nationhood. The Somali, by contrast, are a pre-colonial nation in search of a unified post-colonial state. Most other African countries are diverse peoples in search of a shared national identity. The Somali are already a people with a national identity in search of territorial unification' (Mazrui, 1986, 69-71).

[32] See also Elias 1996.

LUCCHETTA, Sonia Lina. Madres de Plaza de Mayo: Entre la Casa y la Plaza. RBSE, v.2, n.5, pp.271-295, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Madres de Plaza de Mayo: Entre la Casa y la Plaza

Sonia Lina Lucchetta

**Resumo:** Esta pesquisa é um estudo sobre um movimento de Direitos Humanos argentino: as Madres de Plaza de Mayo (MPM). Pretende estudar a passagem de uma maternidade doméstica para uma maternidade política, através da construção de uma nova identidade, de uma prática coletiva e da re-significação do vínculo filial. O estudo foi realizado a partir de um enfoque interdisciplinar produto da Psicossociologia, que incorpora os aportes da Sociologia, da Psicologia e da Antropologia. Inclui o contexto histórico-político argentino (1976-1983), uma apresentação cronológica da história das MPM e uma análise discursiva elaborada a partir das entrevistas realizadas.

**Palavras-Chave:** Direitos Humanos, Identidade Política, Movimentos Sociais, Emoção e Sociedade.

**Resumen:** Esta investigación es un estudio sobre un movimiento de Derechos Humanos argentino: Las Madres de Plaza de Mayo (MPM). Pretende estudiar el paso de una maternidad doméstica a una maternidad política, a través de la construcción de una nueva identidad, de una práctica colectiva y de la resignificación del vínculo filial. El estudio fue realizado a partir de un enfoque interdisciplinar producto de Psicología, la cual incorpora los aportes de la Sociología, la Psicología y la Antropología. Incluye un contexto histórico-político argentino (1976-1983), una presentación cronológica de la historia de las MPM y un análisis discursivo elaborado a partir de entrevistas.

**Palabras-claves:** Derechos Humanos, Identidad Política, Movimientos Sociales, Emociones y Sociedad

"Si hay una tumba en donde están nuestros hijos, es el corazón y el vientre de donde salieron, lugar desde donde les hablamos todos los días" .  
(Hebe de Bonafini)

El movimiento de las Madres de Plaza de Mayo (MPM) nace como respuesta a la política de desaparición forzada de personas.

Este organismo se origina espontáneamente por madres de detenidos-desaparecidos que, luego de reclamar insistentemente ante diversas instancias estatales por el paradero de sus hijos, y percibiendo que no recibían respuestas, deciden concentrarse y marchar alrededor de la Pirámide de la Plaza de Mayo, frente a la Casa de Gobierno, todos los jueves a las 15.30 con pañuelos blancos en la cabeza.

De esta manera, serán ellas las que primero se atrevan a producir una reapropiación del espacio público perdido, con sus marchas en Plaza de Mayo, símbolo por excelencia del uso político del espacio en la Argentina.

Eran absolutamente desconocidas para el común de la gente, el periodismo y las autoridades militares. Pocos meses antes no se conocían entre sí. Pertenecían a distintas clases sociales y habían dedicado sus vidas a cuestiones totalmente lejanas de la vida política. Eran anónimas, se ocupaban de sus casas, sus maridos, sus hijos.

En un primer momento, no estaban seguras de que la represión fuera obra directa de la cúpula militar. Con la típica ingenuidad de las amas de casa, la ignorancia de los hechos y la información oficial tendiente a distorsionarlos; desconocían las verdaderas motivaciones de los secuestros pero, poco a poco, la realidad comenzó a presentarse cruelmente.

Como dice Veiga, "por entonces, los militares podían suponer el dolor de esas mujeres pero no imaginaron que iban a transformar el llanto en organización y resistencia contra la dictadura" (Veiga: 1985: 27).

La primera reunión en la plaza tiene una fecha precisa: 30 de abril de 1977, y es cuando un grupo formado por 14 mujeres, entre 40 y 60 años, intenta entregarle una carta al dictador Jorge Videla.

Sin duda las Madres estaban motivadas por la esperanza de encontrar a sus hijos con vida y esta esperanza se sustentaba en el novedoso método represivo utilizado, "donde nadie era "fusilado" ni "asesinado" sino que desaparecía. El cuerpo nunca era -nunca fue- entregado. No se daba ningún tipo de explicación sobre los hechos, ni se acusaba de nada a los secuestrados. Toda la técnica represiva se basaba en el secreto" (Veiga:1985:27).

Hacia julio de ese año – 1977 – ya eran más de 150 mujeres. En Octubre, llegaron por primera vez a la opinión pública a través de una solicitada publicada en el diario "La Prensa" titulada "No pedimos más que la verdad", firmada por 237 madres. Unos días después, junto con otros organismos de

derechos humanos, hicieron entrega de un petitorio en el Congreso avalado por 24.000 firmas; exigiendo la investigación de las desapariciones, la libertad de las personas detenidas ilegalmente, la liberación de los detenidos sin proceso y el traslado inmediato de los procesados a tribunales ordinarios. Ese mismo día se desató una gran represión policial y 300 madres fueron detenidas.

En Diciembre, varias personas -que preparaban un texto y recaudaban fondos para una segunda solicitud-, entre ellas había familiares, dos monjas francesas y dos Madres son secuestradas en la Iglesia de la Santa Cruz. Dos días después, Azucena Villaflor de D`Vicenti, una de las fundadoras y referente más fuerte para las Madres, "desaparece". El miedo se apodera de muchas de ellas, "pero el sentido de lucha está latente y volvemos a empezar ... Fue terrible, un golpe durísimo para nosotras. Era muy difícil pensar cómo íbamos a hacer para seguir. Era casi imposible pensar en esos días también habían secuestrados más jóvenes, más hijos nuestros, los que teníamos un desaparecido ahora teníamos dos, y algunas tres, y también a las madres ... en la plaza nos sentíamos una igual a la otra, porque éramos iguales, porque nos pasaba lo mismo ..." (Historia de las MPM: 1996: 15).

En el transcurso de los años 1977 y 1978, el grupo que se reunía en la plaza siguió creciendo, es cuando se las bautiza de "Las locas de Plaza de Mayo", siendo su presencia ignorada por los medios periodísticos locales.

El mundial de fútbol (junio de 1978) fue otro momento muy difícil, se incrementaron los secuestros y se acentuó la represión en la plaza con el objetivo de impedir que estas mujeres sean conocidas en el exterior, ya que se encontraban numerosos periodistas extranjeros cubriendo este evento deportivo. Fue uno de sus peores momentos porque sufrieron la indiferencia y el desprecio de una sociedad que no quería oír de sus denuncias.

Como contrapartida a ese vacío, comenzaron a organizarse en el exterior varios grupos de apoyo, como SOLMA (Solidaridad con las Madres) en Paris, y otros grupos en Roma, Madrid, Canadá y Suecia; los que fueron impulsados por exiliados argentinos.

A fines de ese mismo año las Madres quebraron el cerco policial y se instalaron frente a la Casa de Gobierno, pero como era una época de mucha represión, decidieron abandonar la plaza.

En junio de 1979 hubo un hecho que hizo que todos los organismos descubrieran la verdadera escala y magnitud del genocidio. Este fué el arribo de la Comisión Internacional de

Derechos Humanos -CIDH- organismo dependiente de la Organización de Estados Americanos -OEA-.

Unos días antes, las madres y los familiares se habían organizado solidariamente para que todas las personas del interior del país pudieran llegar hasta Buenos Aires para denunciar sus situaciones personales ante dicha Comisión. La cantidad de denuncias fué enorme. Y fue también, cuando ocurrieron la mayor cantidad de muertes y desapariciones porque los jefes de turno necesitaban que esta Comisión no encontrara detenidos en los centros clandestinos de detención.

En Agosto de 1979 firman ante escribano público el Acta Fundacional del Movimiento. Este Acta establece que las fundadoras no podrían militar políticamente en ningún partido.

El año 1980 representa un giro en el accionar de las Madres ya que intentan que sus compatriotas se unan a las protestas que llegan del exterior. En Agosto, logran publicar una solicitada en el diario Clarín en el que algunas personalidades importantes apoyaban las demandas de los familiares.

En los primeros años de la organización, una de las primeras consignas abrazadas por las MPM (también por el SERPAJ y FAMILIARES) es APARICON CON VIDA. Fue dicha consigna la que inauguró una nueva dimensión política, ya que se introduce y moviliza el desierto del espacio público argentino. Y esto fue así porque la vieja tradición definía la política como "el arte de lo posible". De este modo y frente al terror estatal, sólo se podía aceptar que los desaparecidos estaban muertos o, en el mejor de los casos, que sí habían desaparecido: "por algo sería".

En 1981 el movimiento comienza a transitar desde una posición defensiva hacia una de mayor iniciativa. La consigna no negociable de las Madres, "Aparición con Vida", será retomada por otros organismos de derechos humanos: en diciembre de ese año 150 Madres realizan la primer "Marcha de la Resistencia" , un año después se sumarían las Abuelas y Familiares, superando los 5.000 manifestantes.

Otro hito importante fué la Guerra de Malvinas, durante abril-julio de 1982. El slogan "Las Malvinas son argentinas" podía leerse en cualquier rincón del país. Es cuando el movimiento agrega la consigna "Las Malvinas son Argentinas, los desaparecidos también"; denunciando la irresponsable aventura militar. A partir de esta derrota la dictadura precipita su caída.

Durante 1982 se perfilan dos líneas internas dentro del MDH. Una postura más intransigente y en claro enfrentamiento con el gobierno y otra postura más proclive al diálogo. La cara visible



de esta ruptura fueron las consignas programáticas, el análisis de la realidad, y la política de movilización que irían tomando diferentes formas según el organismo del que se tratase.

Y es la línea de las Madres, la más intransigente, la que acaba prevaleciendo en el reconocimiento social, sobre otras posturas menos proclives a colocar el conflicto en términos de abierta oposición a la dictadura.

Durante la apertura democrática comienza un gran debate en el seno de los organismos, es cuando la consigna "Aparición con vida" será cuestionada, permaneciendo sólo para las Madres como bandera ineludible.

Me parece interesante agregar un comentario de Nora Cortiñas, Madre de Plaza de Mayo, al respecto:

"Yo quiero agregar que la consigna "aparición con vida" no es sólo una consigna, sino un deseo y al mismo tiempo una acusación. No es una locura. Las madres sabemos perfectamente, aunque sea doloroso decirlo, que la mayoría de los desaparecidos fueron asesinados. Pero creemos que para todo el pueblo argentino, no solamente para el MDH, sino para todo el pueblo en su conjunto, pedir "aparición con vida" es lo más justo que podemos hacer todos, porque si no están con vida hay muchos responsables y entonces ahí es donde la justicia tiene que actuar".

En abril de 1983 encabezaron la Marcha contra la Ley de Pacificación Nacional y efectuaron una gira por Europa destinada a obtener apoyo en forma de presiones por parte de los gobiernos de varios países; abriendo el juego político, se hicieron presentes en cada reunión de la Multipartidaria pidiéndoles a los políticos que la conformaban que "no heredasen el problema de los desaparecidos".

Un mes antes de las elecciones -en septiembre- convocan a una tercera Marcha de la Resistencia; en las calles por donde pasarían caminando fueron colocadas miles de siluetas simbolizando a los desaparecidos.

"... esas siluetas eran la presencia de los desaparecidos en la calle. Ese año también sacamos nuestro primer afiche, donde reivindicamos la lucha de nuestros hijos ... decíamos que nuestros hijos habían luchado junto a su pueblo por la justicia, por la libertad, por la dignidad ... era tener a los desaparecidos en la calle ... para reclamarles a esos políticos que se había animado a heredarlos como desaparecidos, que nosotras no nos íbamos a callar, no nos íbamos a conformar y que no los íbamos a dejar descansar" (Historia de las MPM, 1995, p. 29).

Días antes de la asunción del gobierno constitucional explicaron su posición ante la nueva coyuntura,

"...para conquistar esa ansiada democracia, ejerceremos la participación, la crítica, el disenso, y la petición y nos movilizaremos para conquistar los derechos legítimos del pueblo, por eso ... pedimos: Aparición con Vida de los detenidos-desaparecidos, libertad a todos los presos políticos y gremiales, juicio a los responsables" (revista "El porteño": 11-83).

La estrategia que demandaban para sus objetivos era la formación de una comisión parlamentaria bicameral (participación de la Cámara de Diputados y de Senadores) con plenos poderes y atribuciones en donde tuvieran voz todos los organismos de derechos humanos.

La respuesta del gobierno radical fue derogar la Autoamnistía decretada por la Junta, y crear una Comisión Nacional sobre Desaparición de Personas (CONADEP), integrada por 6 legisladores y 10 personalidades del ámbito civil; negándose a crear una Comisión bicameral lo que hubiere significado asegurar un poder máximo al Congreso y consiguientemente perder el poder sobre los juicios y las penas.

"El gobierno constitucional trajo muchas esperanzas ... y también creó la CONADEP, (que nosotras rechazamos porque no la eligió el pueblo ... porque los organismos estábamos cohesionados, habíamos hecho muchas marchas... habíamos crecido ... de buscar a un sólo hijo, a buscar a todos los hijos...no reclamar por uno sino por todos)... una manera de volver a la lucha individualista... que cada uno se ocupara de lo suyo. Y muchas madres que habíamos comprendido perfectamente que teníamos que ser todos o ninguno... se empezaron a cuestionar si había que ir o no a la CONADEP". (Historia de las MPM: 1995: 31)

La CONADEP produjo un informe final llamado "Nunca Más". Las Madres, Abuelas, Familiares e Hijos repudiaron este informe porque en el prólogo dicho informe sostiene y defiende la postura conocida como "teoría de los dos demonios"; a través de la cual el oficialismo pretendía que la opinión pública interpretara el pasado de violencia. Existía la necesidad de presentar el problema desde "dos extremos", esto es, la violencia de la izquierda y la violencia de la derecha, equiparando así la responsabilidad de los militantes de organizaciones de izquierda con el terrorismo de Estado.

El informe de la Conadep sirvió para poder abrir el proceso contra las Juntas Militares. El Juicio comenzó en abril de 1985,

demandó 5 meses. Eran audiencias públicas y fué transmitido por los medios de comunicación.

"... los juicios, que fascinó a mucha gente, que fascinó a gente en el exterior, que se hicieron bajo el Código de Justicia Militar en tribunales civiles..., que se hicieron eligiendo determinada cantidad de testimonios en los que ... en ningún momento se nombró la complicidad de las multinacionales... Y las Madres fuimos al Juicio... y el día en que supuestamente se iban a dar las condenas, que se pidieron grandes antes de las elecciones (de diputados del 85)... y que 15 días después ya no eran las condenas que nos dijeron... cuando se dictó la primera absolución, yo estaba presente, había discutido mucho con Strassera para ponerme el pañuelo (porque no me dejaban usarlo) porque decían que no era un acto político; entonces yo me lo ponía y venía Strassera y me lo sacaba, hasta que me sacaron uno, pero como me había llevado varios en la pollera, me sacaban uno y sacaba otro de la pollera. Esa era la pelea. Sí! ... Yo le dije: Doctor Strassera, lo que pasa es que el pañuelo blanco va a ser la única condena de este juicio! Y cuando dictó la primera absolución, me levanté y me fuí sola. Lo que lamento es que otros compañeros de otros organismos no hicieran lo mismo... yo dije que me iba porque eso era una vergüenza, porque estaban absolviendo a los asesinos en la cara del pueblo..." (historia de ..., testimonio de Hebe de Bonafini: 1995: 33)

El 9 de diciembre la Cámara emitió su veredicto: a Videla prisión perpetua, perdiendo su grado militar; a Massera, prisión perpetua; para Agosti 4 años y medio; Viola, 17 años de prisión; Lambruschini, 8 años de prisión; Grafigna, Galtieri, Anaya y Lami Dozo, absueltos. Quedando sometidos a procesos cerca de 1500 oficiales más.

Si 1985 significó el juicio a las Juntas, 1986 fue el año de la Ley de Punto Final. El Congreso Nacional recibió el proyecto de ley según la cual "Toda acción penal contra los miembros de las FFAA, de seguridad, policiales imputados por su supuesta participación, en cualquier grado de autoría... hasta el 10 de diciembre de 1983, y que no sean intimados a prestar declaración por el tribunal competente dentro de los próximos 60 días, quedaría sin efecto".

Esta ley se sancionó el 23 de diciembre de 1986. El receso judicial en la Argentina es durante el mes de enero, por lo que el gobierno especulaba que este hecho más la propia burocracia judicial, contribuyese para que en 60 días nada pudiera ser llevado a cabo para presentar nuevas denuncias. Pero la estrategia del gobierno no tuvo mucho éxito. A mediados de febrero ya habían sido presentados 487 casos gracias a que las Cámaras Federales de 7 ciudades habían suspendido sus

vacaciones; hacia el 23 de febrero de 1987, fecha en que vencería el plazo de presentación previsto por la ley, más de 300 oficiales de alto rango habían sido procesados.

Según las Madres, "el punto final empezó cuando Alfonsín comienza a mandarnos telegramas a las Madres diciéndonos que nuestros hijos estaban muertos en tal o cual cementerio... nos mandaban cajas con restos humanos... y hubo que reunirse, y hubo que llorar y hubo que desesperarse, y hubo que tomar decisiones de rechazar las exhumaciones... porque aceptar esa muerte era volver a asesinarlos" (Historia de las MPM: 1996:36).

El 13 de mayo de 1987 (después de la sublevación militar de Semana Santa) el presidente envía al Congreso el proyecto de Ley de Obediencia Debida. He aquí su justificación: "...que la reconciliación de los argentinos sólo será posible en el marco de la justicia, del pleno acatamiento de la ley y del debido reconocimiento de los niveles de responsabilidad de las conductas y hechos del pasado" (Leis: 1989: 189).

Después de este año pierde buena parte del apoyo popular con el que había llegado al poder.

Durante el año 1989 hay un nuevo cambio político. En las elecciones de octubre Carlos Menem se convierte en el nuevo presidente (quien nunca quiso recibir a las Madres).

Comienza a hablarse entonces de indultar a los pocos militares que habían sido condenados; y, oponiéndose a los primeros sondeos oficialistas hacia la opinión pública acerca de esta cuestión, las Madres lanzan una campaña: "Sabe Ud. dónde están los que torturaron y asesinaron a nuestros hijos, que cargo ocupan o qué actividades desarrollan, dónde viven?" Miles de afiches llenaron la ciudad con estas preguntas.

En el mes de febrero de 1991 se decreta el Indulto por orden del presidente.

Debido a ello realizan denuncias ante el Parlamento Europeo en donde se constituyó un grupo de apoyo. Pero el acto más importante se llevó a cabo frente a la Catedral de Buenos Aires, donde el gobierno celebraba el Tedeum.

Las Madres aparecieron de pronto en la puerta de la Catedral y a cada cosa que decía el cardenal, le respondían: "No matarás, no violarás, no robarás" levantando cada una de ellas la foto de un desaparecido; y, cuando se retiraban de la misa, les gritaban uno por uno: "Ni olvido ni perdón, cien años de prisión"

Poco a poco, las Madres empiezan a levantar las banderas de sus hijos, queriendo traer a la memoria el sentido de la lucha de esos hijos; reivindicándolos. Afirmando que "socializaron" la maternidad a través de la experiencia común de 20 años de dolor y de lucha.

En la actualidad continúan las marchas de los jueves en la capital y en numerosas ciudades del interior, permanentes viajes al interior y exterior del país; para darle continuidad a la tarea de permanente denuncia y reclamo de justicia, manteniendo viva la memoria y la historia.

Creemos que para comprender de una forma más exhaustiva a este movimiento, el análisis requiere introducir la cuestión de la maternidad. Y esto porque entendemos que la relación y función materna es fundamental y decisiva para el nacimiento y evolución de la Madres como un nuevo movimiento de derechos humanos. En este sentido, pretendemos demostrar que el atributo de "hijo" ya no depende solamente del lazo de sangre, sino también de la experiencia política (la de cada madre individual/particular y de las Madres en conjunto) en referencia a un movimiento que conformó una identidad colectiva original.

La cuestión central que nos planteamos podría ser resumida así: de qué manera la maternidad (doméstica) construye una nueva práctica política y una nueva identidad social (maternidad política)?

## **Pensando la Maternidad**

Nuestra sociedad organiza el universo de significados en relación con la maternidad alrededor de la idea Mujer=Madre. La maternidad resulta así la función por la cual la mujer alcanza su realización y adultez. Desde este punto de vista cobra sentido la femineidad; la madre es el paradigma de mujer, o lo que es lo mismo, la "esencia" de la mujer es ser madre.

La noción Mujer=Madre organiza el conjunto de normas que legalizan las diferentes acciones en el modo de concebir, parir y criar los hijos y los proyectos de vida posibles de las mujeres concretas, como así también los discursos sobre la mujer.

Podemos interpretar aquella noción a través de las palabras de Simone de Beauvoir:

"La Madre es la propia encarnación del Bien: la naturaleza de la que participa se torna Buena ... la hacen la guardiana de la moral; sierva del hombre, sierva de los poderes, conduce decentemente sus hijos por los caminos trazados... Glorificar la Madre es aceptar el nacimiento, la vida y la muerte en su forma

animal y social, es proclamar la Armonía de la Naturaleza y de la Sociedad." (Simone de Beauvoir: 1980: 214)

Nancy Chodorow introduce el concepto de "maternación" en referencia a las pautas culturales que llevan a la mujer a "cuidar" de sus hijos. La madre no sólo da a luz y amamanta, también socializa, caracterizando así a la maternación dentro del proceso de la reproducción social.

Explica la autora:

"la función materna de las mujeres tiene profundos efectos en sus vidas, en la ideología sobre ellas (...) las mujeres como madres son agentes decisivos en la esfera de la reproducción social ... encuentran su principal posición social dentro de esa esfera" (Nancy Chodorow: 1990:28).

Demuestra entonces que algunas teorías encaran la "maternación" como una cuestión central pero que, aún evidenciando la importancia de la misma para la reproducción social, dispensan su explicación admitiendo simplemente que ella es social, psicológica y biológicamente natural y funcional. Sin explicarla por el prisma cultural.

Lo que subyace a esta omisión es pensar que las estructuras de cuidados maternos se explican por sí mismas desde el punto de vista biológico. Así, maternar se vuelve un hecho universal e instintual, por lo que resultaría inevitable e inmutable.

Resulta claro entonces que aquéllas teorías estarían reificando la organización social de género y considerándola como un producto natural y no como una construcción social.

Otra importante tendencia en la literatura femenina considera la preparación para las funciones; sugiriendo que la maternación es producto de una preparación para el papel femenino y la identificación con las funciones femeninas.

En relación a ello y desde una perspectiva de género Madel T. Luz analiza cómo con el capitalismo se han desarrollado estrategias para organizar los sexos y su reproducción por medio de dos instituciones sociales: el hogar y la maternidad.

El papel destinado a la mujer fue entonces el de resguardar la manutención de la sociedad, contribuyendo para su reproducción biológica.

"El modelo femenino fué pautado en la simplicidad, fidelidad, bondad y pureza; en cuanto que el masculino trajo consigo las

características del Estado: racionalidad, disciplina y soberanía" (Madel Luz: 1982: 7).

La maternidad así entendida es estructurante de la identidad social de la mujer.

También resulta relevante pensar la maternidad desde una perspectiva histórico-social, con sus significados y representaciones .

Elizabeth Badinter (1980) nos explica cómo el concepto de maternidad se construyó a lo largo de algunos siglos. Así, se conforman diferentes discursos apelativos que emergen desde los distintos contextos socio-históricos; como por ejemplo, los valores inherentes a la maternidad, los beneficios o maleficios que ésta trae cuando el papel no es asumido, etc.

Lo común en estos discursos es que tienden a que las mujeres asuman los cuidados de la crianza y la educación de los hijos; tornándose la madre eje de la familia, responsable por la casa, sus bienes y sus almas; allí ella es "sagrada" y "reina del hogar".

La autora plantea que "ser madre" pasa a ser fuente de completud, de felicidad. Siendo así, tanto la conformación del ser madre (en cuanto valor femenino mayor), como la diada madre-hijo, y el deseo y amor materno -en cuanto innatos e inherentes a la condición femenina-, emergen como construcciones históricos-sociales con raíces profundas en nuestra cultura.

Badinter, entonces, propone estudiar la maternidad dentro del contexto en que ocurre, para poder analizar e identificar las relaciones sociales que la atraviesan, bien como las ideologías, los valores y el imaginario que apermean a un determinado grupo social.

Ana M. Fernández (Fernández:1994), profundiza el abordaje de la maternidad resaltando que tanto las prácticas como las subjetividades femeninas relacionadas con la maternidad son conformadas a través de los "mitos sociales" de la misma.

Estos mitos son sociales en la medida que constituyen un conjunto de creencias y anhelos colectivos que ordenan la valoración que la maternidad adquiere en un momento dado; y son también individuales en cuanto parámetros de significación individual de dicha función (maternal).

Esta autora toma el concepto de "imaginario social" de C. Castoriadis (1983). Lo que este concepto expresa es cierta "capacidad imaginante" que, como invención o creación social-

histórica-psíquica de figuras, formas, imágenes, se constituye en producción colectiva de significaciones imaginarias.

Estas producciones de (nuevo) sentido histórico-social se despliegan discursivamente, y así como el imaginario individual produce sueños, este imaginario social produce mitos.

Los mitos no sólo prohíben, también regulan, estipulan, organizan las acciones de los individuos. O sea, que debemos pensarlos como constitutivos del sujeto. Operando como organizadores, permiten el anclaje de los sujetos -a través de la estructuración de sus subjetividades- en largos y lentos procesos históricos.

A su vez, estos mitos se cristalizan en un discurso; y, los múltiples discursos (populares, científicos, políticos, ideológicos) se organizan en torno de un real, que en el caso que nos ocupa es el de Mujer-Madre, que no es la realidad pero que se constituye como tal en el discurso.

Podemos interpretar así, la eficacia del mito Mujer=Madre a través de dos cuestiones: la primera coloca el hecho de la maternidad como algo atemporal, aquí el argumento es: Dado que la función materna se inscribe en el orden de la Naturaleza, y no en el de la Cultura, siempre fué y será así. En otras palabras, resulta "natural" que la mujer sea madre por poseer un privilegiado aparato reproductor y un instinto materno que la guiará en el cuidado de los hijos.

El instinto materno se transforma así en la segunda cuestión. Se dirá entonces que la mujer tiene un instinto maternizante y por lo tanto, es natural que materne, o inclusive que ella deba por eso maternar.

"El mito dirá que la madre posee una saber-hacer instintivo que le permite entender mejor que nadie (es ireemplazable) lo que el hijo necesita. Dicho instinto la guiará para encontrar siempre, el camino adecuado en la relación con el hijo. La madre va a "saber" por instinto; en función de él su amor es incondicional". (A.M.Fernández: 1994: 171)

Así, el instinto le dará a la mujer el "sentido del deber materno", por lo que madres e hijos se encontrarían atados por lazos de "sangre" indisolubles.

Para Castoriadis, los mitos que una sociedad instituye son "cristalizaciones de significación que operan como organizadores de sentido en el accionar, pensar y sentir de los hombres y mujeres que conforman la sociedad, sustentando a su vez la orientación y la legitimidad de sus instituciones, pero lo histórico-social no crea o inventa de una sola vez y para



siempre la significaciones imaginarias; el desorden social se despliega cuando aparecen nuevos organizadores de sentido..." (C.Castoriadis: 1983: 243)

En otras palabras, cuando surgen nuevos organizadores de sentido y nuevas prácticas sociales que los hacen posibles, se refieren siempre a lo imaginario social no instituido, radical, instituyente, a veces utópico, que da cuenta de deseos que no anudan al poder, y que en algún momento, instituyen nueva sociedad.

Entonces, la pregunta fundamental que nos hacemos se organiza alrededor de cómo se crean las condiciones que propiciarán un cambio respecto de la producción de nuevos organizadores de sentido que resignifiquen la maternidad.

## **En torno de lo público y lo privado**

Toda organización social tiene un aspecto "público" y un aspecto "privado"; y, sea cual fuere la definición o el contenido de ambos conceptos, funcionan como opuestos, formando una dicotomía en el seno de la organización y dinámica sociales.

Las sociedades varían en la medida que diferencian estas dos esferas; y esa diferenciación implica cambios en la extensión de la vida social que estos conceptos abarcan.

Si bien estos espacios han tenido sustanciales transformaciones históricas, lo que ha permanecido constante es que el espacio público fue tradicionalmente ocupado por hombres y el espacio privado por mujeres, connotando atribuciones de lo masculino y femenino, respectivamente.

Madel T. Luz también señala que tradicionalmente el espacio público ha sido atribuido al hombre, y esta adjudicación se explica en función del reconocimiento de sus supuestas características activas. De acuerdo con ello, la mujer ha sido inscripta en el espacio doméstico.

El carácter social de las representaciones que naturalizan los espacios sociales diferenciados de acuerdo con la identidad sexual, torna también natural la exclusión de la mujer del espacio público.

En la definición que la modernidad instituye para lo público y lo privado, no sólo habrá funciones discriminadas según los espacios, sino que ambos se regirán por códigos propios; siendo diferentes también la forma de circulación de saberes en una y otra esfera: una esfera pública y racional, de saberes racionales

y una esfera privada, sentimentalizada, de saberes empíricos, ejercido por mujeres.

Las instituciones públicas son definidas según criterios normativos, por lo tanto sociales, y no biológicos o naturales; se presume entonces que la esfera pública constituye la sociedad y la cultura; aquéllas pretendidas ideas y formas que instituyen el control político.

El mundo doméstico y privado, por su lado, organiza sus saberes de una manera muy distinta; es un saber empírico, no objetivado en forma de principios, leyes y definiciones, es un saber espontáneo, producto de costumbres y hábitos heredados; y, muchas veces su portador no es consciente de su contenido y estructura. Ese saber,

"Es un saber en estado práctico; por lo tanto, su transmisión no implica especialistas o instituciones educativas. Se vive, se produce y se aprende a vivir al mismo tiempo, en el mismo espacio y con los mismos agentes. Con el avance y consolidación del capitalismo, cada vez menos espacios estuvieron regidos por formas organizacionales propias del saber empírico, salvo la vida hogareña (...) [que] no se rige por reglamentos sino más bien por sentimientos (...) sus códigos y valores son muy distintos de los que se mueven en el mundo público" (A.M.Fernández: 1994: 148).

Lo privado moderno se conforma entonces, como esa esfera de intimidad no-pública, personal e íntima; sustentado por mujeres. Es el mundo de la interioridad por oposición a la exterioridad de la vida pública. Basado en el núcleo familiar, organiza su "saber" alrededor de los afectos y con su propia "racionalidad".

"La oposición entre público y privado tomó por lo mismo la forma de la polaridad entre "razón" y "sentimientos" (...) polaridad regida por el principio constitutivo de la moderna vida privada: la sujeción de la mujer a la familia a través del ingreso del hombre a la producción de lo público, sea por medio del trabajo, del poder o del lenguaje (...) la mujer en cambio, se hallaría a cargo de la producción del mundo privado. Se especializaría en la racionalidad propia de esta esfera que es la racionalidad de los sentimientos" (A.M.Fernández: 1994: 151)

En los regímenes autoritarios de América Latina, la relación entre estos espacios resultó en la invasión del espacio privado por el público, a través de sus prácticas políticas y represivas. Una evidencia de ello, para el caso argentino, han sido los cambios en la estructura familiar promovidas por las acciones y discursos militares durante el período.

Las prácticas represivas de la dictadura militar ya han sido abordadas en el capítulo I. En cuanto al discurso militar, pretendemos destacar aquí, cómo se consideraba a la familia y al papel de la madre dentro de la misma.

En el discurso militar la familia era considerada el ámbito natural donde los seres humanos reciben la vida y la formación humana fundamental, además de ser la célula vital de la sociedad, aquella en donde se asienta todo el quehacer social. Fundamentalmente en los dos primeros años (1976-1978) la dictadura postuló a la familia como uno de los objetivos predilectos que tenía la "subversión" para destruir.

Cuando el discurso militar se refiere a las mujeres lo hace principalmente desde su lugar en la familia, en sus roles de ama de casa, esposas y madres.

Responsabiliza así, a las amas de casa del futuro de sus hijos a través de preguntas retóricas, induciéndolas hacia un sentimiento de culpa: -Cómo educó a su hijo? -Sabe Ud. qué está haciendo su hijo en este momento?

Al definir a las mujeres, colocan el rol materno como el principal, apareciendo como el lugar inculdicable del mandato social.

Formulando entonces, el interrogante: Qué deben hacer las madres con sus hijos? En principio, defenderlos y cuidarlos de la "subversión". En este aspecto, existe una diferencia interesante cuando se dirigen exclusivamente a las madres, ya que utilizan asociaciones con el instinto animal del siguiente modo:

"Una madre defendería a sus hijos de un ataque con la misma decisión que una leona a sus cachorros" Planteando de este modo la maternidad o, mejor dicho, la crianza y sostén de los hijos como una cuestión de orden natural más que cultural. Sin embargo, cuando se habla a los padres la defensa es planteada sobre la bandera, la patria, los valores nacionales, como si fuesen éstos del orden cultural.

Como nota distintiva, las madres aparecen como un apéndice militar en los hogares, vigilando, supervisando, denunciando si fuese necesario, merced a la privilegiada cercanía a los hijos a quienes es preciso reeducar, reencauzar, etc.

Ellas son pensadas como principal brazo ejecutor de la política castrense en el interior del hogar, cumpliendo la función de policiamiento desde su ámbito doméstico y particular.

Aprovechando en este sentido tanto su imagen naturalizada y sacralizada como la culpabilización correspondiente por el no

cumplimiento de los deberes asignados, los discursos militares tratan de instituir en la madre las prioridades en la crianza y cuidados cotidianos; a los cuales, se pretende que subordinen el interés particular en función del objetivo general.

En síntesis, poniendo en juego la condición de la mujer entendida desde su ámbito doméstico (privado), la retórica oficial de la dictadura restringía el comportamiento femenino a sus "funciones naturales" de esposa y madre, de "custodia del orden familiar" y de "policía de sus hijos".

Llegado a este punto es importante señalar que el discurso militar destacó dos aspectos negativos en relación a las madres. El primero se refería a las mujeres que trabajaban, porque ello suponía el abandono de los hijos. La segunda mención explícita se refería a las Madres de Plaza de Mayo, calificándolas como "madres de terroristas" o de "delincuentes-terroristas", recurriendo incluso a su deslegitimación alegando insanidad mental y calificándolas de "locas".

Madres de Plaza de Mayo es un movimiento nacido exclusivamente desde la mujer, en el que el vínculo constitutivo pertenece fundamentalmente a una experiencia femenina: la maternidad.

Ahora bien, resulta significativo que la condición de maternidad implícita en MPM no involucra a un "femenino" cualquiera, sino a "aquél que convalida como actitud propia la irrupción en el espacio político. En consecuencia este femenino adquiere, para el sujeto social particular, el valor de audacia subversiva y capacidad transformadora que impulsa a la mujer a entablar relación con la política y, por ende, con el poder". (M.T.Rodríguez: 1994: 420)

Debido a las consecuencias de las acciones de la dictadura, la institución familiar quedó ubicada en un espacio que combinaba nociones de lo doméstico y lo político.

La familia, en este caso, es el mejor ejemplo de interacción de lo privado y público porque es un espacio totalmente privado donde tiene lugar el proceso de socialización, el cual se halla principalmente en manos de las mujeres.

Es justamente desde la figura de la Mujer=Madre que comienzan las primeras reacciones enfrentando al poder (a un poder que les hizo daño).

Tomando como base el breve relato presentado sobre la historia de las Madres es posible resaltar tres grandes momentos del accionar del grupo que podrían sintetizarse con sus propias

consignas; tres ejes que pueden contribuir para el análisis del movimiento.

Las consignas, aquí, muestran el sentido de la trayectoria de lucha de estas mujeres y se constituyen en nuevos organizadores de sentido. Ellas fueron espontáneas y nacieron de la prácticas colectivas, perteneciendo sólo a las Madres de Plaza de Mayo, lo que nos habla de su especificidad, o lo que es lo mismo, nos señala las diferencias específicas con el resto de los organismos de derechos humanos:

- § Dónde están nuestros hijos? Caracteriza un primer momento (1977) y evidencia un reclamo directo hacia la dictadura al oponerse a aquella pregunta oficial -Sabe Ud. donde está ahora su hijo?
- § Aparición con Vida Consigna irrenunciable hasta hoy. Organiza una segunda etapa de compromiso (1982-3) al constituirse en un reclamo y en una denuncia avasalladora hacia el poder.>
- § No a las exhumaciones. No a los homenajes póstumos. Contra la reparación económica. Reafirma la postura política intransigente al respecto del pedido de justicia ante los gobiernos democráticos.

Esas tres consignas, producto del accionar del grupo, pueden ser interpretadas como: primer momento de reclamo, segundo momento de acusación y un tercer momento de afirmación de su ética, se constituyen en los nuevos organizadores de sentido que vienen a oponerse a la naturalización absoluta del mito de Mujer=Madre.

Es a partir de 1994 que las Madres afirman que "Socializamos la maternidad" y "Fuimos paridas por nuestros hijos". De esta manera identidad, maternidad y práctica se entrelazan para la creación de nuevas significaciones sociales.

Podemos postular, entonces, que el movimiento se apropió de la maternidad, la resignificó y la proyectó al espacio público; la maternidad doméstica se transformó así en una maternidad política. Conclusión.

La dictadura militar en Argentina intentó la remodelación autoritaria de la sociedad en todas sus dimensiones; como objetivo para alcanzar este fin implementó niveles represivos insospechables. La represión clandestina organizada por el Estado recurrió al método de la "desaparición forzada de personas"; la magnitud y alcance de dicho método subsumió a la sociedad argentina en una verdadera cultura del miedo, del silencio y de la inacción.

Bajo ese contexto y en un espacio público clausurado compulsivamente, surgió el movimiento por los derechos humanos, el cual logró articular un espacio de oposición e introducir una consideración ética, en donde los derechos humanos aparecen como la clave de la acción política.

Dentro del conjunto del MDH se destacó el grupo de Madres de Plaza de Mayo, siendo las primeras en producir la "reapropiación" del espacio público, a través de sus prácticas y sus reclamos.

Hemos pretendido demostrar aquí que esas prácticas y reclamos de MPM, definidas por sus contenidos éticos, si bien tienen ciertas características en común con el conjunto del MDH y, de manera más general, con los NMS (novedosa forma de acción colectiva, crítica del Estado y su sistema, demandas no focalizada en la conquista del poder político ni del aparato del Estado, solidaridad, participación directa, espontaneísmo, antiautoritarismo, etc.), poseen también un rasgo original y específico: el hecho de sustentarse en la propia maternidad.

Es por eso que introdujimos la problemática teórica al respecto de la maternidad, por considerarla fundante de la propia esencia de este movimiento.

El papel principal que la sociedad le otorga a la mujer dentro de la estructura familiar ha sido, tradicionalmente, el de ama de casa y, principalmente, el de madre, responsable por la crianza y educación de los hijos.

Nosotros pudimos constatar que estas mujeres no cuestionaron ese rol, sino que lo re-significaron.

Dicha resignificación operó en dos dimensiones de su experiencia estrechamente articuladas (sólo separables como recurso analítico): una individual y otra grupal.

En el plano individual, en un principio hubo una reacción de salir al espacio público como una estrategia para superar el dolor por la pérdida/ausencia del hijo/a. Esa salida al espacio público, que expuso el drama de cada una, contribuyó para la alteración de la vivencia de aquella relación primigenia tradicional.

Estas madres, que "maternaban" tal como las habían educado en su ámbito doméstico, y que tenían una identidad conformada a partir del mito de mujer=reproducción=madre, continuaron velando por ellos; continuaron maternando al negarse a abandonar la búsqueda de sus hijos-desaparecidos, lo que constituyó una expresión coherente de su socialización.

Pero, para continuar socializándolos debieron pasar por esa mediación del espacio público. De este modo, crearon un nuevo lazo con su hijo: aquél que antes era un vínculo biológico-cultural ahora también es político.

A nivel grupal, un primer momento en la resignificación política de la maternidad se produjo cuando tomaron conciencia de que el drama particular era, en realidad, colectivo, y lo proyectaron hacia el mundo público.

Vimos que esto tuvo relación con el tipo de duelo (o no-duelo) establecido: no reconocer la muerte de los hijos para no establecer una relación de complicidad con el genocidio. Esto implicaba la reafirmación de una posición activa por parte de las integrantes del grupo, y una identificación más plena de unas con las otras.

Pero el rasgo que nos permite confirmar la construcción de lo que hemos llamado maternidad política, lo constituyó el carácter inclusivo de la misma. Esta característica inclusiva no sólo confirma la superación (integradora) de la maternidad doméstica, sino que permanece como una adquisición propia del movimiento aún en la democracia.

La resignificación política de la maternidad se proyectó hacia el mundo público cuestionando la represión del Estado en forma colectiva; poniéndole así "límites éticos a la acción política". Exigir que los hijos fueran devueltos era revelar la ilegalidad de los procedimientos del gobierno, es decir, la contradicción básica del Estado militar.

Dicha resignificación se afirmó sobre nuevos organizadores de sentido, ejemplificados en las consignas del grupo, y cobró expresión política con su práctica.

Para estas mujeres concretas el papel de madre política es articulado/consustanciado con el ideal de madre (doméstica-privada). El paso de una a otra se dió justamente cuando expusieron su drama en el espacio público y resignificaron el lazo filial.

Consideramos que continúan cumpliendo un papel materno porque -entre otras cosas- sin duda se encuentran "cuidando de sus hijos", continúan socializándolos al tenerlos presentes en la memoria, enlazando la vida anterior de los mismos a esta vida "desaparecida".

Digamos que es un papel materno 'subversivo' porque a sus 'funciones naturales' les añade una práctica política nada aceptable para mujeres tradicionales, que además cuestiona al Estado terrorista primero y al Estado democrático después.

Aquel lazo madre-hijo biológico, generado en el ámbito privado, se convirtió en un lazo madre política-hijo desaparecido, luego de su resignificación en el ámbito público. En este sentido las Madres, como tales, al continuar su lucha contribuyen para darles sobrevida simbólica a sus hijos.

En las palabras de Beba:

- "Hemos logrado que estén vivos, que estén vivos en el mundo, que estén vivos no físicamente, pero que estén vivos en el corazón y en la mente de todos"

Porque los militares han logrado arrancarles a esos treinta mil ciudadanos concretos la posibilidad de "ser".

Dijo Videla cuando era dictador:

- "Mientras sean desaparecidos no puede haber ningún tratamiento especial, es una incógnita, es un desaparecido, no tiene entidad, no está ni muerto ni vivo, está desaparecido" (Gelman: 1997: 52)

Y dice Hebe de Bonafini:

- "Ellos, los militares, los metieron en esta historia como desaparecidos, ellos les dieron ese lugar y en ese lugar van a quedar. Ahora a ellos les pesa, ahora los quieren sacar de ese lugar, ahora quieren que sean muertos y nosotras no los vamos a dejar sacar de ahí. Van a ser desaparecidos para siempre. Es por eso que pagan una reparación económica por la muerte, por eso hacen exhumaciones, muestran la muerte, sacan cadáveres para la muerte ... La desaparición forzada de personas es un delito que no prescribe nunca, es un delito permanente. Los militares siempre estarán condenados" (idem: 63-64).

El lazo político-simbólico con cada hijo posibilita la afirmación "fuimos paridas por nuestros hijos", porque sin lugar a equívocos, los hijos desaparecidos las parieron como Madres de Plaza de Mayo.

Me gustaría comenzar estas reflexiones resaltando la importancia del mantenimiento de la memoria, por parte de MPM. En este sentido, además de la inducción al silencio social, de la inducción a dar por muerto al desaparecido, de la inducción a la culpabilidad del mismo ("en algo andaría", "si lo llevaron por algo será") que caracterizarían a una primera etapa de la dictadura militar, también existió la inducción a la dilución de responsabilidades ("somos todos culpables"); como un intento de igualar a los que resistieron, a los que guardaron silencio por el terror, a los que crearon silencio cómplice y a los responsables.



Pero esta cuestión no se agota con la dictadura. En los gobiernos democráticos que le sucedieron hasta la actualidad (Alfonsín y Menem) se ha intentado convencer a la sociedad a aceptar una `reconciliación', a través de la inducción al olvido: "Hay que olvidar el pasado para reconciliar la Nación". Lo que implica también eludir la justicia, que es lo único que puede permitir la reparación individual y social.

Con respecto a este tema Juanita me dijo:

-"Tenemos que reconciliarnos!" Con quién?? ... conmigo, no! Si no nos podemos dormir una noche ni despertar un sólo día sin pensar en el último suspiro de nuestros hijos! Cómo habrá sido? Cómo los habrán matado? y todas esas cosas que ... yo no sé cómo no estoy loca! ... extrañada de la fortaleza que tengo, que no parecía, que ya te digo, que yo era tan sensible para todo!"

En relación con este tema, quisiera destacar -además- el carácter absolutamente pacifista, tanto del MDH como de MPM. Durante los 21 años que caracterizan este período, no existió un sólo caso de violencia o venganza personal por parte de familiares. La vida como valor fundamental no es, entonces, un mero slogan de carácter instrumental, sino que se constituye en uno de los mayores aportes de MPM para una convivencia social más democrática.

Considero importante hacer un breve comentario acerca de un tema que llamó mucho mi atención, pero que no pretendí desarrollar: la cuestión de la Iglesia. Pienso que al no darles ninguna contención a las madres, se convirtió en un factor que las impulsó a salir a la calle. Es recurrente en todos los relatos la afirmación de que, en los momentos de mayor angustia, era la Iglesia el primer lugar a donde se dirigían los familiares para buscar algún tipo de contención o respuesta. Sin embargo, en la gran mayoría de los casos, lo único que encontraban era rechazo.

Otra cuestión quedó abierta y que creo que merecería una reflexión en futuros estudios, está referida al quiebre del tradicional papel conservador de la familia y, dentro de la misma, al rol pasivo y sumiso de la mujer. Y esto en estrecha relación con la forma en cómo quedó configurado el espacio doméstico para las familias de desaparecidos.

Sería válido también explorar de qué manera el imaginario social cobró otra dimensión con respecto a la práctica política a partir de las manifestaciones públicas iniciadas por el MDH en general y el MPM en particular. En este sentido, hoy se puede percibir que la práctica política generada por ellos no se agota en sí misma, ya que diversos grupos demandantes en Argentina han recurrido a esa práctica y la han adoptado como una forma

de denuncia popular. Podemos pensar en acontecimientos recientes del país, como por ejemplo el asesinato de María Soledad Morales (1990), donde durante 5 años el pueblo catamarqueño se movilizó una vez por mes en sus "Marchas del Silencio" para pedir esclarecimiento del crimen, que involucraba al poder político local; el reclamo de los jubilados ante Tribunales, todos los miércoles; la formación de "Memoria Activa" por parte de los familiares de las víctimas del atentado a la AMIA, también con una práctica de reclamo en un espacio público; el caso del asesinato del fotógrafo José Luis Cabezas, etc.

Quiero agregar, por último, que durante las entrevistas resultaron muy significativos la cantidad de "actos fallidos" que aparecían en los relatos, sobretodo con aquellas madres que se hicieron cargos de los nietos, cambiando los nombre de sus hijas desaparecidas por el de las nietas, o directamente llamándolas hijas a las nietas.

## Bibliografía

ASOCIACION MADRES de PLAZA de MAYO. Historia de las Madres de Plaza de Mayo. Buenos Aires, Ed.AMPPM, 1995.

BADINTER, Elizabeth. Um amor conquistado: o mito do amor materno. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1985.

BASUALDO, Eduardo. "Economía y genocidio" In: GELMAN, J.LA MADRID, M. Hijos de desaparecidosni el flaco perdón de Dios. Bs. As., Planeta, 1997, pp.147156.

BEAUVOIR, Simone de. O segundo sexo. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1980.

BONAFINI, Hebe y SANCHEZ, Matilde. Historias de Vida. Hebe de Bonafini. Buenos Aires, Ed.Fraterna/Del Nuevo Extremo, 1985.

BOUSQUET, Pierre. Las locas de Plaza de Mayo. Buenos Aires, El Cid Ed., 1983.

BRANDAO, Helena H. Introdução a Análise do Discurso. Campinas, Ed.Unicamp, 1995.

CAVAROZZI, Marcelo. Autoritarismo y Democracia (19551996). Buenos Aires, CEAL, 1996.

CHODOROW, Nancy. Psicanálise da Maternidade. Rio de Janeiro, Ed. Rosa dos Tempos, 1990.

CONADEP. Nunca Más. Buenos Aires, EUDEBA, 1986.

CORRADI, Juan. "La Cultura del miedo en la sociedad civil; reflexiones y propuestas", In: CHERESKY, I. y CHONCHOL, J. (Comps.) Crisis y transformación de los regímenes autoritarios. Buenos Aires, Eudeba, 1985.

- DUHALDE, Eduardo Luis. "Algunas consideraciones históricas sobre el terrorismo de estado en Argentina" In: AAVV, Terrorismo de Estado. Buenos Aires, Paidós, 1987, Cap. 1, p. 21.
- DUHALDE, Eduardo Luis. El Estado Terrorista Argentino. Buenos Aires, El Caballito, 1983.
- EVERS, Tilman. "Identidade: A face oculta dos novos movimentos sociais". Novos Estudos Cebrap, Sao Paulo, vol 2, n 4, abr.1984, pp.1123.
- FERNANDEZ, Ana María. La mujer de la ilusión. Bs.As., Paidós, 1994.
- FILC, Judith. Entre el parentesco y la política familia y dictadura (1976-1983). Bs.As., Biblos, 1997.
- FLISFISCH, Angel. "Derechos Humanos, Política y poder" In: ANSALDI, Waldo (comp.) La ética de la democracia. Buenos Aires, CLACSO, 1986, pp.103 a 123.
- GOMEZ, José María. "Derechos Humanos, política y autoritarismo en el Cono Sur", In: ANSALDI, Waldo (comp.) La ética de la democracia. Buenos Aires, CLACSO, 1986, pp.134-153.
- JELIN, Elizabeth. "Los movimientos sociales en la argentina contemporánea", In: JELIN, E. (comp.) Los nuevos movimientos sociales. Buenos Aires, CEAL, 1985, vol. 1, pp.134-0.
- JELIN, Elizabeth. Ciudadanía e identidad: Las mujeres en los movimientos sociales latinoamericanos. Ginebra, UNRISD, 1987.
- KORDON, Diana y EDELMAN, Lucila (orgs.) Efectos Psicológicos de la Represión Política. Bs.As., SudamericanaPlaneta, 1986.
- "Efectos psicológicos de la represión", IN. Desaparecidos. Equipo de Asistencia Psicológica Madres de Plaza de Mayo, Buenos Aires, 1982, pp.812; 1983, pp.1326.
- LARAÑA, Enrique y GUSFIELD, Joseph (orgs.). Los Nuevos Movimientos Sociales. De la ideología a la identidad. Madrid, CIS, 1994.
- LAUDANO, Claudia Nora. Las mujeres en los discursos militares. Buenos Aires, Ed. La Página, 1998.
- LECHNER, Norbert. "Los derechos humanos como categoría política" In: ANSALDI, Waldo (comp.) La ética de la democracia. Buenos Aires, CLACSO, 1986, pp. 93 a 102.
- LEFORT, Claude. A Invencao democrática. Sao Paulo, Brasiliense, 1987.
- LEIS, Héctor. El movimiento por los derechos humanos y la política argentina. Bs As., CEAL, 1989, vol.1.
- LUZ, Madel T. "O lar e a maternidade. Instituicoes politicas", In: ROMANI, J.PITANGUY de, O lugar da mulher: estudos sobre a condicao feminina na sociedade atual. Rio de Janeiro, Graal, 1982.

MELUCCI, Alberto. Sistema político, partidos e movimientos sociales. Milano, Feltrinelli, 1989.

MIGNONE, E. Iglesia y Dictadura. Bs.As., Ediciones del Pensamiento Nacional, 1986.

NICOLACI da COSTA, Ana Maria. "Questões metodológicas sobre a análise do discurso", IN: Psicologia: Reflexão e Crítica, Porto Alegre, 1989, v.4, n.1/2, pp.103 a 108.

O'DONNELL, Guillermo. El Estado Burocrático Autoritario. Bs.As., Ed.de Belgrano, 1982.

O'DONNELL, Guillermo. "Democracia en la Argentina: micro y macro", IN: OSZLAK, Oscar (comp.) "Proceso", crisis y transición democrática. Bs.As., CEAL, 1987, vol.1, pp.13 a 30.

ORIA, Piera Paola. De la casa a la plaza. Buenos Aires, Ed.Nueva América, 1987.

OSZLAK, Oscar. "Privatización autoritaria y recreación de la escena pública", IN: OSZLAK, Oscar (comp.) "Proceso", crisis y transición democrática. Bs.As., CEAL, 1987, vol.1, pp.31 a 48.

RODRIGUEZ, María Teresa. "La relación entre movimiento social y democracia desde una perspectiva de género. El caso de las Madres de Plaza de Mayo" In: KNECHER, L. y PANAIÁ, M. (comps.) La mitad del país: la mujer en la sociedad argentina. Bs. As., CEAL, 1994.

SONDEREGUER, María. "Aparición con vida del movimiento de derechos humanos en Argentina", In: JELIN, E. (comp.) Los nuevos movimientos sociales. Buenos Aires, CEAL, 1985, vol. 1, pp.157 a 182.

VEIGA, Raúl. Las organizaciones de derechos humanos. Buenos Aires, CEAL, 1985.

VERBITSKY, Horacio. "Militares, civiles y el miedo" In: GELMAN, J. LA MADRID, M. Hijos de desaparecidos sin el flaco perdón de Dios. Bs. As., Planeta, 1997, pp.124 a 135.

### *Diarios y periódicos:*

Clarín

La Capital (Mar del Plata)

La Nación

Madres de Plaza de Mayo. Página 12 .

## **Notas**

[1] El pañuelo blanco nace de un pañal de bebé que las madres utilizarían por primera vez para identificarse entre ellas, durante una congregación religiosa.

[2] Salvo esporádicas apariciones, retomarán las marchas en Enero de 1980, cuando se constituyeron oficialmente en Asociación.

<sup>[3]</sup> Una copia del acta fundacional de Madres de Plaza de Mayo se encuentra en el anexo.

<sup>[4]</sup> Estas Marchas se realizan cada año en el mes de diciembre y comenzaron como una forma de "resistir" a la dictadura durante 24 horas en la Plaza.

<sup>[5]</sup> Fué un organismo creado en 1981 por representantes de los diferentes partidos políticos, su intención era tratar de pactar una salida democrática negociada con el poder militar.

<sup>[6]</sup> Representaciones referidas al contenido del pensamiento de las entrevistadas.

<sup>[7]</sup> Al respecto nos basamos en los trabajos de Filc, Judith "Entre el parentesco y la política", Ed. Biblos, Bs. As., 1997 y Laudano, Claudia Nora "Las mujeres en los discursos militares" Bs. As., Ed. Doce 1998.

BARBALHO, Alexandre. O Jogo das Diferenças: reflexos midiáticos e afluxos biopolíticos. RBSE, v.2, n.5, pp.296-307, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## O Jogo das Diferenças: reflexos midiáticos e afluxos biopolíticos.

Alexandre Barbalho

**Resumo:** O artigo discute a produção da diferença (e sua relação com a identidade) no mundo contemporâneo. Na primeira parte, faz uma discussão teórica sobre a diferença a partir dos pensadores franceses Gabriel Tarde e Jacques Derrida. Na segunda, discute o processo de homogeneização midiática e suas conseqüências para o processo de diferenciação. Na parte final, aponta a biopolítica como uma alternativa possível para as ações afirmativas das diferenças.

**Palavras-Chave:** Produção das Diferenças; Biopolítica; Mídia.

**Abstract:** This article discuss the production of difference (and its relationship with identity) on the contemporary world. On the first part, it discusses theories on difference from both french thinkers, Gabriel Tarde and Jacques Derrida. On the second one, it discusses the mediatic homogenizing process and its consequences to the differentiation process. Finally, it points biopolicy as an alternative to the affirmative actions of the differences.

**Keywords:** Production of Difference; Biopolicy, Media.

Um dos eixos de discussão sobre as minorias passa pela esfera da identidade. As micro-identidades em suas lutas por reconhecimento no interior das Identidades englobantes remetem ao confronto entre as minorias e o poder dominante – hegemônico em sua “maioridade” .

No que diz respeito ao discurso e às práticas identitárias, a concepção substancialista de identidade há muito foi desconstruída por pensadores de diferentes correntes teóricas que apontaram a arbitrariedade de qualquer “essência humana”. O que não impede que o essencialismo persista em diversos ambientes da sociedade contemporânea (p. ex., os lados opostos e iguais da nova guerra do Golfo: os fundamentalismos dos EUA e do Iraque, guardada as suas especificidades).

Algumas das críticas ao substancialismo apontam a identidade em relação com o Outro, o diferente. A identidade e a diferença são marcadas uma pela outra; interdependentes e produzidas em um mesmo processo. Os sentidos assumidos pela identidade e pela diferença não são fixos. E sim processuais, resultados de produções. O que põe em cheque as noções de “autoridade” e “autenticidade” tão comuns quando se discute identidade cultural.

Mesmo reconhecendo estes elementos críticos, a discussão, geralmente, se remete ao pólo da identidade, ainda quando pretende reconhecer a diferença. Gostaria, portanto, de propor o seguinte exercício: não mais pensar a diferença a partir da identidade e sim a identidade a partir da diferença - inversão de termos cujo significado aponta para outras estratégias de atuação político-culturais para os movimentos minoritários.

## **A identidade pela diferença**

Um dos caminhos possíveis desta proposta passa pelo pensamento do sociólogo francês Gabriel Tarde. Pouco conhecido, inclusive na França, seus livros, publicados na segunda metade do século XIX, só recentemente estão sendo reeditados. Isto se deve, em grande parte, ao fato de sua sociologia dar conta do micro-social, das subjetividades. Quando a disciplina, em seu momento de afirmação, definia como objeto específico o macro, as “representações coletivas”, os “fatos sociais”, como conceituou Durkheim, com quem Tarde travou vários embates.

Para Tarde, não existem duas pessoas idênticas em sua totalidade. Entre uma e outra se instaura a diferença. Se há alguma substância definidora do ser é a da diferença, da heterogeneidade – o ser da diferença. Nas palavras de Tarde: “Existir é diferir, e, de certa forma, a diferença é a dimensão substancial das coisas, aquilo que elas têm de mais próprio e mais comum” (Tarde, s/d, p. 42). Assim, “a individuação não pode mais ser pensada através da identidade, em virtude do caráter intrínseco de toda diferença”, afirma Tiago Themudo ao analisar a sociologia tardiana (Themudo, 2002, p. 36).

As representações sociais são, antes de tudo, invenções de indivíduos em processos de interação. Uma idéia singular surge e ganha força social em sua propagação entre os indivíduos por força da imitação até tornar-se repetição. A repetição indefinida de uma diferença, de uma singularidade acaba por transformá-la em hábito, em memória social.

A qualquer momento da série repetitiva pode surgir uma nova idéia. Uma bifurcação ocasionando uma série divergente. A imitação, pensada como laço social, dá consistência social e

elabora a memória de uma idéia. A invenção renova, faz variar o social. Tarde entende por invenção “todas as iniciativas individuais, não somente sem ter em conta o seu grau de consciência – porque muitas vezes o indivíduo inova no seu íntimo, e, para dizer a verdade, o mais imitador dos homens é inovador por qualquer lado – mas ainda sem reparar absolutamente nada na maior ou menor dificuldade e no mérito da inovação” (Tarde, 1976, p. 06-07).

Como situa Themudo, a invenção é “uma nova singularidade produzida em um sistema específico (economia, indústria, arte, novas maneiras de sentir e desejar o mundo” (Themudo, 2002, p. 49). A imitação, o “prolongamento dessas novas singularidades, conferindo-lhes uma consistência cultural e uma existência no nível das grandes representações sociais” (Id. *ibid.*, p. 49).

É a diferença a força inventora do social. Segundo Themudo, Tarde confere à diferença “uma eficácia na produção e na transformação do real”; as subjetividades são “as potências diferentes e diferenciantes do campo social” (Themudo, 2002, p. 27). E as identidades, como situá-las nesse processo de diferenciação?

Se for possível alguma identidade a partir de semelhanças entre subjetividades diferenciadas, ela se dá por meio da imitação e da repetição. Não há identidade pré-existente. Qualquer uma é antes criação de subjetividades permeadas por um mesmo fluxo. A identidade, diz Tarde, “é apenas um mínimo, não passando de uma espécie, e espécie infinitamente rara, de diferença...” (Tarde, s/d, p. 42).

A referência para Tarde não é a da lógica dialética do confronto entre a tese e a antítese para o surgimento de uma síntese. Ou, em outros termos, da oposição entre identidade (Eu) e alteridade (Outro) da qual surgirá um novo termo. Como pensamento das diferenças, Tarde observa que estas não precisam se contradizer para se afirmar. Na série social, onde identidade e diferença se alternam repetidas vezes, “o termo inicial e o termo final são a diferença” (Tarde, s/d, p. 43). Na oposição entre as diferenças existe menos uma disputa lógica do que “o encontro de duas forças, de duas tendências, de duas direções que, em si mesmas, não implicam nenhuma contradição” (Themudo, 2002, p. 100). O que vale são as diferenças em si, em suas alteridades.

As oposições podem até ser integradas, mas esta possível síntese não esgota jamais a força de diferenciação criadora e interna a cada subjetividade. Ao invés de contradição dialética, Tarde opta pela oposição como repetição diferenciadora. Estabelecer uma identidade como elemento heurístico é definir



um território, não o mapa completo do indivíduo, pois todo indivíduo é perpassado por vários fluxos imitativos.

A teoria proposta por Tarde, denominada de neomonadologia, dialoga explicitamente com o pensamento monadológico de Leibniz. Neste encontramos a idéia das infinitas mônadas, singularidades que compõem o real, um verdadeiro mundo microscópico. Se for possível identificar compostos, é preciso antes entender que são compostos dos simples, dos singulares, das mônadas.

Para Leibniz, a diferença entre as mônadas liga-se à tendência à mudança que há no interior de cada uma delas. Nelas habita uma “força contínua de diferenciação”, um “princípio interno de produção da diferença” (Themudo, 2002, p. 36). Há em Leibniz dois princípios fundamentais que, segundo Deleuze, formam uma “teoria das singularidades” em sua obra. O primeiro é o princípio dos indiscerníveis relacionado à singularidade radical de cada coisa que compõe o universo. O segundo é o princípio da continuidade, onde todas as singularidades do universo estão interligadas.

Estes elementos da monodologia em Leibniz encontram ressonância na obra de Tarde. Mas este - ao contrário do primeiro que pensa uma “razão suficiente” organizando o mundo das infinitas diferenças monadológicas – rejeita qualquer princípio organizativo; qualquer harmonia preestabelecida; qualquer substância comum ligando todas as mônadas. Para Tarde, as individualidades “são capazes de se modificar umas às outras numa espécie de associativismo afetivo universal” (Themudo, 2002, p. 38). Cada mônada desenvolve sua singularidade e a irradia para o social (imitação), contribuindo na formação das outras mônadas. Ao contrário de Leibniz para quem as mônadas não estabelecem quaisquer interações afetivas entre elas.

Como foi dito, se há uma substância da realidade, esta é a da expansão e da diferenciação. Assim, “é preciso que todas as mônadas difiram entre si, abrindo um campo de heterogeneidade, irreduzíveis a qualquer semelhança prévia (...) É o heterogêneo e não o homogêneo que habita o coração das coisas” (Themudo, 2002, p.35).

Compondo este exercício de pensar a identidade por meio da experiência da diferença, gostaria de aproximar as idéias de Tarde com as de um pensador contemporâneo nosso, Jacques Derrida, mais precisamente com a sua noção de *différance*.

Elaborador de uma filosofia atenta aos recursos da escrita, Derrida criou novas palavras procurando dar conta de seu pensamento sobre o mundo. *Différance* é um desses

neologismos-conceitos. Com a troca do segundo “e” da palavra *différence* (diferença) por um “a” mudo (que pode ser lido ou escrito, mas não ouvido), Derrida amplia os sentidos originais do vocábulo incorporando a riqueza do verbo *différer*, que tanto pode ser diferir, discordar (convergindo com o verbo *differentier* – diferenciar), quanto adiar, demorar.

Como sugere Christopher Johnson, com o neologismo, Derrida “estabelece um vínculo conceitual entre a noção de escritura como diferença (espacial) e escritura como adiamento (temporal): a escritura é diferença é adiamento (*différance*)” (Johnson, 2001, p. 38).

Apesar de não defini-lo como conceito, Derrida reconhece no substantivo *différance* uma configuração de conceitos (ou de sentidos) . O primeiro seria, justamente, o movimento (ativo e/ou passivo) de diferir, mas diferir “por retardo, delegação, adiamento, reenvio, desvio, prorrogação, reserva” (Derrida, 2001, p. 14). Entendida dessa maneira, a *différance* não se encontra precedida por uma “unidade originária e indivisa de uma possibilidade presente” colocada em reserva, resguardada, como um capital imobilizado, poupado, a ser utilizado no futuro. Ao contrário, ela se difere por “aquilo a partir do qual a presença é – em seu representante, em seu signo, em seu rastro – anunciada ou desejada” (Derrida, 2001, p. 15).

O segundo sentido do substantivo é o de ser “a raiz comum de todas as oposições de conceitos que escandem nossa linguagem” e, ao mesmo tempo, “o elemento do mesmo (que se distingue do idêntico) no qual essas oposições se anunciam” (Derrida, 2001, p. 15). O terceiro sentido de *différance*, estreitamente ligado ao anterior, é o movimento por meio do qual diferencia e, portanto, produz diferentes, diferenças. Em quarto lugar, a *différance* nomearia, ainda que provisoriamente, o “desdobramento da diferença – em particular, mas não apenas, nem sobretudo, da diferença ôntico-ontológica” (Id. *ibid.*, p. 17). A *différance* é esta potência diferenciadora, este movimento de diferenciação. A força desejante própria ao sujeito, a sua ontologia.

Uma ontologia, por sua vez, politizada. Falando de Tarde (mas creio que também aplicável a Derrida), Themudo e Orlandi observam que “a tentativa de colocar a ordem, o idêntico, como razão do mundo e do pensamento é sonho de homens de Estado, inquietos que estão com a instabilidade, com a dispersão...” (Orlandi e Themudo, s/d, s/p).

Como Tarde, Derrida se opõe com a *différance* à supressão da dialética hegeliana. Mais do que resultado de contradições, as diferenças relacionam-se umas as outras, como em um jogo. “As diferenças são os efeitos de transformações e, desse ponto

de vista, o tema da *différance* é incompatível com o motivo estático, sincrônico, taxonômico, a-histórico etc., do conceito de estrutura”, afirma Derrida (2001, p. 33-34).

Não é minha intenção colocar um sinal de igualdade entre o pensamento de Tarde e o de Derrida. A proposta é tão somente ressaltar, a partir destas correntes teóricas, o lugar da diferença como sinal privilegiado para pensarmos a sociedade contemporânea. Sociedade marcada por movimentos contraditórios de homogeneização global (certamente a linha de força maior) e de ratificação das diferenças microscópicas. Lugar este que, na tradição do pensamento ocidental, egocêntrica e etnocêntrica (logocêntrica e fonocêntrica, acrescentaria Derrida) foi sufocado pelo peso da Identidade (individual e social).

Pensar a diferença como Ts’ui Pen pensava o tempo no seu romance-labirinto *O jardim de veredas que se bifurcam*. Tal como não há uma Identidade essencial, não existe um Tempo uniforme, absoluto, universal. Mas “infinitas séries de tempos, numa rede crescente e vertiginosa de tempos divergentes, convergentes e paralelos. Essa trama de tempos que se aproximam, se bifurcam, se cortam ou que secularmente se ignoram, abrange todas as possibilidades” (Borges, 1999, p. 532-533). Tal como as diferenças em constante diferenciação.

## **Os aparatos midiáticos e a produção de refluxos**

Retomando as idéias de Tarde, observamos que o social se compõe das séries repetitivas de imitações. Dos indivíduos singulares que imitam outros indivíduos singulares, uma idéia deixa de pertencer a um sujeito, a uma mônada, e passa a ser apropriada por vários outros, formando um composto social e uma memória coletiva.

Do cruzamento de duas séries de repetição que se opõem (mas não necessariamente se contradizem) surgem outras novas séries. Assim a sociedade ganha seu movimento constante de diferenciação. Porém, nem todo encontro, nem toda oposição de séries resultam na criação de uma nova. Estes cruzamentos tanto podem ser criativos, quanto destrutivos. Tanto podem resultar em composições, quanto em substituições.

Quando oposições e cruzamentos de desejos e crenças eliminam as composições sociais existentes, então este movimento é denominado por Tarde de refluxo. O refluxo “representa uma exclusão da diferença, uma diminuição ou total extinção de sua força (...) envolve substituição de uma tendência por outra” (Themudo, 2002, p. 101). Duas forças estão em refluxo quando uma domina a outra; quando uma

perde intensidade em benefício da outra; quando há uma anulação da diferença e uma imposição da semelhança.

Não há dúvidas de que, nas sociedades contemporâneas, os aparatos midiáticos são os maiores produtores de crenças e desejos; de séries de imitação e de repetição. E, portanto, de reflexos. Nos contatos por meios de comunicação de massa, os indivíduos interagem uns sobre os outros; novas idéias individuais se propagam até tornarem-se coletivas. Muito mais do que nos contatos interpessoais, ocasiões de festas, de manifestações políticas, de trabalho coletivo...

Em fins do século XIX, Tarde já observava a força da imprensa em seus primeiros rumos. Para o sociólogo, a imprensa possibilitou o surgimento do público. Este, diferente da multidão, prescinde do contato físico entre os indivíduos para existir. A multidão é a coletividade advinda do contato físico e psíquico entre os indivíduos. O público é a coletividade espiritual resultado de uma coesão mental. Coesão advinda das correntes e do poder de opinião possibilitadas pela imprensa.

A atualidade, segundo Tarde, é tudo o que está na moda. Fatos recentes, mas descartados pela opinião pública, não se transformam em modas; não compõem a atualidade. Nada mais afinado com os autores contemporâneos que apontam que algo só existe socialmente se aparece no fluxo midiático - prerrogativa de instauração de uma sociedade do espetáculo. Claro que Tarde ainda lida com a imprensa naquele momento que muito depois Habermas denominará de esfera pública burguesa. Por isso deposita um enorme otimismo na imprensa e no seu público.

O público é uma formação "indefinidamente extensível, e como sua vida particular torna-se mais intensa, à medida que ele se estende, é impossível negar que ele seja o grupo social do futuro" (Tarde, 1992, p. 37). Pode-se pertencer, ao mesmo tempo, a vários públicos; ser permeados por diversos fluxos de opinião. Ao contrário, só se participa de uma multidão a cada vez. Daí que o público tende a ser mais tolerante. Até porque nele as individualidades permanecem; as diferenças não se neutralizam.

Os públicos formam os agrupamentos sociais com maior potência de crescimento nas democracias. Pois oferecem "aos caracteres individuais marcantes as maiores facilidades de se impor e às opiniões individuais originais as maiores facilidades de se expandir" (Tarde, 1992, p. 45).

Mas Tarde não deixa de intuir a tendência homogeneizante da imprensa; a tendência a criar reflexos. E aponta sua força não só de nacionalizar, mas de internacionalizar a opinião pública.

Os jornais “acabaram por dirigir e modelar a opinião quase ao seu bel-prazer, impondo aos discursos e às conversações a maior parte de seus temas cotidianos” (Tarde, 1992, p. 89). Não há como saber até que ponto a imprensa unificou no espaço e diversificou no tempo a opinião pública.

Mesmo indicando o caráter internacional dos fluxos midiáticos, Tarde não poderia prever o seu alcance posterior. Nada que vivenciou se compara ao processo de globalização contemporâneo; ao alcance conquistado pelas tecnologias de comunicação em constante atualização.

E há, sem dúvida, uma linha de força apontando para o homogêneo e o hegemônico alimentada por grandes conglomerados midiáticos-globalizados. Linha de força promotora da identidade universal; do fim das diferenças em prol da semelhança; do fim dos jogos discursivos favorecendo o discurso único. Tendência que não cede espaço para a *différance* - ao seu movimento de diferir por delegação, adiamento, desvio; às suas oposições expansivas da linguagem; à sua produção de diferenças; ao desdobramento ontológico da diferença.

Vários pensadores poderiam nos ajudar na compreensão de tal linha de força. Gostaria, no entanto, de me deter em dois autores de um instigante ensaio sobre o Império na contemporaneidade – a ordem global e suas novas estruturas e lógicas de comando. Segundo Michael Hardt e Antonio Negri, o Império segue os rastros expansivos do capital. Mas, ao contrário do imperialismo, sinal de força de Estados-nação, o Império “não estabelece um centro territorial de poder, nem se baseia em fronteiras ou barreiras fixas” (Hardt e Negri, 2001, p. 12).

Descentralizando e desterritorializando, o Império incorpora o mundo inteiro – esta é a sua fronteira. Não é o caso de detalharmos todas as características e modos de funcionamentos imperiais. Interessam aquelas que nos dizem mais respeito. Entre elas, a afirmação de Negri e Hardt sobre o papel fundamental das máquinas de comunicação na constituição do Império. São estas máquinas as maiores produtoras de subjetividades no contemporâneo; de linguagem, de comunicação, do simbólico.

As redes de comunicação possuem uma relação orgânica com o surgimento da ordem global. São, ao mesmo tempo, seu efeito e causa, produto e produtor; sua expressão e organização; multiplicadores e organizadores de interconexões. A comunicação “expressa o movimento e controla o sentido de direção do imaginário” (Hardt e Negri, 2001, p. 51); é seu guia e canal de fluxo. “A síntese política de espaço social é fixada no

espaço de comunicação”, afirmam Hardt e Negri (Id. *ibid.*, p. 52). As máquinas midiáticas não apenas con-formam subjetividades, as relacionam e ordenam, mas as integram ao próprio funcionamento do Império.

Como observamos, o Império deve grande parte de sua legitimação à comunicação massificada. Há uma ligação orgânica entre a máquina imperial e a máquina comunicativa. A ponto de ser impossível separarmos uma da outra. Juntas formam um engenho autovalidante, autopoietico, sistêmico. A máquina imperial-midiática esvazia as contradições, neutraliza as diferenças. Pois o Império “vive da produção de um contexto de equilíbrios e/ou de redução de complexidades, pretendendo apresentar um projeto de cidadania universal” (Hardt e Negri, 2001, p. 53).

## **Os afluxos da biopolítica**

Como pensar a diferença no contexto imperial? Como escapular dos refluxos homogeneizantes e hegemônicos da mídia? Lembremos de Tarde: o encontro de duas séries pode significar a destruição ou substituição de uma pela outra, mas, adverte, desse encontro pode resultar uma nova série, uma nova singularidade. Ocorreria, neste momento, um afluxo, “uma ampliação das diferenças internas de um sistema social” (Themudo, 2002, p. 101).

Em outras palavras, o afluxo é o encontro de duas tendências daí resultando uma composição criadora (adaptação); uma composição de diferenças; uma conexão positiva; uma criação ou invenção de nova série. A idéia de afluxo, observa Tiago Themudo, “marca um outro tipo de relação entre as forças que se juntam em uma nova composição, se conectam em um processo de devir” (Themundo, 2002, p. 101). No entanto, a dúvida permanece: são possíveis composições criadoras na marcha contrária ao refluxos midiáticos-imperiais?

Se os refluxos são identidades sociais dominantes, Tarde adverte que tal dominância nunca é perfeita. Uma Identidade (com “i” maiúsculo) se comporta como uma representação momentânea do jogo de forças entre as subjetividades. Pois tudo está em constante recomposição, uma vez que as subjetividades nunca comportam apenas um fluxo imitativo. Ao contrário, elas “estão abertas a uma pluralidade de componentes diferenciais” (Themudo, 2002, p. 72). Daí a inventividade, a criação constante dos indivíduos. Invenções não necessariamente grandiosas, revolucionárias, visíveis. Podem ser microscópicas, cotidianas e fortes em seus acontecimentos infinitesimais.

Ao falar da opinião pública, p. ex., Tarde ressalta o valor das conversações – a “fonte invisível que escoia em todo tempo e em todo lugar com um fluxo desigual” (Tarde, 1992, p. 94). Tarde define conversação como todo diálogo sem utilidade direta e imediata, em que se fala sobretudo por falar, por prazer, por distração, por polidez” (Id. *ibid.*, p. 95). Se os reflexos midiáticos ligam-se organicamente ao processo produtivo, nada mais contestador que uma conversa jogada fora, uma comunicação improdutiva. Seguindo esta lógica, os locais onde se conversa (salões, cafés, lojas, praças...) “são as verdadeiras fábricas de poder” (Id. *ibid.*, p. 137).

Tais colocações de Tarde podem soar ingênuas diante da força das máquinas de comunicação contemporâneas. Mas elas têm, ainda hoje, a capacidade de relativizar os reflexos imitativos-midiáticos; a capacidade do Império de canalizar o imaginário coletivo. Nenhum jugo, disciplina ou lei consegue eliminar a afirmação da diferença; a força contínua da diferenciação. As diferenças revolucionam; se elaboram em segredo até que um dia derrubam todas as barreiras e fazem “dos próprios cacões um instrumento de diversidade superior” (Tarde, s/d, p. 50).

Tarde afirma que nenhuma forma de controle consegue abarcar todo o ser. Seu pensamento se aproxima, p. ex., dos estudos de recepção que podem encontrar na obra tardiana alguns outros aportes teóricos. Mas converge também com a noção de biopolítica, caminho pelo qual gostaria de seguir para pensar possíveis afluxos.

Por meio da biopolítica, as diferenças são pensadas em toda a sua potência. Não se trata do respeito tolerante ao Outro do multiculturalismo. Ou como nomeou Slavoj Žižek, da noção horizontal da diferença. Por meio desta percepção, lá longe, as diferenças acabam se ajustando; se encaixam como em um dominó; um mosaico cuja figura é a da Humanidade. Ora, propõe Žižek, nossa tarefa hoje é afirmar as diferenças verticais; os antagonismos que atravessam a sociedade. É preciso “reafirmar a noção de um antagonismo inerente que constitui o campo social: desenterrar o núcleo antagonico no que parece ser uma rede de diferenças ‘horizontais’” (Žižek, 2002, p. 13).

Não se trata aqui da biopolítica no sentido de Foucault, de exercício do poder sobre a vida. Mas na utilização do termo a partir de alguns teóricos (Hardt e Negri, p. ex.) como potência de transformação da vida.

O Império contemporâneo, já vimos acima, é nômade, pois vive dos fluxos acelerados de informações, de imagens, de serviços, de capital. Daí que uns dos recursos mais importantes hoje são os da mobilidade e da conectividade. No entanto, adverte Peter

Pål Pelbart, o poder imperial não pode ser imposto simplesmente de cima para baixo. Pois trata com subjetividades singulares criadoras de sentido. E não com uma massa desviante de sentidos, como queria Baudrillard. Esta força criativa é a que interessa ao capital. Esta força-invenção em rede “se torna tendencialmente, na economia atual, a principal fonte do valor” (Pelbart, 2002, p. 256).

Por outro lado, sendo cada cérebro-corpo a fonte de valor da economia imaterial vigente, é também, para o trabalhador, a fonte de uma auto-valorização inédita na história do capitalismo. A partir desta tendência torna-se possível pensar na resistência desses corpos-inventores ao Império; na constituição de uma comunidade expansiva. Esses corpos juntos compõem a multidão (e não a massa ou o povo que abolem as diferenças); um caldo biopolítico; o “magma material e imaterial, esse corpo-sem-órgãos que precede cada individuação e cada corpo, essa potência ontológica comum que no entanto tende para singularizações divergentes”, diz Pelbart (2002, p. 258).

Desse amálgama biopolítico, plural, complexo e crescente, que não se deixa apreender pelo Estado, ou qualquer outra instância suprema, pode surgir uma democracia biopolítica. Seu formato, informa Pelbart, ainda não é determinável, mas sua futura auto-organização não terá nada em comum com a atual democracia midiática e massificada.

## **Bibliografia**

BORGES, Jorge Luis. (1999). Obras completas. Vol I. São Paulo, Globo.

DERRIDA, Jacques. (2001). Posições. Belo Horizonte, Autêntica.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. (2001). Império. Rio de Janeiro, Record.

JOHNSON, Christopher. (2001). Derrida. São Paulo, Unesp.

ORLANDI, Luiz; THEMUDO, Tiago. Prefácio. In: TARDFE, Gabriel. (s/d). Monadologia e sociologia. Tradução inédita de Tiago Themudo. Originais cedidos pelo tradutor.

PELBART, Peter Pål. Biopolítica e biopotência no coração do império. In: GADELHA, S.; LINS, D. (orgs.). (2002). Nietzsche e Deleuze. Que pode o corpo? Rio de Janeiro, Relume Dumara, p.251-260.

SODRÉ, Muniz. (set.2001). Conceito de minoria. Campo Grande, Uniderp, Palestra ministrada aos integrantes do Núcleo de Pesquisa “Comunicação e Cultura das Minorias” durante o XXIV CONGRESSO BRASILEIRO DE CIÊNCIAS DA COMUNICAÇÃO – INTERCOM 2001.

TARDE, Gabriel. (s/d). Monadologia e sociologia. Tradução inédita de Tiago Themudo. Original cedido pelo tradutor.



TARDE, Gabriel. (1992). A opinião e as massas. São Paulo, Martins Fontes.

TARDE, Gabriel. (1976). As leis da imitação. Porto, Rés.

THEMUDO, Tiago. (2002). Gabriel Tarde. Sociologia e subjetividade. Rio de Janeiro, Relume Dumará.

ZIZEK, Slavoj. (dez. 2002). Chocolate e identidade. Folha de São Paulo, Caderno Mais!, São Paulo, p. 12-13.

## Notas

<sup>[1]</sup> “O motivo da *différance*, quando marcado por um “a” silencioso, não atua, na verdade, nem como “conceito” nem simplesmente como “palavra” (..) Isso não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais e nominais” (Derrida, 2001, p. 46).

<sup>[2]</sup> “O motivo da *différance*, quando marcado por um “a” silencioso, não atua, na verdade, nem como “conceito” nem simplesmente como “palavra” (..) Isso não o impede de produzir efeitos conceituais e concreções verbais e nominais” (Derrida, 2001, p. 46).

ALIMONDA, Héctor. Horacio Quiroga y su cámara oscura. Uma Introducción. RBSE, v.2, n.5, pp. 308-312, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

DOCUMENTOS  
ISSN  
1676-8965

## Horacio Quiroga y su cámara oscura. Uma Introducción.

Héctor Alimonda

Es un lugar común en la crítica argentina indicar al año 1926 como una fecha clave en la evolución de la literatura nacional. En efecto, a pesar de todo lo arbitrario que suponen las periodizaciones, ese es un momento de particular efervescencia literaria, donde la disputa entre vanguardias estéticas (Grupo Florida, revista "Martín Fierro") y políticas (Grupo Boedo, revista "Claridad"), estaba ajustando cuentas con las herencias estéticas anteriores (en particular, con el "modernismo" de Rubén Darío y de Leopoldo Lugones – en tempo: casi lo opuesto al modernismo brasileño, equivalente, en todo caso, al "parnasianismo" de Olavo Bilac o Coelho Neto) y estaba definiendo los campos literarios vigentes para el resto del siglo XX.

La predilección por esa fecha, 1926, se debe a que en ese año son publicadas dos novelas que indican una virtual transformación del campo narrativo: Don Segundo Sombra, de Ricardo Güiraldes (última novela gauchesca, lírica elegía que cierra todo un ciclo literario) y El Juguete Rabioso, de Roberto Arlt.

Singularmente, las dos novelas tienen la estructura de un Bildungsroman clásico: la iniciación de un adolescente. Sin embargo, el joven de Güiraldes es conducido en su aprendizaje de la vida y de las faenas pampeanas por un padrino gaucho que sintetiza las virtudes del mundo rural; acabado el aprendizaje, parte hacia la ciudad, donde recibirá la educación de elite que le corresponde ("Me fui, como quién se desangra"). Mientras tanto, el adolescente de Arlt está abandonado a sus propias fuerzas en la tortuosa urbe capitalista. Recorre caminos sombríos que bordean la marginalidad, el delito, la

homosexualidad. En esa Buenos Aires cosmopolita e implacable, la culminación de su aprendizaje es la traición, la delación de su único amigo (con quién está planeando un robo) a la policía. Hecho lo cuál y habiendo recibido una recompensa en dinero, parte hacia la Patagonia (Alimonda, 1989).

Es importante marcar este punto de inflexión, porque muestra la inversión de los términos, de las metáforas espaciales a partir de lo cual se había estructurado la ideología fundacional del país: la antinomia Civilización (urbana) versus Barbarie (rural). El sueño del progreso a través de la vinculación con el mercado y los capitales internacionales ha traído como consecuencia la aparición de los espectros del capitalismo de la época: la desigualdad social, las "patologías" de las grandes ciudades, el avance de la plebe en pos de derechos sociales y políticos, un vigoroso movimiento sindical y una profusión de grupos políticos insurreccionales. Un intelectual de la oligarquía como Ricardo Güiraldes prefiere, entonces, construir un bellissimo relato sobre el espacio rural como una utopía aún vigente, donde imperan los buenos valores humanos y la comunión con la naturaleza. Para el adolescente de Artl, la utopía estará en la Patagonia, esa frontera desierta cuyos vientos huracanados le prometen libertad.

Admitiendo esta llave de lectura, no resulta difícil incorporar en esta algo esquemática genealogía literario-territorial a otra singular obra literaria publicada también en 1926: *Los Desterrados*, de Horacio Quiroga (1878/1937). Nacido en Uruguay, de padre argentino, la vida de Horacio Quiroga está marcada desde sus primeros días por la tragedia: muertes accidentales y suicidios arrasan con su familia y sus amigos cercanos, hasta culminar en su propio suicidio. Otra constante parece ser su vocación literaria: ávido lector de Edgard Allan Poe, desde muy joven está convencido de que hará una carrera literaria. La construirá efectivamente, como uno de los mejores cuentistas de la lengua castellana, en una particular referencia con sus autores favoritos de lengua inglesa: Joseph Conrad, Jack London, Ernest Hemingway. Y otra constante es que esa vocación tenderá a realizarse siempre por fuera del campo literario establecido.

En 1900 Horacio Quiroga realiza el clásico viaje a París de los jóvenes de elite de la época. Pero su viaje es casi lo opuesto del Grand Tour social y cultural de la oligarquía. Gasta todo su dinero en bebida, drogas, mujeres y acaba vendiendo su ropa y sus maletas y viviendo de la caridad pública, hasta que su familia le envía dinero para la vuelta. Detesta París, y se pasa todo el tiempo lamentando no estar en su ciudad uruguaya. Lo único que le entusiasma es el ciclismo (*Créame, Payró, yo fui a París sólo por la bicicleta*), le escribirá años más tarde a un amigo).

Se instala en Buenos Aires y comienza una carrera de escritor y fotógrafo. Allí viene la experiencia que marcará su vida. En esos años, definidos los límites entre Argentina y Brasil en la región de las Misiones, el poeta nacionalista Leopoldo Lugones organiza, por encomienda del Ministerio de Educación, una expedición para registrar el patrimonio cultural de la región. Horacio Quiroga viaja a Misiones como fotógrafo de esa expedición.

Desde entonces, Quiroga pasará gran parte de su vida en Misiones. Se ocupa en proyectos agrícolas siempre fracasados, sobrevive un tiempo como improbable jefe de registro civil, intenta inventos descabellados, consigue en algún momento ser designado cónsul uruguayo. Y escribe febrilmente, cuentos y más cuentos que están entre los mejores de la lengua castellana. De esa forma, Horacio Quiroga se inventa un propio lugar de escritor, alejado de la institucionalidad literaria dominante, y donde, como en sus ídolos Conrad, London, Hemingway, la experiencia literaria no se diferencia de la experiencia vital. Pero al hacerlo, Quiroga también hace estallar los dispositivos espaciales de la literatura argentina; incorpora a la narrativa (y al imaginario nacional) un territorio nuevo, el de la selva misionera. Una naturaleza que se enfrenta y destruye al hombre que no la comprende o la desprecia, pero que se ofrece generosamente para protegerlo cuando llega humilde y respetuoso.

Cuando el suicidio de su mujer lo deja sólo con su hija y su hijo, escribe relatos para ellos, que son el comienzo de la literatura para niños en el Río de la Plata. Los "Cuentos de la Selva" y "Anaconda" son historias simples y fuertes, donde la convivencia amigable entre hombres y animales es siempre recompensada, y castigados los excesos de soberbia humana.

## **Los Desterrados**

Curiosamente, la estructura de Los Desterrados, el libro de cuentos que Quiroga publica en 1926, reproduce el cánón expositivo positivista, de la geografía de Elisée Reclus y hasta de Os Sertões, de Euclides da Cunha: "El Ambiente" y "Los Tipos".

"El Ambiente" está constituido por un relato, El Regreso de Anaconda. Narra nada menos que una desmesurada rebelión de toda la fauna y flora acuáticas de la cuenca del Paraná y del Paraguay, Pantanal incluido, que se insurge contra la creciente intromisión humana, comandada por una gigantesca "gibóia", Anaconda.

"Los Tipos" consiste de una serie de cuentos, que tienen como tema la vida cotidiana en una pequeña población misionera, al

margen del río Paraná. En general, los desterrados son europeos (el belga Van Houten, Monsieur Rivet, el químico francés, el doctor Else, biólogo sueco, y muchos otros) o argentinos de orígenes europeos que han ido a dar a ese rincón selvático sin motivo aparente, más que la búsqueda de su propia autodestrucción: borracheras homéricas en el "Bar de las Ruinas", encarnizados torneos de billar y ajedrez (todos juegan ajedrez), proyectos inverosímiles para ganar dinero y huir de allí. Quiroga procesa radicalmente la extinción de los términos civilización x barbarie: los europeos portadores de la civilización son aprisionados y desintegrados por la naturaleza americana.

Pero lo más singular es que los protagonistas del relato "Los Desterrados", que da su título al libro (su arquetipo, digamos) son dos brasileiros, Tirafero y João Pedro. Dos hombres del pueblo que han quedado del lado argentino de la frontera, y, sin darse cuenta, han sido desterrados por las artes de la diplomacia y la cartografía. Todo este cuento está orientado por el sueño de Tirafero e João Pedro por "voltar à terra".

## La Cámara Oscura

Uno de estos relatos es La Cámara Oscura. Es el único en el que el narrador en primera persona se presenta como protagonista. No resulta extraño que sea el fotógrafo del lugar, quien como escritor se dedica a retratar los "tipos". Sabemos que Quiroga era fotógrafo. Digamos también ahora que fue un apasionado del cine, varios de sus cuentos tienen ambientes o temas cinematográficos, escribió guiones para el cine y fue el primer crítico de cine del Río de la Plata.

Nos parece que el cuento tiene dos lecturas posibles. Una directa: el fotógrafo narra el regreso del juez de paz de un viaje a Buenos Aires, y su muerte, que sucede ante los ojos del narrador. Luego es convocado para fotografiar al muerto en el velorio. Pasa la noche revelando las fotos, y atormentado por la imagen del difunto, a quien ha visto morir y que ahora le aparece en las fotografías.

Otra clave de lectura: el suegro del difunto, el polaco Estanislao Pilsudski, insiste en que éste ha sido robado. Era portador de un dinero que ha desaparecido. El fotógrafo es el principal sospechoso, ya que ha estado a solas con el moribundo. Notemos el singular silencio del narrador luego de la escena de la muerte; simplemente deja un hiato en la narración y aparece dentro de su casa, presenciando los acontecimientos que pasan por el camino.

Ya sabemos de la proximidad entre fotografía y robo, la violencia saqueadora implícita en el acto fotográfico: "fotografiar é apropiar-se da coisa fotografada" (Susan Sontag, 1981, pág.

4)<sup>[1]</sup>. Lo inusual, en todo caso, es la aguda consciencia que Horacio Quiroga parece haber tenido de este hecho. Nada más natural, entonces, que el fotógrafo sea el principal sospechoso del robo del que ha sido objeto el moribundo. Y la venganza del juez, entonces, es encerrarse con él en el cuarto oscuro y obligarlo a permanecer junto a su rostro eternamente muerto. El amanecer viene para salvar al fotógrafo: la luz ilumina el cálido paisaje misionero, que es su “vida real”.

Pero a su vez, en este curioso juego de espejos deformantes, el fotógrafo puede disculparse diciendo que fue provocado por el moribundo. El juez parece haber esperado la llegada del fotógrafo para imponerle su atroz máscara mortal: “había esperado justo mi presencia para confiarme el espectáculo de su muerte”. Si es así, el robo del dinero habría sido a su vez una venganza del fotógrafo.

Vida, muerte, literatura, fotografía, robo, venganza, violencia y plenitud de la naturaleza: para Horacio Quiroga todo parecía darse junto.

## Bibliografía

Alimonda, Héctor, “Sobre falsificações e outras histórias – Entrevista com Ricardo Piglia”, *NOVOS ESTUDOS CEBRAP*, 23, São Paulo, março 1989.

Martínez, Carlos Dámaso, Estudio Preliminar – Horacio Quiroga: La permanente vigencia de un clásico, en Horacio Quiroga, *Cuentos Completos*, Seix Barral, Buenos Aires, 1997.

Rodríguez Monegal, Emir, Introducción, en Horacio Quiroga, *Diario de viaje a Paris*, Losada, Buenos Aires, 2000.

Sontag, Susan, *Ensaio sobre a Fotografia*, Arbor, Rio de Janeiro, 1981.

## Notas

[1] En la década de 1930, Roberto Arlt viajará por la Patagonia como cronista del diario *El Mundo*, y publica sus crónicas con el título “En el país del viento”.

[2] Inclusive la hija menor de Quiroga, Pitoca, se suicidó en 1994.

[3] “Existe algo de destruidor no ato de bater uma fotografia. Fotografar pessoas é violá-las e vê-las como nunca poderão conhecer-se; é transformá-las em objetos de cuja posse nos asseguramos simbólicamente. Do mesmo modo que a câmara é uma sublimação do revolver, fotografar alguém é um assassinato sublimado – um assassinato sem vigor, bem de acordo com uma época triste e cheia de temor” (Susan Sontag, 1981, pág. 14).

ALIMONDA, Héctor. Horacio Quiroga y su cámara oscura. Una Introducción. RBSE, v.2, n.5, pp. 313-319, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

DOCUMENTOS  
ISSN  
1676-8965

## La cámara oscura.<sup>[1]</sup>

Horacio Quiroga

Una noche de lluvia nos llegó al bar de las ruinas la noticia de que nuestro juez de paz, de viaje en Buenos Aires, había sido víctima del cuento del tío, y regresaba muy enfermo.

Ambas noticias nos sorprendieron, porque jamás pisó Misiones mozo más desconfiado que nuestro juez, y nunca habíamos tomado en serio su enfermedad: asma, y para su frecuente dolor de muelas, cognac en buchets, que no devolvía. Cuentos del tío ¿a él? Había que verlo.

Ya conté en la historia del medio litro de alcohol carburado que bebieron don Juan Brown y su socio Rivet, el incidente de naipes en que actuó el juez de paz.

Llamábase este funcionario Malaquíás Sotelo. Era un indio de baja estatura y cuello muy corto, que parecía sentir resistencia en la nuca para enderezar la cabeza. Tenía fuerte mandíbula y la frente tan baja que el pelo corto y rígido como alambre le arrancaba en línea azul a dos dedos de las cejas espesas. Bajo ésta, dos ojillos hundidos que miraban con eterna desconfianza, sobre todo cuando el asma los anegaba de angustia. Sus ojos se volvían entonces a uno y otro lado con jadeante recelo de animal acorralado, y uno evitaba con gusto mirarlo en tales casos.

Fuera de esta manifestación de su alma indígena, era un muchacho incapaz de malgastar un centavo en lo que fuere, y lleno de voluntad.

Había sido desde muchacho soldado de policía en la campaña de Corrientes. La ola de desasosiego que como un viento norte sopla sobre el destino de los individuos en los países extremos,

lo empujó a abandonar de golpe su oficio por el de portero del juzgado letrado de Posadas. Allí, sentado en el zaguán, aprendió sólo a leer en La Nación y La Prensa. No faltó quien adivinara las aspiraciones de aquel indiecito silencioso, y dos lustros más tarde lo hallamos al frente del juzgado de paz de Iviraromí.

Tenía una cierta cultura adquirida a hurtadillas, bastante superior a la que demostraba, y en los últimos tiempos había comprado la Historia Universal de César Cantú. Pero esto lo supimos después, en razón del sigilo con que ocultaba de las burlas ineludibles sus aspiraciones a doctor.

A caballo (jamás se lo vió caminar dos cuabras), era el tipo mejor vestido del lugar. Pero en su rancho andaba siempre descalzo, y al atardecer leía a la vera del camino real en un sillón de hamaca calzado sin medias con mocasines de cuero que él mismo se fabricaba. Tenía algunas herramientas de talabartería, y soñaba con adquirir una máquina de coser calzado.

Mi conocimiento con él databa desde mi llegada misma al país, cuando el juez visitó una tarde mi taller a averiguar, justo al final de la ceremoniosa visita, qué procedimiento más rápido que el tanino conocía yo para curtir cuero de carpincho (sus zapatillas), y menos quemante que el bicromato.

En el fondo, el hombre me quería poco o por lo menos desconfiaba de mí. Y esto supongo que provino de cierto banquete con que los aristócratas de la región – plantadores de yerba, autoridades y bolicheros – festejaron al poco tiempo de mi llegada una fiesta patria en la plaza de las ruinas jesuíticas, a la vista y rodeados de mil pobres diablos y criaturas ansiosas, banquete al que no asistí, pero que presencié en todos sus aspectos, en compañía de un carpintero tuerto que una noche negra se había vaciado un ojo por estornudar con más alcohol que el debido sobre un alambrado de púa, y de un cazador brasileño, una vieja y huraña bestia de monte que después de mirar de reojo por tres meses seguidos mi bicicleta, había concluído por murmurar:

- Cavallo de pau...

Lo poco protocolar de mi compañía y mi habitual ropa de trabajo que no abandoné en el día patrio - esto último sobre todo -, fueron sin duda las causas del recelo que nunca se desprendió a mi respecto el juez de paz.

Se había casado últimamente con Elena Pilsudski, una polaquita muy joven que lo seguía desde ocho años atrás, y que cosía la ropa de sus chicos con el hilo de talabartero de su marido.



Trabajaba desde el amanecer hasta la noche como un peón (el juez tenía buen ojo), y recelaba de todos los visitantes, a quienes miraba de un modo abierto y salvaje, no muy distinto del de sus terneras que apenas corrían más que su dueña cuando ésta, con la falda a la cintura y los muslos al aire, volaba tras ellas al alba por entre el alto espartillo empapado en agua.

Otro personaje había aún en la familia, bien que no honraba a Iviraromí con su presencia sino de tarde en tarde: don Estanislao Pilsudski, suegro de Sotelo.

Era éste un polaco cuya barba lacia seguía los ángulos de su flaca cara, calzado siempre de botas nuevas y vestido con un largo saco negro a modo de caftán. Sonreía sin cesar, presto a adelantarse a la opinión del más pobre ser que le hablara; constituyendo esto su característica de viejo zorro. En sus estadias entre nosotros no faltaba una sola noche al bar, con una vara siempre distinta si hacía buen tiempo, y con un paraguas si llovía. Recorría las mesas de juego, deteniéndose largo rato en cada una para ser grato a todos; o se paraba ante el billar con las manos por detrás y bajo del saco, balanceándose y aprobando toda carambola, pifiada o no. Le llamábamos Corazón-Lindito a causa de ser ésta su expresión habitual para calificar la hombría de bien de un sujeto.

Naturalmente, el juez de paz había merecido antes que nadie tal expresión, cuando Sotelo, propietario y juez, se casó por amor a sus hijos con Elena; pero a todos nosotros alcanzaban también las efusiones de almibarado rapaz.

Tales son los personajes que intervienen en el asunto fotográfico que es el tema de este relato.

Como dije al principio, la noticia del cuento del tío sufrido por el juez no había hallado entre nosotros la menor acogida. Sotelo era la desconfianza y el recelo mismos: y por más provinciano que se sintiera en el Paseo de Julio, ninguno de nosotros hallaba en él madera ablandable por cuento alguno. Se ignoraba también la procedencia del chisme; había subido, seguramente, desde Posadas, como la noticia de su regreso y de su enfermedad, que desgraciadamente era cierta.

Yo lo supe el primero de todos al volver a casa una mañana con la azada al hombro. Al cruzar el camino real al puerto nuevo, un muchacho detuvo en el puente el galope de su caballo blanco para contarme que el juez de paz había llegado la noche anterior en un vapor de la carrera al Iguazú, y que lo habían bajado en brazos porque venía muy enfermo. Y que iba a avisar a su familia para que lo llevaran en un carro.

- Pero qué tiene? – pregunté al chico.

- Yo no sé – repuso el muchacho - ... No puede hablar ... tiene una cosa en el resuello ...

Por seguro que estuviera yo de la poca voluntad de Sotelo hacia mí, y de que su decantada enfermedad no era otra cosa que un vulgar acceso de asma, decidí ir a verlo. Ensilé, pues, mi caballo, y en diez minutos estaba allá.

En el puerto nuevo de Iviraromí se levanta un gran galpón nuevo que sirve de depósito de yerba, y se arruina un chalet deshabitado que en un tiempo fue almacén y casa de huéspedes. Ahora está vacío, sin que se halle en las piezas muy oscuras otra cosa que alguna guarnición mohosa de coche, y un aparato telefónico por el suelo.

En una de estas piezas encontré a nuestro juez de paz acostado vestido en un catre sin saco. Estaba casi sentado, con la camisa abierta y el cuello postizo desprendido, aunque sujeto aún por detrás. Respiraba como respira un asmático en un violento acceso, lo que no es agradable de contemplar. Al verme agitó la cabeza en la almohada, levantó un brazo que se movió en desorden y después el otro, que se llevó convulso a la boca. Pero no pudo decirme nada.

Fuera de sus facies, del hundimiento insondable de sus ojos y del afilamiento terroso de la nariz, algo sobre todo atrajo mi mirada: sus manos, saliendo a medias del puño de la camisa, descarnadas y con las uñas azules; los dedos lívidos y pegados que comenzaban a arquearse sobre la sábana.

Lo miré más atentamente, y ví entonces, me dí clara cuenta de que el juez tenía los segundos contados, que se moría, que en esse mismo instante se estaba muriendo. Inmóvil a los pies del catre, lo ví tantear algo en la sábana, y como si no lo hallara, hincar despacio las uñas. Lo ví abrir la boca, mover lentamente la cabeza y fijar los ojos con algún asombro en un costado del techo, y detener allí la mirada, hasta ahora fija, en el techo de zinc por toda la eternidad.

Muerto? En el breve tiempo de diez minutos yo había salido silbando de casa a consolar al pusilánime juez que hacía buches de caña entre dolor de muelas y ataque de asma y volvía con los ojos duros por la efigie de un hombre que había esperado justo mi presencia para confiarme el espectáculo de su muerte.

Yo sufro muy vivamente estas impresiones. Cuantas veces he podido hacerlo, he evitado mirar un cadáver. Un muerto es para mí algo muy distinto de un cuerpo que acaba simplemente de perder la vida. Es otra cosa, una materia horriblemente inerte,

amarilla y helada, que recuerda a alguien que hemos conocido. Se comprenderá así mi disgusto ante el brutal y gratuito cuadro con que me había honrado el desconfiado juez.

Quedé el resto de la mañana en casa, oyendo el ir y venir de los caballos al galope; y muy tarde ya, cerca de mediodía, ví pasar en un carro de playa tirado a gran trote por tres mulas, a Elena y su padre que iban de pie saltando prendidos a la baranda.

Ignoro aún porqué la polaquita no acudió más pronto a ver a su difunto marido. Tal vez su padre dispuso así las cosas para hacerlas en forma: viaje de ida con la viuda en el carro, y regreso en el mismo con el muerto bailoteando en el fondo. Se gastaba así menos. Esto lo ví bien cuando a la vuelta Corazón-Lindito hizo parar el carro para bajar en casa a hablarme moviendo los brazos:

- Ah, señor! Qué cosa! Nunca tuvimos en Misiones un juez como él. Y era bueno, sí! Lindito-corazón tenía! Y le han robado todo. Aquí en el puerto... No tiene plata, no tiene nada.

Ante sus ojeadas evitando mirarme en los ojos, comprendí la terrible preocupación del polaco que desechaba como nosotros el cuento de la estafa en Buenos Aires, para creer que en el puerto mismo, antes o después de muerto, su yerno había sido robado.

- Ah, señor! – cabeceaba – Llevaba quinientos pesos. Y que gastó? Nada, señor! Él tenía un corazón lindito! Y trae veinte pesos. Cómo puede ser eso?

Y tornaba a fijar la mirada en mis botas para no subirla hasta los bolsillos del pantalón, donde podía estar el dinero de su yerno. Le hice ver a mi modo la imposibilidad de que yo fuera el ladrón – por simple falta de tiempo -, y la vieja guarduña se fue hablando consigo misma.

Todo el resto de esta historia es una pesadilla de diez horas. El entierro debía efectuarse esa misma tarde al caer el sol. Poco antes vino a casa la chica mayor de Elena a rogarme de parte de su madre que fuera a sacar un retrato al juez. Yo no lograba apartar de mis ojos al individuo dejando caer la mandíbula y fijando a perpetuidad la mirada en un costado del techo, para que yo no tuviera dudas de que no podía moverse más porque estaba muerto. Y he aquí que debía verlo de nuevo, reconsiderarlo, enfocararlo y revelarlo en mi cámara oscura.

Pero cómo privar a Elena del retrato de su marido, el único que tendría de él?

Cargué la máquina con dos placas y me encaminé a la casa mortuoria. Mi carpintero tuerto había construido un cajón todo en ángulos rectos, y dentro estaba metido el juez sin que sobrara un centímetro en la cabeza ni en los pies, las manos verdes cruzadas a la fuerza sobre el pecho.

Hubo que sacar el ataúd de la pieza muy oscura del juzgado y montarlo casi vertical en el corredor lleno de gente, mientras dos peones lo sostenían de la cabecera. De modo que bajo el velo negro tuve que empapar mis nervios sobreexcitados en aquella boca entreabierta, más negra hacia el fondo más que la muerte misma; en la mandíbula retraída hasta dejar el espacio de un dedo entre ambas dentaduras; en los ojos de vidrio opaco bajo las pestañas como glutinosas e hinchadas; en toda la crispación de aquella brutal caricatura de hombre.

La tarde caía ya y se clavó a prisa el cajón. Pero no sin que antes viéramos venir a Elena trayendo a la fuerza a sus hijos para que besaran a su padre. El chico menor se resistía con tremendos alaridos, llevado a la rastra por el suelo. La chica besó a su padre, aunque sostenida y empujada de la espalda; pero con un horror tal ante aquella cosa en que querían viera a su padre, que a estas horas, si aún vive, debe recordarlo con igual horror.

Yo no pensaba ir al cementerio, y lo hice por Elena. La pobre muchacha seguía inmediatamente al carrito de bueyes entre sus hijos, arrastrando de una mano a su chico que gritó en todo el camino, y cargando en el outro brazo a su infante de ocho meses. Como el trayecto era largo y los bueyes trotaban casi, cambió varias veces de brazo rendido con el mismo presuroso valor. Detrás Corazón-Lindito recorría el séquito lloriqueando con cada uno por el robo cometido.

Se bajó el cajón a la tumba recién abierta y poblada de gruesas hormigas que trepaban por las paredes. Los vecinos contribuyeron al paleo de los enterradores con un puñado de tierra húmeda, no faltando quien pusiera en manos de la huérfana una caritativa mota de tierra. Pero Elena, que hamacaba desgredada a su infante, corrió desesperada a evitarlo.

- No, Elenita! No echas tierra sobre tu padre!

La fúnebre ceremonia concluyó; pero no para mí. Dejaba pasar las horas sin decidirme a entrar en el cuarto oscuro. Lo hice por fin, tal vez a medianoche. No había nada de extraordinario para una situación normal de nervios en calma. Solamente que yo debía revivir al individuo ya enterrado que veía en todas partes; debía encerrarme con él, solos los dos en una apretadísima tiniebla; lo sentí surgir poco a poco ante mis ojos y entreabrir la

negra boca bajo mis dedos mojados; tuve que balancearlo en la cubeta para que despertara de bajo tierra y se grabara ante mí en la otra placa sensible de mi horror.

Concluí, sin embargo. Al salir afuera, la noche libre me dió la impresión de un amanecer cargado de motivos de vida y de esperanzas que había olvidado. A dos pasos de mí, los bananos cargados de flores dejaban caer sobre la tierra las gotas de sus grandes hojas pesadas de humedad. Más lejos, tras el puente, la mandioca ardida se erguía por fin eréctil, perlada de rocío. Más allá aún, por el valle que descendía hasta el río, una vaga niebla envolvía la plantación de yerba, se alzaba sobre el bosque, para confundirse allá abajo con los espesos vapores que ascedían del Paraná tibio.

Todo esto me era bien conocido, pues era mi vida real. Y caminando de un lado a otro, esperé tranquilo el día para recomenzarla.

*(Notas de Héctor Alimonda)*

## Notas

[1] In, Los Desterrados, 1926.

[2] O "bar de las ruinas", vizinho aos restos de uma missão jesuítica, é o lugar de reunião dos "desterrados", que compartilham cotidianamente bebedeiras homéricas e jogam baralho e xadrez (trata-se de uns quinze homens, das procedências as mais diversas, mas tem em comum, além do gosto pela bebida, ser todos bons jogadores de xadrez).

[3] "Cuento del tío": estória falsa que se conta para roubar dinheiro do ouvinte ("Meu tio doente me deixou uma herança, mas não tenho dinheiro para viajar..."). A vítima típica é o visitante do interior na grande cidade.

[4] Capincho: capivara.

[5] Grande avenida da Buenos Aires da época.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro.  
Sofrimento social no mundo contemporâneo.  
RBSE, v.2, n.5, pp. 320-323, João Pessoa,  
GREM, Agosto de 2003.

RESENHAS  
ISSN  
1676-8965

## Sofrimento social no mundo contemporâneo

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

*Bourdieu, Pierre (Org.). The Weight of the World: Social Suffering in Contemporary Society. Stanford, Stanford University Press, 1996.*

The Weight of the World é uma coletânea ambiciosa e aberta, dirigida por Pierre Bourdieu, um importante e destacado sociólogo francês contemporâneo, infelizmente morto no ano de 2002. The Weight of the World é um fascinante e um aguçado olhar sobre as mudanças nas condições de sofrimento e inadequação social ainda persistentes na sociedade ocidental contemporânea desenvolvida, chamada, por muitos, de primeiro mundo.

The Weight of the World, é um best-seller controverso desde o seu lançamento na França, no ano de 1993. É o ponto culminante de três anos de pesquisa elaborada por uma equipe de sociólogos, sobre a direção de Pierre Bourdieu, da École des Hautes Études en Sciences Sociales. As reflexões presentes nesta coletânea podem ser acompanhadas, no decorrer da década de 1990, através dos números das Actes de la Recherche en Sciences Sociales, revista fundada e editada por Bourdieu até a sua morte, e onde muitos dos colabores desta coletânea tem uma posição de destaque.

The Weight of the World consiste em uma conjunto variado de estudos de caso e discussões com homens comuns que vivem uma situação ou um sentimento de declínio pessoal no espaço público. Os entrevistados são homens e mulheres comuns, submetidos à nova lógica estrutural do sistema capitalista, onde parecem não mais encontrar um lugar de pertença. Vivem, ou

assim o sentem, uma espécie de desenraizamento social ou um exílio do locus onde estruturaram suas vidas e estavam habituados e de onde construíam perspectivas de futuro.

A coletânea organizada por Bourdieu retrata um profundo sentimento de alienação dos homens comuns entrevistados pela equipe de pesquisadores. Alienação que ultrapassa a simples esfera da exclusão econômica, diagnosticada ainda nas longas narrativas dos entrevistados entre conversas sobre injustiças econômicas e sociais, e parece se alojar no sentimento de deslocamento de espaço, da ampliação do vazio existencial e desterro no interior mesmo do local de pertença, ou que escolheram para fincarem raízes.

A nova espécie de sofrimento social diagnosticado no trabalho parece, deste modo, não provir apenas da pobreza material que ainda perdura e é aqui e ali enfatizada nos depoimentos, mas, e sobretudo, advém dos novos processos de redefinição social, provocado pela nova revolução do capital, fragmentando os meios de adaptação às condições de mudanças nas vidas cotidianas e na busca dos informantes para uma existência social digna.

Nesta coletânea estão inclusas a história de um trabalhador fabril desempregado após vinte anos de trabalho; de um sindicalista cujas metas são indeterminadas pelas mudanças freqüentes da natureza do trabalho; uma família Algeriana que tem encontrado e se confrontado com a penetração do racismo na França; de um professor de segundo grau que discute a violência urbana no interior da escola, entre muitos outros casos. Os diversos e fascinantes estudos de casos são combinados em *The Weight of the World*, com uma apurada e incisiva análise dos processos de perda de um local de pertença no social e dos sofrimentos e inadequações sociais por ela causados nos homens comuns referenciados na pesquisa e postos a público com suas falas e angústias.

O que leva os leitores a um dos pontos de destaque desta coletânea: a discussão metodológica, proposta por Bourdieu e seguida pelos demais colaboradores, sobre a interação entre pesquisador e pesquisado na relação tensa, sempre tensa, estabelecida no processo de entrevista, no decurso do exercício de constituição e construção da pesquisa social. Discute as amarras do pesquisador frente aos escritos metodológicos que, com freqüência, não dão conta das sutilezas advindas do processo de troca estabelecido na relação entre quem colhe informações e quem as concede, bem como em relação às precauções daqueles que usam um anticientificismo na coleta de informações caindo, na maior parte das vezes, em uma espécie de mística da fusão afetiva, para propor os caminhos

metodológicos, ou as intenções e princípios que nortearam os resultados apresentados na coletânea.

Parte do princípio de que uma relação de pesquisa, uma interação entre pesquisador e pesquisado é, apesar de sua especificidade, uma relação social que exerce efeitos sobre os resultados analíticos obtidos (p. 594), e que esta relação exerce uma espécie de violência simbólica que precisa ser conhecida e controlada no interior do processo de investigação, caso contrário, pode ocasionar distorções graves nas conclusões alcançadas. Propõe, deste modo, uma espécie de reflexividade reflexa (p. 594) que permita controlar no campo os efeitos da estrutura social na qual a pesquisa se realiza.

Como primeiro passo, Bourdieu indica a necessidade dos pesquisadores conhecerem os efeitos que podem produzir no princípio da troca com os pesquisados. Este conhecimento se dá na busca de esclarecer o “sentido que o entrevistado se faz da situação” e da “relação particular na qual ela se estabelece”, e das razões que os levam a aceitar e participar da interação (p. 595). O que permite ao pesquisador medir a amplitude e a natureza da distância entre a finalidade da pesquisa e as finalidades pensadas pelo próprio pesquisado, ampliando o leque possível compreensivo sobre hiatos, censuras, incitações e acentuações advindas na troca informacional na relação pesquisador pesquisado.

Como segundo passo, Bourdieu indica a consciência do pesquisador sobre o mercado dos bens lingüísticos e simbólicos (p. 595) que se institui por ocasião da entrevista.

Ao se ter em conta estes dois passos, inerentes à relação de entrevista, o pesquisador, sem pretender anular, tem que fazer tudo para dominar os efeitos advindos da interação pesquisador pesquisado e, “reduzir no máximo a violência simbólica que se pode exercer” (p. 595) através deles. Um terceiro passo, é saber ouvir e ler a estrutura das relações objetivas, presentes e passadas, entre a trajetória de um entrevistado e a estrutura social mais ampla em que ele se encontra inserido. Para ele, fugindo da “ingenuidade personalista” (p. 605) da singularidade de cada entrevistado, o pesquisador deve ficar atento à revelação das estruturas imanentes às conversas conjunturais tida em uma interação pontual que, permite resgatar a singularidade do entrevistado e, ao mesmo tempo, a complexidade de suas ações e reações aos temas propostos.

Por fim, Bourdieu alerta para os riscos da escrita e da transcrição das entrevistas. Indica que cada transcrição é uma espécie de “tradução ou até uma interpretação” (p. 609) das narrativas dos entrevistados. Ritmos, gestos, entonação, olhares, atitudes, expressões corporais que caminham junto a



um relato oral são, muitas vezes, limitados de transcrição para a forma escrita, que requer pontuações, parágrafos estilos, que muitas vezes entram em choque com a oralidade. Daí, transcrever é, para Bourdieu, “necessariamente escrever, no sentido de reescrever” (p. 610), o que obriga ao pesquisador intervir na apresentação das transcrições, fornecendo ao leitor o instrumento de uma leitura compreensiva, capaz de reproduzir a postura do qual o texto é produto. O pesquisador tem que se esforçar, pois, segundo Bourdieu, “para transmitir ao leitor os meios para lançar sobre as declarações que vai ler (o) olhar ... que restitui ao pesquisado sua razão de ser e sua necessidade” (p. 612). De restituir ao pesquisado, sobretudo, o lugar onde sua visão de mundo se torna evidente e necessária.

Afinal, o cientista social não pode ignorar que o seu ponto de vista é o produto de um ponto de vista sobre um ponto de vista, devendo estar atento e pronto, assim, para compreender e situar todos os pontos de vista possíveis. O que permite, ao mesmo, a demonstração de uma múltipla face e uma complexa compreensão da sociedade contemporânea.

The Weight of the World, deste modo, coloca ao leitor, especializado ou não, um procedimento analítico capaz de perceber e diagnosticar as múltiplas e fragmentárias facetas do homem e do mundo no Ocidente contemporâneo, além de redimensionar o papel do pesquisador social e da pesquisa nas ciências sociais como partes integrantes desta complexidade e pulverização social, alertando para a construção objetiva e consciente do discurso analítico do social como de uma pluralidade de vozes, de afetos e desafetos, de encontros e desencontros, de pertença e desenraizamento, onde o próprio discurso científico dele fazendo parte, tem que se propor como mais um ponto de vista sobre os pontos de vistas dispersos e aparentemente desagregados, dando-lhes unidade e reflexibilidade, na pluralidade onde eles se satisfazem e habitam.

O que faz, a meu ver, The Weight of the World ser um dos mais importantes livros escritos lançados no final do século passado, não apenas por apresentar uma pluralidade de narrativas sobre o sofrimento social na contemporaneidade, mas por propor uma metodologia de pesquisa e uma prática de campo fundamental para quem se preocupa com a sociologia e a antropologia da emoção e as relações tensionais entre os processos objetivos e os processos subjetivos na pesquisa social da atualidade.

## Notas

[1] A primeira edição brasileira desta coletânea foi publicada pela Editora Vozes em 1997, com o título A Miséria do Mundo.

BARRETO, Maria Cristina Rocha.  
Considerações morais sobre o espetáculo do sofrimento. RBSE, v.2, n.5, pp. 324-328, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS  
ISSN  
1676-8965

## Considerações morais sobre o espetáculo do sofrimento

Maria Cristina Rocha Barreto

***BOLTANSKI, Luc (1999). Distant suffering. Morality, media and politics. Cambridge (UK), Cambridge University Press.***

Luc Boltanski estudou sociologia na Sorbonne e realizou sua primeira pesquisa no Centro de Sociologia Européia dirigido inicialmente por Raymond Aron e depois por Bourdieu. Até meados dos anos de 1970, o Boltanski trabalhou diretamente com Pierre Bourdieu como mestre-assistente na EHESS - *L'École des Hautes Etudes en Sciences Sociales*, cuja influência foi marcante em seus trabalhos subseqüentes, participando também da fundação da *Actes de la recherches en sciences sociales*.

Aproximadamente na segunda metade da década de 1970, Boltanski se desliga da *Actes*, já que seu trabalho começa a apresentar discordâncias em relação às posições de Bourdieu. Funda, então, em 1984, juntamente com Laurent Thévenot, o Grupo de Sociologia Política e Moral.

Dentre seus principais trabalhos está *Le cadres. La formation d'un groupe social* (Paris, Minuit, 1982), no qual ele mostra como, na França anterior segunda guerra, a categoria *le cadres* se inscreveu definitivamente no mundo social, apoiando-se em dispositivos técnicos (representações estatísticas, sistema de fundos de pensão etc.) e na construção de esquemas cognitivos. Explora historicamente como se deu a construção desta categoria, cujo percurso pode se definir como um trabalho político ligado a certas mobilizações das classes médias e que repousa sobre a ação de atores identificáveis (sindicatos de classes médias, portadores da modernização econômica etc.).

Em outro trabalho bastante relevante, *Amour et la Justice comme compétences* (Paris, Métailié, 1990), Boltanski mostra que certas ações são da ordem da justiça. Elas têm a reciprocidade por regra e pretendem se apoiar sobre princípios de equivalência que permitem fundar o equilíbrio das relações e das trocas ou de denunciar o que lhe é contrário. Por outro lado, existem ações que se manifestam pela falta de interesse e pela generosidade, renunciando a uma lógica calculista, o que torna, neste caso, os princípios de equivalência supérfluos. Além destas formas de ação, existem também formas que utilizam a violência, reduzindo as relações a uma confrontação entre forças.

Luc Boltanski examina a possibilidade de tratar a justiça e o amor como competências e procura analisar os modelos destinados a compreender as capacidades, das quais as pessoas se utilizam para clamarem por justiça, seja de uma forma gratuita ou recorrendo à força, e como elas mudam de uma estratégia a outra. Estes modelos, aplicados à análise dos litígios permitem melhor compreender os sentimentos de injustiça e as manobras que as pessoas realizam para obter sua reparação.

Para averiguar estas competências, é necessário constituir sistematicamente uma sociologia da "forma caso", que se pode definir, grosso modo, como uma disputa no curso da qual os protagonistas "se dedicam a um intenso trabalho interpretativo e argumentativo, se opõem a um conflito de argumentação" e onde "cada parte procura mobilizar o maior número de recursos em seu favor". Repousando sobre a questão dos "casos", o sociólogo pode, de uma forma privilegiada, examinar as operações de generalização que estão sendo feitas (DE BLIC, 2000, p. 150).

Boltanski prossegue com esta temática em um artigo denominado *La dénonciation* (Actes de la recherche en sciences sociales, 51, 1984.) e esboça uma primeira formalização das restrições às quais os atores devem se submeter para suas operações de generalização. "A denúncia" visa explorar, novamente, a questão da construção do coletivo, mas desta vez sobre a contribuição das "causas" a este trabalho social. Esta pesquisa visa inicialmente compreender as condições de receptibilidade de uma denúncia pública. O terreno é constituído por um corpo amplo de cartas endereçadas ao jornal Le Monde, que juntas têm o objetivo de denunciar injustiças, destinadas à serem publicadas pelo diário. A análise do material mostra primeiramente que toda denúncia faz intervir quatro tipos de protagonista: o denunciante de injustiça, a vítima (em favor da qual a denúncia é acompanhada), o opressor (autor da injustiça denunciada) e o juiz (junto ao qual a denúncia é feita). A partir deste esquema, Boltanski pode vincular o sucesso ou o fracasso da denúncia (medida por sua capacidade de suscitar uma

mobilização ou, mais simplesmente, a ser julgada receptível). Através do trabalho de codificação das cartas o autor chega a uma regra para que a queixa seja julgada válida: é preciso que os quatro agentes marcados sejam de recortes equivalentes (DE BLIC, 2000, p. 152-53).

Se o denunciante se queixa junto à opinião pública, ele mesmo é a vítima que se defende, não devendo aparecer como indivíduo singular defendendo seus interesses particulares, mas como representante de um coletivo. O limite ao qual se submete o denunciante é, portanto, o de uma dessingularização de seu caso. Dessingularizar significa fazer uma conexão entre um caso singular e seus equivalentes coletivos. “Para engrandecer a vítima, é preciso ligá-la a um coletivo, ou seja, neste caso, conectar seu caso a uma causa constituída e reconhecida”. Boltanski mostra então que uma sanção intervém sob a forma de um julgamento de anormalidade, quando o trabalho de dessingularização não é realizado de forma adequada, notadamente quando “o autor é ameno e o faz sozinho, contando com seus próprios meios, as manobras que devem ser acompanhadas por estes coletivos por serem reconhecidos como aceitáveis” (BOLTANSKI apud DE BLIC, 2000).

Vejamos como o trabalho sobre a denúncia se liga às pesquisas anteriores, porque a operação de dessingularização da vítima consiste em sua inclusão em uma categoria (imigrante, mulher, trabalhador etc.). A possibilidade de dividir os indivíduos em classes diferentes exige um trabalho coletivo, porque se refere a um interesse geral e estabelece princípios de equivalência que permitem reunir em uma mesma categoria os indivíduos distanciados no espaço geográfico e no espaço social. “A denúncia” estabelece uma ruptura epistemológica ao proporcionar uma conexão analítica entre os problemas da construção do coletivo, a questão da grandeza e da equivalência e aquela das exigências da justiça.

Esse percurso metodológico e lógico, realizado por Boltanski até aqui, é como que condensado em seu livro *Distant suffering. Morality, media and politics*. Nele, o autor procura analisar as tensões existentes no espectador, que vê e se comove com o sofrimento alheio ocorrido à distância, sem cair numa celebração afetada do retorno da generosidade ou numa denúncia fácil do espectador perverso e indiferente.

O dilema do espectador não é mostrado como uma consequência imediata da mídia moderna, especialmente do desenvolvimento da televisão. Boltanski procura levar a sério as demandas morais impostas sobre o espectador e compreender quais as condições em que o espetáculo do sofrimento à

distância é trazido a ele pela mídia e também como este espectador o transforma em algo moralmente aceitável.

Quando confrontadas com o sofrimento, todas as demandas morais convergem para a ação e para a necessidade de um comprometimento por parte do espectador. Boltanski propõe, na primeira parte do livro, que é possível demonstrar esse compromisso através do discurso, através da adoção de um ponto de vista, mesmo quando sozinho em frente à televisão, de alguém que fala a outro sobre o que viu. Apresenta a hipótese de que, pelo discurso, o espectador deve, ao mesmo tempo, reportar ao outro tanto o que foi visto quanto como este espetáculo lhe envolveu e afetou pessoalmente.

Na segunda parte de *Distant suffering*, apresenta três formas, estabelecidas através da formação de diferentes gêneros literários (panfletos, novelas e crítica de arte) entre meados do século 18 e meados do século 19, nos quais o discurso sobre o sofrimento pode ser formulado de uma forma que permite ao espectador reunir uma descrição do sofredor e sua preocupação como alguém informado deste sofrimento. Boltanski chama estas três formas de tópico de denúncia, tópico do sentimento e tópico estético.

No tópico da denúncia, Boltanski demonstra como um espectador que toma conhecimento de um sofredor à distância é levado à ação através da raiva e da indignação e como esta simula um compromisso que, em uma situação concreta, poderia ser transformado em ações efetivas. Para que essa indignação emergja é necessária a identificação de um opressor e a transformação desta em denúncia social. Através da indignação o espectador se coloca em pessoa, porque ela não pode ser impessoal, e ao mesmo tempo, sua atenção não é dirigida para aquele que sofre, mas para a punição do causador do sofrimento. Ao mesmo tempo, para que a denúncia não caia no vazio de ser 'apenas palavras', pode ser reconhecida como um compromisso genuíno e uma atitude moral respeitável se pode se constatar que representa algum custo ou risco para a pessoa que a faz, como parece ser o caso, por exemplo, em um regime totalitário (BOLTANSKI, 1999, p.70).

A noção de moral jamais é dissociada, na reflexão de Boltanski, da política. Podemos ver bem, através dessa breve exposição dos trabalhos de Boltanski, e especialmente no livro *Distant Suffering*, como eles podem se constituir em uma sociologia moral, desde que a pretensão à justiça dos atores não seja reduzida a um jogo de interesses e onde a moral não seja assimilável ao simples efeito de restrições estruturais.

## **Bibliografia**

BLIC, Damien de. (2000). La sociologia politique et morale de Luc Boltanski. Toulouse, Raison politique, n. 3, p.149-158. Acessado em 08/07/03 em <http://boltanski.chez.tiscali.fr/textesonline.htm> .

## Colaboraram neste número:

**Alexandre Barbalho.** Doutorando em Comunicação e Cultura Contemporâneas (UFBA) e Professor da UECE.

**Evelyn Gerda Lindner.** Doutora em Psicologia e Medicina, vinculada ao Departamento de Psicologia da Universidade de Oslo, Noruega.

**Luiz Eduardo Robinson Achutti.** Doutor em Antropologia, fotógrafo e professor do Instituto de Artes da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

**Maurice Owen.** Head of Fine Art Research Centre Southampton Institute/England.

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e do GREI – Grupo Interdisciplinar de Pesquisas em Imagem, na mesma universidade. Editor da RBSE.

**Rose Myriam Rejouis.** Doutora em Literatura Comparada e Professora da Princeton University, USA.

**Sonia Lina Lucchetta.** Mestra em Psicologia Social pela UFRJ e Professora de Psicologia Social em Mar del Plata, Argentina.

**Edições do GREM, 2003.**

**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.**