

REVISTA BRASILEIRA DE ISSN 1676-8965

RBSE

SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

GRUPO DE PESQUISA EM ANTRPOLOGIA E SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

RBSE

Volume 5 · Número 14/15 ·
Ago/Dez de 2006

ISSN 1676-
8965

ARTIGOS

Saudades de casa? Identidade nacional no prisma da antropologia das emoções (pp. 122-136)
Claudia Barcellos Rezende

As Ciências Sociais das Emoções: Um balanço (pp.137-157)
Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Amor contrafeito: A emoção e a sua instrumentalização no meio prostitucional (pp. 158-184)
Octávio Sacramento

Pensamento complexo: Alternativa para o resgate intelectual da totalidade urbana (pp. 185-204)
Inaê Elias Magno da Silva

Preconceitos Sociais em torno da adoção inter-racial: Algumas reflexões teóricas na busca do bem-estar das crianças negras (pp. 205-215)
Jissély Magrini Alves
Fernanda Beatriz de Ávila Rigobelo
Elen Cristina Rigobelo Conte
Thais Helena Fonseca Aranas

Ausências (pp. 216-221)
Luiz Vadico

“De repente do riso fez-se o pranto”: representações e expressões do amor e do sofrimento amoroso. (pp. 222-250)
Vergas Vitória Andrade da Silva

Max Weber: Resignação, Neutralidade e Liberdade (pp.251-268)

Edilene M. de Carvalho Leal

DOCUMENTO

Les Sauvages etaient-ils Democratres? Le problème de la vengeance (pp. 269-278)
Alain Caillé

Mind, Self, and Society (pp. 279-285)
George Herbert Mead

RESENHAS

BERGER, Peter. Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience, Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1997. (pp. 286-291)
Cynthia Lins Hamlin

Heinz-Uwe Haus: (Re-)Reading Ancient Greek Drama and Theatre. Cyclos Theater Books, Nicosia, 2005, 121p., CyL 12., ISBN 9963-9164-0-6. (pp. 292-294)
Carolos W. Vlachos

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O Vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. João Pessoa, Editora Universitária - GREM, 2006. 142p. ISBN 85-99135-72-4. (pp. 295-299)
Ricardo Bruno Cunha Campos

Colaboraram neste número (p. 300)

A RBSE encontra-se indexada junto ao LANIC e ao LATINDEX

Edições do GREM, 2006.
Copyright © 2002 GREM

Expediente:

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

Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

Conselho Editorial

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

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 5, n. 14/15, agosto/dezembro de 2006, João Pessoa: GREM, 2006.

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.

Saudades de casa? Identidade nacional no prisma da antropologia das emoções*

Claudia Barcellos Rezende

Resumo: Falar de saudade significa falar de uma determinada relação com a experiência e com o tempo. É um modo de acionar a memória e com isso reverter, ainda que como ficção, a passagem do tempo. A saudade é também uma categoria que singulariza a experiência, falando do pertencimento a uma comunidade luso-brasileira. No entanto, no discurso de acadêmicos cariocas que viajaram para o exterior para fazer pós-graduação a saudade está ausente, seja para falar da distância das relações sociais e modo de vida de origem, seja para construir uma identificação enquanto brasileiros. Nos depoimentos, sobressaem-se as emoções referentes ao incômodo, irritação ou revolta com experiências de ser estrangeiro ou brasileiro no exterior. Figuram também, embora em menor proporção, os sentimentos de gostar, se encantar, se fascinar com aspectos da sociedade local. Neste trabalho, portanto, busco contextualizar o sentido destes termos emotivos no corpo do discurso para então analisar de que modo tais sentimentos sugerem uma forma específica de vivenciar a identidade brasileira no exterior.

Palavras-Chave: Saudade; Identidade Nacional; Emoções.

Falar de saudade significa falar de uma determinada relação com a experiência e com o tempo. É um modo de acionar a memória e com isso reverter, ainda que como ficção, a passagem do tempo. Nas palavras de Lourenço, “[na saudade] e por meio dela sentimos a nossa fugacidade e a nossa eternidade”

* - Este trabalho se baseia em dados do projeto de pesquisa “Os elos do pertencimento: identidade nacional e subjetividade”, apoiado desde 2003 pelo Programa Pró-Ciência da UERJ. Esta é uma versão da comunicação apresentada na VI RAM, Montevidéu, 2005.

(1999, p.13). Nesse sentido, é um sentimento universal, comum a todos, remetendo à vivência do tempo e ao jogo da memória.

A saudade é também uma categoria que singulariza a experiência, falando do pertencimento a uma comunidade luso-brasileira. Como tal, seu uso requer um aprendizado, do mesmo modo que se aprende a gostar de futebol, carnaval, etc. Para os portugueses, na compreensão de Lourenço, a saudade implica um olhar para o passado e um excesso de amor ao que merece ser amado. É por isso “mais da ordem do sonho do que do real” (1999:14). Refletindo também sobre seu sentido para os brasileiros, DaMatta associa o discurso da saudade à temporalidade da casa, resistindo ao tempo da rua. Teria assim “a marca do sangue, do calor e da vida compartilhada e entrelaçada” (1993: 33).

As viagens, quando se distancia das relações sociais de origem, tornam-se um contexto paradigmático para acionar a categoria da saudade. Nestas experiências, falar de saudade implica não só a referência ao tempo e à memória da casa que se deixou no passado mas também, em uma reflexão de Joaquim Nabuco, à solidão (apud DaMatta 1993: 28). Como expressão obrigatória de um sentimento nos termos de Mauss, falar de saudade quando se está longe significa assim mostrar pertencimento à uma comunidade cultural específica.

No entanto, no discurso de acadêmicos cariocas que viajaram para o exterior para fazer pós-graduação a saudade está ausente, seja para falar da distância das relações sociais e modo de vida de origem, seja para construir uma identificação enquanto brasileiros. Nos depoimentos, sobressaem-se as emoções referentes ao incômodo, irritação ou revolta com experiências de ser estrangeiro ou brasileiro no exterior. Figuram também, embora em menor proporção, os sentimentos de gostar, se encantar, se fascinar com aspectos da sociedade local. Neste trabalho, portanto, busco contextualizar o sentido destes termos emotivos no corpo do discurso para então analisar de que modo tais sentimentos sugerem uma forma específica de vivenciar a identidade brasileira no exterior.

Como propõe DaMatta em relação à saudade, trato as categorias emotivas como evocando, despertando e determinando um conjunto de idéias e atitudes. Dotadas de uma capacidade performativa, “é a categoria que conduz a uma consciência aguda do sentimento, não o seu contrário” (1993: 21). Ao tomá-las enquanto categorias que acionam

comportamentos emotivos, torna-se fundamental para sua análise considerar seu contexto de referência – quem, quando, como e para quem se utiliza tais categorias. Deste modo, ressalta-se a dimensão pragmática do discurso emotivo, cuja importância é reiterada por Lutz e Abu-Lughod (1990). Como uma forma de ação social que tem efeitos sobre o mundo, o discurso emotivo revela as negociações da realidade e jogos de poder que constituem não apenas as relações sociais mas também a própria subjetividade.

Os sentimentos são elementos importantes na construção das identidades nacionais (Smith 1995). Assim como as narrativas que buscam criar uma visão de cultura e comunidade homogêneas – através do recurso a tradições, histórias e línguas, por exemplo, os sentimentos fazem parte do processo de elaboração de um vínculo de pertencimento, de uma subjetividade nacional (Verdery 2000). Neste sentido, assumo que a identidade é uma noção que articula a vivência subjetiva de papéis e localizações sociais no mundo ao seu reconhecimento coletivo (Berger e Luckmann 1985). É também uma noção que fala de processos dinâmicos – é construída em cada contexto de relação, sendo portanto relacional e contrastiva (Woodward 2000, Kondo 1997). Penso também em identidades no plural, ressaltando o potencial de conflito e incoerência entre elas e muitas vezes dentro de uma mesma identidade. No caso da identidade nacional, são as disputas entre várias vozes e grupos sociais que marcam o processo de construir uma narrativa dominante sobre uma comunidade teoricamente homogênea socialmente e culturalmente (Hall 1998).

Neste trabalho, analiso a percepção subjetiva da identidade brasileira a partir dos relatos de acadêmicos que fizeram seu doutorado (integralmente ou em parte, com bolsas sanduíches) no exterior. Realizei entrevistas com doze pessoas – seis homens e seis mulheres – com idades entre 40 e 50 anos. Todos receberam financiamento do governo brasileiro através de bolsas do CNPq ou da Capes e estudaram nos Estados Unidos, Inglaterra, França e Bélgica entre os anos de 1985 e 1995. Muitos destes foram com suas próprias famílias e aqueles que foram desacompanhados moraram sozinhos ou com outros estudantes estrangeiros.

Destaco dois aspectos importantes deste material. Primeiro, a escolha de estudar fora foi guiada não apenas por considerações profissionais – buscar uma qualificação que na

época não existiria no Brasil – mas igualmente pelo desejo de experimentar a vida em uma outra sociedade, algo que apenas dois dos entrevistados já havia vivenciado anteriormente. Em função disso, os relatos trazem em vários momentos o que Clifford denominou de “subjetividade etnográfica”, que colocaria em foco a situação de “estar na cultura e ao mesmo tempo olhar a cultura” (1998, p.101), apresentando assim um relativismo atento à arbitrariedade das convenções culturais. Nas entrevistas, então, encontramos um entrelaçamento entre histórias pessoais e discussões até mesmo teóricas, no caso daqueles que trabalham nas áreas humanas, produzindo uma comparação crítica de instituições, costumes, valores e significados culturais entre a sociedade local e a brasileira.

Em segundo lugar, estes são relatos retrospectivos, baseados portanto na memória. É importante salientar a ação seletiva da memória que reconstrói o passado de acordo com o momento vivido no presente. Como Halbwachs (1990) argumenta, a memória individual está também associada ao grupo – em função tanto das várias inserções sociais da pessoa ao longo da vida quanto da memória coletiva destes grupos. Portanto, trabalho com depoimentos que reelaboram uma experiência vivida há pelo menos dez anos, construídos no contexto de uma entrevista para uma colega acadêmica que também fez seu doutorado no exterior.

Os incômodos de ser estrangeiro

Para todos os entrevistados, a identidade brasileira foi percebida de forma mais nítida durante suas estadias fora do país. Alguns achavam que ela havia se “reforçado” no exterior, enquanto outros declaravam que haviam “virado” brasileiros quando estavam fora. Fosse através da valorização de alguns símbolos nacionais como o café, o futebol e o carnaval, fosse através da percepção de uma “afetividade” particular, a maioria dos entrevistados afirmou com satisfação terem se sentido mais brasileiros naquele período.

Esta (re)construção da identidade brasileira acontecia de modo contrastivo, ou seja, em comparação com o que se percebia ser hábitos e valores locais. Assim, todos discorreram sobre sua experiência de ser estudante em uma instituição estrangeira comparando-a com suas referências no Brasil. A relação entre aluno e professor e entre colegas, a estrutura e organização do curso e da própria universidade, tudo era

comentado contrastivamente, ora salientado-se qualidades locais, ora seus problemas.

Mas não era apenas com esta visão comparativa que se realçava a identidade brasileira. O contraste tornava-se visível também pelo confronto com as imagens locais sobre os brasileiros. “Nem civilizado, nem barbárie”, sendo assim “neutro” para os europeus, segundo Marcos que estudou na Inglaterra. Havendo “preconceito” mas também “simpatia” no caso dos brasileiros brancos, apontou ele. O que fica claro nesta passagem é uma certa ambigüidade com a qual os brasileiros seriam vistos na Europa e nos EUA, ambigüidade esta que incomodava a maioria dos entrevistados, que até viajarem se pensavam como cosmopolitas ocidentais em afinidade com os europeus.

Os sentimentos de incômodo, bem como de irritação e em alguns casos de choque e revolta, apareciam com frequência nos relatos sobre a experiência de estar longe de casa. Esta era indissociada da sensação de ser um estrangeiro em uma sociedade na maioria das vezes desconhecida, cuja língua nativa nem sempre era bem dominada inicialmente. Mas, como veremos, mais do que a língua, surgiam outros problemas de comunicação que revelavam as dificuldades de ser um estrangeiro de “Terceiro Mundo”, brasileiro especificamente, na Europa e nos Estados Unidos.

Marcos se sentia incomodado com a dificuldade de entender os códigos de comportamento dos ingleses em Londres. Para ele, os ingleses eram “obscuros”, nada “transparentes”, sobre o que eles achavam dos outros. A fronteira entre o que era aceitável ou não para eles seria muito tênue, de modo que eles facilmente podiam se tornar agressivos. Outro aspecto que lhe causou desagrado e irritação foi a imagem dos ingleses sobre o homem brasileiro. Marcos se irritava e até mesmo se ofendia com a pressuposição de que, em sendo brasileiro, ele era machista, já que no Brasil sempre fora visto como pessoa liberal em suas relações afetivas. Irritava-lhe o feminismo militante presente entre as pessoas do meio universitário, embora à medida em que ele foi compreendendo seus códigos “as coisas foram ficando menos complicadas”. Mas até isso acontecer, suas reações de irritação acabavam às vezes confirmando o estereótipo de homem mais passional que ele rejeitava.

Silvia teve alguns problemas com as regras do seu curso de doutorado na França, que a deixaram “revoltada”, “uma fera”. Como pesquisadora já experiente no Brasil, questionou algumas exigências de seus professores, que não estavam acostumados à “transgressão” de sua hierarquia interna. Foram alguns os embates, alguns bem resolvidos, outros não. De um modo geral, Silvia se queixou de sempre ter sido tratada como uma simples estudante e não como uma pesquisadora fazendo doutorado.

Em vários momentos do seu relato sobre seu doutorado nos Estados Unidos, Renato se disse chocado. Uma das coisas que o “aterrorizou” no início foi a competitividade entre os colegas americanos, a ponto das pessoas retirarem com antecedência livros da biblioteca que seriam utilizados nos seminários. Ele passou a não ameaçar ninguém quando afirmou que já era professor e voltaria para trabalhar no Brasil. Outro aspecto que o “incomodava” nos EUA era o modo como os adultos lidavam com as crianças. Por ter filhas pequenas em idade escolar, Renato ficava chocado com a maneira como os professores exigiam dos alunos a obediência às normas, “arrasando” e humilhando as crianças. Por outro lado, ele também se indagava se no Brasil não se trataria as crianças com muita condescendência.

Teresa, que também estudou nos Estados Unidos, se “incomodava” com as imagens do Brasil que circulavam por lá, inclusive entre seus professores. O fato do “atraso” do país ser atribuído a características culturais do povo brasileiro e não às relações sociopolíticas de “exploração” a deixava “meio horrorizada”. Em outra ocasião, Teresa ficou “irritada” com o fato de que um americano, assim que soube que ela era brasileira, começou a falar sobre o uso do biquíni fio dental nas praias daqui.

Estas depoimentos ilustram as referências mais comuns aos sentimentos de incômodo, irritação, revolta e choque. Tanto homens quanto mulheres os expressaram, em geral em contextos nos quais estava em questão o modo como eles eram vistos por pessoas da sociedade local. Na maioria das vezes, o tratamento recebido revelava certas concepções culturais sobre os estrangeiros e/ou brasileiros, que aos olhos destes entrevistados não se aplicava, pelo menos não inteiramente. Geralmente, eram imagens consideradas negativas, que os inferiorizariam de

algum modo, como na visão de que todos os homens brasileiros seriam machistas.

Mesmo quando as representações culturais sobre brasileiros não pareciam estar em questão, tais categorias emotivas falavam da dificuldade de ser reconhecido ou considerado como se achava devido. No caso de Marcos, que se esforçava para compreender os códigos ingleses, o que ficava era a sensação de que as possíveis falhas de comunicação entre ele e os ingleses devia-se mais à “obscuridade” destes últimos. Para Silvia, a hierarquia universitária na França era por demais rígida, deixando de considerar que estudantes de doutorado também poderiam contribuir com suas experiências profissionais prévias. Renato também apontava para o fato de que, já sendo um professor no Brasil, não era um simples estudante competindo no mercado de trabalho, como seus colegas americanos.

Em comum nestes casos, encontra-se nestes usos um sentido de acusação ao outro. O problema ou mesmo erro estaria na concepção do outro sobre os brasileiros ou sobre aquele brasileiro em particular. Mas parece também que esta não era rejeitada pura e simplesmente, acendendo internamente alguma reflexão sobre a sua pertinência. Daí o recurso mais freqüente à noção de incômodo, que surgiria no confronto entre imagens de si desconfortáveis – de algum modo erradas ou mal ajustadas mas também questionadoras.

O sofrimento de estar só

Um segundo conjunto de sentimentos expressos, menos recorrentes do que os anteriores, girava em torno do sofrimento, solidão e, em alguns casos, depressão. Tais categorias apareceram nos relatos tanto de pessoas que moraram fora com suas famílias quanto aquelas que foram sozinhas. Foram mais comuns nas entrevistas das mulheres e apenas Marcos falou do sofrimento de viver no exterior.

Marcos achava que morar em outro país não era fácil mas também qualificava seu sofrimento de “inútil e desnecessário”. A dificuldade estava em se adaptar a um mundo que não era seu – “eu não dominava a língua, alguns códigos culturais são difíceis de absorver, a cabeça muito dura para certas coisas”, o que levou mais tempo do que seria necessário. Problemas semelhantes afetaram sua companheira, também brasileira, e a crise na relação contribuiu para o “sofrimento” do

qual Marcos falava. Ele também sentia que sua ansiedade “excessiva” havia gerado um círculo vicioso: “uma dificuldade de entender o que as pessoas esperavam de mim e o que eu podia esperar delas e às vezes me proteger em relação às coisas que vinham negativas”. Ao mesmo tempo, ele achava que se tivesse mais maturidade na época, “as coisas teriam sido diferentes”, daí pensar que seu sofrimento foi “desnecessário”.

Cátia e Gisele, que viajaram solteiras na época, comentaram a sensação de solidão nos anos em que estudaram na Inglaterra. Para Cátia, este período foi marcado pela “dificuldade emocional” de lidar com a “falta de referências”: a falta da família, de uma rede de amizade, de um espaço físico que pudesse chamar de casa. A solidão do processo de trabalho na tese de doutorado exacerbou estas dificuldades. De forma semelhante, Gisele achou que sua experiência foi muito dolorosa por ter tido muita dificuldade de dominar a língua e sentir que não fazia parte daquele lugar. Contudo, na sua percepção, a solidão que ela sentia não foi “desesperadora”: ela sofria, ficava triste mas não se lembra de ter sido tão duro. Depois então que começou a namorar um brasileiro, a solidão deixou de ser um problema.

Teresa, por sua vez, viajou com seu marido e filhos mas sua presença não impediu que ela se sentisse mal em muitos momentos, ficando deprimida durante algum tempo de sua estadia nos Estados Unidos. Seu problema foi a dificuldade de se adaptar às pessoas do lugar onde viveram, que não tinham nada a ver com ela em termos de afinidades pessoais nem com a sua cultura. O fato de ficar trabalhando em seu doutorado em casa, sem o convívio com pessoas na universidade, também dificultou a formação de laços de amizade. E aí, o contraste com o marido e os filhos, que tinham amigos e falavam bem o inglês, a deixava mais “estressada”.

Como contraponto, Dora disse que sentia menos solidão nos anos em que morou nos Estados Unidos, do que quando morava no Brasil. Aqui, apesar da família e de amigos, ela se achava mais solitária. Lá, mesmo tendo viajado sozinha, havia um grupo de brasileiros, “carentes de outros brasileiros”, de forma que sua vida social era intensa – “as pessoas ligavam para os outros todos os dias, e você combinava de almoçar”. Com isso, ela se sentia muito integrada, não apenas com seus amigos brasileiros mas com americanos e outros estrangeiros.

Nestas passagens, vemos que o sentimento de solidão, junto às noções de sofrimento e ficar deprimido/a, não estava associado simplesmente a estar só. Todos tinham alguns amigos brasileiros quando fora, embora a maioria evitasse relacionar-se apenas com eles, para não virar um “gueto”. Além disso, como Dora e Teresa indicaram, era possível sentir-se solitário mesmo na presença da família. Ademais, a não ser para Cátia, a solidão não aparecia conectada à distância de casa, à saudade, como já disse Joaquim Nabuco. O sofrimento da solidão apontava principalmente para a dificuldade de se sentir “parte” da sociedade local, manejando os códigos locais e formando laços de amizade. Falaria, portanto, do desejo de sentir integrado/a, como Dora conseguiu, e de ter “referências” naquela sociedade.

O fascínio pelo outro

Os sentimentos de encantamento e fascinação pelas sociedades locais foram expressos basicamente por aqueles que estudaram nos Estados Unidos e na França. Marcos, Cátia e Gisele, que estudaram na Inglaterra, e Marcelo, que morou na Bélgica, valorizaram aspectos do sistema de ensino onde estudaram mas não destacaram apreciação de nenhuma outra característica das sociedades inglesa e belga.

Os entrevistados que moraram nos Estados Unidos foram unânimes em enfatizar seu apreço pela organização, facilidade e praticidade da vida lá. Dora se sentiu “deslumbrada” com o apoio prático aos estudantes estrangeiros em sua universidade. Renato sempre gostou de passar períodos no Estados Unidos, para onde continua indo, pois além da diversidade cultural nas grandes cidades, “a vida é mais fácil, mais organizada, você não perde tempo com coisas do dia a dia, coisas do Primeiro Mundo”. Mesmo com sua difícil adaptação, Teresa ficava impressionada com a praticidade americana – “uma benção na tua vida”. Tudo para criança era prático, a comida era semi-pronta e deliciosa.

Para Silvia e Laura, a França sempre exerceu um fascínio. Silvia escolheu estudar na lá não apenas em função da sua especialidade, pouco desenvolvida em outros lugares, mas igualmente porque sempre foi seu sonho, sempre se encantou com o país. Laura em vários momentos da sua entrevista, falava de seu fascínio pelo respeito e valorização dos franceses por sua literatura, história, comida, cultura enfim. Para ela, o significado do ensino na França a encantava e era realçado, por exemplo, no cuidado dos bibliotecários com o trabalho de pesquisa de seus

freqüentadores. Laura “amou” a biblioteca que usou mais, “amou” seus bibliotecários, o tratamento excepcional que a dispensavam, o clima de estudo que havia.

Assim, os sentimentos de encanto, deslumbramento e fascínio eram acionados para falar daqueles aspectos da sociedade local que eram vistos como qualidades, valorizados como positivos e até mesmo como superiores, como diz Renato, “coisas de Primeiro Mundo”. Implicitamente estava o contraste com a sociedade brasileira que não teria tais características, ou pelo menos não da forma que elas apareciam no exterior. É importante notar que os objetos de fascínio eram aspectos da organização social ou valores culturais e não as pessoas locais. Pelo contrário, com frequência americanos, franceses, ingleses e belgas eram alvo de críticas que os tomavam de modo estereotipado (por exemplo, o americano é individualista, o francês é antipático, o inglês é obscuro, o belga é fechado). Por outro lado, estas categorias emotivas não foram utilizadas para comentar a experiência institucional do doutorado – as vantagens do curso e universidade escolhidos, avaliada de forma mais crítica e comparativa. Na apreciação do doutorado, os sentimentos expressos, quando havia, eram os já discutidos incômodo, irritação e revolta pela falta de reconhecimento da experiência anterior ou posição acadêmica no Brasil. Na maioria dos relatos, mais do que a troca com os professores, os ganhos do doutorado foram a oportunidade de utilizar boas bibliotecas e adquirir uma visão de mundo mais ampla, principalmente pelo contato com muitos estrangeiros. Mesmo assim, resalto que, ao falarem sobre seus cursos, o tom foi mais distanciado, crítico e pouco emotivo.

A distância e a saudade

Vimos, portanto, que as categorias emotivas usadas nas entrevistas revelam alguns aspectos significativos da experiência de estudar fora do Brasil. Primeiro, elas faziam referência principalmente ao fato das pessoas serem estrangeiros em uma outra sociedade e não ao outro lado da moeda – à distância da casa, do país de origem. Os sentimentos de incômodo e irritação, os mais citados, apontavam geralmente para o desconforto de se ver aos olhos dos outros, através de suas imagens muitas vezes negativas. Mesmo a emoção da solidão era raramente referida à distância da família e amigos que ficaram no Brasil, falando principalmente da dificuldade de se ver não integrado, sem fazer parte da sociedade local.

Estes sentimentos adquiriam um sentido particular no contexto da experiência de viver em uma sociedade que em muitos casos era vista como impressionante ou fascinante. Se

desde o início, a motivação de estudar fora era não apenas buscar os conhecimentos específicos do doutorado mas também viver em uma cultura metropolitana, que de fato mostrava-se em muito “deslumbrante”, deparar-se com imagens negativas dos brasileiros e sentir-se excluído destas sociedades tornavam-se para muitos experiências de algum modo dolorosas, sofridas.

O foco dos relatos não estava assim na vivência da distância de casa, que a maioria experimentava pela primeira vez. Mesmo a discussão sobre o reforço de suas identidades brasileiras quando estavam longe surgiu a partir de uma questão minha, não tendo sido um tema espontaneamente abordado pela maioria das pessoas. Embora todos tenham afirmado que suas percepções sobre ser brasileiro aumentaram neste período, havia limites para a abrangência desta identidade, na forma de uma evitação de um círculo social composto principalmente por brasileiros. Como alguns disseram, o fato de se perceberem mais brasileiros não garantia uma base de afinidades suficiente para aproximá-los de outros brasileiros residindo fora.

Talvez por isso o sentimento de saudade não tenha sido utilizado nestes relatos. Não que as pessoas não houvessem sentido falta de casa e do Brasil, em particular do sol e da natureza. Teria sido a natureza do Rio de Janeiro principalmente que fez Cátia e Marcelo perceberem, nesta estadia fora, o quanto era grande seu amor pela cidade, com todos os problemas que ela tem. Foram eles, ademais, os únicos a falarem de sentimentos em relação à casa, referindo-se ao Rio de Janeiro e não ao Brasil. Mais do que se sentir brasileiros, sentiam-se acima de tudo cariocas.

Mas, voltando aos argumentos de DaMatta apresentados no início deste trabalho, falar em saudade implicava em falar do pertencimento a uma mesma comunidade cultural e nacional e isto sim parecia ser questionado de algum modo¹. Se o reconhecimento de uma identidade brasileira era afirmado por todos, ele não necessariamente levava à construção de uma rede de relações sociais e muito menos de uma comunidade de brasileiros fora (o que parece acontecer entre os que imigram, segundo Margolis 1998, Reis e Sales 1998, Torresan 1994). Neste sentido, para este grupo de acadêmicos, esta elaboração da identidade brasileira problematizava a formação de uma comunidade de relações sociais e interações face a face

¹ Discuto este aspecto com mais profundidade em Rezende 2004.

enquanto base para uma identidade nacional, como já apontaram alguns autores (Anderson 1991, Amit 2002)

Além disso, como a referência às categorias de incômodo e irritação sugerem, mesmo esta identidade de brasileiro não era abraçada indiscutivelmente. O confronto com as imagens locais sobre os brasileiros perturbavam as auto-imagens até então elaboradas, pensadas em termos cosmopolitas e ocidentais. Neste diálogo, construía-se uma alteridade até então pouco vislumbrada e que exigia uma reelaboração do que significava ser brasileiro. Com isso, perceber-se um estrangeiro brasileiro no “Primeiro Mundo” que encantava podia tornar-se uma experiência incômoda e sofrida.

Assim, encontramos nestas narrativas sobre identidade nacional uma série de categorias emotivas que mostram como esta é vivenciada. Se como diz Smith os sentimentos fazem parte da construção das identidades nacionais, buscando criar e reforçar laços de pertencimento dentro de uma comunidade, explicitam também as tensões que surgem neste processo em contextos específicos, como em uma situação de contraste. Através da análise das emoções acionadas, podemos entender portanto a dinâmica e os conflitos que aparecem no jogo de elaboração de identidades e alteridades, revelando como os indivíduos dão sentido às noções de comunidade, pertencimento e exclusão.

BIBLIOGRAFIA

AMIT, Vered. Reconceptualizing community. In : ____ (org.) *Realizing community: concepts, social relationships and sentiments*. Londres: Routledge, 2002.

ANDERSON, Benedict. *Imagined communities*. Edição revista. Londres: Verso, 1991.

BERGER, Peter e LUCKMANN, Thomas. Luckmann. *A construção social da realidade*. 6ª edição. Petrópolis, Vozes, 1985.

CLIFFORD, James. Sobre a automodelagem etnográfica: Conrad e Malinowski. In: _____. *A experiência etnográfica: antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1998.

DAMATTA, Roberto. “Antropologia da saudade”. In: _____. *Conta de mentiroso: sete ensaios de antropologia brasileira*. Rio de Janeiro, Rocco, 1993.

HALBWACHS, Maurice. *A memória coletiva*. São Paulo: Vértice, 1990.

HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. 2^a ed. Rio de Janeiro, DP&A. 1998.

KONDO, Dorinne. *About face: performing race in fashion and theatre*. London, Routledge. 1997.

LOURENÇO, Eduardo. *Mitologia da saudade*. Rio de Janeiro, Companhia das Letras, 1999.

LUTZ, Catherine e ABU-LUGHOD, Lila (orgs.) 1990. *Language and the Politics of Emotion*. Cambridge: Cambridge University Press.

MARGOLIS, Maxine. *An invisible minority: Brazilians in New York City*. Boston: Allyn and Bacon, 1998.

REIS, Rossana Rocha e SALES, Teresa (orgs.). *Cenas do Brasil migrante*. São Paulo: Boitempo Editorial, 1999.

REZENDE, Claudia Barcellos. “Ser brasileiro: identidade nacional e subjetividade entre acadêmicos”. *Interseções*, 6 (2), pgs.293-310, 2004.

TORRESAN, Ângela. Quem parte, quem fica: uma etnografia sobre imigrantes brasileiros em Londres. Dissertação de mestrado. Rio de Janeiro: PPGAS/Museu Nacional/UFRJ, 1994.

VERDERY, Katherine. “Para onde vão a “nação” e o “nacionalismo”?” In: Gopal BALAKRISHNAN (org.) *Um Mapa da Questão Nacional*. Rio de Janeiro, Contraponto. 2000.

WOODWARD, Kathryn. “Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual”. In: Tomaz Tadeu da Silva (org.) *Identidade e diferença: a perspectiva dos Estudos Culturais*. Petrópolis, Vozes. 2000.

Abstract: To speak of homesickness means to speak of one definitive relation with the experience and the time. It is a way to set in motion the memory and with this to revert, still that as fiction, the ticket of the time. The homesickness is also a category that singularize the experience, speaking of the belonging to a community luso-Brazilian. However, in the speech of Carioca academics who had traveled for an exterior to make after-graduation the homesickness is absent, either to say of the distance of the social relations and way of origin life, either to construct an identification while Brazilian. In the depositions, the referring emotions to the bother, irritation or revolt with experiences of being foreign or Brazilian in the exterior has priority. They appear also, even so in lesser ratio, the feelings to like, if to enchant, if to fascinate with aspects of the local society. In this work, therefore, I search to contextualize the direction of these emotives terms in the body of the speech for then analyzing of that way such feelings suggest a form specific to live deeply the Brazilian identity in the exterior.

Keywords: Homesickness, National Identity; Emotions.

As Ciências Sociais das Emoções

Um balanço

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Este ensaio discutirá o campo disciplinar das ciências sociais das emoções. O ensaio não tem a pretensão de ser uma análise exaustiva, mas de servir como um primeiro aporte para introdução à ciências sociais que tem a emoção como objeto de análise, apresentando três visões que dão suporte e configuração à disciplina.

Palavras Chave - Ciências Sociais das Emoções; Emoção e Sociedade; Campo Disciplinar.

Este ensaio discutirá o campo disciplinar das ciências sociais das emoções. O conceito de campo usado segue a definição proposta por Bourdieu (1979). O artigo não tem a pretensão de ser uma análise exaustiva, mas de servir como um primeiro aporte para introdução às ciências sociais que tem a emoção como objeto de análise, apresentando três visões analíticas sobre os pressupostos teórico-metodológicos que dão suporte e configuração à disciplina².

Esta tentativa, deste modo, passa em revista as bases que nortearam e norteia o processo de constituição e a consolidação das ciências sociais das emoções como disciplina específica no campo das Ciências Sociais, no Ocidente e no Brasil. Procura apresentar o campo disciplinar das ciências sociais das emoções no estado da arte atual da disciplina, passando em revista os seus principais autores e temáticas³.

As ciências sociais das emoções, como campo disciplinar específico surgiu concomitante ao processo de consolidação das

2 - Para uma visão mais aprofundada ver o meu livro *Introdução à Ciências sociais da Emoção* (KOURY, 2004).

3 - É importante mencionar a importância crescente do campo da Antropologia das Emoções nas Ciências Sociais contemporâneas, *pari passu* ao desenvolvimento das ciências sociais das emoções. Apesar da importância da Antropologia das Emoções como campo específico, este ensaio se dedicará apenas a Ciências Sociais das Emoções. Para um trabalho relacionado a Antropologia das Emoções no Brasil, ver Koury, 2005.

ciências sociais em geral, embora, enquanto especialidade em busca de suas próprias fronteiras tenha seu processo formativo a partir da metade da década de setenta do século XX. Sua emergência parece obedecer a uma série de fatores advindos do conjunto de críticas no interior do campo das ciências sociais, desde os finais da década de cinquenta e toda a década de sessenta do século passado, à lógica linear das análises sociais de cunho mais estrutural. Críticas que acusavam estas análises de relegarem para o segundo plano a ação social individual e, por conseguinte, os atores sociais e sua vida emocional. No empenho de uma revisita crítica, tais estudos tiveram a preocupação de apontar autores clássicos das ciências sociais que colocaram a questão da intersubjetividade como elemento fundamental da análise sociológica, como os já citados Simmel e Weber, bem como tem despertado a atenção para a obra de Gabriel Tarde.

A emoção como objeto analítico das Ciências Sociais, por fim, pode ser definida como uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados. As ciências sociais das emoções parte, deste modo, do princípio de que as experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos e a cultura e sociedade. Em sua fundamentação analítica vai além do que um ator social sente em certas circunstâncias ou com relação às histórias de vida estritamente pessoal.

A preocupação teórico-metodológica que norteia os debates desde os primeiros indícios e sinais formadores das ciências sociais das emoções diz respeito, assim, aos fatores sociais que influenciam a esfera emocional, como se conformam e até onde vai esta influência. A consideração, a compreensão e a definição da situação dos atores sociais imersos em uma sociabilidade e em cultura emocional particular, desde então, parecem fazer parte, cada vez com mais vigor compreensivo, da análise sociológica.

As ciências sociais das emoções, assim, é um campo de reflexão que busca revigorar a análise sociológica introduzindo perspectivas novas e importantes da grande questão interna das ciências sociais em geral, como disciplina, que é a da intersubjetividade.

A percepção da singularidade dos sujeitos, social e historicamente determinados, que embora pertencentes a um mesmo e global processo civilizador e com valores universais da sociabilidade ocidental, mantêm características, princípios e *ethos* particulares da cultura em que está imerso, parece ser uma das tarefas que As ciências sociais das emoções estão envolvidas e se propõem como base analítica. As ciências sociais das emoções, finalmente, busca investigar os fatores sociais, culturais e psicológicos que encontram expressão em sentimentos e emoções particulares, compreendendo como esses sentimentos e emoções interatuam e se encontram relacionados com o desenvolvimento de repertórios culturais distintivos nas diferentes sociedades.

Para alguns autores contemporâneos, de vertentes analíticas distintas, as ciências sociais das emoções têm seu campo potencialmente constituído deste o nascimento das ciências sociais enquanto disciplina científica, pelo reconhecimento dos clássicos, como Durkheim e Mauss, Marx, Simmel e Weber de um conceito de emoção social cara à análise social⁴. Creditam como precursores das ciências sociais das emoções, especialmente, os estudiosos das ciências sociais francesa, Durkheim e Mauss. Contudo, estendem os estudos precursores da questão da intersubjetividade e do papel social desempenhado pelas emoções ao desenvolvimento das ciências sociais americana, através do estrutural funcionalismo parsoniano, originado de uma visão personalizada sobre a relação entre indivíduo e sociedade através de uma reinterpretação e fusão de autores dispares como Durkheim e Weber.

Na busca de identificar os contornos que compõem o campo das ciências sociais das emoções, para esta primeira visão da tradição sociológica estruturadora de um campo analítico próprio disciplinar, cabe perguntar como, para eles, das emoções beberia dessas fontes clássicas e quais os elementos sínteses que a fariam herdeira do conjunto da tradição sociológica.

As ciências sociais francesa, deste modo, para esta visão analítica, pensada em termos de conjunto, pode ser considerada

⁴ - Como o positivismo de Hammond (1978), a análise construtivista de Collins (1990), Gordon (1990), Hochschild (1990), Kemper (1990, 1990a e 1990b) e Matthews (1992), ou estruturalista de Burkitt (1997) e Rawls (1998), entre outros.

herdeira da tradição de Durkheim e Mauss. Após Mauss, a análise sociológica desenvolvida em suas fronteiras, aprofundaria os significados da intersubjetividade que nortearia as gerações seguintes.

A escola francesa de ciências sociais deve um tributo a Marcel Mauss e suas preocupações com relação ao conceito de reciprocidade, expresso na clássica análise sobre o dom, no trabalho intitulado *Ensaio sobre a dádiva* (1974). A construção e a imaginação sociológica francesa posterior a Mauss envereda pela análise do simbólico e, aqui, pensando a idéia da troca simbólica no seu sentido menos ortodoxo de entendimento, pode-se relacionar como herdeiros da análise maussiana conceitos como o de inconsciente coletivo (LÉVI-STRAUSS, 1963), e o de habitus (BOURDIEU, 1970 e 1985). Todos correspondendo à idéia de um imaginário que sedimentaria tradições e permitiria, de forma concomitante, elaborações, proposições, vivências e ações individuais indicativas dos processos tencionais entre indivíduos e sociedade. Processos estes impulsionadores de mudanças, permanências e orientações comportamentais coletivas e pessoais de cada ator social. A margem de liberdade ou autonomia do ator social individual frente ao coletivo podendo alterar-se ou ser alterada segundo cada enfoque analítico dado.

Para a ciência social francesa posterior a Marcel Mauss e posterior a segunda guerra, em última instância, a sociedade informaria e possibilitaria um patamar de ações previsíveis quanto aos comportamentos diversos referentes às múltiplas práticas socialmente instituídas. As trocas sociais trariam em si uma espécie de etiqueta social, ou conjunto de regras e normas sociais que coadunariam os indivíduos nelas relacionados à ação. A etiqueta social deste modo orientaria e conduziria os atores em suas ações. A noção de habitus de Bourdieu, para esta primeira visão, seria esclarecedora. Para Bourdieu (1979, p.169) “os agentes sociais são dotados de habitus, inscritos nos corpos pelas experiências passadas. Tais inscrições se encontrariam presentes nas esferas da percepção, da apreciação e da ação, permitindo aos agentes tanto operar atos de conhecimento prático, como também engendrar estratégias adaptadas e renovadas dentro dos limites estruturais de que são produtos e que definem, em última instância, as estratégias de ação”.

O social dado, neste sentido, daria aos indivíduos a ele pertencentes uma espécie de código imaginário que os permitiria sentir, expressar e administrar sentimentos e comportar-se em determinadas situações, mesmo quando não diretamente envolvidos no ato onde uma emoção específica aflorasse. Deste modo, por exemplo, um comportamento frente a um sentimento vivenciado ou a uma carga emotiva vivenciada por um outro, acessaria no interior de um indivíduo qualquer um conjunto de informações inconscientes nele inculcadas pela socialização, fornecendo dados e argumentos de como agir frente a determinadas situações.

A ação orientada, deste modo, permitiria uma certa prática comum esperada e ou desejada por cada membro do grupo social em interação, seja no sentido da vivência ou experiência de um processo, seja no sentido da expectativa do outro de sua ação frente ao mesmo processo. O como se comportar teria assim um leque informativo, ou um livro de etiquetas comuns ao conjunto societário e à disposição dos indivíduos que nele se orientariam na condução de suas ações.

Nesta direção, seguindo de perto Mauss e Durkheim, os sentimentos seriam construtos sociais, simbólicos, integrativos dos atores a uma dada sociabilidade ou modo de vida, e integrativos dos sujeitos para consigo próprio, mediatizados pela tradição social. Quanto menor e menos complexa uma dada rede social, maior a capacidade social integrativa dos sujeitos nas expectativas e cumprimentos das ações desejáveis, social e individualmente. Como pode ser visualizado nas análises desenvolvidas por Louis Dumont (1978 e 1985) sobre sociedades hierárquicas e individualistas para pensar os códigos interpretativos da sociabilidade ocidental e oriental.

A ritualização da vida sendo assim um pressuposto lógico de existência de uma sociabilidade. Quanto mais integrada mais ritualizada seria a esfera societária vivenciada pelos indivíduos que dela fazem parte. Menor, por outro lado, seriam os escopos diferenciais de individualizações, e mais relacionais seriam os aportes interativos entre os indivíduos.

Sociedades relacionais seriam então movimentadas por uma esfera ritual mais compacta onde as individualidades seriam menos perceptivas e aceitas pelo código de ação, e a tradição teria um conteúdo de maior abrangência integrativa. Formariam, deste modo, uma espécie de ordem ritual organizada, basicamente, em torno de linhas acomodativas

informativas das ações desejáveis aos sujeitos sociais em interação, parecendo deixar assim pouco espaço para atuações de outros tipos de imagens que não se adequam à lógica da tradição a que está imersa.

Nos anos cinquenta do século XX, com a emergência e hegemonia do modelo de análise estrutural funcionalista de Talcott Parsons, os ensinamentos que serviram como pressupostos analíticos à ciências sociais das emoções, para esta primeira visão, tiveram continuidade com novas propostas teóricas e criação de ferramentas conceituais para o estudo das dimensões macro e microsociais e os fenômenos que acontecem na interface entre indivíduo e sociedade. Para esta primeira tendência explicativa Talcott Parsons teve um papel importante como precursor das ciências sociais das emoções. Principalmente através do seu conceito de personalidade, como conceito estrutural e estruturante da relação entre indivíduo e sociedade, através da noção de papel social (PARSONS, 1970 e 1970a), e por ter colocado a emoção como um dos quatro componentes estruturais da sua teoria da ação (PARSONS, 1951).

Uma segunda visão importante para o desenvolvimento das ciências sociais das emoções, indica a influência da escola sociológica americana do final do século XIX e as primeiras décadas do XX. As ciências sociais americana, neste período, beberiam de uma fonte diferente da escola francesa. A formação e o intercâmbio dos primeiros sociólogos americanos, principalmente os da Universidade de Chicago, se deu sobretudo com a Alemanha e, especialmente, com uma vinculação estreita com Georg Simmel.

Para As ciências sociais americana é importante, deste modo, mostrar a influência de Simmel, mais do que Weber, principalmente junto ao que se convencionou chamar de a escola de Chicago. George Mead, fundador da psicologia social americana, bem como Robert Park, fundador da ecologia urbana, importantes membros da escola de Chicago, foram alunos de Simmel em Berlim e buscaram aprofundar as relações entre indivíduo e sociedade nos estudos sobre a realidade em transformação que o processo de urbanização causava nas principais cidades americanas, especialmente em Chicago, no final do século XIX e primeiras décadas do XX.

A teoria de Mead, seguindo de perto a análise simmeliana, apresenta o conceito de intersubjetividade,

através do estudo sobre o compartilhamento de estados subjetivos por dois ou mais indivíduos. Para Mead (1936) a questão da intersubjetividade vai além das descrições de comportamentos individual e institucional em suas atitudes e ações. Ela discute, envolve e compreende a perspectiva de uma pessoa, de um grupo de pessoas ou de uma instituição reais ou imaginados, e a dos outros participantes em relação à instituição ou ao comportamento individualizado ou em grupo em ação interativa.

A intersubjetividade através de uma análise onde o micros social e os aspectos macro se inter-relacionam se autofazendo e autocondicionando, proposta a partir da análise simmeliana, bem como o papel fundamental da informação e do processo comunicacional que fundamenta as relações entre os homens e dá configuração e institucionalização as suas trocas (PARK, 1967) são as bases teórico-metodológicas que movimentarão as pesquisas americanas até a década de cinquenta do século passado, na escola de Chicago ou interacionista, antes do domínio do funcionalismo de Talcott Parsons e sua nova proposta para As ciências sociais americana que dominou o cenário dos Estados Unidos e da América Latina até a década de setenta do século XX.

A construção da subjetividade no mundo moderno a partir da análise simmeliana, firmou-se como referência sociológica das mais importantes nos Estados Unidos. A escola de Chicago apoiou-se teórica e metodologicamente na análise de Simmel apropriando-se, sobretudo, no enfoque predominantemente micros sociológico e na interpretação da cultura que privilegiava o jogo dinâmico entre estruturas simbólicas identitárias e forças de alteridade, além de uma sensibilidade cosmopolita presente em toda a sua obra. Simmel faz do estrangeiro, de alguém que não é da cidade, a figura por excelência da condição cidadina e, com isso, abre uma via a todas as análises subsequentes da cidade moderna enquanto comunidade paradoxal.

O desenvolvimento de uma segunda geração de interacionista, também chamada de interacionismo simbólico, no final dos anos quarenta e cinquenta do século passado, e o desenvolvimento de uma linha de pesquisa sobre ciências sociais do conhecimento, redobrar a atenção, segundo MacCarthy (1989) à análise do indivíduo e suas interações mais

imediatas, em contraponto à emergência e o domínio do estrutural funcionalismo nos Estados Unidos.

As análises microsociais propostas pelos interacionistas e interacionistas simbólicos e pela corrente que buscava aprofundar o campo da fenomenologia e a pesquisa sobre ciências sociais do conhecimento, e bem mais tarde, pela etnometodologia (GARFINKEL, 1967), desta forma, ao partirem das relações imediatas entre indivíduos em um conjunto societário específico, buscavam entender as emoções em jogo no processo interativo como elementos sociais. Neste sentido é interessante ver a análise proposta pela coletânea organizada por Harré (1986), bem como os trabalhos de Kemper (1990) e Planalp (1999), onde a construção social da emoção é vista dentro do campo interacionista e no interior da análise da microsociologia. Estes estudos dão prioridade às condições e processos sociais, morais e culturais de onde as emoções emergem, buscando entender o jogo inter-relacional entre as instâncias subjetivas e objetivas dispostas em uma interação social.

O espaço analítico aberto pelas análises do micro nas ciências sociais americana, segundo MacCarthy (1989), teve uma influência teórica determinante para a emergência do campo de análise das ciências sociais das emoções. De acordo com este autor, as ciências sociais das emoções constituem uma subdisciplina de criação recente que busca o resgate da vida emocional ou a situa no centro da reflexão sociológica. Fortalece, assim, a perspectiva que visualiza os sentimentos e as emoções como parte de um processo construtivo na relação entre os homens e sublinha a esfera emocional como um processo tencional cruzado permanentemente por uma racionalidade ativada pelo indivíduo como ator social, e pelos dispositivos ideológicos e institucionais em que descansa a ordem social. Não uma em supremacia a outra, mas ambas em estreita interconexão.

Os sujeitos sociais em interação não estariam subsumidos a uma ordem ritual, mas interconectados a ela. Nela e através dela, os indivíduos se encontrariam e se fundamentariam enquanto pessoas. De acordo com Goffman (1980) e Herbert Blumer (1986), esta interconexão permitiria uma agir comum entre as regras morais impressas em uma sociabilidade e as propensões psíquicas individuais, criando uma espécie de construto que balizariam a vida social de uma

organização societária qualquer, como um tipo de equilíbrio virtual.

Através dessas balizas as pessoas parecem manter distâncias voluntárias dos lugares, tópicos e momentos nos quais não são desejadas e nos quais poderiam sofrer descrédito por estarem presentes. Ou, ao contrário, aproximarem-se e atuarem junto aos espaços nos quais se espera que estejam comportando-se conforme o esperado, como possibilidade de credibilizarem-se favoravelmente nas esferas de sociabilidade em que estão imersas.

Uma espécie de equilíbrio ritual é expectado como práticas obrigatórias e especificadas enquanto conjunto de regras que ordenam e coordenam a distribuição dos sentimentos e os tipos de ação empregados e valorados nos modos de vida de uma rede de sociabilidade específica. Os esforços pessoais se situariam assim no interior de uma estrutura ritual societária, onde códigos informacionais institucionalizados organizariam e ponderariam em primeira instância as pautas mentais e emotivas dos sujeitos na ação, nela encontrando a formulação e a formalização de idéias sobre si mesmas, sobre o outro e o mundo em geral.

Uma espécie de pessoalidade, ou institucionalização das relações, parece ser estabelecida como formadora e mantenedora do movimento interno da sociabilidade. Os indivíduos em suas ações partiriam de um universo comum societário, onde regras ritualísticas restritas e restritivas tencionariam com os seus projetos pessoais e as configurações opcionais ou de alianças realizadas para o seu aparecimento no mundo social enquanto instâncias individualizadas. Os comportamentos individualizados são postos a todo o momento em cheque, tencionando a relação entre as instâncias individual e societária, medrados que são pela instância societária mais geral, através dos códigos informacionais ou de etiqueta que remetem o ator, a cada instante, a um sentimento de pertença social dela oriundo. O que parece indicar, analiticamente, à formação de um estilo de vida e uma organização das emoções, no sentido dado por Geertz (1978).

As ações sociais dos indivíduos em troca, assim, seriam compreendidas, seguindo a conceituação de Schutz (1970), através não só da análise de condutas, ou códigos simbólicos de ação expectados como projetos culturais societários, mas também enquanto projetos individuais. Uma e outra não

simplesmente entendidas de forma isolada, mas uma tencionando a outra na formação projetiva de atores em uma cena social determinada. A individuação aparecendo para o social como desvio, ou como padrão desviante ao código simbólico de ação socialmente instituído (BECKER, 1966), gerando situações liminares (DOUGLAS, 1966; TURNER, 1969), mas, e de forma concomitante, permitindo os atores em individuação se situarem mais uma vez como motor ou alvo de remontagem social, embora na pessoalidade das relações mais estreitas e restritas aos códigos das tradições a que pertence. O indivíduo, para esta Segunda visão, enquanto interioridade ou como fonte central do *self*, como definiu Taylor (1969), ainda não aparece nas sociedades marcadas por relações pessoais intensas, é um produto posterior da sociedade de mercado que surgirá no Ocidente a partir do século XIX.

Para Schutz (1970), deste modo, o projeto individual, enquanto busca independente do *self* para autorealização, só aparece em sociedades que possuem um sistema desenvolvido de individualização, caso contrário, onde o social ainda é predominantemente relacional, o projeto ainda é majoritariamente societário, quase predeterminando a ação dos indivíduos. No tipo de sociabilidade com um sistema desenvolvido de individualização, é a conduta dos indivíduos que parece se sobrepôr ao movimento das ações interativas coadunadas pelo projeto societal mais geral ao qual se encontra engajada.

A leitura feita por esta tendência das ciências sociais das emoções sobre a questão do indivíduo e sociedade, ao advogar esta tradição analítica como caminho de pesquisa, a discute não como polaridade ou dualidade explicativa de uma sociabilidade. Para os sociólogos da emoção que assumem a análise fenomenológica de Schutz ou do interacionalismo simbólico, até aqui discutidas, entender estes dois tipos de sociabilidade, - de uma individualização ou de instâncias relacionais mais desenvolvidas, - como momento significativo de compreensão dos formatos mais gerais assumidos pelos agrupamentos humanos, não significa afirmá-los como pólos ou esferas completas para entendimento das formas societais.

Este caminho compreensivo indicaria, deste modo, apenas um esforço metodológico de classificação para uma melhor apreensão de sociabilidades, mesmo sabendo que não existem como tipos puros mas sim como mescla, tendendo ora

para um formato, ora para outro, ora para um outro diferencial, produto tendencial, inesperado e original dos dois em inter-relação profunda. São as tendências que assumem as relações entre indivíduos e sociedade e as formas de criação e desenvolvimento de sociabilidades nelas dispostas que interessam aos sociólogos da emoção que advogam este caminho teórico-metodológico compreender.

Ao seguirem de perto as análises desenvolvidas pelo interacionismo simbólico e da fenomenologia, ou mesmo da etnometodologia, os pesquisadores das ciências sociais das emoções atentam que são as regras gerais que cada formação societal assume como código de conduta para o social e para os indivíduos que nele se movimentam, a chave que permite apreender os significados intrínsecos dos rituais humanos societários, onde a emoção é o arcabouço primevo de sua constituição. Como, por exemplo, linguagens do prazer ou da dor, ambas mescladas pelo conjunto de etiquetas da emoção intrínseco a um social e a um indivíduo qualquer, que as institui como quase naturalização, e sua importância para a vida de um ator social e de um povo, e para um modo de vida singular.

Para este caminho analítico das ciências sociais das emoções, que tem a releitura interacionista e fenomenológica como campo compreensivo, são as mixagens possibilitadas pela infinita articulação de indivíduos e sociedades que devem ser exploradas para o entendimento de sociabilidades e códigos emotivos socialmente satisfeitos e oriundos da relação entre atores. São estas infinitas configurações que conformam um estilo de vida específico e, ao mesmo tempo, historicamente estruturado a formas sociais mais abstratas, - como a sociedade ocidental, por exemplo. Esta preocupação analítica, segundo estes sociólogos, permitirá uma melhor compreensão dos códigos de conduta que movimentam a moral e a cultura de uma sociedade, bem como a etiqueta emotiva que fundamenta os interesses e jogos relacionais entre indivíduos.

De como indivíduos e sociedade fundam e fundam-se simultaneamente em uma razão discursiva específica, que organiza uma cosmologia e uma cosmogonia orientadoras de suas visões de mundo, instauradoras de olhares singulares sobre si, enquanto indivíduo, e sobre o outro. Onde estabelecem trocas complementares e equivalentes, que articulam o *socius* enquanto

argumento cultural comum a um modo de vida e as narrativas daí inerentes.

Estudar as emoções estruturadoras e estruturantes dos códigos societários que instituem comunicantes entre olhares tornados comuns e diversos no agir e no sentir individual, desde modo, para este caminho de análise das ciências sociais das emoções, é ter em conta os elementos primevos organizadores de um olhar social, em sua particularidade restritiva a um código histórico cultural singular e a sua universalidade conformadora de razões humanas, enquanto categorias de entendimento fundamentais para a organização da vida em comum.

Categoria social de entendimento, a emoção indicaria assim caminhos profícuos de pesquisa para compreensão do significado do humano nas relações sociais e nas diversas formas de sua ericção e sentidos. As ciências sociais das emoções deveriam passar, assim, pelos significados intrínsecos à constituição e à construção das emoções, da subjetividade, como fundamento para a compreensão do social e do humano dele e nele inerente, e a ressignificar o indivíduo social em suas relações tencionais de subsunção e de emersão ao coletivo.

Uma terceira visão sobre a estruturação das ciências sociais das emoções faz uma série de ressalvas às anteriores quanto ao aspecto da localização deste campo analítico no interior da tradição sociológica clássica. Entre os autores desta terceira visão encontram-se Thomas Scheff (1990, 1991, 1994, 1997, 2001, 2002 e 2002a), Suzanne Retzinger (1990, 1991 e 1995) e Mennell (1989), Scherer (1998), Scherer & Eckman (1984), Drew & Wooton (1988), Schott (1979) entre outros autores contemporâneos importantes no desenvolvimento e consolidação das ciências sociais das emoções no cenário do pensamento sociológico ocidental atual.

Esta terceira visão discute a emergência das ciências sociais das emoções, e informa que a discussão sobre a relação emoção e sociedade apesar de não inteiramente desprezada e reconhecida para a análise do social, foi relegada a um segundo plano. Durkheim, por exemplo, deu proeminência ao que chamou de emoção social, George Mead, por seu turno, incluiu o conceito de emoção como um ingrediente importante da psicologia social, e Parsons, também, promoveu a emoção para um dos quatro componentes básicos da ação social no seu esquema teórico. Mesmo Simmel, segundo esta visão, que foi consciente e ajudou ao desenvolvimento do conceito de

intersubjetividade não deu a devida atenção aos vínculos necessários entre a subjetividade, ou lado interno ao sujeito da ação, e a objetividade, ou lado externo ao sujeito, de uma relação.

O reconhecimento da emoção para a compreensão do social não foi, deste modo, objeto de aprofundamento analítico nas obras dos clássicos mencionados. O reconhecimento da emoção pelas ciências sociais clássicas, quando se deu foi, segundo Scheff e Retzinger (1991), através de um modo abstrato e sem sentido operacional, apenas uma constatação implícita do que uma proposição analítica.

Esta terceira visão, ao tentar traçar as interfaces da fronteira que permitiria o campo das ciências sociais das emoções, parte do princípio de que Durkheim, Mead e Parsons, e mesmo Simmel e Weber não podem ser considerados precursores da análise sociológica da emoção, e nem sequer chegaram a desenvolver conceitos técnicos sobre as emoções no social. Apesar de constatarem a existência de uma abstrata emoção coletiva, não intentaram investigar a ocorrência dos seus processos formadores, e não buscaram empiricamente dados que poderiam afetar algumas proposições sobre o papel das emoções na conduta humana. Scheff (2001 e 2002), contudo, em busca de delimitação de análises sociológicas precursoras das ciências sociais das emoções indica Erving Goffman como o autor que chegou mais próximo a uma formulação conceitual da emoção em seus estudos, dentro da perspectiva interacionista.

A análise de Goffman, porém, não teria avançado no sentido de constituição das ciências sociais das emoções e, como os demais clássicos assinalados, terminou por relegar a um segundo plano o conceito de emoção. O que redundou na consolidação da idéia de que o comportamento humano só pode ser entendido, prioritariamente, enquanto estrutura.

Desta forma, Retzinger (1991), Scheff & Giddens (1994), Scheff (2001), Mennell (1989) e Drew & Wooton (1988), entre outros, não incluem a análise goffmaniana na lista de analistas pioneiros das ciências sociais das emoções. Afirmam, contudo, a existência de uma íntima relação entre a análise sociológica de Goffman e as questões da intersubjetividade e da emoção no social.

Scheff (2002a) remete o leitor, para o livro de Goffman *A Representação do Eu na Vida Cotidiana* (1985) e, sobretudo,

para um dos capítulos do livro *Interaction Ritual* (1967) que trata da relação entre embaraço e controle social. Neste capítulo Goffman se interessa, sobretudo, pelo princípio da habilidade de manobra em um processo interativo, aprofundando o lado psicológico do embaraço que pode ser evitado por um ou outro ator em interação, deixando de lado, porém, o aspecto social desta emoção.

Scheff (2002a) afirma que o conceito de emoção ao ser trabalhado pelas ciências sociais das emoções não pode ser analisado sem se evocar os seus componentes psicológico e social da relação, onde atores se encontram envolvidos em uma situação intersubjetiva, e discute o processo analítico que evidencie os elementos do envolvimento interno (psicológico) e externo (social) como um método capaz de aprofundar e compreender as origens e os processos formativo e de consolidação social de uma emoção específica e do conjunto das emoções. Vistas cada uma em sua unicidade e em sua utilidade para um social e para os indivíduos relacionais nele imersos, como a base discursiva das ciências sociais das emoções.

Goffman, deste modo, chegou a dar o primeiro passo para a compreensão do problema de emoção no social, unindo indicadores interiores com indicadores exteriores observáveis nas ações interativas, muito embora, sem chegar a desvendar os processos que incidiriam sobre as relações societárias necessários à análise da ação intersubjetiva nas ciências sociais.

Para os autores desta terceira visão não basta estudar a superfície exterior e o lado interior de atores em ação, mas também, e sobretudo, os vínculos que os conectam, para a análise das emoções no social. Ao não despertar para este aspecto, segundo Schott (1979), Goffman não teria avançado na análise para as ciências sociais das emoções, criando um lapso teórico-metodológico na sua análise, quase um ardid, dificultando o avanço compreensivo da questão da intersubjetividade.

O balanço dos estudos sociológicos sobre a questão da intersubjetividade e da emoção social e no social, desta terceira visão, chega à conclusão de que os sociólogos clássicos e as diversas escolas de ciências sociais geral, apesar de chegarem a identificar as emoções como um processo social e até diagnosticarem a importância da temática para a análise do social, os estudos sobre emoções só tornaram-se importantes nas ciências sociais a partir dos trabalhos de Elias (1990 e 1993), de

Lynd (1958) e, em um segundo plano, de Sennett (1973 e 2001). Segundo esta tendência de pensamento, os três autores cima citados, agindo em tempos e caminhos independentes, deram os primeiros passos para a investigação de uma emoção única e concreta. Não trataram a cultura emocional de forma abstrata e geral como vinha sendo feito, sendo considerados, desta maneira, precursores deste campo disciplinar.

O passo inicial se deu pela consideração e aprofundamento analítico por esses precursores de uma emoção específica e, para esta terceira visão, fundamental para o estudo da sociabilidade: a emoção vergonha. Para esta via analítica, assim, a ciências sociais das emoções deverá seguir os parâmetros desenhados principalmente por Elias e Lynd nos estudos sobre esta e outras emoções específicas, para continuar o seu desenvolvimento interpretativo e estabelecimento e consolidação das fronteiras que a definiriam em relação às demais especialidades no campo das ciências sociais.

A emoção vergonha e suas variantes, como o embaraço, a humilhação, a baixa auto-estima, a falta de autoconfiança, entre outras, além de conceitos estreitamente correlacionados ao ato de envergonhar-se, como o sentimento de honra, o sentimento de orgulho, e o auto-respeito, formariam o centro básico, o núcleo compreensivo da cultura emocional no social na análise sociológica das emoções. Dentro desta mesma perspectiva, é interessante situar a coletânea organizada por John Peristiany (1965). Nela, os autores desenvolvem uma importante discussão sobre os conceitos de honra e vergonha.

Esta terceira visão sobre as ciências sociais das emoções parte, neste sentido, do pressuposto de que a disciplina para se consolidar deveria começar por aprofundar a pesquisa sobre emoções específicas. Estas pesquisas deverão ser dirigidas e organizadas através de hipóteses compreensivas sobre cada emoção no coletivo, no sentido de objetivação de um método válido para o mapeamento, entendimento e construção de modelos dos padrões intersubjetivos resultantes da relação entre subjetividade e objetividade no social.

Este caminho, se seguido, conduzirá os pesquisadores a reconhecerem, correlacionarem e distinguirem as emoções no interior de uma tecedura social específica a partir do local de onde elas emergem e pela extensão e reconhecimento dos laços sociais de cada emoção específica entre os participantes deste social. O que implicaria, também e principalmente, tal como o

fizeram, por exemplo, Norbert Elias (1990 e 1993), e Lewis (1971), em dar a devida importância à mudança emocional na interface da troca entre indivíduos e sociedade e a forma de compreensão sobre o processo de transmissão no social das emoções.

Um outro autor importante para o aprofundamento do campo de estudo das ciências sociais das emoções é Evelin Lindner (2002 e 2003). Esta autora tem seguido de perto os campos dispostos pelas ciências sociais das emoções inspiradas nesta terceira tendência analítica. Procura manter, contudo, a sua independência e distância em relação à discussão mais geral sobre o campo formativo disciplinar. Em seus trabalhos tem contribuído para a análise e o debate sociológico sobre emoções específicas, principalmente com as problemáticas relacionadas com a temática da emoção humilhação no social. Vem enfocando e ajudando a compreensão da produção da submissão e do ressentimento em situações de interação entre sujeitos no social, bem como tem estado atenta em suas análises para este sentimento nas relações de gênero, etnias e demarcações de fronteiras nacionais e culturais, espaciais e simbólicas.

Em seus estudos discute o processo social da humilhação, estreitamente relacionados aos aspectos centrais do repertório cultural das sociedades complexas. A emoção humilhação, para ela, deveria ser entendida não como um extremo 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 (Lindner, 2003)

Trabalhos como o de Barrington Moore Jr. (1987), Luc Boltanski (1979 e 1999) e as pesquisas no âmbito da antropologia médica de Arthur Kleinman, Veena Das, e Margaret Lock (1997) sobre a categoria analítica de injustiça e sofrimento social servem aqui, também, como parâmetros analíticos para a compreensão das discussões das ciências sociais das emoções e suas fronteiras na atualidade.

Conclusão

As diversas leituras analíticas apresentadas neste capítulo, deste modo, dizem respeito às análises e aos estudiosos considerados precursores do campo disciplinar das ciências sociais das emoções, apresentando aproximações e

diferenciações lógicas para a continuidade da pesquisa neste novo campo. As três visões reconhecem que as ciências sociais clássicas imputaram importância ao conceito de emoção porém, diferenciam-se na questão da herança transmitida por ela para o surgimento, desenvolvimento e consolidação desta nova linha analítica.

As duas primeiras visões enfatizam que as ciências sociais das emoções é herdeira da tradição sociológica clássica, diferindo da última que parte do pressuposto de que as ciências sociais das emoções só emergiram através dos trabalhos que objetivaram o entendimento de uma emoção específica. O que a coloca como mola mestra explicativa da análise do social na sua interface e interação entre os aspectos subjetivos e objetivos de uma ação social entre os homens.

As três leituras, porém, fora à divergência sobre a origem do campo disciplinar são mais convergentes do que querem se mostrar. Todas atentam para o aspecto salutar da análise social enquanto uma análise que considere o processo de intersubjetividade nas relações humanas em diálogo tenso e conflitual com os processos objetivos da configuração do social. Possibilitando formatos e alianças a projetos e sociabilidades emergentes e sempre dependentes de novas interações e de novos movimentos entre os lados objetivos e subjetivos em jogo em uma sociabilidade qualquer.

BIBLIOGRAFIA

- BECKER Howard S. (1966). *Outsiders. Studies in the sociology of deviance.* New York, Free Press.
- BLUMER, Herbert. (1986). *Symbolic Interactionism.* Berkeley, University of California Press.
- BOLTANSKI, Luc (1979). *As classes sociais e o corpo.* Rio de Janeiro, Graal.
- BOLTANSKI, Luc (1999). *Distant suffering. Morality, media and politics.* Cambridge, Cambridge University Press.
- BOURDIEU, Pierre & PASSERON, Jean-Claude. (1970). *La Reproduction.* Paris, Minuit.
- BOURDIEU, Pierre. (1979). *O poder simbólico.* Lisboa/Rio de Janeiro, Difel.
- BOURDIEU, Pierre. (1985). "The genesis of the concepts of habitus and field". *Theories and Perspectives*, v. II, n. 2, pp. 11 a 24.
- BURKITT, Ian. (1997). "Social relationships and emotions". *Sociology*, v. 31, n. 1, pp. 37 a 55.

- COLLINS, R. (1990) "Stratification, Emotional Energy, and the Transient Emotions", In, Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press, pp. 27 a 57.
- DOUGLAS, Mary (1966). *Purity and Danger*. London, Routledge & Keagan.
- DREW, Paul & WOOTON, Anthony, Editors (1988). *Erving Goffman: Exploring the Interaction Order*. Cambridge, Polity.
- DUMONT, Louis. (1985). *O individualismo*. Rio de Janeiro, Rocco.
- DUMONT, Louis. (1978). "La Communauté Anthropologique et L'Ideologie". *L'Homme*, v. 18, n. 3/4, pp. 83 a 110.
- EKMAN, P. & SCHERER, K. (1988) "Questions about Emotion: An Introduction", In, Klaus R. Scherer y Paul Ekman (eds.). *Approaches to Emotion*. New Jersey/Londres, Lawrence Erlbaum Associates Publishers.
- EKMAN, P. (1994) "All Emotions are Basic". In, Paul Ekman y Richard J. Davidson (eds.). *The Nature of Emotion. Fundamental Questions*. New York, Oxford University Press.
- ELIAS, N. (1990 e 1993). *O Processo Civilizador*. 2 vols., Rio de Janeiro, Jorge Zahar.
- GARFINKEL, Harold. (1967). *Studies in Etnomethodology*. Englewood Cliffs, New Jersey, 1967.
- GEERTZ, Clifford. (1978). *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro. Zahar.
- GOFFMAN, Erving. (1967). *Interaction Ritual*. New York, Anchor.
- GOFFMAN, Erving. (1980). "A Elaboração da Face". In, Figueira, Sérvulo A, Org. *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Francisco Alves. Pp.. 76 a 114.
- GORDON, S. L. (1990) "Social Structural Effects on Emotions", In, Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press, pp. 145 a 179.
- HAMMOND, M. (1978). "Durkheim's reality construction model and the emergence of social stratification". *The Sociological Review*, n. 26 (new series), pp. 713 a 727.
- HARRÉ, R. (editor). (1986). *The social construction of emotions*. Oxford, Blackwell.
- HOCHSCHILD, A. R. (1975) "The Sociology of Feelings and Emotions: Selected Possibilities", In, Marcia Millman y Rosabeth Moss Kanter (eds.). *Another Voice. Feminist Perspectives on Social Life and Social Science*. Garden City New York, Press/Doubleday.
- HOCHSCHILD, A. R. (1990) "Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research", In, Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agenda in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press, pp. 117 a 142.
- KEMPER, T. D. (1990a) "Social Relations and Emotions: A Structural Approach", In, Theodore D. Kemper (ed.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. State University of New York Press, pp. 207 a 237.

- KEMPER, T. D. (1990) "Themes and Variations in the Sociology of Emotions", In, Theodore D. Kemper (ed.). Research Agenda in the Sociology of Emotions. Albany, Sunny Press.
- KLEINMAN, Arthur., DAS, Veena. & LOCK, Margaret, (Orgs.). (1997). Social Suffering. Berkeley, University of California Press.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2004). Introdução à Ciências sociais da Emoção. João Pessoa, Manufatura / GREM.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2005). A Antropologia das Emoções no Brasil. Revista Brasileira de Ciências sociais da Emoção, v. 4, n. 12, dezembro de 2005. ISSN 1676-8965. <http://www.rbse.org3.net> .
- LÉVI-STRAUSS, Claude. (1963). Structural Anthropology. New, York, Basic Books.
- LEWIS, Helen B. (1971). Shame and Guilt in Neurosis. New York, International Universities Press
- LINDNER, Evelyn Gerda. (2003). "Mapping a Minefield: Humiliation and the Human Condition." Revista Brasileira de Ciências sociais da Emoção, v.2, n.5, pp.236-261 <http://www.rbse.org3.net> .
- LINDNER, Evelyn. (2002). "Women and terrorism: the lesson of humiliation". Revista Brasileira de Ciências sociais da Emoção, v.1, n.1, pp.77-94. <http://www.rbse.org3.net>.
- LYND, Helen. (1958). On Shame and the Search for Identity. New York, Harcourt.
- LYON, L. (1987). The Community in Urban Society. Temple University Press Philadelphia.
- MacCARTHY, E. D. (1989) "Emotions are Social Things: An Essay in the Sociology of Emotions", In, David D. Franks y E. Doyle MacCarthy (eds.). The Sociology of Emotions: Original Essays and Research Papers. Greenwich, Connecticut, Londres, Jai Press Inc., pp. 51a72.
- MATHEWS, H. F. (1992) "The Directive Force of Morality Tales in a Mexican Community", In, Roy D'Andrade y Claudia Strauss. Human Motives and Cultural Models. New York, Cambridge University Press, pp. 127 a 162.
- MAUSS, Marcel. (1974). Ensaio sobre a Dádiva. Forma e Razão da Troca nas Sociedades Arcaicas. In, Ciências sociais e Antropologia. Vol. II. São Paulo, EPU/EDUSP, pp. 37 a 184.
- MEAD, George H. (1936). Mind, Self, and Society. Chicago, University of Chicago Press.
- MENNELL, Stephen (1989). Norbert Elias. Oxford, Blackwell.
- MOORE Jr., Barrington (1987). Injustiça: as Bases Sociais da Obediência e da Revolta. São
- PARK, Robert (1967) "A cidade". In, Otávio Guilherme Velho, Org. O fenômeno urbano. Rio de Janeiro, Zahar.
- PARSONS, T. & SHILS, E. (1951). Toward a General Theory of Action. Cambridge, Harvard U. Press.

- PARSONS, T. (1970). "O conceito de Sistema Social". In, Cardoso, FH & Ianni, O. Orgs. *Homem e Sociedade*. 5ª ed.. São Paulo, Nacional, pp. 47 a 55.
- PARSONS, T. (1970a). "Os Componentes do Sistema Social". In, Cardoso, FH & Ianni, O. Orgs. *Homem e Sociedade*. 5ª ed.. São Paulo, Nacional, pp. 56 a 59.
- PERISTIANY, John, Org. (1965). *Honour and Shame. The values of Mediteranean Society*. Oxford, Weidenfeld and Nicholson.
- PLANALP, Sally. (1999). *Communicating Emotion: Social, Moral, and Cultural Processes. Studies in Emotion and Social Interaction*. Cambridge Univ Press, 312 pages,
- RAWLS, Anne Warfield (1998). *Durkheim's "sentiments" and Hume's "passions": Emotions and the validity of knowledge*. Detroit, Wayne State University.
- RETZINGER, Suzanne. (1991). *Violent Emotions*. Newbury Park, Sage.
- RETZINGER, Suzanne. (1995). "Identifying Shame and Anger in Discourse". *American Behavioral Scientist*, n. 38, pp. 104 a 113.
- SCHEFF, T. e RETZINGER, S. (1991). *Violence and Emotions*. Lexington, Mass., Lexington Books.
- SCHEFF, Thomas J. & GIDDENS, Anthony (1994). *Microsociology: Discourse, Emotion, and Social Structure*. Chicago, University of Chicago Press.
- SCHEFF, Thomas J. (2001). "Três pioneiros na ciências sociais das emoções". *Política & Trabalho*, n. 17, pp. 115 a 127.
- SCHEFF, Thomas J. "Goffman on Surface and Interior" (2002a). *Revista Brasileira de Ciências sociais da Emoção*, v. 1, n. 3, pp. 292 a 311, <http://rbse.rg3.net>.
- SCHEFF, Thomas J. "Unpacking the civilizing process: shame and integration in Elias work" (2002). *Revista Brasileira de Ciências sociais da Emoção*, v. 1, n. 1, pp. 26 a 42, <http://www.rbse.rg3.net>.
- SCHEFF, Thomas. (1994). *Bloody Revenge: Nationalism, War, and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHEFF, Thomas. (1997). *Emotions, The Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SCHERER, Klaus & ECKMAN, Paul (eds.). (1984). *Approaches to Emotion*. Hillsdale New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- SCHERER, Klaus R. (1988). *Facets of Emotion: Recent Research*. Hillsdale New Jersey, Lawrence Erlbaum Associates.
- SCHOTT, Susan. (1979). "Emotion, and Social Life: A symbolic interactionist analysis". *American Journal of Sociology*. v. 84, n.6, pp. 1317 a 1334.
- SCHUTZ, Alfred. (1970). *The Problem of Social Reality*. In, *Collected Papers*. Vol. 1. Hague, Martinus Nijhoff.
- SENNETT, Richard, and Jonathan Cobb. (1973). *The Hidden Injuries of Class*. New York, Vintage Books.

SENNETT, Richard. (2001). Autoridade. São Paulo, Record.

SHWEDER, R. A. (1994) "The Basics of Basic Emotion", In, Paul Ekman y Richard J. Davidson (eds.). The Nature of Emotion. Fundamental questions. New York, Oxford University Press.

TAYLOR, Charles (1989). Sources of the Self. The making of the modern identity. Cambridge, Harvard University Press.

TURNER, Victor (1969). O processo ritual. Estrutura e anti-estrutura. Petrópolis, Vozes.

Abstract. This essay will argue the field of study of the social science of the emotions. This paper does not have the pretension of being an exhausting analysis but, to serve as a first one it arrives in port for introduction to the sociology that has the emotion as analysis object, presenting three analytical boardings that give support and configuration to disciplines.

Keywords – Social Science of Emotions, Emotions and Society; Field of Study

Amor contrafeito

A emoção e a sua instrumentalização no meio prostitucional

Octávio Sacramento

Resumo - Partindo de um trabalho de campo sobre prostituição feminina em territórios da fronteira luso-espanhola e assumindo um enfoque tributário da antropologia/sociologia das emoções, analisam-se neste artigo as manifestações emocionais que permeiam as motivações, as expectativas e os quadros interactivos dos principais actores sociais do meio prostitucional. Procura-se, assim, avaliar a relevância da emotividade na mercantilização da sexualidade e interpretar a forma como é (diferentemente) vivida, gerida e construída no âmbito dos processos relacionais que se estabelecem entre as trabalhadoras sexuais e os seus clientes. De um modo geral, estes últimos não anseiam apenas por satisfação sexual, procurando aceder em simultâneo e, nalguns casos, até prioritariamente, a experiências emocionais do “amor romântico” que lhes proporcionem algum conforto afectivo. Conscientes desta situação, as trabalhadoras sexuais, evidenciando um apurado sentido estratégico, amiúde metem em cena simulacros emocionais com o intuito de conquistar/fidelizar clientela e daí retirar benefícios materiais de diversa ordem. Através desta instrumentalização da emotividade criam, racionalmente, condições tendentes à maximização económica da sua actividade.

Palavras-chave: prostituição feminina, emoções, racionalidade

Introdução

A emoção raramente é considerada uma dimensão relevante quando se debate o fenómeno da prostituição. Talvez seja porque tenda a assumir-se, logo à partida, que o sexo comercial constitui, por definição, um contexto emocionalmente pouco significativo, desprovido de vinculações afectivas entre os seus actores sociais e onde apenas há espaço para uma sexualidade mecânica. Neste pressuposto, os clientes são apresentados como estando simplesmente interessados em saciar as suas necessidades sexuais, sem grande comprometimento afectivo e social, enquanto que as mulheres prostitutas surgem como mercadorias prontas a ser consumidas, ou seja, como

meros objectos do prazer sexual dos primeiros (Heyl 1979, Barry 1979 e 1995, Hoigard e Finstad 1992, Shrage 1994).

Na tentativa de interpelar esta visão pornocêntrica da prostituição, neste texto assumo como âmbito de análise central a manifestação de emoções, sobretudo enquanto *práxis* discursiva, que permeia as dinâmicas relacionais no contexto da prestação de serviços sexuais. Parto, para tal, dos elementos empíricos proporcionados por uma pesquisa etnográfica sobre prostituição feminina em regiões de fronteira (Ribeiro *et al.* 2005)⁵ em que participei e sigo bastante de perto algumas das reflexões desenvolvidas no âmbito da minha dissertação de mestrado sobre a construção da masculinidade entre os clientes da prostituição (Sacramento 2005). O campo empírico de referência para a análise é o da “prostituição abrigada”, exercida em clubes⁶ situados no enfiamento dos três grandes eixos transfronteiriços do nordeste português: Montalegre – Xinzo de Límia, Chaves – Verin e Bragança – Zamora.

Embora reconhecendo que a fronteira entre a natureza e a cultura é muito ténue e complexa e que a emoção é simultaneamente um dado biológico e uma manifestação cultural (Milton, 2005), privilegio aqui um enfoque analítico de cariz sócio-antropológico, partindo do pressuposto de que é no quadro (omnipresente) da “dança interactiva” (Bateson 1972) dos actores sociais que as emoções ganham forma e sentido. As expressões emocionais não decorrem em exclusivo de processos internos ao sujeito, mas também e em simultâneo dos processos interactivos em que ele participa, como justamente reconhece Manghi (1999: s/p): “Las emociones no están primero en mí y luego entre nosotros. Están a la vez *en mí y entre nosotros*”. Elas emergem e operam num determinado contexto interactivo, tendo, por isso, uma ontologia social (Parkinson 1995, Lyon 1998, Hochschild 1998, Williams 2001).

⁵ Projecto SAPIENS/99 POCT1/36472/SOC, levado a cabo entre 2001 e 2005 pelas universidades portuguesas de Trás-os-Montes e Alto Douro (UTAD), Minho (UM) e Beira Interior (UBI).

⁶ *Clubs*, no original. Trata-se de um termo anglo-saxónico utilizado sobretudo do lado espanhol, onde os próprios estabelecimentos o ostentam como suposta designação comercial. A maioria das mulheres que aí trabalha é proveniente da América do Sul, muito em particular do Brasil. A procura, por seu lado, é constituída sobretudo por indivíduos de nacionalidade portuguesa, situação sobre a qual já foram enunciadas, em texto anterior, algumas constatações e pressupostos de interpretação (Ribeiro e Sacramento 2002: 220-222).

É com base neste seu carácter relacional que Damásio (2000, 2003), tal como já muito tempo antes o fizera James (1890), estabelece a distinção entre emoção e sentimento, sendo a primeira uma representação visível e pública, culturalmente informada e directa ou indirectamente orientada para terceiros, ao contrário do sentimento que existe apenas enquanto experiência psíquica íntima de uma emoção: “*as emoções desenrolam-se no teatro do corpo. Os sentimentos desenrolam-se no teatro da mentê*” (Damásio 2003: 44). Compreende-se, portanto, que aqui se privilegie a abordagem das emoções (e não tanto dos sentimentos), atendendo a que elas assumem a forma de verdadeiros “artefactos culturais” (Geertz 1978). É de relevar que esta sua dimensão cultural só ganha de facto visibilidade a partir dos anos 80,⁷ em virtude dos efeitos epistemológicos produzidos pela expansão da antropologia interpretativa, ao longo da década anterior, nos Estados Unidos. Com efeito, nos anos 80, surge um nítido interesse no estudo dos processos de construção cultural dos conceitos emotivos, entendidos como instrumentos ideológicos de negociação e de regulação social (Rezende 2002: 72-74). Começa, então, sobretudo com os trabalhos etnográficos de Rosaldo (1980), Abu-Lughod (1986), Lutz e White (1986) e Lutz (1988) a emergir e a ganhar forma um campo de estudo que viria a ficar conhecido sob a designação de antropologia das emoções.

⁷ Note-se, no entanto, que já alguns autores clássicos no campo das ciências sociais, como Durkheim (1971), Simmel (1964, 1993) e, mais tarde, Mauss (1981) e Elias (1994) haviam chamado a atenção para a dimensão cultural das emoções, procurando entendê-las enquanto factos sociais. Apesar destes esforços pioneiros, as emoções continuariam ainda durante várias décadas a ser predominantemente consideradas como manifestações psicobiológicas. A esta visão mais “naturalista” das emoções tem vindo a opor-se a perspectiva social-construtivista, na qual as emoções tendem a ser apresentadas como síndromas socialmente induzidos/construídos, isto é, como produtos culturais cujos sentidos se formam e se mantêm por via dos discursos e das interações sociais (Armon-Jones 1986, Harre 1986, Hochschild 1979, Kleinman e Good 1985, Lutz 1988, Shweder e LeVine 1984, Super e Harkness 1998). A polarização existente entre uma e outra visão reflecte as tradicionais dicotomias natureza/cultura e corpo/mente, de raiz marcadamente cartesiana. Procurando dissolver esta (falsa) dicotomia, Leavitt (1996) refere-se à emoção como um fenómeno dual que integra dinamicamente processos biofisiológicos e elementos culturais. Vários outros autores de filiações disciplinares distintas, como Rosaldo (1984), Wentworth e Yardley (1994), Lupton (1998) e Damásio (1994, 2000, 2003) advogam perspectivas semelhantes.

Enquanto objecto antropológico, a emoção passa, gradualmente, a assumir-se “[...] *como uma teia de sentimentos dirigidos directamente a outros e causado pela interacção com outros em um contexto e situação social e cultural determinados*” (Koury 2005: 239). Nesta acepção, ela é pragmaticamente considerada enquanto *performance* discursiva, segundo o princípio de que “*os discursos são práticas que, de forma sistemática, formam os objectos de que falam*” (Foucault 1972: 49). Mais do que a revelação de “estados de alma” interiores, com esta focalização no “discurso emotivo” interessa, acima de tudo, debater as coordenadas e os sentidos inerentes à produção discursiva da emotividade, bem como a acção e os efeitos sociais que ela pressupõe. Assim sendo, para a compreensão do discurso torna-se necessário considerar as circunstâncias sociais e as respectivas dinâmicas de poder que lhe são subjacentes (Lutz e Abu-Lughod 1990), ou seja, “[...] *o contexto em que é accionado – por quem, para quem, quando, com que propósitos*” (Rezende 2002: 74).

Considerando a emoção uma dimensão indissociável dos processos sociais, que ganha forma através de práticas discursivas vinculadas a um contexto específico e ao serviço de determinado(s) propósito(s), procuro neste texto (i) identificar o lugar e escrutinar o papel que ela assume na comercialização da sexualidade, (ii) compreender como é experienciada e *significativamente* construída por clientes e trabalhadoras sexuais e (iii) interpretar os sentidos (diferenciados) que ambos lhe conferem e a apropriação/utilização que dela fazem no âmbito das suas relações sociais, muito em particular como elemento comercial(izável), como componente das disputas da masculinidade e como recurso de poder. Trata-se, basicamente, de avaliar as construções discursivas da emoção (a sua conceptualização) e a respectiva mobilização estratégica nos processos de interacção social subjacentes à mercantilização da sexualidade e à construção da identidade masculina.

O lugar da emoção na procura da prostituição

Os homens que procuram o sexo comercial, como amplamente se demonstrou em trabalhos anteriores (Ribeiro *et al.* 2005, Sacramento 2005), constituem um universo social consideravelmente diversificado e cujos comportamentos, estilos de vida e quotidianos parecem não ser significativamente

distintos dos daqueles que não são clientes. Não existem, portanto, características que, de forma segura e conclusiva, possam ser tomadas como denominadores comuns e especificamente distintivas daqueles indivíduos que se tornam clientes. Como nota Boyle (1994: 41), “*there is no such thing as a typical punter*”. As razões e circunstâncias concretas subjacentes à procura do sexo comercial constituem uma dimensão na qual se manifesta a complexa heterogeneidade que caracteriza os clientes e, bem assim, os diferentes tipos de relações que mantêm com as prostitutas. No quadro desta heterogeneidade, e sem querer estabelecer uma (falsa) dicotomia entre sexo e emoção, há, desde logo, a destacar que alguns clientes parecem procurar, acima de tudo, satisfação erótico-sexual e tendem a valorizar os aspectos mais estritamente sexuais nas suas relações, enquanto que outros procuram sobretudo algum conforto emocional, conferindo maior importância à dimensão afectiva no relacionamento com as parceiras. No primeiro perfil, ainda que com diferentes *nuances*, incluem-se os clientes designados de “sexualmente indigentes” e “sexualmente expansivos”, ao passo que no segundo perfil são incluídos os “emocionalmente implicados”⁸ (Ribeiro *et al.* 2005, Sacramento 2005).

Esta distinção entre homens que procuram sexo e homens que procuram afecto, além de ser bem mais complexa e esbatida do que aqui se dá conta, tende ainda a assumir contornos nitidamente paradoxais, permitindo depreender que mesmo nas relações que se supõem mais subordinadas à gratificação sexual as emoções continuam a desempenhar um papel determinante. Um exemplo concreto: os clientes que, aparentemente, parecem querer assegurar a evacuação da emoção da relação sexual prostitucional, paradoxalmente, quando questionados sobre o comportamento que esperam das mulheres com quem *sobem*, a grande maioria afirma que prefere as mulheres *mais meigas, mais carinhosas, mais comunicativas e mais abertas* (que serão as brasileiras, segundo eles) às mais

⁸ Estas designações dão forma a uma tipologia que deverá ser encarada numa perspectiva weberiana, como um arranjo conceptual cujas categorias não são absolutamente antinómicas e que visa apenas estabelecer uma grelha de análise, compreensão e inteligibilidade de uma realidade empírica reconhecidamente profusa e complexa. Os “tipos-ideais” são definidos por Weber (1983) num sentido estritamente lógico, como recursos analíticos para a construção conceptual da realidade social, distintos, como ele próprio faz questão de ressaltar, da noção de dever ser ou de modelo.

distantes e frias. Paradoxo idêntico é constatado por Hoigard e Finstad (1992), num estudo realizado sobre os clientes em Oslo, e ainda por O’Connell-Davidson (*in* Campbell 1998: 166), quando conclui que “*many punters want to buy sex as a commodity, but do not want the exchange to be simply a contractual one*”.

É precisamente por isso que no processo de escolha da parceira para a *subida*, a atitude e o comportamento são, frequentemente, muito mais apreciados e valorizados que o aspecto físico: *Às vezes, por exemplo, aparece uma boazona que é assim mais fria e agressiva, já... mas tu ficas... pois, “tinha que ser esta”, mas tem assim um comportamento um bocado... e é lixado isso!* (cliente, 33 anos). Esta valoração da afectuosidade permite concluir que até mesmo os clientes que mais acentuam a dimensão sexual nas relações com as mulheres prostitutas não procuram apenas e só um “corpo-objecto” para uma eventual expressão incondicional da sua sexualidade e do seu poder viril: *Frias e distantes nem conseguem levar um gajo para cima! É raro encontrares uma gaja assim. Ao mesmo tempo que têm que te dar prazer a ti, elas têm que te dar carinho, têm que trabalhar contigo como... tipo casal, marido e mulher* (cliente, 19 anos). Mesmo no que diz respeito aos clientes que, explicitamente, se auto-definem como *predadores sexuais* e procuram afastar as referências emocionais das suas narrativas – *Eu sou mais um predador sexual, um coleccionador!!* (cliente, 53 anos) – é de admitir uma distorção ideológica exacerbada dos seus discursos, no sentido da reprodução das comuns aspirações aos valores dominantes do que é “ser homem” [que sinalizam a manifestação de emoções como evidência de vulnerabilidade (Brody e Hall 1993, Almeida 1995)] e aos códigos de actuação sexual socialmente prescritos,⁹ sobretudo nos espaços homossociais públicos de competição pelo prestígio viril. Constata-se, deste modo, que a interpretação dos discursos sobre emoções ou sobre a sua ausência, como é o caso, passa quase sempre por se considerar a dimensão contextual/estrutural, a componente ideológica e as estratégias de poder subjacentes à sua produção (Lutz e Abu-Lughod 1990).

⁹ Estes códigos de regulação da sexualidade constituem o que Parker *et al.* (1991: 79) designam de “cultura sexual”: “the system of meaning, of knowledge, beliefs and practices, that structure sexuality in different social contexts”.

Numa extensa pesquisa sobre a procura da prostituição, Winick (1962) chega a destacar que, para a generalidade dos indivíduos, os significados emocionais são mais importantes que a concretização do desejo sexual, constituindo mesmo uma dimensão central na percepção que têm de si próprios e das suas parceiras. De igual modo, para muitos dos clientes que acompanhei ao longo de quase dois anos de trabalho de campo, muito em particular para aqueles cujo perfil tende para o “tipo-ideal” dos “emocionalmente implicados”, as principais razões subjacentes à procura do sexo comercial não são de natureza exclusivamente sexual, mas sim razões que remetem para uma dimensão de natureza mais emocional, embora se deva reconhecer, mais uma vez, que a fronteira que separa o sexual do emocional é extremamente ténue e sinuosa: *Acho que, sexo por sexo, é um bocado animalesco! [...] Eu acho que se as levarmos ao envolvimento emocional, o sexo também será melhor. Assim, com esse envolvimento e afectividade, o sexo até funciona melhor. A pessoa dá-se mais na relação!* (cliente, 49 anos). A proximidade afectiva que o cliente procura é, desde logo, indiciada pela importância que confere ao beijar na boca a sua companheira: *É muito mais íntimo e torna tudo muito mais interessante um beijo na boca!* (cliente, 22 anos). Também o facto de, frequentemente, utilizar a expressão *fazer amor* para se referir à relação sexual ou à *subida* é revelador da procura de uma relação afectiva, de cariz mais normativo, a (tentar) fazer esquecer a sua natureza mercantil, como se de uma relação conjugal ou de namoro se tratasse. Neste caso, como o excerto que se segue o demonstra, a construção do discurso emotivo é informada por elementos culturais/ideológicos do “amor romântico” (Leach 1980, Illouz 1997, Giddens 2001), através dos quais se definem e “negoceiam” as relações interindividuais (Lutz e White 1986).

-Eu já tive várias que, antes de serem minhas amigas, me diziam “Vamos para cima, vamos foder” e eu dizia-lhes “Óh pá, eu não sei o que é isso, foder”; e elas “Então não sabes o que é foder”, e eu digo “Eu não, eu sei o que é ter uma relação entre um homem e uma mulher e isso é fazer amor...” [...] porque eu chego lá e digo “Eu gostava de ter uma relação contigo. Sabes o que é fazer amor, um casal??”; e ela “Óh pá, tu aqui é subir para cima, pagas, é só foder e mais nada”; e eu digo “Olha para mim isso não serve, agora se queres fazer amor...”, porque eu gosto de fazer amor com uma mulher, mas a maior parte diz que estão ali é para ganhar dinheiro, não é para fazer amor... (cliente, 45 anos).

No entender da generalidade das trabalhadoras sexuais, a valorização dos afectos por parte dos homens que as procuram deve-se à notória “carência emocional” de muitos deles: *Os homens portugueses, aqui na Europa, todos são carentes, de uma palavra bonita, de um carinho, de um abraço, de um apego* (brasileira, 39 anos). Numa boa parte dos casos, segundo elas, esta procura de afecto parece sobrepor-se mesmo às dimensões mais estritamente sexuais da relação: *A maior parte deles procura uma pessoa que os oiça, que lhes dê atenção [...] conversar, sei lá, um carinho, porque, às vezes o que eles querem não é ir para o quarto ter uma relação [sexual], é um carinho, é uma palavra mais meiga, é o que eles querem* (portuguesa, 27 anos). Aqui a vertente mais estritamente sexual da relação não se assume tanto como um fim em si (o sexo pelo prazer do sexo), uma forma de satisfação, de afirmação, ou de manifestação de um impulso sexual irreprimível, como, aparentemente, tende a suceder com os clientes “sexualmente indigentes” e “sexualmente expansivos”, mas um meio de expressão e de procura de equilíbrio emocional. Tratar-se-á, eventualmente, de uma libertação circunstancial das pesadas amarras de um regime afectivo rígido, que equipara a manifestação emocional de todo um conjunto de sentimentos, sobretudo os mais “depressivos” (amor, traição, medo, nostalgia, etc), à feminilidade e à negação do que é “ser homem” (Crapanzano 1994). Este escape emocional masculino é ou pode ser assegurado por inúmeras outras vias. Por exemplo, no contexto que Almeida (1995) aborda, as décimas (poemas populares) recitadas nos cafés de Pardais, num ambiente marcado por uma forte homossociabilidade, funcionam como uma forma sublimada e legítima de expressão masculina de sentimentos associados ao feminino, geralmente recalcados nos papéis quotidianos. Também Papataxiarchis (1991), para o contexto grego, se refere a algumas destas (raras) circunstâncias sociais de libertação emocional masculina.

Alguns clientes, de forma espontânea, reconhecem mesmo que as trabalhadoras sexuais com quem se relacionam desempenham um papel de psicólogas e terapeutas, de quem recebem conforto e conselhos sobre os seus problemas e angústias: *Por exemplo, com a V., quando tenho problemas, falo abertamente com ela. Esta e a E. são as com que desabafo mais. Quando lhes conto os meus problemas, procuram dar-me carinho e tudo!* (cliente, 23 anos). Estas relações permeadas por uma maior carga afectiva são amiúde consideradas como um

tônico antidepressivo: *Mas eu acho que isso até funciona como antidepressivo. Não são só os medicamentos antidepressivos que funcionam. Se uma pessoa tiver acesso a mulheres de sonho, bonitas, que goste de estar com elas, é importante.* (cliente, 49 anos). As mulheres desempenham, assim, aquilo que Bourdieu (1999: 66), sem se referir concretamente ao contexto da prostituição, designa de “[...] função catártica e quase terapêutica de regulação da vida emocional dos homens, acalmando a sua cólera, ajudando-os a aceitar as injustiças ou as dificuldades da vida”. Elas próprias reconhecem, enfatizam e admitem aceitar desempenhar este papel desejado por muitos clientes: *Sinto pena, porque eles são muito carentes. A gente ouve cada história! Às vezes, somos uma conselheira sentimental, às vezes somos uma psicóloga. Eles falam que eu sou muito meiga, muito diferente* (brasileira, 25 anos). Alegadamente preenchem, assim, um vazio emocional que nem mesmo o casamento, por exemplo, consegue preencher: [...] *tem clientes que vai, sobe com a gente, paga aí 2,3 tempos só para conversar. [...] Sabe, só para conversar, só para desabafar os problemas. Sabe, no final, diz “Se a minha mulher me ouvisse como você me ouve, eu não viria para cá”* (brasileira, 34 anos). Esta é uma situação que não deixa, como mais adiante se verá, de ser da sua inteira conveniência, pois em muitos casos *basta falar com o cliente, nem é preciso transar* (brasileira, 27 anos). Poder-se-á tratar, no entanto, de uma situação hipervalorizada ideologicamente, tendo em vista realçar e legitimar uma possível utilidade social da prostituição.

A grande relevância que a dimensão afectiva (socialmente conotada com o feminino) assume para muitos clientes constitui uma discordância significativa face ao modelo da “masculinidade hegemónica” – conjunto de preceitos ideológicos que congregam as expectativas ideais dominantes sobre o modo de ser homem (Connell 1987 e 1995, Kaufman 1987, Seidler 1994, Almeida 1995, Kimmel, 1997). Segundo este modelo espera-se que qualquer indivíduo do sexo masculino tenha um controlo férreo sobre as suas emoções e não deixe que elas interfiram na disponibilidade, que deverá ser total, para expressar a sua (heteros)sexualidade. A valorização dos afectos e das emoções por parte destes clientes, constitui, portanto, um traço identitário não enquadrável naquelas que são as expectativas sociais dominantes do que é ser homem, assumindo-se, conseqüentemente, como uma manifestação subordinada de masculinidade (Connell 1995). Impõe-se,

portanto, questionar os discursos teóricos, mediáticos e do senso comum que, de forma linear e acrítica, tendem a apresentar a prostituição como um contexto no qual os homens poriam de lado as emoções e dariam livre curso à sexualidade, procurando, assim, afirmar o seu poder viril. Em seu lugar é de admitir que os clientes não olham todos, nem tampouco exclusivamente, para as mulheres prostitutas como simples objectos de satisfação sexual, como de resto elas próprias o reconhecem:

- [...] *há pessoas que dizem que os clientes vão só para terem relações com as mulheres. É mentira, é mentira! Eu tive muitos clientes que iam para o quarto comigo... que iam para o quarto com as mulheres e não tinham nada com elas. Queriam era estar ali a conversar com elas, a contar-nos a vida deles, a saberem a nossa vida, e não tinham nada connosco. Era só para que alguém os ouvisse, que alguém lhes desse atenção!* (portuguesa, 28 anos).

Em muitos casos, como atrás se pôde constatar, não é o sexo, ou pelo menos não é só o sexo, mas sim o afecto aquilo que eles realmente procuram: *O mal de muito cliente é que eles não procuram uma prostituta, eles procuram uma mulher que os entenda! A maioria deles é isso* (portuguesa, 31 anos). Considerando a relevância desta dimensão afectiva da procura, facilmente se constata o carácter redutor e simplista das perspectivas de cariz funcionalista e sociobiológico, que tendem a justificar a existência da prostituição por referência, quase que exclusiva, ao seu alegado papel sócio-sexual de “escape libidinal” e de prevenção das agressões sexuais, funcionando como uma válvula de descarga do excesso de impulso sexual masculino, potencialmente perigoso, e de manutenção da ordem social da sexualidade e da própria instituição matrimonial (Davis 1937 e 1949). Igualmente simplistas parecem ser as perspectivas que se referem à prostituição como uma forma de resolução da tensão decorrente do processo de fragmentação da díade sexo/emoção que sustenta a visão masculina das mulheres (Kinnel e Griffiths 1989, O’Connell-Davidson 1995, McKeganey e Barnard 1996), segundo as quais os clientes expressariam a sua sexualidade à margem de qualquer manifestação de sentimentos e afectos (reservados para as esposas e namoradas), orientando-a apenas e só para o reforço da sua virilidade. A prostituição é um universo profundamente matizado, no qual os homens não são simplesmente comandados por uma (ir)racionalidade sexual tirânica e não estão a salvo da erupção das emoções (Sacramento 2004), que amiúde poderá sobrepor-se e até inibir o seu impulso sexual (alegadamente

constante e irreprimível), apontado como o factor central da procura do sexo comercial.

O facto de a emoção e o afecto se assumirem como elementos preponderantes nos processos de configuração da procura da prostituição constituirá, eventualmente, um sinal daquilo que Paniagua (1999) chama de “movimento de abandono da couraça”,¹⁰ caracterizado por um questionamento dos valores tradicionais da masculinidade, das suas insuficiências e consequências, e pela instauração de um espaço social povoado por múltiplas variantes de sociabilidade masculina. Trata-se, no entender de MacInnes (2002: 113) de “um consenso contemporâneo surpreendentemente alargado que impele os homens a abandonarem aquela que é considerada a masculinidade tradicional, para conseguirem entrar em contacto com os seus próprios sentimentos e para desenvolverem a sua articulação emocional”. A uma masculinidade tendencialmente agonística-confrontacional e excessivamente focalizada na sexualidade poderá então suceder uma masculinidade de cariz mais reflexivo, na qual os homens ganham consciência dos mandatos culturais de género e, por essa via, logram alguma liberdade para assumir os sentimentos e conteúdos identitários até então reprimidos por serem associados ao feminino, distanciando-se progressivamente dos valores mais convencionais da masculinidade.

Simulacro(s) de emoção como acção racional de maximização comercial

A grande maioria das trabalhadoras sexuais inquiridas no âmbito da pesquisa realizada admite que, de um modo geral, é bem tratada pelos homens com quem *sobe* e que mantém com eles uma boa relação (Ribeiro *et al.* 2005: 389). Simultaneamente, essas mesmas mulheres manifestam uma visão meramente instrumental da maior parte dos seus clientes, activando em relação a eles diversas estratégias de manipulação, tendo em vista convencê-los a *subir* e garantir benefícios de vária ordem, de acordo com os seus próprios interesses e objectivos. Como as próprias reconhecem, *é tipo um trabalho psicológico. Ele [cliente] tem 2 opções: ou vai, ou vai!!! Tem que forçar a barra! Muita conversa, muita enganção! Prometi*

¹⁰ Ou “masculinidade reconciliada”, segundo Badinter (1996).

a alguns clientes que casava com eles! (brasileira, 29 anos). Por vezes consideram os seus clientes como meros objectos: *São objectos. Tratamo-los bem para que voltem!* (angolana, 26 anos); *É como se ali estivesse um vaso sanitário* (brasileira, 30 anos).

A maioria da clientela é, assim, encarada como a outra parte de uma mera transacção comercial a quem têm de agradar e persuadir com vista a garantir proventos económicos e outro tipo de benefícios, a que mais adiante farei referência: *O que sinto em relação aos clientes é indiferença. Eu quero é o dinheiro deles. Sou simpática para todos, mas só me interessa o que têm para gastar comigo!* (brasileira, 34 anos). A generalidade delas faz mesmo questão de vincar que o dinheiro que ganha é praticamente a sua única fonte de satisfação e de realização pessoal: *A única coisa que me realiza são os euros. Prazer não, só os euros!* (brasileira, 28 anos); *Sentir o quê? Sinto o dinheiro que eles pagam!* (angolana, 26 anos); *A única coisa que gosto é quando colocam o dinheiro na mesa* (brasileira, 40 anos). Hipoteticamente, é de admitir que, por vezes, estes “discursos emotivos” (Lutz e Abu-Lughod 1990), em que as mulheres confidenciam o desprezo que a maioria dos clientes lhes suscita, possam servir apenas a função ideológica de fazer crer que elas não se envolvem emocionalmente com os clientes, o que a acontecer poderia, socialmente, ser entendido como irresponsabilidade ou até mesmo como deboche e, por consequência, alvo de uma sobre-estigmatização: *Putá, putá é aquela que gosta dos clientes, que se apaixona por eles. As que andam por aí na avenida e que andam todas derretidas por eles, essas é que são as piores!* (cabeleireira, 46 anos). Neste pressuposto interpretativo, as (auto)atribuições de emoções seriam então componentes narrativas de práticas ideológicas que implicam negociações sobre moralidade (Lutz 1988).

Independentemente desta possibilidade de manipulação ideológica, é de destacar que as apreciações emotivas dominantes atrás debatidas convergem com os dados relativos à distribuição da frequência de respostas dadas pelas trabalhadoras sexuais, quando inquiridas sobre o que sentem em relação aos clientes (Sacramento 2005: 125). O sentimento de indiferença foi o mais mencionado (40,4%), sendo que para 30,3% das inquiridas se trata mesmo do sentimento que, mais frequentemente, os seus clientes lhes suscitam. Logo a seguir, 37% das respostas reportam o sentimento de nojo, ainda que apenas 11,2% das mulheres o identifiquem como o

predominante. Com um valor de 35,9% surge, muito próximo dos dois já mencionados, a (alegada) ausência de sentimentos – “nada” – citada por 14,6% das respondentes como o seu estado sentimental mais frequente. Destacam-se, deste modo, como sentimentos mais comuns, dois tendencialmente neutros (indiferença e nada) e um outro nitidamente depreciativo (nojo).

Esta predominância de sentimentos de pendor neutro e negativo na apreciação que as trabalhadoras sexuais fazem dos seus clientes está intimamente associada à visão instrumental que deles têm e a uma concepção profissionalizante da prostituição, com base na qual procuram manter nítidas as fronteiras entre as esferas pessoal e laboral. Trata-se, como é óbvio, de sentimentos que elas tentam camuflar e esconder dos clientes, pelo menos enquanto estes continuem a querer *subir*. Esta ocultação é, regra geral, assegurada por uma *minstrelização*¹¹ estratégica de manifestações emotivas, ou seja por simulacros emocionais que inventam e infundem uma determinada realidade (Baudrillard 1991), na qual se apresentam como completamente rendidas aos alegados “encantos” dos seus parceiros: *Tem uns clientes que eu detesto, mas finjo que adoro!* (brasileira, 20 anos). Este processo racional de manipulação da fachada (Goffman 1982 e 1993), sustentado em boa parte por mimetizações faciais (Ekman 1972) e produções discursivas adequadas, parece caracterizar-se por uma dissonância mais ou menos deliberada entre a emoção (manifestação para os outros) e o sentimento (experiência para si, interior e íntima), o qual se constituiu sempre, no entender de Damásio (2003: 19, 45ss), após a produção emocional. Daqui resulta que as emoções, ou melhor os simulacros de emoções, como a alegria e o amor, perfeitamente adequados à dimensão comercial da actividade prostitucional, trazem associados, ao que tudo indica, estados sentimentais pouco condizentes, geralmente mais ajustados a emoções como a repugnância, a raiva, o desprezo e a tristeza.¹² As trabalhadoras sexuais desenvolvem, deste modo, uma dramaturgia orientada em função daquilo que julgam ser as expectativas dos homens que as procuram, pondo em prática encenações aparentemente genuínas que alimentam o ego e

¹¹ Termo utilizado por Broyard (*in* Goffman 1982) para se referir à tentativa deliberada de execução plena de um papel social esperado/desejado.

¹² Enquanto que Ekman (1989) e Damásio (1999) identificam seis “emoções básicas”: tristeza, alegria, desgosto, medo, cólera e surpresa, Scheff (2001) refere-se a oito “emoções primárias”: amor, alegria, medo, pesar, raiva, desprezo, vergonha e repugnância.

contribuem para o conforto sentimental dos seus parceiros, malabarismos relacionais que Goffman (1993) qualifica de “arte de manipular as impressões”. Neste simulacro “o cliente está numa relação onanista. Está só. Ele pensa que está a fazer amor com uma mulher, mas está a fazer sexo sozinho. A ilusão é-lhe presenteada a troco de dinheiro” (Oliveira 2004: 177). Com efeito, muitos clientes, ilusoriamente, julgam como genuínas as atitudes e emoções das trabalhadoras sexuais, não tendo efectiva consciência de que elas estão apenas a desempenhar o seu “papel”:

- Há muitos homens que com duas palavras mansas que uma mulher de um clube lhes dê, eles já pensam: “ela está apaixonada por mim, ela gosta de mim; ah, ela acha-me bonito...” Então, aí, fazem o que elas querem e o que elas lhes pedem. Há assim muitos, muitos “tótós”, como nós lhes chamamos. São burros, mesmo... porque eles deviam compreender que a gente faz isso com milhares de homens, não é?! A gente tem de fazer o nosso papel, porque há clientes que até perguntam se a gente tem prazer com eles no quarto e tal, e a gente até finge a dizer que sim; a gente diz que sim e eles ficam todos contentes e não metem na cabeça que isso é impossível. Ter prazer com todos é impossível!(portuguesa, 28 anos).

Muitas destas “vendedoras de ilusões” (Oliveira 2004) admitem mesmo que não há mulher mais esperta que a mulher da noite: *Uma mulher da noite tem mil e uma desculpas, mil e uma voltas de dar a volta à cabeça dos clientes!*!(portuguesa, 27 anos). Elas simulam exacerbadamente orgasmos, dizem-se completamente apaixonadas e tecem-lhes os maiores elogios: *Eu dizia “você é lindo, você é gostoso” e, na realidade, não era nada!*!(brasileira, 39 anos). Ao que tudo indica, as mulheres de nacionalidade brasileira são especialmente entendidas nesta arte de sedução manipulatória, pelo que não é de estranhar a preferência que os clientes por elas denotam (Ribeiro e Sacramento 2002), como os excertos que se seguem nitidamente o comprovam: *Com as brasileiras é diferente, são mais carinhosas!* [...] *Fazem tudo de forma natural, por isso é que me leva a “subir” mais vezes com elas* (cliente, 33 anos); *As brasileiras são mais quentes!* [...] *São gajas mais batidas! São mais artistas* (cliente, 26 anos); *As brasileiras sabem preparar um homem Eu gosto duma mulher que primeiro me conquistou* (cliente, 21 anos); *A brasileira é uma mulher muito meiga. São mulheres que sabem fazer bem amor, em termos de mexer o corpo, jogo de ancas, tudo! Espectacular!!!*(cliente, 49 anos). É claro que alguns clientes, como mais à frente voltaremos a

constatar, têm relativa consciência da verdadeira natureza e alcance da *performance* destas mulheres: *É fácil enganar todos os clientes e nisso as brasileiras são espectaculares: gritam muito, sabem fazer um teatro do caralho!! Já as gajas do leste, nem abrem a boca* (cliente, 56 anos); *As brasileiras enrolam mais o cliente!! A brasileira é capaz de te dar mais a volta, ao ponto de, em muitos casos, ser o cliente que pede para subir e não ela* (cliente, 22 anos); *As brasileiras enganam mais, disfarçam mais! Talvez a criação delas fosse diferente* (cliente, 40 anos).

Embora sendo do domínio do senso comum, o discurso deste último cliente, ao referir-se à *criação* (educação, socialização) das brasileiras, adianta um factor bastante plausível para a compreensão da particular habilidade destas para seduzir e proporcionar o envolvimento afectivo dos clientes. De facto, como notam Ribeiro *et al.* (2005), estas mulheres, ainda que consideravelmente apegadas à fé católica, parecem não ter incorporado de forma tão intensa, como acontece no Ocidente, os estigmas de filiação judaico-cristã responsáveis por uma ordem moral repressiva (Foucault 1994) que estabelece um vasto conjunto de tabus na relação com o corpo e na vivência da sexualidade, do desejo e das emoções, como de resto elas próprias o expressam: *Para nós, brasileiras, fazer amor faz parte da vida. Somos livres!* (brasileira, 41 anos). Deste modo, não tendo estado sujeitas a processos de socialização repressivos e culpabilizadores, tendem a manifestar-se moralmente mais desprendidas face às figuras morais do pecado, da vergonha, da honra e, por isso, mais à vontade e com maior naturalidade para “dispor” o corpo e as emoções no processo de ilusão e de “conquista” do cliente. A cultura desempenha, assim, um papel de grande relevo na configuração das manifestações corporais, podendo dizer-se que ela está *embodied* nos indivíduos, situação que Bourdieu (1977), na esteira da filosofia fenomenológica de Merleau-Ponty (1962), designa de “corpo socialmente informado” e que Csordas (1990), entre outros, denomina de *embodiment*.

Os simulacros que a maioria das trabalhadoras sexuais põe em prática no desempenho da sua actividade acabam por servir na perfeição os seus interesses comerciais, afinal os melhores clientes “são aqueles cujo ego foi tão bem massajado como o pénis” (Brown 2002: 126), não questionando a veracidade dos afectos das suas parceiras e não tendo efectiva percepção de que são psicológica e emocionalmente por elas

manipulados. Com alguma frequência, o álcool e, mais raramente, a droga funcionam como recursos de que algumas mulheres, sobretudo ao início da actividade, se socorrem para assegurar uma maior desinibição e um maior à-vontade para a produção da dramaturgia e a gestão das emoções que lhe é subjacente: *Levei nove dias até ser capaz de fazer o primeiro cliente. E ainda assim, só depois de ter bebido duas doses de vodka* (brasileira, 28 anos). Situação relativamente semelhante é narrada por Lindquist (2004), que se refere ao véu e ao *ecstasy* como elementos fundamentais na gestão da emoção *malu* (vergonha, embaraço) por parte de mulheres migrantes da Indonésia que trabalham em fábricas e na prostituição. Para além do álcool e, nalguns casos, da droga, uma outra estratégia de gestão emocional amiúde utilizada por muitas trabalhadoras sexuais passa pela tentativa de demarcação das esferas profissional e privada, de salvaguarda da intimidade e de “distanciamento afectivo” (Manita e Oliveira 2002, Ribeiro *et al.* 2005), recusando determinadas práticas erótico-sexuais (ex.: beijar na boca e sexo anal) que consideram demasiado íntimas e exigindo sempre a utilização do preservativo: *Essas coisas* [sexo sem preservativo, sexo anal e beijar na boca] *a gente faz com quem ama!* (brasileira, 26 anos). Este esforço de construção de uma fronteira entre a vida profissional e a intimidade afectiva acaba, de algum modo, por se constituir como o grande “calcanhar de Aquiles” do simulacro de envolvimento emocional que armam para os clientes, já que alguns deles acabam por se aperceber, ou pelo menos suspeitar, que, de facto, *elas não estão ali de alma e coração e não fazem coisas que é normal fazerem duas pessoas que gostam uma da outra* (cliente, 22 anos): *Eu gosto mais do sexo anal, mas, normalmente, elas não aceitam. Normalmente, o sexo anal, para elas, é para o “novio”! Elas preservam alguma coisa, não é!!?* (cliente, 34 anos); *O beijar, para elas, é passar do sexo à intimidade!!* (cliente, 22 anos).

Face ao que vem sendo dito e tendo em conta a possibilidade de controlo emocional voluntário (Sartre 1948, Solomon, 1980), poder-se-á falar de uma racionalização da emoção, no sentido dado por Schutz (1943) ao conceito de acção racional, enquanto acção que implica definição prévia de necessidades e interesses, deliberação, planeamento e lógica. No entender de Solomon (1980: 263), “[...] emotions are purposive, serve the ends of the subject, and consequently can be explained by *reasons* or ‘in-order-to’ explanations”. Reforçando esta ideia

de imbricação entre razão e emoção, Damásio (1994) defende mesmo que a emoção é uma componente indispensável da racionalidade, mostrando-nos claramente como indivíduos com lesões neurológicas graves ao nível dos córtices préfrontais e somatossensoriais do cérebro e, por isso, incapazes de expressar de forma adequada as suas emoções, dificilmente conseguem comportar-se racionalmente nos processos de tomada de decisão. De igual modo, Worthman (1999: 49) destaca que

[...] emotions are intimately involved in information processing: they guide knowledge of the world by altering what we notice, enhancing learning, and evoking recall. Emotions also rapidly recruit memories and schemas, and integrate them in cognition and action. Finally, they provide bases for coping and creativity. These functions are essential to intelligent being-in-the-world: via emotions we do, indeed, “mind”.

A importância das emoções para um “estar-no-mundo” inteligente contraria claramente a dicotomia entre *ethos* (padrões emocionais, sentimento) e *eidós* (estruturas cognitivas, pensamento), traçada por Bateson (1958) no seu estudo sobre a cultura Iatmul. As encenações e manipulações activadas pelas trabalhadoras sexuais constituem um bom exemplo da artificialidade desta dicotomia e, por conseguinte, da relevância das emoções enquanto elementos de cognição e de racionalização. Com efeito, as emoções são-lhes fundamentais para o conhecimento e a adequação ao meio prostitucional, possibilitando-lhes um aproveitamento criativo, perspicaz e racional de algumas (potenciais) oportunidades de concretização de objectivos pessoais proporcionadas pela ecologia social em que estão inseridas.

Este aproveitamento é particularmente evidente nas situações em que estabelecem um relacionamento mais próximo e consistente com um ou outro cliente, daí resultando uma relação pretensamente amorosa que leva a que ambas as partes se definam como sendo *namorados* (*novios*, em Espanha).¹³ Trata-se, contudo, de uma relação encarada de forma distinta por cada uma das partes: enquanto que para os clientes-*namorados* parece funcionar como uma forma de assegurarem algum respaldo afectivo e um certo equilíbrio da sua identidade masculina, para muitas das mulheres esta é uma relação

¹³ A maioria destes relacionamentos ocorre com os clientes dos tipos “emocionalmente implicado” e “sexualmente indigente”, sobretudo com os do primeiro tipo.

fomentada e instrumentalizada tendo em vista benefícios e interesses pessoais. Os clientes mais idosos, os que têm menor capital escolar e aqueles para quem a prostituição representa o principal meio de satisfação das necessidades sexuais e emocionais são, por regra, os que mais facilmente se envolvem em relações de pseudonamoro, de que saem mais ou menos lesados. É, pois, sobretudo junto destes tipos de clientes que as mulheres prostitutas asseguram meios de rendimento que complementam de forma consideravelmente significativa os ganhos que obtêm através da sua actividade (Ribeiro *et al.* 2005). Como foi dito por uma proprietária de um clube (56 anos), *elas só querem uma coisa deles: dinheiro! Não vão por amor! [...] Alguns apaixonam-se pelas mulheres. Depois nem me saem daqui!*

A fidelidade dos clientes é a face mais imediatamente visível desta vinculação afectiva. Trata-se, no entanto, de uma fidelidade que as parceiras não respeitam, já que, frequentemente, têm outros *namorados*. Embora mais ou menos conscientes desta situação, o que é certo é que alguns clientes-*namorados* se empenham em respeitar o princípio da fidelidade para com as suas respectivas *namoradas*, a ponto de deixarem de *subir* com outras mulheres: *Olha, durante um tempo eu tive..., eu tive uns 4 clientes [namorados] que não subiam com mais ninguém... sempre, sempre, sempre comigo, sempre!!* (brasileira, 34 anos). Da parte deles, a fidelidade enquanto forma sociológica sustentada por conteúdos afectivos e manifestações emocionais,¹⁴ poderá, eventualmente, ser interpretada como o reflexo de uma “cultura emocional”¹⁵ ocidental ainda marcada pela valorização do “amor romântico”, “único e exclusivo” e “para sempre”, em detrimento do “amor confluyente”, activo e contingente (Giddens 2001: 41). Talvez seja por isso que alguns clientes chegam mesmo a propor-lhes casamento: *Até já quis*

¹⁴ Vejam-se, a este propósito, as considerações de Simmell (1964 e 1983) sobre o amor como emoção sociologicamente orientada. Ao amor e a várias outras emoções é-lhes atribuído estatuto sociológico, “[...] pois seu conteúdo afectivo sustenta formas sociológicas e unifica o dualismo básico presente em todas as associações: a tensão entre a flutuação dos estados afectivos internos e a estabilidade das formas de relação” (Rezende 2002: 71-72).

¹⁵ Para um melhor entendimento deste conceito invoco aqui Armon-Jones (1986: 33), quando refere que “emotions are characterized by attitudes such as beliefs, judgments, and desires, the contents of which are not natural, but are determined by the systems of cultural belief, value and moral value of particular communities”.

casar com uma, só que ela não quis. Há um mês atrás. Estava apaixonado por ela! (cliente, 20 anos).

As relações de namoro que têm vindo a ser analisadas continuam, quase sempre, a comportar um carácter mercantil, uma vez que muitos *namorados* continuam a subir com as suas supostas *namoradas* e a ter de pagar os serviços sexuais que elas lhes prestam, não deixando, portanto, de ser seus clientes. Noutros casos, embora as mulheres que exercem a prostituição não sejam directamente remuneradas nas relações sexuais que mantêm com os seus respectivos *namorados*, não deixam de obter junto deles vários tipos de auxílio e ganhos materiais, de tal ordem que muitas identificam o *namorado* como a principal fonte de complemento de rendimentos, ou seja, como aquela *pessoa que ajuda por fora* (brasileira, 35 anos). De entre os benefícios materiais mais comuns e significativos proporcionados pelas relações de *namoro* destacam-se a oferta de roupa e jóias, o pagamento da renda de casa, o empréstimo de dinheiro (muitas vezes sem retorno), o carregamento de telemóveis, o pagamento de contas de supermercado, de transportes, etc: *Tenho ajuda do meu namorado. Ela dá-me bastante. Carrega-me o telemóvel e sempre que eu preciso, ele dá mais dinheiro. Só para ajudar a pagar a dívida da passagem, deu-me 500 euros* (brasileira, 24 anos). Para além disto, os namorados prestam-lhes ainda ajuda nas mais diversas situações da vida quotidiana, numa terra em que quase tudo lhes é estranho, nomeadamente no que concerne à resolução de burocracias¹⁶ e à protecção: *Eu estava apavorada, sozinha, eu tinha de ter alguém para me proteger. Foi mais uma procura de retaguarda, de um guarda-costas. Não foi paixão. Mas não é um cafetão* [chulo] (brasileira, 28 anos). Embora com um carácter não tão sistemático como acontece com os *namorados*, a maioria dos restantes clientes acaba também por lhes prestar ou ser solicitado a prestar algum tipo de auxílio extra, nomeadamente de natureza material.

Atendendo à ascendência que têm sobre os seus clientes, é de admitir que as trabalhadoras sexuais, contrariamente ao que amiúde se supõe, detêm uma considerável capacidade de

¹⁶ Em 2001, durante o período extraordinário de legalização de estrangeiros (10 de Janeiro a 30 de Novembro), alguns clientes acederam a celebrar contratos de trabalho “fantasmas” para as suas *namoradas*, com o objectivo de lhes assegurarem uma das condições necessárias para a regularização da sua situação jurídica em Portugal.

autodeterminação e de condicionamento de terceiros, situação que, atendendo às perspectivas de teóricos como Weber (1971), Dahrendorf (1959), Parkin (1979), Olson (1982) e Foucault (1992), poderá ser entendida como uma manifestação de poder. De modo mais concludente, Perkins (1991: 389) afirma mesmo que “female prostitution is a social situation in which women have more power over sexual interactions than in any other circumstance involving both sexes interacting”. O facto de as relações de mercantilização da actividade sexual assumirem, sobretudo para as mulheres, um cariz eminentemente contratual acaba, na generalidade dos casos, proporcionando-lhes condições e espaço de manobra para poderem negociar e estabelecer alguns dos termos de exercício da sua actividade e de expressão da sua sexualidade.

Alguns dos indivíduos que procuram o sexo comercial, independentemente do tipo de relação que desenvolvem com as mulheres que se prostituem, parecem evidenciar uma consciência mais nítida dos mecanismos de sedução, manipulação e poder que, estrategicamente, elas põem em prática: *Ela, ali, está a ser paga até para aturar um indivíduo inculto! Mas, como é profissional, ouve-o e até diz que gosta dele, para ele lhe pagar muita champanhe. Ele anda iludido. Elas são muito inteligentes. Conseguem quase convencer as pessoas que estão apaixonadas, quando, efectivamente, não estão. São grandes profissionais!*(cliente, 49 anos). No entanto, estes mesmos indivíduos que evidenciam uma maior consciência das estratégias de manipulação de que se socorrem as trabalhadoras sexuais, geralmente destacam que já são muito experientes (*muito batidos na noite*) e, por isso, com elas as coisas são muito diferentes. Alegadamente, só os outros é que se envolvem emocionalmente com as mulheres e só eles estão sujeitos a cair nas suas artimanhas: *Ele é um pinga-amor! O P. [cliente] é um pinga-amor! Apaixona-se à primeira vista! Eu, não. Ele é altamente vulnerável!!! Ele também se convence que elas estão apaixonadas por ele. E eu tenho a certeza que elas estão apaixonadas por mim, às vezes! Ou, pelo menos, têm uma grande atracção física por mim!* (cliente, 56 anos). Estes discursos de atribuição de determinados comportamentos emocionais a terceiros funcionam como instrumentos ideológicos de luta nos esforços de construção social da identidade masculina (Gilmore 1994), ou seja, funcionam como um meio de legitimar o afastamento de concorrentes de posições de poder (Lutz 1986 e 1988, Rojo 2005), nas constantes disputas

e hierarquizações que configuram o “campeonato” da masculinidade.

Considerações finais

As emoções são componentes de grande relevância na configuração das dinâmicas de interacção entre os actores centrais (clientes e trabalhadoras sexuais) que integram o campo social da prostituição. Com efeito, considerando o/os papel/papéis que a emotividade assume na procura e oferta de serviços sexuais e os sentidos – estruturas ideológicas, construções simbólicas, estratégias – que, de um modo mais ou menos difuso e embuçado, permeiam a forma como os sujeitos a vivem, constroem, manipulam e apresentam discursivamente, foi possível discernir que se trata, de facto, de uma dimensão preponderante nos processos subjacentes à mercantilização da sexualidade. Esta sua preponderância, como ficou evidente ao longo do texto, manifesta-se, ainda que sob distintos formatos, quer no quadro específico da procura, quer no da oferta de serviços sexuais remunerados.

Para muitos dos clientes, nomeadamente para os do tipo-ideal “emocionalmente implicado”, o acesso a afectos e a vivências emocionais características do “amor romântico” afigura-se como uma motivação forte para a procura da prostituição, condicionando de uma forma muito própria a relação que mantêm com as trabalhadoras sexuais. É óbvio que alguns destes clientes não admitem explicitamente que na prostituição, mais do sexo, procuram afecto. Escondem-se, assim, atrás de discursos de camuflagem da sua emotividade, não expondo publicamente a dissonância face ao preceito ideológico da “masculinidade hegemónica”, que impõe aos homens uma severa repressão das emoções nos seus comportamentos. Conseguem, deste modo, manter a face e evitar descréditos na projecção e avaliação homossocial da sua masculinidade.

No que às trabalhadoras sexuais diz mais directamente respeito, as emoções constituem-se, em larga medida, como simulacros estratégicos que mobilizam sob a forma de recursos de sedução e poder na relação com os clientes, no sentido de garantirem a sua fidelização e o seu apoio material e, conseqüentemente, uma maior eficiência comercial da actividade. Esta criação/mobilização instrumental de simulacros

emocionais, como vimos, parece ser particularmente bem concretizada pelas mulheres de nacionalidade brasileira, culturalmente mais soltas na vivência da sexualidade, do corpo e dos afectos. A eficácia dos simulacros que produzem é especialmente notória junto daqueles clientes predispostos a um maior envolvimento emocional, para os quais a dimensão afectiva é tão ou mais importante que a dimensão meramente sexual. A consciência que estes clientes têm do enredo emotivo em que são envolvidos é relativamente esbatida. Para eles, só os “outros” é que estão sujeitos às manipulações das trabalhadoras sexuais, convicção que não deixa de ser uma tentativa inequívoca de ridicularizar os pares e de menosprezar a sua masculinidade.

Para as mulheres que trabalham na prostituição, as manifestações emotivas surgem, assim, como recursos que lhes asseguram uma relativa ascendência sobre muitos dos homens a quem prestam serviços sexuais e, concomitantemente, como instrumentos fundamentais na procura de aproveitamento racional das possibilidades de maximização económica que se lhes vislumbram na ecologia social em que constroem os seus quadros relacionais. Conclui-se daqui que a racionalidade não (ou nem sempre) está arredada das manifestações emocionais. Razão e emoção, amiúde apresentadas como pólos antinómicos mutuamente excludentes, existem e operam numa dialéctica processual como partes que, reciprocamente, se pressupõem.

Bibliografia

- ABU-LUGHOD, Lila, 1986, *Veiled Sentiments: Honor and Poetry in a Bedouin Society*. Berkeley, University of California Press.
- ALMEIDA, Miguel Vale, 1995, *Senhores de Si: Uma Interpretação Antropológica da Masculinidade*. Lisboa, Fim de Século Edições.
- ARMON-JONES, Claire, 1986, “The thesis of constructionism”, em HARRE, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*. Nova Iorque, Blackwell, 32-56.
- BADINTER, Elisabeth, 1996, *XY: A Identidade Masculina*. Lisboa, Edições ASA.
- BARRY, Kathleen, 1995, *The Prostitution of Sexuality*. Nova Iorque, New York University Press.
- BARRY, Kathleen, 1979, *Female Sexual Slavery*. New Jersey, Avon Books.
- BATESON, Gregory, 1972, *Steps to an Ecology of Mind*. Nova Iorque, Ballantine.
- BAUDRILLARD, Jean, 1991, *Simulacros e Simulação*. Lisboa, Relógio d’Água.

- BOURDIEU, Pierre, 1999, *A Dominação Masculina*. Oeiras, Celta Editora.
- BOURDIEU, Pierre, 1977, *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.
- BOYLE, Sheron, 1994, *Working Girls and their Men: Male Sexual Desires and Fantasies Revealed by the Women Paid to Satisfy them*. Londres, Smith Gryphon.
- BRODY, Leslie, e Judith Hall, 1993, "Gender and emotion", em LEWIS, Michael e Jeannette Haviland (eds.), *Handbook of Emotions*. Nova Iorque, Guilford, 447- 460.
- BROWN, Louise, 2002, *As Escravas do Sexo*. Porto, ASA Editores.
- CAMPBELL, Rosie, 1998, "Invisible men: making visible male clients of female prostitutes in Merseyside", em ELIAS, James *et al.* (eds.), *Prostitution: On Whores, Hustlers, and Johns*. Nova Iorque, Prometheus Books, 155-171.
- CONNELL, Robert, 1995, *Masculinities: Knowledge, Power and Social Change*. Berkeley, University of California Press.
- CONNELL, Robert, 1987, *Gender and Power: Society, the Person, and Sexual Politics*. Stanford, Stanford University Press.
- CSORDAS, Thomas, 1990, "Embodiment as a paradigm for Anthropology", *Ethnos* 18 (1): 5-47.
- CRAPANZANO, Vincent, 1994, "Réflexions sur une anthropologie des émotions", *Terrain*, 22: 109-117.
- DAMÁSIO, António, 2003, *Ao Encontro de Espinosa: As Emoções Sociais e a Neurologia do Sentir*. Lisboa, Publicações Europa-América.
- DAMÁSIO, António, 2000, *O Sentimento de Si: O Corpo, a Emoção e a Neurobiologia da Consciência*. Lisboa, Publicações Europa-América, Lisboa
- DAMÁSIO, António, 1994, *O Erro de Descartes: Emoção, Razão e Cérebro Humano*. Lisboa, Publicações Europa-América,
- DARHENDORF, Ralph, 1959, *Class and Class Conflict in Industrial Society*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- DAVIS, kingsley, 1949, *Human Society*. Nova Iorque, The Macmillan Company.
- DAVIS, kingsley, 1937, "The sociology of prostitution", *American Sociological Review*, 2: 744-750.
- DURKHEIM, Émile, 1971 [1912], *The Elementary Forms of the Religious Life*. Londres, George Allen & Unwin.
- EKMAN, Paul, 1989, "The argument and evidence about universals in facial expressions of emotion", em EKMAN, Paul, 1972, *Emotions in the Human Face*. Nova Iorque, Pergamon Press.
- WAGNER, Hugh e Anthony Manstead (eds.), *Handbook of Social Psychophysiology*. Chichester, Wiley, 143-164.
- EKMAN, Paul, 1997, "Should we call it expression or communication?", *Innovations in Social Science Research*, 10: 333-344.
- ELIAS, Norbert, 1994 [1939], *The Civilizing Process*. Oxford, Blackwell.
- FOUCAULT, Michel, 1994, *História da Sexualidade*. Lisboa, Relógio d'Água.
- FOUCAULT, Michel, 1992, *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro, Graal.
- FOUCAULT, Michel, 1972, *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*. Nova Iorque, Pantheon.
- GEERTZ, Clifford, 1978, *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro, Zahar.
- GIDDENS, Anthony, 2001, *Transformações da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades Modernas*. Oeiras, Celta Editora.

- GILMORE, David, 1994, *Hacerse Hombre: Concepciones Culturales de la Masculinidad*. Barcelona, Editorial Paidós.
- GOFFMAN, Erving, 1993, *A Apresentação do Eu na Vida de Todos os Dias*. Lisboa, Relógio d'Água.
- GOFFMAN, Erving, 1982 [1963], *Estigma: Notas Sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro, Zahar.
- HARRE, Rom (org.), *The Social Construction of Emotions*. Nova Iorque, Blackwell.
- HEYL, Barbara, 1979, "Prostitution: an extreme case of sex stratification", em ADLER, Freda e Rita Simon, *The Criminology of Women*. Boston, Houghton, 196-210.
- HOCHSCHILD, Arlie, 1998, "The sociology of emotion as a way of seeing", em BENDELOW, Gillian e Simon Williams (eds.), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. Londres e Nova Iorque, Routledge, 3-15.
- HOCHSCHILD, Arlie, 1979, "Emotion work, feeling rules, and social structure", *American Journal of Sociology*, 85: 551-575.
- HOIGARD, Cecile e Liv Finstad, 1992, *Backstreets, Prostitution, Money and Love*. Cambridge, Polity Press.
- ILLOUZ, Eva, 1997, *Consuming the Romantic Utopia: Love and the Cultural Contradictions of Capitalism*. Berkeley, University of California Press.
- JAMES, William, 1890, *Principles of Psychology* [online]. Disponível em: <<http://www.des.emory.edu/mfp/james.html#principles>> (acesso em 20-03-2006).
- KAUFMAN, Michael (eds.), 1987, *Beyond Patriarchy: Essays by Men on Pleasure, Power and Change*. Nova Iorque e Toronto, Oxford University Press.
- KIMMEL, Michael, 1997, "Homophobia, fear, shame, and silence in masculine identity", em VALDÉS, Teresa e José Olavarría (eds.), *Masculinidades: Poder y Crisis*. FLACSO-Chile, Ediciones de las Mujeres, 24: 49-61.
- KINNEL, H. e R. Griffiths, 1989, *Male Clients of Female Prostitutes in Birmingham, England: A Bridge for Transmission of HIV?*. Birmingham, Central Birmingham Health Authority, Department of Public Health.
- KLEINMAN, Arthur e Byron Good, 1985, *Culture and Depression*. Berkeley, University of California Press.
- KOURY, Mauro, 2005, "A antropologia das emoções no Brasil", *Revista Brasileira de Sociologia das Emoções*, 4 (12): 239-252.
- LEACH, William, 1980, *True Love and Perfect Union: The Feminist Reform of Sex and Society*. Nova Iorque, Basic Books.
- LEAVITT, John, 1996, "Meaning and feeling in the anthropology of emotions", *American Ethnologist*, 23(3): 514-539.
- LINDQUIST, Johan, 2004, "Veils and ecstasy: negotiating shame in the Indonesian borderlands", *Ethnos: Journal of Anthropology*, 69 (4): 487-508.
- LUPTON, Deborah, 1998, *The Emotional Self: A Sociocultural Exploration*. Londres, Sage.
- LUTZ, Catherine e Lila Abu-Lughod (eds.), 1990, *Language and the Politics of Emotion*. Nova Iorque, Cambridge University Press.

- LUTZ, Catherine, 1988, *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago, University of Chicago Press.
- LUTZ, Catherine e Geoffrey White, 1986, "The anthropology of emotions", *Annual Review of Anthropology*, 15: 405-436.
- LUTZ, Catherine, 1986, "The domain of emotion words on Ifaluk", em HARRE, Rom (ed.), *The Social Construction of Emotions*. Nova Iorque, Blackwell, 267-288.
- LYON, Margot, 1998, "The limitations of cultural constructionism in the study of emotion", em BENDELOW, Gillian e Simon Williams (eds.), *Emotions in Social Life: Critical Themes and Contemporary Issues*. Londres e Nova Iorque, Routledge, 39-59.
- MAcINNES, John, 2002, *O Fim da Masculinidade*. Porto, Ambar.
- MANGHI, Sérgio, 1999, "Siento, logo podríamos: para una teoria social de las emociones", *Gazeta de Antropologia* [online], 15. Disponível em: <http://www.ugr.es/~pwlac/G15_06Sergio_Manghi.html> (acesso em 12-01-2006).
- MANITA, Celina e Alexandra Oliveira, 2002, *Estudo de Caracterização da Prostituição de Rua no Porto e Matosinhos*. Porto, Comissão para a Igualdade e para os Direitos das Mulheres.
- MILTON, Kay, 2005, "Emotion (or life, the universe, everything)", *The Australian Journal of Anthropology*, 16 (2): 198-211.
- MAUSS, Marcel, 1981, "A expressão obrigatória dos sentimentos", em FIGUEIRA, Sérvulo (ed.), *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro, Livraria Francisco Alves, 56-63.
- McKEGANEY, Neil e Marina Barnard (eds.) 1996, *Sex Work on the Streets: Prostitutes and their Clients*. Buckingham, Open University Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, 1962, *Phenomenology of Perception*. Londres, Routledge & Kegan Paul.
- O'CONNELL-DAVIDSON, Julia, 1995, "British sex tourists in Thailand", em MAYNARD, Mary e June Purvis (eds.), *(Hetero)sexual Politics*. Londres, Taylor & Francis.
- OLIVEIRA, Alexandra, 2004, *As Vendedoras de Ilusões: Estudo sobre Prostituição, Alterne e "Striptease"*. Lisboa, Editorial Notícias.
- OLSON, Mancur, 1982 [1965], *The Logic of Collective Action*. Massachussets e Londres, Cambridge.
- PANIAGUA, Alberto, 1999, "Discontinuidades en el modelo hegemónico de masculinidad" [online]. Disponível em: <<http://inicia.es/de/cgarciam/abarca.html>> (acesso em 18-04-2005).
- PAPATAXIARCHIS, Evthymios, 1991, "Friends of the heart: male commensal solidarity, gender and kinship in Aegean Greece", em LOIZOS, Peter e Evthymios Papataxiarchis (eds.), *Contested Identities: Gender and Kinship in Modern Greece*. Princeton, Princeton University Press, 156-179.
- PARKER, Richard *et al.*, 1991, "Sexual culture, HIV transmission and AIDS research", *The Journal of Sex Research*, 28 (1): 77-98.
- PARKIN, Frank, 1979, *Marxism and Class Theory: A Bourgeois Critique*. Londres, Tavistock Publications.
- PARKINSON, Brian, 1995, *Ideas and Realities of Emotion*. Londres e Nova Iorque, Routledge.
- PERKINS, Roberta, 1991, *Working Girls: Prostitutes, Their Life and Social Control*. Camberra, Australian Institute of Criminology.
- REZENDE, Cláudia, 2002, "Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções", *Mana*, 8 (2): 69-89.

- RIBEIRO, Manuela *et al.*, 2005, *Prostituição Feminina em Regiões de Fronteira: Actores, Estruturas e Processos*. Vila Real: UTAD/UM/UBI (relatório final do Projecto Sapiens/99 POCTI/36472/SOC).
- RIBEIRO, Manuela e Octávio Sacramento, 2002, “Prostituição feminina no espaço transfronteiriço ibérico: um caso muito particular de circulação de pessoas”, *Cadernos do Noroeste*, 18 (1-2): 205-227.
- ROJO, Luiz, 2005, “Discursos sobre emoção entre atletas olímpicos brasileiros”, *Esporte e Sociedade* [online], 1, Nov2005/Fev2006. Disponível em: <<http://www.lazer.eefd.ufrj.br/espsoc/>> (acesso em 14-03-2006).
- ROSALDO, Michelle, 1984, “Towards an anthropology of self and feeling”, em SHWEDER, Richard e Robert LeVine (eds.), *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Nova Iorque, Cambridge University Press, 137-157.
- ROSALDO, Michelle, 1980, *Knowledge and Passion: Ilongot Notions of Self and Social Life*. Cambridge, Cambridge University Press.
- SACRAMENTO, Octávio, 2005, *Os Clientes da Prostituição Abrigada: A procura do Sexo Comercial na Perspectiva da Construção da Masculinidade*. Braga: Universidade do Minho (dissertação de mestrado).
- SACRAMENTO, Octávio, 2004, “Gigantes com pés de barro: sobre as ambiguidades que permeiam a (des)construção da masculinidade entre os clientes da prostituição transfronteiriça ibérica”, *V Congresso Português de Sociologia - Sociedades Contemporâneas: Reflexividade e Acção*, Braga: Universidade do Minho.
- SARTRE, Jean-Paul, 1948, *The Emotions: Outline of a Theory*. Nova Iorque, Philosophical Library.
- SCHEFF, Thomas, 2001, “Três pioneiros na sociologia das emoções”, *Política e Trabalho*, 17: 115-127.
- SCHUTZ, Alfred, 1943, “The problem of rationality in the social world”, *Economica*, 10: 130-149.
- SEIDLER, Victor, 1994, *Unreasonable Men: Masculinity and Social Theory*. Londres, Routledge.
- SHRAGE, Laurie, 1994, *Moral Dilemmas of Feminism: Prostitution, Adultery and Abortion*. Londres, Routledge.
- SHWEDER, Richard e Robert LeVine (eds.), 1984, *Culture Theory: Essays on Mind, Self, and Emotion*. Nova Iorque, Cambridge University Press.
- SIMMEL, Georg, 1993, *A Filosofia do Amor*. São Paulo, Martins Fontes.
- SIMMEL, Georg, 1964, “Faithfulness and gratitude”, em WOLFF, Kurt (ed.), *The Sociology of Georg Simmel*. Nova Iorque e Londres, Free Press, 379-395.
- SOLOMON, Robert, 1980, “Emotions and choice”, em RORTY, Amelie (ed.), *Explaining Emotions*. Berkeley, University of California Press.
- SUPER, Charles e Sara Harkness, 1998, “The development of affect in infancy and early childhood”, em WOODHEAD, Martin, Dorothy Faulkner, e Karen Littleton (eds.), *Cultural Worlds of Early Childhood*. Londres, Open University.
- WEBER, Max, 1971, *Ensaio de Sociologia*. Rio de Janeiro, Zahar.
- WEBER, Max, 1983 [1922], *Economía e Sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
- WENTWORTH, William e D. Yardley, 1994, “Deep sociality: a bioevolutionary perspective on the sociology of human emotions”, em WENTWORTH, William e John Ryan (eds.), *Social Perspectives on Emotion*. Greenwich, JAI Press, 21-55.
- WILLIAMS, Simon, 2001, *Emotion and Social Theory*. Londres, Sage.

WINICK, Charles, 1962, "Prostitutes' clients' perceptions of the prostitutes and of themselves", *International Journal of Social Psychiatry*, 8 (4): 289-299.

WORTHMAN, Carol, 1999, "Emotions: You can feel the difference", em HINTON, Alexander (ed.), *Biocultural Approaches to the Emotions*. Cambridge, Cambridge University Press, 41-74.

Abstract: Starting out from a field work on female prostitution taken place in the Portuguese-Spanish border territory and assuming an anthropological/sociological focus of the emotions, the emotional manifestations which traverse the motivations, the expectations and the interactive frames of the main social actors on the prostitution environment are analysed in this article. This way, it is sought the assessment of the relevance of emotionality in the merchandizing of sexuality and the interpretation of the way it is (differently) experienced, managed and built within the sphere of the relational processes established between the sex workers and their clients. In a general way, the clients not only long for sexual satisfaction, but also try to achieve simultaneously, and in some cases take priority on emotional experiences of the "romantic love" which may present them some affective comfort. The sex workers, aware of this situation and evidencing an acute strategic sense, often make-believe emotional situations with the intent of attracting/gaining the loyalty of the clients and, therefore, withdrawing several kinds of materialistic benefits. Through this handling of emotionality, they rationally create the proper conditions for the economical maximization of their activity.

Keywords: female prostitution, emotions, reasonableness

Pensamento complexo

Alternativa para o resgate intelectual da totalidade urbana

Inaé Elias Magno da Silva

Resumo: Este artigo destina-se a discutir, a título de reflexão primária, algumas questões epistemológicas essenciais para uma reforma do pensamento no campo de estudo da cidade. O centro da presente discussão encontra-se na relação espaço/sociedade (lugar/homem), a ser tratada na condição de defesa de uma epistemologia da complexidade dirigida aos estudos urbanos.

Palavras-chave: epistemologia, cidade, complexidade, racionalismo.

Este artigo destina-se a discutir, a título de reflexão primária, algumas questões epistemológicas essenciais para uma reforma do pensamento no campo de estudo da cidade. O centro da presente discussão encontra-se na crítica à fragmentação do objeto urbano imposta pelos recortes metodológicos que seccionam a cidade na falsa dicotomia espaço/sociedade – via de regra subordinando o elemento humano ao elemento espacial –, bem assim na sugestão de que a aplicação dos postulados epistemológicos da complexidade às ciências dedicadas ao urbano permite que se re-totalize a cidade como objeto de estudo e reflexão e, desse modo, capture a alma – dimensão da urbe hodiernamente silenciada e esquecida pela ciência.

Ao sugerir a validade do pensamento complexo para o estudo do fato urbano, este ensaio pretende contribuir para a restituição, às diversas disciplinas que se debruçam sobre a cidade, do direito de enxergarem para além do estreito espectro materialista e imediatista próprio aos olhares condicionados por um tipo totalitário de razão, que quando não o nega ou o subordina ao material, instrumentaliza o imaterial – aí compreendidas não só a cultura e as instituições sociais, mas igualmente as representações sociais, o imaginário, a memória e as emoções – reduzindo-o a dimensões que lhe são, via de regra, estrangeiras.

A cidade sob a ótica da complexidade

Conforme afirmei em outra oportunidade (SILVA, 2005a), a constituição de uma ciência apta a tratar a cidade como objeto de estudo complexo pressupõe, de antemão, uma ruptura frente à forma de pensamento que tradicionalmente orienta as opções teórico-metodológicas no campo de estudo da cidade. Seu reconhecimento, como opção científica válida, supõe a emergência de uma ordem cognitiva que admita os traços constituintes do complexo na composição da cidade e, assim, proponha novas formas conceituais e metodológicas de aproximação do objeto urbano.

Um primeiro passo para essa aproximação consiste na aplicação dos princípios centrais do pensamento complexo ao estudo da cidade: o princípio dialógico, que prevê o diálogo e não a mútua repelência entre teorias opositoras; o princípio da recursão, que consiste na admissão de “uma curva geradora na qual os produtos e os efeitos são eles próprios produtores e causadores daquilo que os produz” (MORIN, 1996: 14); e o princípio hologramático, que consiste em uma concepção sistêmica que reconhece “que não somente a parte está no todo, como também o todo está na parte” (MORIN, 1996: 14).

Outro passo consiste na consideração ao tipo de totalidade específica que caracteriza os objetos complexos, em particular a cidade: a totalidade complexa, a saber, uma totalidade plural – polimorfa, polifônica, polissêmica –, constituída por elementos permanentemente interrelacionáveis e intercomunicáveis, cuja combinatória resulta em um constante devir. O reconhecimento da totalidade complexa da cidade pressupõe, por parte da ciência e do próprio cientista, o desenvolvimento de uma capacidade perceptiva polissensorial, transcendente às limitações da visão e, por conseguinte, da simples observação, que seja capaz de reconhecer o objeto para além de seus aspectos imediatamente manifestos, em geral, sua materialidade, incorporando o inapreensível, porque não manipulável, ao campo de domínio da ciência e não apenas dos pensamentos filosófico e mítico.

Um terceiro e último passo para o tratamento da cidade como objeto complexo é a consideração da incerteza – o domínio do eventual, do incontrolável, do inapreensível – como parte constitutiva da certeza; a admissão do imprevisto como partícula ordenadora da previsão. A certeza epistemológica da incerteza, conforme sugerida por Morin (1990), ao passo em que

lança ao chão qualquer pretensão ao domínio absoluto da verdade, circunscreve a razão científica tanto a seus limites endógenos – os limites atuais do pensamento e da linguagem¹⁷ – quanto a seus limites exógenos – os limites a ela impostos pela complexidade inerente aos objetos de estudo (SILVA, 2005a).

Reflexões a respeito de uma epistemologia da complexidade urbana

O tratamento científico dos objetos complexos, como indica Morin (1990), não pode se limitar ao reconhecimento da complexidade. Ele deve avançar no sentido da construção de um pensamento da complexidade, a saber, um pensamento capaz de romper com formas cristalizadas de ordenamento racional fragmentárias, deterministas, pretensiosas e despóticas, tais como as que caracterizam o pensar positivo desde suas origens iluministas até suas manifestações excessivamente disciplinaristas e racionalistas mais recentes. É preciso instaurar o diálogo, reconhecer o interrelacionamento de processos e fenômenos, admitir a pluridimensionalidade dos objetos e aceitar que a razão, mesmo ordenada pelos rigores da ciência, possui limites quanto a domínio e controle do mundo. Essa reforma do pensamento científico acredita Morin (1990), fornecerá as condições para que a ciência possa enxergar a humanidade das coisas humanas e, conseqüentemente, acrescento a humanidade da cidade, fenômeno acima de tudo humano.

O resgate da humanidade urbana passa, assim, pelo reconhecimento da cidade como objeto de estudo complexo, a saber, como um fenômeno social recursiva, hologramática e dialogicamente material, imaterial, coletivo, individual, cósmico, fragmentário, objetivo, subjetivo, organizado, caótico, atual, pretérito, vindouro, real e imaginário, enfim, uma totalidade complexa, conforme definido anteriormente.

Uma epistemologia complexa, dedicada à construção de novas formas conceituais e metodológicas de investigação do urbano, deve, pois, procurar dar amplo tratamento tanto à materialidade quanto à imaterialidade da cidade, a partir do

¹⁷ Para Elias (1994), tanto o pensamento quanto a linguagem, como produções sociais, são produtos temporais, desenvolvendo-se paralelamente conforme o desenvolvimento das estruturas cognitivas da própria sociedade à qual expressam. Um dos desafios da ciência, considerando a contribuição de Elias, é, pois, o de superar gradativamente seus próprios limites de pensamento e linguagem.

reconhecimento da cidade como a resultante de uma combinatória recursiva e hologramática – jamais unilateral, sobreposta ou sobre-determinada – entre o espaço material e a sociedade que constrói, compõe, pratica e atribui vida a esse espaço. A essa nova epistemologia compete adotar uma postura equilibrada e dialógica na consideração da cidade como uma totalidade complexa – um lugar humano, no sentido mais abrangente da expressão –, visando a superar, no mínimo, os seguintes reducionismos positivos impostos ao estudo do fenômeno urbano: 1) a redução da cidade a seu espaço físico; 2) a redução da cidade a uma totalidade autônoma ou a um fragmento heterônomo; 3) a redução do homem a uma condição sobreposta, logo, exterior à cidade; e 4) a redução do urbano ao domínio da certeza.

1. Reduccionismo físico-espacial

Um primeiro reducionismo a ser enfrentado por uma epistemologia da complexidade urbana é aquele que toma a cidade como sinônimo de espaço físico, arquitetura, urbanismo, local de assentamento ou paisagem. Se é certo considerar a cidade como um determinado tipo de aglomerado humano permanente, como o faz Mumford (1982), é igualmente correto, parece-me, reconhecer que o que se chama de cidade está para além dessa condição primordial. Citando DaMatta (1984) ao falar do Brasil, país que a despeito de poder ser reconhecido por suas instituições formais e legais, a elas não se reduz, posto que se manifesta, igualmente “na comida que comemos, na roupa que vestimos, na casa onde moramos e na mulher que amamos e adoramos” (DaMATTA, 1984: 13), defendo a necessidade de se reconhecer que a cidade, assim como o Brasil, está em toda parte e não apenas naquilo que salta aos olhos por sua materialidade evidente.

Tratar a cidade como espaço de assentamento primeiramente e, a partir daí, buscar compreender as relações sociais que se processam nesse espaço, a cultura que esse espaço engendra, o tipo de personalidade social decorrente da forma como esse espaço é ocupado, são maneiras de reduzir um objeto complexo a apenas um de seus múltiplos elementos constitutivos – o espaço edificado –, elevando esse elemento a uma condição superior e, conseqüentemente, subordinando a ele os elementos restantes. É como se pudesse haver uma cidade anteriormente aos homens, logo, a eles exterior. Defendo a tese

de que qualquer espaço edificado só adquire o estatuto de cidade na condição exclusiva de ser vivido – e não ocupado, conforme discutido adiante – pelos homens. Assim, não creio ser possível, a não ser em nível ideológico, reduzir a cidade, um fenômeno antes de tudo humano, à sua mera materialidade espacial.

Entendo que esse tipo de reducionismo – presente de modo latente ou manifesto em muitas disciplinas e muitos pensadores de diferentes matizes teóricos (SILVA FILHO, 2002) – baseia-se em uma epistemologia do fragmento que, por partir de uma visão invertida sobre o que são a disciplina científica e o objeto de estudo, inverte a relação meio-fim em ciência. Ao tomar o objeto como patrimônio da disciplina e não a disciplina como mecanismo intelectual de compreensão do mundo, logo, do próprio objeto, a epistemologia positivista instaura uma concorrência cega pelo monopólio do objeto e, paralelamente, uma corrida pela própria legitimidade intelectual de cada disciplina em relação às demais. Assim, diz-se com propriedade, por exemplo:

O objeto de estudo da SU [Sociologia Urbana] não é a cidade nem seus espaços [porque] as disciplinas que cuidam dos espaços são a Geografia, a Arquitetura e o Urbanismo. O objeto de uma Sociologia Urbana são as conexões de ações ocorridas dentro das cidades – onde a fonte é claramente o emaranhado social e sua dinâmica de configuração. Em outras palavras, a sede empírica de observação da SU não pode ser a arquitetura, as paisagens ou a urbanização dos espaços sem incorrer no risco de repetir a prática daquelas disciplinas e de, portanto, não validar a SU como uma outra disciplina (SILVA FILHO, 2002: 2).

A proposição de uma epistemologia da complexidade como suporte aos estudos urbanos – para quem a compreensão da cidade é fim em si e não meio de legitimidade intelectual disciplinar – situa-se adiante tanto do domínio patrimonialista do objeto de estudo quanto do parcelamento do saber, fundamentando-se na admissão da possibilidade de coordenação

transdisciplinar em torno de um único objeto – plural, vale lembrar – como concepção organizadora comum.

Deve ser pressuposto dessa nova epistemologia a admissão de que, “mais do que um fato arquitetônico ou geográfico (...), a cidade é um fenômeno social [complexo], uma produção – e também uma produtora – das coletividades humanas” (SILVA, 2003a: 31). A cidade é múltipla, dinâmica, inconclusa, e sua totalidade complexa não se pode limitar a seus aspectos materiais – seu espaço físico, sua estrutura, sua aparência. O espaço físico, com suas edificações, seu sistema viário, sua geografia, sua paisagem é apenas uma das múltiplas dimensões da cidade. Outra dimensão igualmente significativa, mas nem sempre considerada em termos adequados pela ciência de base racionalista, encontra-se na sociedade que ela encerra, produz e, dialeticamente, a produz – as pessoas, seus hábitos, crenças, temores, projetos, emoções, instituições sociais, interesses, relações. O resgate da totalidade complexa da cidade, a saber, a superação do parcelamento intelectual do fenômeno urbano, pressupõe, dentre outras, a junção recursiva e hologramática das inúmeras dimensões que constituem a cidade de modo interdependente.

Entendo ser necessário admitir que os cidadãos, juntamente com toda a estrutura material que os mesmos produzem e praticam, são, no fundo, a própria cidade.

Os homens comuns, as ruas, as construções suntuosas ou humildes, os automóveis, as distintas sonoridades, todos os ritmos da vida coletiva, as cores, a natureza preservada ou implantada, os aromas, as calçadas ou sua ausência, as feiras, as grades, as praças, os viadutos, as crianças, os “loucos”, os trabalhadores, os patrões, as mães, os pais, os filhos, [os amores, os temores,] os templos, as festas, os cemitérios, os ladrões, os políticos, as escolas, os monumentos, os museus, [os mortos, os projetos, os conflitos,] tudo isso e muito mais constitui o que se pode chamar de cidade (SILVA, 2005b: 59).

As leituras positivistas do urbano, julgo, ao evitarem compreender a totalidade complexa inerente à cidade,

reproduzem um mecanismo intelectual de falseamento da realidade semelhante àquele existente no processo social de percepção da mercadoria por parte de seus produtores¹⁸. Tal qual a mercadoria, que é vista de forma fantasmagórica por seus produtores quando percebem nela apenas uma de suas faces – o valor-de-uso, sua face material mais imediatamente notável –, deixando de enxergar o que realmente lhe dá sua condição de mercadoria, a saber, as relações sociais de produção que determinam seu valor e sua intercambialidade, a cidade também pode ser considerada de forma fantasiosa por seus produtores – tanto em nível de senso comum quanto em nível de estudos analíticos e interpretativos –, quando tomada como o mesmo que sua aparência material e não como a resultante material e social de relações humanas específicas. Não vendo a cidade como produto da coletividade humana em sua existência cotidiana e histórica, mas sim como mera materialidade utilitária exterior e sobreposta aos homens, seus produtores – os próprios homens – também não visualizam a dialética existente entre eles próprios e aquele que é, antes de tudo, produto de sua existência social. Não notam, assim, que as relações sociais que se processam no espaço da cidade, relações entre pessoas e

18 Marx (1983) utiliza o conceito de *fetichismo* para fazer referência à propriedade que a mercadoria tem de se fazer notar por apenas uma de suas dimensões de valor, aquela que é imediatamente mais visível, a saber, sua dimensão material ou seu valor de uso. Não pretendo, evidentemente, tratar a cidade como uma mercadoria – a não ser a título metafórico – e, desse modo, considerar seu duplo aspecto de valor, mas disponho-me a fazer uso de uma dada leitura sobre os processos sociais de percepção que considero rica e, a partir dela, traçar um paralelo com uma forma possível, porém parcial e ilusória, de percepção e interpretação do fato urbano.

relações entre pessoas e coisas produzidas por pessoas, constroem e reconstróem diariamente tanto o espaço como a própria sociedade urbana. Não percebem, enfim, que a exemplo da mercadoria, a cidade é também composta por dois fatores interdependentes – espaço e sociedade –, distintos entre si apenas metodologicamente, mas que isoladamente não são capazes de explicá-la em sua totalidade sociológica [totalidade complexa] (SILVA, 2005b: 58).

2. Reduccionismo todo/parte

Ademais do enfrentamento ao reduccionismo físico-espaical da cidade, uma epistemologia da complexidade urbana pretende contribuir também para a superação da falsa dicotomia existente entre as leituras que, baseadas em um outro reduccionismo do fenômeno urbano, tomam a cidade ou como variável analítica dependente – considerando que a “cidade não se auto-explica, uma vez que ela não é uma totalidade, mas apenas a objetivação de uma totalidade maior na qual se insere”¹⁹ – ou que consideram-na como variável independente – “sendo a cidade entendida como uma “força” social capaz de gerar, por sua influência, diferentes efeitos na vida social”²⁰.

O tratamento da cidade como totalidade complexa implica no reconhecimento de que ela não se reduz à condição de todo ou à condição de parte, posto que sua constituição complexa é precisamente o resultado da mútua existência de ambas as condições: ela é um todo em partes e a parte de um todo. Toda cidade existente é, por um lado, um cosmo, “uma

¹⁹ Extrato retirado do site

<http://www.aguaforte.com/antropologia/cidade.htm>, pesquisado em 30/07/2003. Texto extraído de Amaral (1992). São expoentes dessa linha de pensamento, dentre outros, Max Weber e Karl Marx. A esse respeito, vide: Silva Filho (2002).

²⁰ Extrato retirado do site <http://www.aguaforte.com/antropologia/cidade.htm>, pesquisado em 30/07/2003. Texto extraído de Amaral (1992). São expoentes dessa linha de pensamento, dentre outros, os autores associados à Escola de Chicago de Sociologia (Silva Filho, 2002), bem como os próprios arquitetos e urbanistas ligados ao movimento modernista.

combinatória única e completa – considerada a completude possível para qualquer espaço social empírico, ou seja, a de uma forma inteligível, porém eternamente inacabada” (SILVA, 2005b: 54) – e, por outro lado, cada cidade situa-se no corpo de um universo social mais amplo e múltiplo do qual ela é apenas um fragmento, uma partícula recursiva e hologramática que, como tal, contém e expressa o universo do qual é conteúdo, sendo por ele conformada ao mesmo tempo em que participa de sua configuração.

Como cosmo, cada cidade, se considerada empiricamente, constitui-se em um conjunto sócio-espacial irreplicável, produto e produtor social particular que, por suas características exclusivas, legitima investigações pontuais que buscam desvendar os jeitos de ser, as potencialidades, os conflitos, as características, a “alma” de cada urbe. Por outro lado, sendo a cidade fragmento de uma totalidade muito mais abrangente que nela se encontra contida, mas que a ela não se restringe – a exemplo da região geográfica ou cultural, da nação ou comunidade que pratica igual idioma ou compartilha semelhante contexto histórico de nascimento e/ou transformação ou semelhantes traços culturais gerais, ou mesmo o próprio modo de produção e o próprio tempo social que lhes sejam contemporâneos – não é possível pensar a particularidade urbana a não ser na relação hologramática parte-todo, que aqui denomino cosmo/fragmento (SILVA, 2005b).

A admissão da relação cosmo/fragmento como própria ao fenômeno urbano (SILVA, 2003a) resulta em uma dupla conclusão lógica: em primeiro lugar, em virtude da impossibilidade de repetição da combinatória espaço-sociedade que conforma historicamente cada cidade empírica, conclui-se que não há duas cidades iguais no mundo; em contrapartida, visto não haver cidade que não contenha aspectos essenciais do universo social ao qual constitui, conclui-se que, nos limites de uma mesma civilização ou de uma mesma sociedade, não há cidade completamente extraordinária frente às demais.

3. Reduccionismo do homem à exterioridade urbana

Outro reduccionismo a ser enfrentado em uma reforma do pensamento urbano é aquele que proclama a exterioridade humana na cidade. Mais uma herança dos limites epistemológicos positivistas, essa perspectiva analítica fundamenta-se na suposição de que todos os fenômenos, independentemente de sua natureza constitutiva, ao serem

tratados pela razão científica, são passíveis de redução a uma dimensão estritamente objetiva que autoriza uma apreensão de sua completude a partir da observação exterior. Para a razão positiva, os objetos de estudo não possuem outra dimensão que não a dimensão objetiva, mormente tomada por sua materialidade, expressão mais imediata de sua exterioridade evidente.

Durkheim dá a seguinte orientação para um tratamento objetivo dos fenômenos sociais:

Uma vez que é pela definição inicial que se constitui o próprio objeto da ciência, este será coisa ou não, segundo a maneira pela qual for feita a definição. Para que a definição seja objetiva, é preciso evidentemente que exprima os fenômenos em função, não de uma idéia do espírito, mas de propriedades inerentes aos mesmos fenômenos. (...) Os únicos de seus caracteres que podem ser atingidos são os que se mostram assaz exteriores para se tornarem imediatamente visíveis. (...) É, pois, entre os caracteres mais exteriores que se deve procurar a matéria para a definição fundamental (DURKHEIM, 1984: 30).

Dada a força que a tradição positiva exerce sobre os estudos urbanos, as reflexões sobre a cidade – salvo aquelas que assumem voluntariamente uma ruptura paradigmática com o pensar positivo – prendem-se invariavelmente a uma cidade objetiva, observável, uma cidade-coisa que se exterioriza a homens e mulheres, pensados como peças a ela sobrepostas e não como suas partes constitutivas (SILVA, 2005b). A leitura positiva não trata a cidade como um lugar humano; ela a trata, mais propriamente, como um cenário no interior do qual se processa a vida em sociedade – um espaço ocupado e utilizado por homens a ele superpostos e alheios –, e mais, como um cenário dotado de propriedade criadora²¹, que determina, pelas meras características de sua arquitetura, “os ritmos, as práticas,

²¹ Vide o exemplo da escola modernista de arquitetura e urbanismo, relevante expressão da aplicação de pressupostos positivos ao pensamento urbano (SILVA, 2005a; HOLSTON, 1993).

as preferências, as escolhas, os valores, a moral, enfim, todo o conjunto imaterial da vida social a que abriga” (SILVA, 2005b: 56).

A exteriorização do homem em relação à cidade fundamenta-se, a meu ver, em uma leitura invertida da relação política-espço. Se a disposição do espço material urbano – edificado ou não – possui influência sobre o comportamento do cidadão, delimitando acessibilidades e restrições (SOUZA, 2001; SALDANHA, 1993; SEGAWA, 1996; CALDEIRA, 1997; HOLANDA, 2002; SILVA, 2003b) ou mesmo emoções, ela, contudo, não determina, por si só, o conjunto das práticas urbanas, tampouco a própria configuração espacial da cidade. São os processos políticos, – aí compreendidos não apenas a esfera do político, a saber, a superestrutura jurídico-política do Estado, conforme sugerida por Poulantzas (1977)²², mas igual, ou principalmente, as múltiplas dimensões da política, tratadas por Certeau (2004) ao nível do cotidiano como artes do fazer – que, recursivamente, definem a configuração espacial das cidades, sendo, juntamente com o hábitus social (BOURDIEU, 1989), o imaginário, as emoções e tantas outras dimensões do humano, responsáveis pelas distintas práticas que dão vida ao espço urbano, constituindo o fenômeno sócio-espacial chamado cidade.

O contraponto à leitura positiva, aqui defendido, – por não entender a cidade como um cenário e por não admitir que esse cenário, dadas suas características materiais intrínsecas, tenha propriedades sociais fundadoras (SILVA FILHO, 2002) – é o de que o ator urbano é componente visceral da totalidade urbana, não uma peça a ela sobreposta. O tratamento do cidadão como usuário da cidade (LEITE, 2004) – “morador”, “ocupante” e tantas outras formas semânticas válidas, porém insuficientes para dar conta da dimensão humana da urbe – contém um sentido de exterioridade incompatível com o papel exercido pelo homem na vida da cidade. Por essa razão, e dadas as limitações intrínsecas ao atual estágio de desenvolvimento conceitual e semântico²³ do pensamento urbano, dou preferência ao

22 Poulantzas (1977) diferencia duas dimensões do fenômeno político: a dimensão das práticas políticas cotidiana, chamada de *política*, e a dimensão da superestrutura jurídico-política do Estado, chamado de *político*.

23 “Para Elias (1994), o pensamento e a linguagem, como produções sociais, são temporais e se desenvolvem paralelamente ao desenvolvimento das estruturas de personalidade da respectiva sociedade na qual se expressam” (Silva, 2005a: 33 – tradução própria).

tratamento do cidadão como um homem de práticas sociais – praticante²⁴ da vida urbana –, a saber, um consumidor ativo que organiza tática e estrategicamente sua ação diante do mundo material, de acordo com o *hábitus* social, em um esquema de operação significativa que, a despeito de praticado individualmente, transborda a esfera individual, configurando-se, assim, como um esquema político, ainda que nem sempre associativo. Ressalto, todavia, que mesmo a categoria praticante, a despeito de ser mais ampla que outras e, no limite, expressar a ação social mediada pelo *hábitus*²⁵, comporta uma dada exterioridade homem-cidade que precisa ser enfrentada e superada por meio de uma outra semântica que reconheça em definitivo que, em certa medida, o cidadão é a própria cidade.

O reconhecimento do praticante urbano como parte orgânica da cidade – tanto quanto o são as ruas, casas, praças etc. – e da cidade, por sua vez, como parte de cada um de seus praticantes – por conformar socialmente sua personalidade (ELIAS, 1994), suas práticas cotidianas, suas preferências, sua própria vida – implica, assim, em igual reconhecimento de que não há outra exterioridade na relação cidade/homem senão, conforme sugere Park (1979), aquela própria a todo e qualquer fato social (DURKHEIM, 1984), a saber, a de um produto histórico de interações sociais, que se exterioriza às consciências individuais na forma de um fato geral e coercitivo, permanecendo, todavia, interiorizado nos homens, na forma do *hábitus* social (BOURDIEU, 1989) e das estruturas sociais de personalidade (ELIAS, 1994). Apenas como fato social, produção humana coletiva e histórica – simultaneamente material e imaterial – é possível dar um entendimento complexo,

24 Michel de Certeau (1994) utiliza o termo “praticante” a fim de estabelecer uma ruptura paradigmática com as escolas de pensamento que tratam o consumo humano – de todas as coisas, inclusive dos espaços edificados – como uma ação passiva, um “uso”. A idéia de “praticante”, derivativa das práticas sociais cotidianas, implica o reconhecimento de que o consumo é praticado de forma ativa pelo sujeito social, e o cotidiano é criado, quando não inventado, na combinatoria delicada e complexa da atividade – escolhas – do consumir, visto que consumir, enquanto prática, é igualmente produzir.

25 Como afirma Butler (2002), o conceito de *hábitus*, por constituir a ponte teórica que liga o poder decisório individual às estruturas constituintes da sociedade, fornece importante instrumental teórico para o enfrentamento do problema dicotômico que se coloca na relação sujeito/objeto ou agente/estrutura. Entendo que a mediação conceitual oferecida pela noção de *hábitus* enriquece sobremaneira a compreensão das dimensões propriamente políticas inerentes às relações sociais cotidianas que, no limite, edificam a cidade.

porque hologramático e recursivo, à exterioridade da cidade em relação aos homens que a constituem.

Para o praticante urbano – elemento urbano constitutivo – a cidade, ainda que tomada prioritariamente como lugar, não é, e não pode ser objetiva como pretende a razão positiva. Isso porque, mais que o conjunto de edificações e vias, a cidade é algo que o habita, sendo, paralelamente, o lar de cada cidadão, aquele espaço físico e social único no mundo, que reúne “as vidas individuais e os menores núcleos da vivência social, aqueles emocionalmente mais significativos: a família, os amigos íntimos, os amores” (SILVA, 2005b: 59). A cidade, totalidade complexa, é também a casa, o trabalho, o jogo, o bar, os amigos, as reuniões da família, a igreja, o parque, o clube, o cinema, a escola, o museu, o show de música, o partido político, a vizinhança, o sindicato, as turmas, as festas, os flertes, as brigas e muito mais. Para o cidadão, homem que vive e constrói a cidade no dia-a-dia e é por ela cotidianamente construído, a cidade é “o ambiente de uma vida social afetiva, que se processa no detalhe de cada vivência particular, na minúcia das experiências cotidianas acumuladas, naquilo que os olhares exógenos não conseguem ver senão apenas uma parte, sua parte macrocômica, somente seu aspecto material” (SILVA, 2005b: 59). Como objeto plural e afetivo – sujeito, segundo o neologismo por mim proposto em outra oportunidade (SILVA, 2003b) –, vivido na temporalidade e no ritmo da vida cotidiana de cada um de seus praticantes, a cidade não pode jamais ser reduzida a uma dimensão objetiva, esvaziada dos constituintes de sua imaterialidade: as instituições sociais, as particularidades culturais, a história, as emoções, as imagens, os devaneios, as memórias, os desejos, os preconceitos, as expectativas, tudo aquilo, enfim, que a despeito de não possuir uma materialidade que autorize sua observação exterior, é co-responsável pela constituição cósmica de cada cidade, por sua áura única. Isso porque:

Cada cidade real – que é também uma multiplicidade de cidades imaginadas – possui não apenas a vocação econômica que a razão instrumental consegue lhe atribuir, mas igualmente uma alma, “uma luz interior que não é o reflexo do mundo exterior” [Bachelard, 2000: 5], mas sim uma emanção própria, síntese metafísica da complexidade ontológica

dos lugares humanos, proveniente de tempos imemoriais que se perpetuam em sua história, mesmo a despeito de sua transformação incessante. Essa alma urbana, que salta aos olhos de poetas, cronistas, romancistas, pintores, músicos e do homem comum que faz e vive a cidade em seu dia-a-dia, facilmente escapa ao reconhecimento da ciência positiva (...) [dadas as reduções que essa impõe ao urbano] (SILVA, 2005b: 60).

A superação dessas reduções é um passo crucial para o resgate da alma das cidades (DO RIO, 1995) e para seu tratamento como uma totalidade complexa.

4. Reduccionismo ao domínio da certeza

Um último reduccionismo a ser enfrentado por uma nova epistemologia orientadora dos estudos urbanos é aquele que, ao desconsiderar o papel da incerteza no domínio racional do mundo, reduz os objetos à dimensão da previsão, da certeza absoluta. Se os objetos do mundo natural não se prestam ao domínio racional absoluto, dada sua complexidade inerente, o que dizer então da cidade, objeto igualmente complexo, cuja complexidade constitui-se, dentre outras coisas, por sua influência humana plural, dinâmica e dialética?

O consumo ativo da cidade por seus praticantes – cuja sincronia não se nota a não ser no detalhe discreto e silencioso da ação social cotidiana –, que é, ele mesmo, expressão de suas próprias determinações relacionais, é ditado por uma multifacetada combinatória entre interesse, valores, memória, sentimentos, devaneios, imaginário, incapaz, por essência, de se sujeitar a quaisquer predições calculistas, a exemplo daquelas que caracterizam o planejamento racional. Daí a necessidade de admissão da incerteza nos fundamentos da certeza positiva. Se a cidade é uma organização sócio-espacial, ela só o é por coordenar de modo complexo – dialógico, recursivo e hologramático, não necessariamente racional e programático – sua própria complexidade, por organizar tanto a ordem quanto o caos, tanto o manipulável quanto o inapreensível, tanto o dominado quanto o imprevisível.

A desconsideração da incerteza como elemento constitutivo da certeza encontra-se, assim, na base dos limites orgânicos de qualquer planejamento, em particular do planejamento urbano. A reflexão de Calvino a respeito de Fedora é em tudo ilustrativa da impotência do planejamento frente à imprevisibilidade do real:

No centro de Fedora, metrópole de pedra cinzenta, há um palácio de metal com uma esfera de vidro em cada cômodo. Dentro de cada esfera, vê-se uma cidade azul que é o modelo para uma outra Fedora. São as formas que a cidade teria podido tomar se, por uma razão ou por outra, não tivesse se tornado o que é atualmente. Em todas as épocas, alguém, vendo Fedora tal como era, havia imaginado um modo de transformá-la em cidade ideal, mas, enquanto construía o seu modelo em miniatura, Fedora já não era mais a mesma de antes e o que até ontem havia sido um possível futuro hoje não passava de um brinquedo numa esfera de vidro (CALVINO, 1990: 32)

Tal como Fedora – cidade imaginada tanto em sua materialidade presente quanto na imaterialidade atemporal dos desejos humanos que guardam futuros (im)possíveis em redomas úteis à contemplação, pelas lentes do desejo, daquilo que a cidade jamais seria a não ser em imaginação, ou melhor, em projeto – os espaços planejados também mantêm suas redomas invisíveis a arquivarem um sonho de lugar, de sociedade, de humanidade cujo conteúdo ideal – responsável por lhe atribuir aquela atmosfera especial própria às coisas sublimadas – nega, por definição, qualquer possibilidade de materialidade capaz de encarnar o mundo planejado, simplesmente porque o mundo social, em sua complexidade inerente, mesmo em suas manifestações espaciais, não cabe em redomas ou em projetos quaisquer que sejam eles.

Do ponto de vista da complexidade, o planejamento urbano – independentemente de escolas ou tradições –, por se fundamentar em noções positivas como as de previsibilidade, cálculo racional e controle, e na lógica cartesiana de causa, ação

e efeito, incorre na falha epistemológica essencial de todo e qualquer planejamento, a negação da incerteza, e assim tropeça empiricamente em suas próprias limitações conceituais.

O texto a seguir, citado por Holston (1993) a partir de original do Jornal da Companhia Urbanizadora da Nova Capital do Brasil a respeito de Brasília, expressa as pretensões ao domínio da verdade, à previsibilidade e à determinação da sociedade urbana por meio do planejamento, que caracterizam a escola modernista de arquitetura e urbanismo – aquela que constitui, possivelmente, o exemplar mais contundente das limitações racionalistas no tratamento da cidade –, sintetizando, pois, a maior das ausências conceituais racionalistas, qual seja, a ausência da noção de totalidade *complexa*:

Os blocos de apartamentos de uma superquadra são todos iguais: a mesma fachada, a mesma altura, as mesmas facilidades, todos construídos sobre pilotis, todos dotados de garagem e construídos com o mesmo material, o que evita a odiosa diferenciação de classes sociais, isto é, todas as famílias vivem em comum, o alto funcionário público, o médio e o pequeno. Quanto aos apartamentos há uns maiores e outros menores em número de cômodos, que são distribuídos, respectivamente, para as famílias conforme o número de dependentes. E por causa de sua distribuição e inexistência de discriminação de classes sociais, os moradores de uma superquadra são forçados a viver como que no âmbito de uma grande família, em perfeita coexistência social, o que redundará em benefícios para as crianças que vivem, crescem, brincam e estudam em um mesmo ambiente de franca camaradagem, amizade e saudável formação. [...] E assim é educada, no Planalto, a infância que construirá o Brasil de amanhã, já que Brasília é glorioso berço de uma nova civilização (Brasília, 1963: 15. Jornal da

*Companhia Urbanizadora da Nova
Capital do Brasil – NOVACAP apud
Holston, 1993: 28 – grifos nossos).*

Pouco mais de quatro décadas passadas da inauguração do espaço edificado de Brasília – que insisto em não tratar como a cidade de Brasília, pelos motivos até aqui elencados – grande parte dos postulados “socializantes” que o planejamento modernista supunha capaz de implantar na cidade – a exemplo das áreas públicas de livre ocupação, abertas a qualquer pessoa – vê-se subvertida pela lógica do capital, a lógica do valor social da propriedade privada e dos espaços restritos, que nega, o quanto possível, a prevalência do coletivo sobre o individual. Assim, a pretensão civilizadora contida no projeto urbanístico de Brasília se viu, desde cedo, subvertida por invasões, cercamentos e privatizações, bem como pelo esvaziamento real e simbólico de áreas de uso coletivo, com conseqüente valorização de espaços restritos, isolados, cercados, vigiados e segregados (Silva, 2003b). Seguramente não foi o espaço edificado que conduziu os homens da cidade a esse tipo de escolha e ação, mas sim o contrário. O caso de Brasília é útil porque confirma que, por não serem as escolhas humanas arquitetadas em pranchetas e gabinetes, sua predição, ao desconsiderar a certeza da incerteza – aí incluída a intrincada imaterialidade urbana –, tende a ser parcial quando não a falhar por completo.

Mutatis mutandi, o mundo social, do qual a cidade é senão fragmento hologramático, contém muito mais possibilidades do que qualquer razão de planejamento poderá jamais abarcar, pois parcela de sua organização encontra-se no domínio da desordem, do caótico, do imprevisível. A incorporação da incerteza à certeza é, pois, tarefa essencial para o tratamento complexo – e não reduzido – do fenômeno urbano.

Conclusão

Em linhas gerais, este artigo pretendeu demonstrar, mediante crítica aos limites epistemológicos do pensamento positivo aplicado ao estudo da cidade, a validade do pensamento complexo para a compreensão do fato urbano.

Conforme discutido no decorrer do texto, a cidade, longe de ser o objeto reduzido que a ciência positiva inventou para facilitar sua apropriação conceitual e seus esforços analíticos, é um fenômeno sócio-espacial plural, incerto, dinâmico e

dialético, que necessita de um olhar capaz de lhe captar, compreender e explicar a complexidade. A redução teórico-metodológica dos objetos complexos para fins de análise positiva, se não acompanhada por um trabalho de retotalização de sua complexidade – cuja tarefa seja tornar inequívocos os limites da própria análise fragmentada –, arrisca-se a produzir verdadeiras mutilações no objeto, conformando ou, ao menos, influenciando, por seu caráter performativo (BOURDIEU, 1989), não apenas o imaginário científico, mas, igualmente, o imaginário social a respeito do objeto mutilado.

Resgatar a totalidade complexa da cidade é, pois, resgatar a própria cidade da mutilação abstrata a que tem sido submetida por uma longa tradição de redução, fragmentação e empobrecimento de sua complexa totalidade.

BIBLIOGRAFIA

AMARAL, Rita. (1992). *Povo-de-santo, povo de festa Estudo antropológico do estilo de vida dos adeptos do candomblé paulista*. Dissertação de Mestrado. São Paulo, Universidade de São Paulo.

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

BOURDIEU, Pierre. (1989). *O poder simbólico*. Lisboa, Difel.

BUTLER, Tim. (2002). “Thinking global but acting local: the middle classes in the city”. *Sociological Research Online*, 7(3). <http://www.socresonline.org.uk/7/3/timbutler.html>.

CALDEIRA, Teresa Pires do Rio. (1997). “Enclaves fortificados: a nova segregação urbana”. *Novos Estudos*, nº47.

CALVINO, Ítalo. (1990). *As cidades invisíveis*. São Paulo, Companhia das Letras.

CERTEAU, Michel de. (1994). *A invenção do cotidiano – artes de fazer*. Petrópolis, Vozes.

DaMATTA, Roberto. (1984). *O que faz o brasil, Brasil?* Rio de Janeiro, Rocco.

DO RIO, João. (1995). *A alma encantadora das ruas*. Rio de Janeiro, Secretaria Municipal de Cultura.

DURKHEIM, Émile. (1984). *As regras do método sociológico*. 11ª edição. São Paulo, Editora Nacional.

ELIAS, Norbert. (1994). A sociedade dos indivíduos. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.

HOLANDA, Frederico de. (2002). O espaço da exceção. Brasília, Editora Universidade de Brasília.

HOLSTON, David. (1993). A cidade modernista: uma crítica de Brasília e sua utopia. São Paulo, Companhia das Letras.

LEITE, Rogério Proença. (2004). Contra-usos da cidade: lugares e espaço público na experiência urbana contemporânea. Campinas, Editora da UNICAMP, Aracaju, Editora UFS.

MARX, Karl. (1983). O capital. São Paulo, Abril Cultural.

MORIN, Edgar. (1990). Ciência com consciência. Lisboa, Publicações Europa-América.

_____. (1996). “Por uma reforma do pensamento”. O Correio, 24(4).

MUMFORD, Lewis. (1982). A cidade na história: suas origens, transformações e perspectivas. 2ª edição. São Paulo, Martins Fontes.

PARK, Robert Ezra. (1979). “A cidade: sugestões para a investigação do comportamento humano no meio urbano”. In, Velho, Otávio Guilherme org., O fenômeno urbano. 4ª edição. RJ, Zahar Editores.

POULANTZAS, Nicos. (1977). Poder político e classes sociais. São Paulo, Martins Fontes.

SALDANHA, Nelson. (1993). O jardim e a praça: o privado e o público na vida social e histórica. São Paulo, EDUSP.

SEGAWA, Hugo. (1996). Ao amor do público: jardins no Brasil. São Paulo, Studio Nobel, FAPESP.

SILVA, Inaê Elias Magno da. (2005b). “A cidade do silêncio: práticas urbanas, sentimentos e representações sociais em Brasília”. In, Roze, José Próspero et all. orgs. Nuevas identidades urbanas en America Latina. Buenos Aires, Espacio Editorial.

_____. (2003a). Brasília, a cidade do silêncio. Tese de doutoramento. Brasília, Universidade de Brasília.

_____. (2003b). “Metrópoli y modernidad”. Revista Colombiana de Sociología 8(1), 179-192.

_____. (2005a). “Pensamiento complejo, alternativa a los límites epistemológicos de la arquitectura moderna”. Piso Ciudad Al Ras 07 – Revista de Arquitectura y Cultura Urbana, 28-33.

SILVA FILHO, Thadeu de Jesus. (2002). “Reflexões sobre a sociologia urbana”. Série Sociológica, 196.

SOUZA, Pedro de. (2001). “Espaços interditados e efeitos-sujeito na cidade”. In, Orlandi, Eni P., org. Cidade atravessada: os sentidos públicos no espaço urbano. Campinas, Pontes.

Abstract: This article aims to discuss primarily some epistemological issues in the sense of building a revision of the scientific thought about the city. The main focus of this discussion is the theoretical relationship between space and society, or place and people, in the context of the city. This relationship will be treated here by the defense of an epistemology of complexity applied to the studies of the city.

Keywords: epistemology, city, complexity, rationalism.

Preconceitos Sociais em torno da adoção inter-racial

Algumas reflexões teóricas na busca do bem-estar das crianças negras*

Jissély Magrini Alves

Fernanda Beatriz de Ávila Rigobelo

Elen Cristina Rigobelo Conte

Thais Helena Fonseca Aranas

Resumo: Este artigo visa refletir sobre o preconceito que há na sociedade quando o assunto é adoção, dando especial destaque à adoção inter-racial. Por meio deste artigo busca-se tratar esta questão entendendo que tal temática não se limita ao aspecto jurídico. Na realidade, envolve sentimentos familiares, o bem estar das crianças, valores sociais e expectativas de pais adotivos e do sujeito adotado. Observa-se que a adoção ainda enfrenta obstáculos, evidenciando ora de forma explícita ora velada a discriminação a cerca da questão, o que acaba por dificultar o aumento das conquistas deste instituto.

Palavras-chaves: Preconceito; Adoção inter-racial; Representação Social; Bem-estar das crianças e adolescentes.

Introdução

O presente artigo aflora da preocupação a respeito da questão da adoção inter-racial que se apresenta como um problema bastante complexo.

Especialmente num país como o Brasil, em que grande parte da população pode ser considerada abandonada, relegada à mais vergonhosa miséria por um modelo econômico historicamente concentrador de rendas, injusto e desumano, a questão racial intensifica-se ainda mais. Abordar o tema adoção

* - Este texto faz parte de uma pesquisa aprovada pela FAPESP e desenvolvida sob a orientação da Socióloga Prof^a. Dr^a. Elizabete David Novaes.

não é tarefa fácil, porquanto a matéria transcende o contexto meramente jurídico, ligando-se as mais complexas variáveis de ordem psicossocial, econômica, política e moral. Torna-se ainda mais difícil falar de adoção, quando se sabe que a quase toda adoção precede um abandono.

Quando se trata da adoção inter-racial, o problema se intensifica. Sabemos que a discriminação e os preconceitos em relação à adoção inter-racial (e não só neste tipo de adoção) são ainda preocupações presentes, que envolvem estudos diversificados. Assim, este assunto faz emergir a curiosidade sociológica em refletir como se processam, no contexto presente, as relações entre adotante e adotado, especialmente quando estes pertencem a tipos étnico-raciais distintos, observando-se assim os valores da sociedade perante esta questão.

Pensando no adotado e no adotante, a partir de especificidades étnico-raciais, expressas especialmente por meio da diversidade de cor (aspecto visível e mais fortemente explícito da especificidade étnico-racial), objetiva-se compreender o sujeito adotado como um sujeito de direitos, que necessita encontrar mecanismos que o defendam das formas de preconceito e discriminação presentes na realidade social.

Vale lembrar que sobre a adoção, em si mesma, já recai um preconceito. Mas, o fato de a criança adotada ser negra parece gerar um preconceito ainda maior. Por que tal fenômeno ocorre? Quais os valores que levam a tais preconceitos e, de que maneira acabam dificultando a adoção de tais sujeitos, impedindo-lhes o direito à família e ao aconchego de um lar? Existem centenas de pessoas querendo adotar uma criança e milhares de crianças esquecidas nas instituições, desejando uma família substituta. Por que, então, estes dois seguimentos da população não se encontram facilmente? Seria a preferência em adotar uma criança branca um fato decorrente dos padrões dominantes de beleza que vigoram no imaginário da sociedade? Tratar-se-ia de uma expectativa narcisista em busca na criança adotada a imagem refletida (idealizada) do próprio casal?

A partir desses questionamentos, entende-se que a problemática a qual a adoção está envolvida necessita de elementos que favoreçam a percepção dos valores vigentes na sociedade, acerca desta temática. Desse modo, a contribuição deste artigo assenta-se na tentativa de desmistificar preconceito, evidenciar valores, enfim, expectativas que possam servir de

aporte para o fato jurídico em suas necessárias adequações à realidade social.

Aspecto jurídico da adoção

A Constituição Federal de 05 de Outubro de 1988, em seu artigo 227 contempla: “É um dever da família, da sociedade e do Estado assegurar à criança e ao adolescente, com absoluta prioridade, o direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão” (CONSTITUIÇÃO FEDERAL, 2002).

O direito à convivência familiar previsto na Constituição, defende que a criança tenha garantido acesso à família, que lhe permita a subsistência e o exercício dos demais direitos e garantias individuais. Tal direito propõe que o Instituto da adoção deve buscar uma família para uma criança, abandonando a concepção tradicional de que a adoção seria a busca de uma criança para uma família.

Não obstante, a adoção é marcada pela discriminação, apesar de representar a mais nobre iniciativa daqueles que se propõem a assumir com responsabilidade, crianças e adolescentes marcados pelo estigma do abandono e maus-tratos (Dias e Pereira, 2001). Há, por vezes, certos tipos de preferências dos adotantes ao escolher a criança a ser adotada, e essas preferências podem expressar preconceitos que se evidenciam na hora da escolha da cor, da idade, condições de saúde, entre outras características.

No que se refere à escolha da idade, ocorre um agravante resultante do fato de que na legislação brasileira há uma idade mínima entre adotante e adotado, mas não há uma idade máxima, o que acabou reforçando ainda mais a dificuldade de adoção de crianças mais velhas. A legislação italiana, por exemplo, fixa uma idade máxima de 40 anos entre adotantes e adotados, o que estimula a adoção tardia. O fundamento destes limites seria a tentativa de aproximar a filiação civil da filiação biológica.

O artigo da Constituição Federal supracitado contempla os direitos da criança e do adolescente. Uma criança que foi abandonada por seus pais ou retirada do convívio familiar por ordem judicial e colocada em um abrigo, geralmente acaba não

usufruindo de seus direitos. Por essa razão, o instituto da adoção se faz importante e necessário, mas não no sentido de colocar a criança em qualquer lar, e sim, conforme aponta o art. 1625 do Código Civil: “*somente será admitida a adoção que constitui efetivo benefício para o adotando*”. Por essa razão é que o estágio de convivência do adotante com o adotado se faz necessário. Desse modo, conforme evidencia a Constituição Federal, toda criança tem direito a uma família, que a ame e a respeite e, principalmente, que não a discrimine. O direito a ter uma família, consagrado pelo texto constitucional, é um direito natural, ou seja, é um direito de personalidade, o qual, toda criança que nasça com vida possui, de modo a garantir o direito a uma descendência, garantia assegurada pelo Estado.

O desenvolvimento infantil e a qualidade dos cuidados parentais que uma criança recebe em seus primeiros anos de vida são de importância vital para sua vida futura, no seu processo de socialização. Uma instituição em que são abrigadas crianças sem família, o próprio processo de socialização será feito de maneira diversa, considerando-se as especificidades de uma casa-abrigo ou orfanato.

O artigo 227 da Constituição Federal está em consonância com o art. 19 do ECA (Estatuto da Criança e do Adolescente) em que também são apontados os direitos da criança, referentes à dignidade da pessoa humana (Estatuto da Criança e do Adolescente, 1994).

A adoção, por sua vez, atribui à condição de filho ao adotado, com os mesmos direitos e deveres, inclusive sucessórios, desligando-o de qualquer vínculo com os pais e parentes biológicos, salvo os impedimentos matrimoniais (art. 41-ECA).

Atendendo o princípio constitucional de igualdade entre filhos, independentes de sua origem e proibidas referências discriminatórias (§ 6º do art. 227, da Constituição Federal), o artigo 1626 do Novo Código Civil determina o rompimento do vínculo de filiação com a família de origem (DIAS E PREREIRA, 2001:136).

Portanto, juridicamente, percebe-se que o rol de preceitos que a legislação brasileira prevê acerca da adoção é bastante grande, ao mesmo tempo, contudo, torna o processo de adoção muito burocrático, como por exemplo, a imposição de certo período (sem prazo especificado pela lei, observando-se as particularidades do caso) em que o juiz determina como estágio de convivência, o que faz com que, muitas vezes, várias pessoas desistam no meio do caminho. No entanto, parece ser um mal necessário para o próprio bem da criança, uma vez que a adoção é um processo irrevogável, conforme evidencia o art. 48 do ECA.

A condição do negro no Brasil

A discriminação do negro é anacrônica em nosso país, existindo desde os tempos da escravidão. Assim, mesmo com a decretação da abolição da escravatura, o negro se tornou marcado, estigmatizado, de modo que esta marca se propaga até os dias atuais. Muitos foram os preconceitos sofridos por este grupo étnico-racial, sendo várias as suas reações, pelo fato de terem interiorizado e/ou resistido a este preconceito.

A discriminação étnico-racial para com grupos africanos e seus descendentes teve início no momento em que os europeus necessitavam de justificativas para a exploração de povos “diferentes”. Assim, com a chegada das teorias raciais da Europa ao Brasil, a elite brasileira desejava apresentar um Brasil branco, igual à Europa, o que era impossível, pois a maioria era negra no contexto do século XIX. Relata Maria Aparecida Silva Bento (1999:15) que, nessa época começaram a ser trazidos brancos da Europa para o Brasil, favorecendo a miscigenação, levando a população ao branqueamento. Com as constantes imigrações, tal processo passou a ocorrer de forma mais intensa, provocando a exclusão dos negros e sua conseqüente discriminação.

A história nos ensina que a diversidade é um dos fatores responsável pelo extraordinário progresso material e cultural da humanidade. Lamenta-se que, freqüentemente, essa diversidade seja utilizada como instrumento de opressão, de exploração e mesmo de extermínio de grupos humanos. (SILVA BENTO,

1999:15).

A autora também aponta o racismo como uma ideologia que defende a hierarquia entre grupos humanos, classificando-os entre raças inferiores e superiores. Conseqüentemente, o mundo passa a viver o narcisismo, de modo que para as pessoas se relacionarem é preciso que sejam iguais, comungando das mesmas opiniões, sentimentos, sonhos, desejos, religião e cor. É assim que os “diferentes” acabam sendo ridicularizados ou marginalizados, tornando-se, muitas vezes, alvo de agressões físicas.

Uma das formas de perceber o racismo no Brasil é verificar que negros e brancos estão desigualmente distribuídos na sociedade, já que, embora quase metade da população brasileira seja de negros, nos cargos socialmente mais valorizados no qual a circulação de dinheiro e prestígio são maiores revelam-se uma maioria branca.

A prática discriminatória não ofende somente a dignidade da pessoa humana, mas fere também uma das bases da democracia: o direito a igualdade. (Silva Bento, 1999:64).

Embora tenhamos uma lei muito rigorosa para o racismo, prática considerada legalmente inafiançável e imprescritível, o racismo ainda vigora.

Aponta Erving Goffman (1982) que o afastamento de um ideal pode ser gerado pelo estigma que a pessoa interiorizou de não conseguir ser o que idealizou e, diante da interiorização desse estigma, a pessoa pode passar a simular ser uma outra pessoa que na realidade não é. No que se refere à condição do negro, essa situação pode evidenciar mais do que a negação de sua própria cor, ferindo sua identidade e sua vida.

De certo, a cultura brasileira é uma cultura racista no que se refere aos descendentes de origem africana, pois o racismo está arraigado na história de nosso país. Neste prisma discorre Carlos Hasenbalg:

...sabemos que as chances de vida inferiores a que pretos e pardos estão expostas, em decorrência do racismo passado e presente, começa no

momento da concepção e acompanha as pessoas ao longo de todo o seu ciclo de vida. (HASEMBALG, 1992:2)

Muitas vezes o negro assimila um sentimento de vergonha, decorrente de sua inserção numa sociedade em que, desde criança, ouviu expressões discriminatórias e inferiorizantes (Itani, 1998:122).

Nesse contexto Regina Pinto (1993:23) refere-se à escola como um ambiente hostil ou pelo menos indiferente aos problemas de relacionamento racial que ocorrem tanto na instituição escolar quanto na sociedade abrangente.

Ademais, compartilhando com este entendimento Fúlvia Rosemberg (1998) afirma que:

Pesquisas realizadas dentro do espaço escolar salientam, do mesmo modo, práticas discriminatórias, por meios das quais os negros são percebidos de modo negativo no plano de suas possibilidades intelectuais (...). Ao que tudo indica a escola, que poderia e deveria contribuir para modificar as mentalidades antidiscriminatórias ou pelo menos para inibir as ações discriminatórias, acaba contribuindo para a perpetuação das discriminações, seja por atuação direta de seus agentes, seja por sua omissão perante os conteúdos didáticos que veicula, ou pelo que ocorre no dia-a-dia da sala. (ROSEMBERG, 1998:84).

Todos estes elementos contribuem para uma criança negra crescer percebendo que a sua cor determinará seu possível fracasso, o que certamente poderá gerar grandes problemas em seu processo de socialização infantil e adulto. Desse modo, o próprio fato do sujeito ser negro pode trazer grandes abalos em sua vida. Quando, porém, além da criança ser negra, for também uma criança abandonada e que se encontra numa instituição à espera de uma possível adoção, as implicações agravam-se e tornam-se ainda mais complexas.

Preconceito racial e adoção

De acordo com a psicóloga Lídia Dobrianskys Weber (2000), são grandes as expectativas de quem participa de um processo de adoção, bem como os procedimentos de espera de sua realização burocrática. Mas geralmente, os adotantes têm exigências diversas, especialmente quanto a cor da pele, cabelo e idade, favorecendo, na maioria dos casos, os bebês brancos. Observa-se na verdade, que a maior parte dos pais quer um bebê que tenha um perfil do casal, buscando espelhar-se nos filhos, e assim, portanto, acabam recusando uma criança negra (Weber, 2000).

De acordo com a autora, os pais adotivos menos privilegiados economicamente são os que fazem menor número de exigências com relação à criança, e, desta forma, são os que mais adotam crianças deficientes, negras, que já não são bebês, pelo simples fato de tornarem-se pais dessas crianças (Weber, 2000).

Ana Maria da Silveira (2000) contribui para a compreensão da questão, afirmando que:

Na realidade, o destino de pobres abandonados e negros, mesmo incluídos pela lei, é resultado de uma ideologia conservadora e de padrões dominantes de uma sociedade orientada por ações estigmatizantes e preconceituosas. O quesito cor aparece então como mais um meio “visível” do campo ideológico constituído de estereótipos, de preconceitos que demonstram a imagem do negro inferiorizada em relação ao branco (Silveira, 2000:4).

Alguns agentes institucionais defendem a idéia de que é melhor encaminhar os adotados aos seus próprios grupos raciais, e essa é a mentalidade da maioria dos adotantes. Isto se explica principalmente pelo fato de que, quando ocorre uma adoção inter-racial, torna-se expressamente necessários quebrar o silêncio que há entre todos os membros da família do adotante.

Segundo Anna Maria Dell’Antonio,

... uma condição fundamental para que essas crianças se desenvolvam de modo adequado é o reconhecimento positivo, pelos pais, da sua diferença.

Diversidade não negada, mas reconhecida, não vivida como um elemento de discriminação, mas como estímulo a considerar a criança como digna e semelhante a todas as demais (Dell`Antonio, 2001:129).

Assim, a autora apresenta que o silêncio pode funcionar como mensagem de sentimento de inadequação. Em casos em que o adotado não é mais um bebe, é necessário partilhar aquilo que pertence à criança, respeitar sua história, seu passado, não querendo cortar rapidamente seus costumes e resquícios de uma experiência anterior. Assim, faz-se necessário que os pais dêem abertura para que a criança possa exprimir seus sentimentos, medos e valores. Quando uma criança negra se sente como membro efetivo da família, com a mesma dignidade e respeito face aos outros, percebe-se que ai está se formando uma família multirracial. Segundo Dell`Antonio (2001:129), o que deve haver são características somáticas dos adotantes e do adotado.

Contudo, numa sociedade em que o preconceito racial é bastante arraigado, tal realização não se mostra tarefa fácil, de modo que, muitas vezes, o casal que se propõe a adotar uma criança sem exigência de cor, acaba sendo barrado pelo preconceito de um ou outro membro da família. Além disso, existem aqueles que, mesmo querendo adotar uma criança negra, sente receio de não saber lidar com os preconceitos que poderá se manifestar por parte da sociedade, temendo com isso, o possível sofrimento da criança (Dell`Antonio, 2001:129).

Além desses aspectos, crianças negras também são preteridas por não se encaixarem em determinados padrões de beleza presentes no imaginário da sociedade. Nessa forma, ser negro no Brasil significa ter oportunidades reduzidas em todos os setores da sociedade. (Silveira, 2000), o que envolve também a dimensão das adoções.

Considerações finais

Conclui-se que é fundamental investigar os valores que movem a adoção, dando ênfase à adoção inter-racial, de modo a observar expectativas, preconceitos e representações sociais presentes na sociedade, no que diz respeito à criança negra adotada por pais brancos. Para isto é mister observar quais os valores que os pais usam para decidir pela adoção da criança negra ou da branca, e examinar os motivos que levam o casal a

optar pela adoção. Enfim, investigar os obstáculos vivenciados por estes adotantes para se firmarem na sociedade como uma família multirracial.

Entende-se que os preconceitos raciais vigentes, quando assimilados pela família adotiva, podem servir de empecilhos à realização dos preceitos jurídicos que visam a garantir o bem-estar à criança em condição de adoção. Parentes e demais familiares, bem como pessoas próximas aos pais adotivos, podem influenciar na decisão de adoção, dificultando a adoção inter-racial, o que acaba reproduzindo e intensificando ainda mais a discriminação racial, especialmente no que se refere à adoção.

O alargamento de direitos passa necessariamente pela análise e compreensão dos valores e relações sociais que animam a realidade concreta. Para que o direito não pareça distanciado do real, de modo a não se limitar aos seus aspectos formais, torna-se fundamental superar preconceitos, impedir manifestações de discriminação, ampliar perspectivas, fazendo do direito um instrumento aliado ao respeito às diversidades.

Bibliografia

- AQUINO, Júlio Groppa. (Org.). (1998). *Diferença e Preconceito na escola*. São Paulo: Summus.
- BENTO, Maria Aparecida Silva. (1999). *Cidadania em Preto e Branco*. São Paulo: Ática.
- CONSTITUIÇÃO DA REPÚBLICA FEDERATIVA DO BRASIL. (2002). 29ª Edição, São Paulo: Saraiva.
- DELL'ANTONIO, Annamaria. In: FREIRE, Fernando. (2001). *Abandono e Adoção. Contribuição para uma cultura da adoção III*. Curitiba: A Terra dos Homens.
- DIREITOS DA CRIANÇA E DO ADOLESCENTE. (1994). São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.
- DIAS, Maria Berenice, PEREIRA, Rodrigo da Cunha (Coords.). (2001). *Direito de Família e o novo código civil*. São Paulo: Renovar.
- DINIZ, Maria Helena. (2002). *Direito de Família*. 5º Volume, 18ª Edição, São Paulo: Saraiva.
- FREDERICO, Carolina. *A Odisséia do jovem negro. Uma luta sem fim*. Folha de São Paulo, 7 de maio de 2001.
- FREIRE, Fernando. (Org.). (2001). *Abandono e adoção – Contribuição para*

uma cultura da adoção III. Curitiba: A Terra dos Homens.

GILBERTI, Eva. *A Família Biológica*. In: Freire, Fernando (Org.). (2001). *Abandono e adoção. Contribuição para uma cultura da adoção III*. Curitiba: A Terra dos Homens.

GRANATO, Alice, PATZSCH, Luciano. *Encontro Feliz*. Revista Veja 29 de julho de 1998.

HASEMBALG, Carlos; SILVA DO VALE, Nelson; LIMA, Márcia. (1999). *Cor e Estratificação Social*. Rio de Janeiro: Contra Capa.

NOVO CÓDIGO CIVIL BRASILEIRO. (2002). 53ª Edição, São Paulo: Saraiva.

OLIVEIRA, Ivone Martins de. (1994). *Preconceito e Autoconceito: identidade e interação na sala de aula*. Campinas: Papirus.

SEDA, Edson. (2002). *XYZ do Conselho Tutelar*. São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo.

SILVEIRA, Ana Maria da. (2000). *Adoção e suas particularidades: a questão da etnia*. Dissertação de Mestrado Pós-Graduação em Serviços Sociais-PUC/SP, São Paulo.

VENOSA, Silvio de Salvo. (2002). *Direito Civil, Direito de Família*. 4ª Edição. São Paulo: Renovar.

WEBER, Lídia Natalia Dobrianskys. (2000). *Aspectos psicológicos da adoção*. Curitiba: Juruá.

_____. (2001). *Pais e filhos por adoção no Brasil*. Curitiba: Juruá Editora.

_____. *Da Instituição à adoção: um caminho possível?* Revista Igualdade, n.º. 9, dezembro de 1995.

Abstract: This article seeks to contemplate about the prejudice that there is in the society when the subject is adoption, giving special prominence to the inter-racial adoption. Through this article it is looked for to treat this subject understanding that such a thematic one is not limited to the juridical aspect. In fact, it involves family feelings, the good to be of the children, social values and adoptive parents' expectations and of the adopted subject. It is observed that the adoption still faces obstacles, evidencing some times in an explicit way other times veiled the discrimination the about of the subject, what ends for hindering the increase of the conquests of this institute.

Keywords: Prejudice; Inter-racial adoption; Social representation; The children's well-being and adolescents.

Ausências

Luiz Vádico



Resumo: Neste texto analiso uma imagem captada pelo fotógrafo Fernando de Tacca e busco estabelecê-la como um objeto fotográfico por excelência, só possível de ser por que é fotografia. Verifico-a como uma representação da morte.

Palavras-Chave: Fotografia, Fernando de Tacca, Representação da morte.

Por vezes no cotidiano somos surpreendidos por fatos e coisas que dele nos deslocam ao menos por um instante. Isto se deu comigo quando fui cativado por essa fotografia (acima). Desejo falar sobre ela procurando, de alguma forma, exorcizar o imenso mal estar que me causou. Quando a vi numa exposição estava inserida num conjunto de fotografias tomadas em Buenos Aires por Fernando de Tacca, conhecido fotógrafo brasileiro - também professor no Departamento de Multimeios do Instituto de Artes da Unicamp. Ele encontrou na capital portenha

inspiração para essa imagem, captada no Cemitério de La Recoleta.

Talvez pudesse ter sido em qualquer outro lugar...talvez, mas não foi, pois como me confessou o autor alguns elementos constantes estão ali por uma espécie de acaso, como p.ex. a ausência de um vidro que distanciaria o espectador do objeto principal ali representado. Cooperou também o fortuito momento de uma faxina sendo realizada naquela parte do cemitério, um mausoléu coletivo, que de outra forma não seria acessível nas mesmas condições. Então, olhando para essa imagem, apesar de toda a sua imobilidade, ainda temos nessa foto o aprisionamento de um instante. É um instante incógnito, implícito na sua existência, não pode ser adivinhado e nem percebido pelo espectador, pois ele não se encontra representado na fotografia e por outro lado ele é o elemento constituinte dela própria. Este instante completamente cercado de seu estarrecedor silêncio, desta sua anuência em passar despercebido e por isso mesmo envolto no fato de que ele não irá passar, só pode ser índice do eterno.

A experiência de observar esta foto em seu tamanho original (...) é ligeiramente diferente daquela que se tem ao vê-la agora aqui reproduzida. A minha primeira impressão foi de que se tratava da fotografia de alguma espécie de placa de mármore, com alguma coisa descolada de seu centro (...) aquele fundo preto meio acinzentado, com uns riscos horizontais, seriam vestígio de algo que estivera ali.

O recorte espacial era bastante interessante, pois não permitia outras dimensionalidades. Era completamente bidimensional. Tratava-se de uma fotografia chapada, não permitia ver mais nada exceto ela mesma. A ausência de elementos excessivos era toda sua glória. Este seu chapamento era incômodo, pois não permitia aos meus olhos buscar outros elementos exceto aqueles ali dispostos cruamente. Eu estava diante de uma espécie de muro, duro aos meus olhos e inexpugnável, pois já não era mais um objeto e sim uma representação... não havia opções. Não se tratava de uma foto onde se poderia buscar entre os vários elementos um que lhe agradasse, e desenvolver as múltiplas relações entre composição e objeto fotografado. A foto obrigava-me a olhar para a placa de mármore que ela aparentemente representava.

Primeiro eu a vi no sentido horário da esquerda para a direita e em círculo, nada me atraía para o seu centro, pois eu

havia definido que este era o local de uma ausência. Observei as flores esculpidas no mármore, eram apenas adereços... percorri o primeiro ciclo do meu olhar...às vezes me fixando com atenção nas florzinhas e pensando o que o fotógrafo havia afinal achado nelas... em seguida notei o outro elemento: uma espécie de borda, esculpida no mármore, ovalada, lisa, bela em sua simplicidade. Observei que era uma espécie de moldura. E me questionei se não era exatamente isso, uma moldura antiga e o espaço reservado para fotografia estava vazio ao centro.

Agora tudo atraía para o centro, até mesmo o contraste entre o branco acinzentado do mármore e aquele estranho vazio escuro, quase negro. Como “que umas escamas caíram dos meus olhos” e eu passei a ver (só para parodiar uma passagem evangélica At 9:18). Uma revelação. Foi algo que se me deu para olhar, ali, foi se revelando aos poucos o que parecia ser a imagem de um caixão de defunto. Eu realmente cheguei a estremecer diante da visão. Fui surpreendido pela morte. Era chocante, pois, aparentemente, ao alcance da mão eu poderia tocar aquele esquite.

Não era o caixão inteiro, era apenas o suficiente dele para que eu soubesse do que se tratava. Mais uma vez, era apenas um índice. Um indício, neste caso a parte pelo todo. E de forma semelhante ao que notei relativamente ao “instante” contido na foto, esse fragmento de caixão de defunto, constituído por suas partes presentes e faltantes era imensamente mais significativo por que se remetia ao caixão de defuntos universal, ao nosso caixão. Ao caixão das nossas pessoas queridas. O fato de ele ser apenas parte visível lhe emprestava conotações de universalidade, pois não chegava a ser identificável e assim ele era de ninguém. Mas há alguém ali dentro e essa certeza, de que apenas foi retirado da visibilidade, mas existe em toda sua concretude, é perturbadora e dá à foto todos os seus significados. Nessa fotografia inspirada pela extrema sensibilidade do fotografo, temos o paradoxo daquilo que nos é dado a ver pelo recobrimento do que é visto. Em outras palavras: Foram retirados de nossa visão os pontos de fuga, a tridimensionalidade, elementos diversos que pudessem distrair nossa percepção e em contrapartida foi nos dado a olhar algo que não pode ser visto. Vemos parte de um caixão de defunto, mas ele em si mesmo obriga a que desejemos ver o que ele guarda, pois é isso que faz: guarda, tem algo dentro. É um corpo, é um morto, é um defunto. Ele está lá na fotografia para ser visto, mas não o irá ser. É uma imagem que nos foi roubada,

ao mesmo tempo em que é uma imagem obviamente representada.

De repente, a primeira percepção foi bastante alterada, já não se tratava de uma fotografia completamente chapada, mas de um buraco para uma outra dimensão. De um portal, não grande o bastante para que pudéssemos atravessá-lo, mas suficiente para que pudéssemos olhar através dele. E como disse, a sensação de que se poderia enfiar a mão por ali e tocar é grande. Isso é parte do mistério, pois não se pode enfiar a mão ali, só se pode observar o que é dado. A foto nos cativa para o que não pode ser feito. Então, novamente estamos diante de uma situação de imposição, de algo que não nos é dado controlar. Da mesma forma como disse que não havia pontos de fuga, nem elementos que nos permitissem tranquilizar nossa mente, agora também está posto que ali se encontra um defunto que você não irá ver e nem tocar, mas cuja presença em toda a sua ausência é concreta, tão concreta quanto aquele instante obnubilado que permitiu a existência desta fotografia.

Ainda há a escuridão que envolve o caixão, pois se ali houvesse luminosidade a fotografia seria bem outra. Essa escuridão mantém o convite para que desejemos ver o que se encontra escondido, no entanto, já não é um convite tranquilo, a escuridão que cerca a imagem é bem a escuridão primordial. É a escuridão do mistério. Representa aquilo de que temos mais medo o mistério da morte, na morte, por detrás da morte. Aquelas trevas ali postas fizeram-me estremecer, foram elas e não o caixão, o esquife me dizia do que se tratavam essas trevas e eu diante delas tremi. Elas não são sinal de uma grande profundidade ou de uma ausência de luz, notem, é como um envoltório. É essa afabilidade das trevas com o caixão de defuntos, essa sua familiaridade escura, esse atrair e repelir os olhos que a fazem índice do mistério, o grande mistério. O mistério da morte?! Talvez algo diferente, algo como o mistério de estar morto.

A fotografia era agora mais do que nunca paradoxal, pois continuava chapada, obrigando-me a uma barreira intransponível ao meu olhar a ver o que eu não desejava ver e ser continuamente convidado (e instigado) a continuar olhando. E o paradoxo está no fato de que sendo chapada e não tendo espaço para a perspectiva a cada novo olhar, ela ainda mais me introjetava. Fazia uma perspectiva inversa, obrigava-me a ir para dentro de mim. Ali fora estava o espaço inexplorado de dentro

de mim mesmo, o medo, a morte, o desconhecido, e tudo posto à minha frente, sem aviso, sem licença. O extremo paradoxo é que a força desta fotografia está no fato de que ela desafia todo o ato fotográfico, pois em essência ele é realizado para que se veja algo, e inversamente tudo nesta fotografia existe para não ser visto. E, este mesmo fato, só é possível pela sua existência.

Trata-se de uma foto de ausências. Dois corpos ausentes foram fundamentais para que ela se realizasse, o corpo do morto, que necessariamente está dentro do caixão, o corpo do fotógrafo que fez escolhas, recortes espaciais e temporais nos quais decidiu em meio a um instante do tempo cotidiano os limites daquilo que iria retratar, e, por sua vez retratou aquilo que não existe no cotidiano do cemitério de La Recoleta, pois retirados os parâmetros que inseririam esta fotografia num contexto, ela alavanca-se para o universal. E vemos novamente que sua existência, seu efeito depende de duas grandes ausências a dos corpos do artista e daquele que morreu. Um deles, cuja imobilidade permite participar passivamente, o outro cuja mobilidade por trás da câmera permite participar ativamente. Um negativo do outro, os dois positivando a foto. Confirmando nesta cumplicidade entre o olhar de um vivo e a participação de um morto, uma realidade, mesmo que metafísica, só possível no registro fotográfico. Em outras palavras essa experiência do observador só pode ocorrer diante da fotografia e não no cemitério de La Recoleta.

Em resumo, temos: o instante contido na fotografia, implícito e esvaziado visualmente pois nada temos de recursos ali que nos dêem categorias temporais; a ausência de elementos dispersivos, a falta absoluta de perspectiva, a bidimensionalidade; o paradoxo da produção da própria foto, que dá a ver o que não pode ser visto, um conjunto de fatores que nos permite extasiados deixar a própria materialidade da fotografia e remetermo-nos para o próprio sentimento de finitude humana. Quando estremei diante da foto não foi pelo medo da morte, esta entidade metafísica que discutimos e que faz parte do nosso cotidiano intelectual ou religioso, quando estremei o fiz por que estava diante da morte concretamente representada.

Diante da fotografia de Fernando de Tacca estamos não apenas diante do conceito metafísico de morte, ela não apenas nos remete à essa estranha transcendência momentânea que retira-nos de nós mesmos, trata-se de um momento onde o

espectador vê-se a si mesmo morto. Não diante da morte, não diante de seu fascínio transcendental, mas diante da sua concretude e no que pode haver de mistério ainda em sua completa objetificação.

O meu mal estar diante dessa imagem, apesar de todas as aparências, não deve ser categorizado à guisa de epifania, um irromper do sagrado no profano, não. O fascinante para mim foi estar diante de uma fotografia que me remetia o tempo todo a si mesma. A fotografia elaborada por Tacca, numa conjunção de fatores felizes, descola-se da realidade, se é que um dia a ela pertenceu, e insere-se no contexto dos objetos únicos. Uma imagem que é o que é por ser uma fotografia e que só continuará a ser o que é mantendo-se fotografia nas mesmas circunstâncias para as quais ela veio existir e se manter.

Abstract: In this text I analyze one image capted by Fernando de Tacca and I verify its quality of photographic object. I think this picture how a representation of the death.

Keywords: Photography, Fernando de Tacca, Representation of Death.

“De repente do riso fez-se o pranto”

Representações e expressões do amor e do sofrimento amoroso.

Vergas Vitória Andrade da Silva

Resumo: O amor romântico constituiu-se num valor central no imaginário social. Isso porque a expectativa romântica de realização amorosa surge como garantidora de *completude* e *felicidade* dos indivíduos. O ideal de amor romântico, contudo, *impõe* alguns cumprimentos de papéis que não são tão *fáceis* de serem efetivados pelos *amantes*. É nesse sentido que podem surgir conflitos entre a proposição romântica e as *práticas* amorosas contemporâneas. Tais conflitos, por sua vez, podem engendrar o sofrimento amoroso. Partindo desses pressupostos, este trabalho visa a estudar as formas de representação e de expressão do amor e do sofrimento amoroso através da trajetória de vida amorosa de homens e mulheres.

Palavras-Chave: Amor romântico; imaginário social; representações; sofrimento; trajetória de vida amorosa.

“Você tem um amor infeliz. Infeliz por quê? De quem é a culpa? Dele ou sua? Ou será da própria vida, cega, obtusa, implacável?” (RODRIGUES, 2002, p. 9). A culpa ou responsabilidade pelo *fracasso amoroso*, vivenciado em relacionamentos afetivo-sexuais, pode recair sobre todos, sobre o mundo, a vida ou o destino, porém, jamais, sobre as próprias *regras do jogo romântico*. “Se algo falha, o defeito não é imputado ao modelo [*de amor*], e sim à incapacidade do sujeito”. (COSTA, 1998, p. 195). E as pessoas se culpam. Acusam-se umas às outras de não *cumprirem promessas*. Questionam-se: *o que é que em mim não funciona?* Entretanto, essas mesmas pessoas parecem não poder *acusar* o ideal de amor romântico, concebido como um dos sentimentos mais refinados, belos e sublimes, por ser um ideal, por vezes, *falível*. Ele [o amor] não pode ser responsável pelas *nossas próprias falhas amorosas*. Muitos não podem julgar esse sentimento

como sendo algo (às vezes) incompatível com a vida cotidiana das pessoas, podendo ser um ideal causador de infelicidade.

O amor romântico constitui-se o *credo amoroso dominante*. De prestígio cultural incontestável, apresenta-se como uma das condições para se obter a felicidade em uma relação a dois. Foi instituído como um sentimento universal e natural, além de se apresentar como algo ‘*incontrolável pela força da vontade*’. (COSTA, 1998). Caracteriza-se, grosso modo, pela idealização temporária do ‘*objeto amado*²⁶’, “sem o qual a vida nada mais vale e queremos morrer” (RIBEIRO, 1996, P. 51), pela liberdade de escolha do(a) parceiro(a), pela auto-realização e, ainda, por demandar algumas exigências nem sempre compatíveis com a realidade efetiva ou cotidiana dos ‘*sujeitos amorosos*²⁷’, o que, por vezes, acarreta sofrimentos.

Este é um estudo que se propõe a apreender os sentidos sociais cunhados por *sujeitos amorosos* acerca do *amar* e do *sofrer*, em uma perspectiva sociológica. Desta forma, é um estudo que tem como ambição analisar os significados sociais das representações e das expressões do amor e do sofrimento amoroso contemporâneos, através da trajetória de vida amorosa construída por 15 sujeitos amorosos (homens e mulheres) que residem em Natal/RN e que vivenciam e/ou vivenciaram relacionamentos afetivo-sexuais, buscando a relação que se pode estabelecer entre sofrimento amoroso e o ideal de amor romântico.

O sofrimento amoroso do qual esta pesquisa se ocupa é aquele que decorreria das contradições geradas pelas representações do ideal de amor romântico com suas exigências e as *práticas* vividas na cotidianidade dos relacionamentos afetivo-sexuais.

²⁶ Objeto amado refere-se aquele(a) a quem se ama romanticamente

²⁷ A expressão “sujeito amoroso” será comumente utilizada neste trabalho, para qualificar homens e mulheres que compartilham do imaginário romântico. Isto quer dizer que são todos aqueles que, independentemente das escolhas de suas parcerias sexuais, guiam seus relacionamentos afetivo-sexuais baseando-se na crença do ideal de amor romântico. Esses “sujeitos amorosos”, por conseguinte, poderão ser tanto heterossexuais quanto homossexuais.

Preâmbulo a um diálogo sobre amor e dor... !

“O encontro dos sexos é o terreno em que Natureza e Cultura se deparam um com o outro pela primeira vez” (BAUMAN, 2004, p.55), e é deste encontro que, conforme Lévi-Strauss (1982), nasce a cultura. Deste modo, é a partir do exercício da sexualidade, enquanto componente biológico, que o *homo sapiens* conhece pela primeira vez o interdito, a proibição, a regra. A interdição do incesto, ato fundador da cultura, estabelece a divisão das fêmeas entre disponíveis e indisponíveis para a coabitação sexual.²⁸

A atração entre os sexos é um fenômeno social encontrado em todas as culturas de que se tem conhecimento. Desejantes do convívio social, homens e mulheres tornam-se *incompletos e insatisfeitos*, a menos que estejam unidos ao outro ou atraídos um pelo outro. O desejo sexual, neste sentido, impele o encontro e o contato.

E é nesse sentido que todo ser humano é dotado e enraizado num *locus* social. Do mesmo modo, é na convivência e no processo de interação com seus pares que os homens, deliberadamente, produzem a sociedade e, conseqüentemente, as regras que regem seus próprios comportamentos, bem como os modelos e as práticas que nortearão, por exemplo, suas vidas sexuais e *amorosas*. O mundo social é, portanto, como pontua Giddens (1978, p. 164), “uma realização qualificada dos sujeitos humanos ativos”.

Evidentemente, uma das condições necessárias para a existência da sociedade, tal como a conhecemos hoje, reside em um certo grau de organização na apreensão de fatos e relações da estrutura social por parte dos sujeitos sociais. É devido a esse processo que as ações humanas situam-se num mundo constituído por uma formação histórico-social.

É, pois, dessa forma que os homens, na relação com seus pares, constroem e apreendem uma série de aparatos sociais que serão a base para a constituição da sociedade. Nas relações travadas no social, homens e mulheres lidam e expressam, ainda, uma série de emoções que, em geral, “são dirigidas

²⁸ Grande parte das sociedades tribais, agrícolas e feudais estavam fundamentadas na estrutura de parentesco. Conforme Lévi-Strauss (1982), o sistema de parentesco é um sistema de diferenças e intercâmbio. Uma tribo, uma fratria, um clã, cede uma mulher a outro clã e recebe em troca outra mulher. O casal é o evento que se constitui nas relações dessa estrutura.

diretamente a outros e causadas pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados”. (KOURY, 2004, p.11).

As experiências emocionais especificamente humanas implicam, contudo, um processo de aprendizagem cultural. Portanto, é nesse sentido que a Sociologia das Emoções, disciplina de criação recente, entende os fenômenos emocionais, isto é, como fenômenos sociológicos. (KOURY, 2004).

Conforme Koury (2004), a Sociologia das Emoções emerge e inicia seu processo de consolidação a partir da metade da década de 70. Essa disciplina, na procura por uma delimitação própria no interior da Sociologia, busca compreender, entre outras tendências, até que ponto a cultura teria o *poder* de modelar a expressão da emoção e da experiência emocional. Ou seja, a análise sociológica das emoções buscaria compreender

até que ponto sentir certas emoções e expressá-las de um certo modo e não de outro, estaria ligado às formas instituídas e instituintes de um social dado e de onde os atores vivenciaríamos subjetivamente e expressariam objetivamente interesses, valores e emoções. (KOURY, 2004, p. 14).

Essa abordagem teria interesse em compreender as configurações sociais nas quais as emoções são partilhadas e vivenciadas pelos sujeitos. A emoção, nesta perspectiva, seria uma categoria de entendimento que permite, por isso, apreender a noção de humano e de sociedade. (KOURY, 2004).

A qualidade e a amplitude das emoções são expandidas por um social compartilhado; boa parte de nossas emoções e atitudes se dá em reação à presença e à ação dos outros.

Menezes (2002), ao refletir sobre este campo, pensou na relação expressão e emoção como parte de um mesmo processo, de maneira que ambas apresentam-se enquanto respostas do indivíduo a determinadas condições vivenciadas por ele, isto é, uma condição externa impulsionaria um sentimento interior. A expressão emocional seria fruto de tensões provocadas por uma determinada situação externa que promove no indivíduo uma resposta emocional. Assim, a expressão emocional funciona como um comunicador capaz de fornecer aos outros a qualidade de nossos sentimentos e de nossas experiências emocionais,

como choro, lágrimas, beijo, riso, raiva, etc. Tais emoções ocorrem em geral, como resposta a situações de alegria, ciúme, morte ou tristeza. (MENEZES, 2002).

No interior da proposta dos estudos que se aliam à Sociologia das Emoções, há um resgate das idéias de Marcel Mauss. Em um dos seus ensaios, Mauss (1980) trata das expressões orais dos sentimentos. O autor classifica a expressão emocional como um fenômeno social marcado “pelo signo da não-espontaneidade e da mais perfeita obrigação”. (MAUSS, 1980, p. 62). Ele também defende que a divulgação das emoções, advindas da ordem sentimental é, ao mesmo tempo, de cunho cultural e obrigatório. A emoção e a sua expressão obedecem, nesta perspectiva, a ordens culturais; por essa razão, é de se supor que encontremos formas distintas de expressão dos sentimentos e emoções. Em vários contextos históricos, os homens criaram e atribuíram significados valorativos para expressarem, através da linguagem, o que estavam sentindo.

Tratar a expressão da emoção enquanto um construto social, tal qual ela é tratada no interior da Sociologia da Emoção, parece-nos pertinente, na medida em que a afetividade humana, ao menos à primeira vista, pode parecer, para muitos, ser tão-somente de ordem orgânica, ou então algo fixo da *natureza humana*. Desse modo, não apresentando influências das condições sociais, a afetividade pareceria ser, para muitos, algo inato, imutável e eterno.

A emoção amorosa, por sua vez, também passa por um processo de formação sócio-cultural. Trata-se de uma aprendizagem social. E é neste sentido que podemos perguntar como La Rochefoucauld (apud ROUGEMONT, 2003, p. 240): “Quantos homens se apaixonariam se nunca tivessem ouvido falar de amor?”

Expressões distintas do *amor* e de suas práticas estão inscritas em diferentes culturas, que passam a reservar-lhes um lugar em seu sistema simbólico, representando-as a sua maneira. É nesse sentido que podemos afirmar que o *amor* e as *formas de amar* mudam no espaço e no tempo e se transformam ao longo dos séculos.

O conceito de *amor*, tal qual se expressa na cultura ocidental, não existe, por exemplo, na China. Segundo Rougemont (2003, p. 439), o verbo *amar* só é empregado entre os chineses para definir as relações entre mãe e filhos. Desse

modo, “o marido não ama a mulher: tem afeição por ela, mais ou menos”. Contudo, isso não significa que entre os chineses não existam *expressões amorosas*, provavelmente há, só que não tais quais os ocidentais as conhecem.

A vida sexual é um território, podemos assim dizer, de grandes variações culturais. Conforme uma pesquisa realizada por Menezes (2002, p. 17),

em alguns países, o ciúme está ausente, ou é excepcional, ou ainda, desconsiderado, como entre os Marquesanos. Já a importância afetiva atribuída ao amor, no Ocidente, parece ser na verdade raro alhures. É fora de dúvida que se conhece um pouco por toda parte casos de paixão amorosa exclusiva; todavia, na maioria dos povos, as pessoas que apresentam tal comportamento são alvos de zombarias. Em seu clássico *Coming of Age in Samoa*, Margaret Mead afirma que os Samoanos riem das histórias de amor romântico, zombam da fidelidade a uma mulher ou a uma amante longamente ausente, acreditam e dizem expressamente que um novo amor cura perfeitamente o anterior. De modo geral, os sentimentos em Samoa são efêmeros: amor e ódio, ciúme e desejo de vingança, tristeza e solidão após um luto, só duram algumas semanas.

No rastro do raciocínio desenvolvido até aqui, as emoções são, por conseguinte, produtos de processos sociais que não existiriam sem o concurso das ações humanas. Há uma irrefutável dimensão social na expressividade das emoções. Da mesma forma, o *amor*, e as possíveis expressões de sofrimento decorrentes desse *amor*, são eles próprios tratados aqui como fenômenos sociais. E é a partir desse postulado que iniciaremos um diálogo sobre *amore dor*:

O estudo do comportamento no terreno amoroso (relacionamentos, amor, sexualidade, erotismo, sofrimento) pôde se apresentar como um problema sociológico fundamental com a chegada do século XXI. (GIDDENS, 2002).

A necessidade de se refletir sobre o campo amoroso, com estudos na área de relacionamentos íntimos, ocorre hoje em função das crescentes transformações ocorridas nas relações entre homens e mulheres. (Iremos detalhar melhor esse aspecto no capítulo III).

Assim, observando a atual conjuntura de transformações e mudanças na sexualidade, que vem sendo promovida pelos processos modernos (GIDDENS, 1993), é lícito questionar, dentro do tema que nos ocupamos: quais os costumes sexuais e amorosos atuais? A *imagem do amor*, típica do romantismo, é ainda o elemento norteador dos relacionamentos contemporâneos? Qual o *credo amoroso* dominante? Ainda guiamos nossos relacionamentos inspirados no ideal de amor romântico? Quais são os mecanismos pelos quais nos ligamos à outra pessoa? O amor fundamenta e justifica as uniões e os vínculos contemporâneos? Que indícios temos dessa prática?

O imaginário romântico: o amor do ponto de vista do(a) enamorado(a)

São nas relações inter-humanas que ocorrem os primeiros dissentimentos e as uniões. O amor, tal qual disseminado no Ocidente, aproxima o *eu* e o *tu*. É um movimento que leva um sujeito ao outro. (SIMMEL, 2001). Toda paixão tem finalmente seu expectador. Conseqüentemente, “em todo amor há pelo menos dois seres” (BAUMAN, 2004, p.21) que *buscam estreitar* os laços num encontro que permita o convívio, a presença, o contato. É no terreno amoroso *romântico ideal* que o desejo de se estar junto com o *outro* é almejado com veemência.

Rougemont (2003) é um crítico do apaixonamento romântico. Em seus estudos sobre as origens do “amor”, defende que ele surgiu no Ocidente. Do mesmo modo, Costa afirma que a idéia romântica de amar constituiu-se num valor central no imaginário social ocidental,

É inacreditável que tantos povos diferentes tenham sido atraídos por um padrão de amor **que é em essência ocidental**, fortemente anglo-saxão e relativamente novo na terra. O amor ocidental é uma forma raras vezes encontrada na história, que tenta combinar escape sexual, amizade afeiçoada e funções familiares procriativas num único relacionamento (...). Os antropólogos consideram-no uma das mais difíceis relações humanas já tentadas, como também **uma das mais atrativas**. (HUNT apud COSTA 1998, p.148, grifos nossos).

Pensar o imaginário amoroso romântico ocidental é pensá-lo, antes de tudo, como uma dimensão importante daquilo que é socialmente realçado e valorizado. De prestígio cultural incontestável, o ideal de amor romântico tornou-se uma norma de conduta emocional produtora de sentidos e comportamentos. (COSTA, 1998).

Este ideal marca sua presença a partir do final do século XVIII. E, pelo menos desde meados do século XIX, o amor

desfruta de uma reputação positiva, que, em nossas últimas décadas, cresceu muitíssimo. É valorizado nos meios de comunicação; as novelas apresentam a paixão como especialmente bela, porque representa o triunfo da emoção. (RIBEIRO, 1996, p. 38).

A conduta amorosa romântica é bastante difundida pela ordem social. Marca sua presença na maioria dos filmes, romances, músicas, literatura. É exaltado em anúncios publicitários, em contos infantis e desenhos animados. Suas *imagens* estão, de algum modo, sempre presentes na vida cotidiana das pessoas.

Nenhuma civilização conhecida – e há cerca de 7 mil anos elas se sucedem – deu ao “amor” tal publicidade quotidiana: pelo cinema, pelo cartaz, pelo texto e pelos anúncios das revistas, pelas canções e imagens. (ROUGEMONT, 2003, p. 392).

O amor romântico apresenta-se a todos como algo a ser almejado. Concretizar esse ideal seria o desejo de muitos *românticos*, isso porque ele encerra em si a promessa de *ser feliz para sempre* e de *nos proteger da solidão*, bem como *a idéia de completude* e da mais *absoluta reciprocidade*. Desta forma, *intoxicados* pela propaganda universal a favor do romance, aproveitamos a primeira oportunidade para nos apaixonarmos. (ROUGEMONT, 2003).

Situado como um elemento moderno, o amor romântico tornou-se uma força social que afetou, sobremaneira, diversos contextos da vida pessoal. (GIDDENS, 1993). O casamento, por exemplo, com a difusão dos ideais românticos sofreu alterações significativas, deixou de estar tão-somente baseado em laços de parentesco ou de ter apenas fins financeiros.

Quando se instalou como uma regra de conduta na Europa, o ideal de amor romântico surgiu para responder a anseios de autonomia e felicidade (COSTA, 1998), garantindo *completude* aos sujeitos amorosos. Imaginariamente magnificado e idealizado, o amor seria “uma experiência suprema que todo homem deve um dia conhecer, e somente aqueles que *passarem por ele* poderão viver a vida em sua plenitude [...]. Aquele que ama apaixonadamente alcança um nível de humanidade superior”. (ROUGEMONT, 2003, p. 372-377).

No âmbito das *significações imaginárias sociais*, inferimos que o amor romântico é uma forma típica de vínculo que aproxima seres ansiosos pela *segurança* do convívio. Ele motiva e mobiliza a busca pelo encontro amoroso com o *outro do desejo* a fim de satisfazer um prazer; este sendo aquilo que “vou querer sempre fazê-lo voltar”. (in BARTHES, 1991, p.12).

Os amantes, de certo modo, desejam encontrar pessoas que correspondam às suas *demandas*. “Nós nos afeiçoamos a quem nos trata bem, a quem nos dá alegria”. (ALBERONI, 1986, p.116). O prazer sexual é, observa Alberoni (1986), seguindo de perto as contribuições de Freud, o maior dos prazeres, “por isso está em condições de criar as mais fortes ligações. Se alguém nos proporciona um grande prazer erótico, procuraremos encontrá-lo de novo, depois mais e mais vezes”. (ALBERONI, 1986, p. 116).

O amor romântico aproxima os amantes e projeta-se em dois sentidos: apóia-se no outro e idealiza o outro. Supervalorização, exaltação e idealização do objeto amado são algumas das premissas que caracterizam a forma de amar romântica. Neste sentido, atribui-se à pessoa amada uma série de perfeições. O amor romântico é, pois, *sempre* idólatra e fetichista e, por isso, cego a possíveis defeitos do amado.

O imaginário romântico é composto por uma série de significações, representações e afirmações que caracterizam essa forma de amar. Desse modo, pelo menos no plano ideal, o amor romântico surge para transformar “minha vida, enriquecê-la de novidades, de riscos estimulantes, de prazeres cada vez mais violentos ou sedutores”. (ROUGEMONT, 2003, p. 378).

Costa (1998, p. 13) descreve, dentro do conjunto que compõe o imaginário romântico, três proposições que caracterizariam o amor tal qual conhecemos hoje: a) O amor é

um sentimento universal e natural, presente em todas as épocas e culturas; b) O amor é um sentimento surdo à “voz da razão” e incontrollável pela força da vontade; c) O amor é a condição sine qua non da máxima felicidade a que podemos aspirar. Essas três afirmações sustentariam o credo amoroso dominante, e são, conforme Costa, “uma espécie de catálogo de competência mínima exigida aos candidatos ao vestibular do amor”. (COSTA, 1998, p. 13).

Pelas *significações imaginárias sociais*, o ideal de amor romântico surge como um evento raro, como um acontecimento único. Quando estamos romanticamente apaixonados,

sentimos cheiros que não sentíamos antes; percebemos cores e luzes que não víamos habitualmente. Um gesto, um olhar, um movimento da pessoa amada nos tocam profundamente porque nos falam dela, de seu passado, de sua infância. [...] Sabemos criar um universo de fantasia de tal modo que nunca nos cansamos de reencontrar o ser amado. A sexualidade impetuosa, o desejo de ter e dar prazer atingem tudo que é da pessoa amada, de quem amamos tudo – até o interior do seu corpo, seu fígado, seus pulmões. (ALBERONI, 1988, p. 10).

A chegada do amor romântico, na vida dos indivíduos, é sempre definitiva: “chegado o momento, o amor atacará – mas não se tem a mínima idéia de quando isso acontecerá. Quando acontecer, vai pegar você desprevenido”. (BAUMAN, 2004, p. 17). Sobre isso, vejamos a fala de um dos sujeitos entrevistados:

Eu nem sei o que foi... Foi uma coisa de louco. Foi uma coisa que eu nunca senti na minha vida, por que foi um encantamento assim de imediato. Não foi aquela coisa que você vai conhecendo, vai lhe cativando, você vai conhecendo, vai gostando, mas foi uma coisa fulminante... Enfim, aquela coisa que ninguém diz nada, mas está na cara. Você não consegue disfarçar, você não sente, aí acha que disfarça. E quando você sente, não dá para disfarçar, aí é que entra o não verbal, todo mundo percebe.²⁹

²⁹ Douglas, 41 anos.

A idéia de encontrar alguém e num primeiro olhar se apaixonar perdidamente tornou-se um dos pressupostos mais popularizados quando se fala de *amor*; como nos revela a seguinte *fala apaixonada. porque aconteceu uma vez na minha vida, que foi um relacionamento que eu tive, que foi aquela paixão fulminante. Olhei e me apaixonei*³⁰. É uma característica romântica a idéia da constituição de um amor que surge inesperadamente, num momento mágico.

O denominado *amor à primeira vista* apareceria aos apaixonados como alguma coisa que não se quer, como alguma coisa que não se espera, como alguma coisa que surge sem a interferência deles. O discurso amoroso coletado por Barthes (1991, p. 165) traduz em uma frase isso que caracterizaria esse amor que nasce de um primeiro olhar: “eu o vi, enrubesci ao vê-lo. Uma perturbação surgiu na minha alma perdida”.

A pessoa amada interessa ao *outro* porque é *diferente*. O ser que é contemplado apresenta caráter particular. O *amor*, neste sentido, cria seu objeto como produto totalmente original. (SIMMEL, 2001). A pessoa é inclassificável, única, singular. Vem ao encontro, sobremaneira, da especificidade do desejo do amante, como declara um de nossos entrevistados: *Leila era a pessoa perfeita que eu sempre quis. Como eu conversei com Leila... Como eu identifiquei que ela era a pessoa certa para casar...*³¹. O ente amado, nesse sentido, “se converte naquele que não pode ser senão ele – absolutamente especial”. (ALBERONI, 1988, p. 10). É com vista nessa idealização que se busca apreender o *outro* e assim constituir um vínculo que deverá, pelo menos no plano ideal, durar para todo o sempre.

Está disseminada no imaginário social a idéia de que o amor, uma vez encontrada a verdadeira *alma gêmea*, durará para sempre, como na célebre frase *até que a morte nos separe*. Para o apaixonado, o *verdadeiro amor* é eterno, sem chances de terminar.

Como termina um amor? – O que? Termina? Em suma ninguém – exceto os outros – nunca sabe disso; uma espécie de inocência mascara o fim

³⁰ Douglas, 41 anos.

³¹ Fernando, 31 anos.

desta coisa concebida, afirmada, vivida como se fosse eterna. (BARTHES, 1991, p. 86).

O amor, tal como instituído pelas *significações imaginárias românticas*, consiste em um estado de felicidade “sem conflitos, uma espécie de fusão místico-amorosa monogâmica”. (ALBERONI, 1988, p. 141). É um estado absolutamente especial, que rompe com a rotina da vida cotidiana. É alguma coisa da ordem do gozo, do extraordinário, que causa grandes alegrias. Quando arrebatados pelo amor, somos devorados pelo desejo e pela impulsão de sermos felizes.

O estar apaixonado exige a presença de um *outro* excepcional. Na relação *eu e tu*, o *amor* permite a possibilidade de um vínculo emocional. E para o sucesso na constituição deste vínculo, é necessária a informação amorosa. Ou seja, o ser apaixonado deverá utilizar-se da *gramática do amor* para exprimir sua condição.

A pessoa que descobrimos amar não é então somente bela e desejável. É a porta, a única porta para penetrar neste mundo novo, para ter acesso a essa vida mais intensa. (...) **Então a nossa linguagem habitual torna-se inadequada para exprimir essa realidade interior. Espontaneamente descobrimos a linguagem do presságio, da poesia, do mito.** (ALBERONI, 1986, p. 144, grifos nossos).

A declaração de *amor* é alguma coisa, dentro do campo do imaginário, que tem o poder de informar um estado, um sentimento, um desejo, e é nesse sentido que nosso entrevistado disse: *um dia ela passou um bilhete pra mim, achando que estava apaixonada por mim. Eu... “Eita”! E agora, o que é que eu faço*³²? Na declaração de amor, está contida uma série de representações imaginárias socialmente construídas. O *eu te amo* seria comumente utilizado como um proferimento do *grito de amor*. A frase *eu te amo* exige, por excelência, o pronunciamento de outra frase: *eu te amo também*. Barthes (1991, p. 64) esclarece que a declaração de amor seria:

a propensão do sujeito apaixonado a alimentar o ser amado, fortemente, com contida emoção, do seu amor, dele, de si, deles: a declaração de amor

³² Fernando, 31 anos.

não diz respeito à confissão do amor, mas a forma infinitamente comentada, da relação amorosa.

A declaração amorosa atende, em boa medida, a uma *necessidade* de expressão, ou seja, o sujeito apaixonado sente-se inclinado a expressar emocionalmente o *amor*, que parece não poder esconder. Barthes (1989, p. 88-89) seleciona um fragmento de um *discurso amoroso*, no qual afirma: “Não utilizo a linguagem, porém o que escondo da linguagem, meu corpo diz”.

Instituído pelo imaginário romântico, o encontro com o *outro* do desejo é sempre vivido como uma *festa*. Quando o apaixonado encontra o ente querido, algumas afirmações imediatas comprovariam seu estado: “deslumbramento, entusiasmo, exaltação, projeção louca de um futuro realizado”. (in BARTHES, 1991, p. 18).

Quem ama romanticamente, diante da presença do amado, apresentaria algumas modificações e/ou perturbações fisiológicas, como no seguinte depoimento de um entrevistado: [...] *tipo taquicardia. Era uma coisa que eu nunca tinha sentido, frio na barriga, a mão suave, e queria sempre estar com esta pessoa, o olhar brilhava*³³. O encontro amoroso pode promover pequenas modificações no sistema nervoso autônomo, como: aceleração dos batimentos cardíacos, garganta seca, dificuldade de respirar, aumento da temperatura, mudança do olhar, expressão facial, rubor, conforme comenta Borges (2004, p.39) em sua análise filosófica sobre o amor.

Este *amor* exige ainda uma série de *deveres amorosos* que “me impedem de fazer qualquer outra coisa; abandono coisas urgentes do mundo, só me interessa o bem amado”. (in BARTHES, 1981). Desse modo, o sujeito apaixonado, acometido pelo desejo de ser feliz, busca realizar com sucesso os seus *deveres amorosos*. Alguns deles: escolher um presente que agrada, esperar um telefonema, fazer uma carta de amor (BARTHES, 1991).

O presente para o (a) amado (a) é, dentro do imaginário amoroso, comprado e escolhido na maior excitação. Alguns questionamentos, como - *será que o presente agradará?* - acompanham esse momento. A escolha do presente deve se

³³ Douglas, 41 anos.

adaptar ao desejo do amado (BARTHES, 1991). Observemos a expressão de um sujeito em *estado amoroso. levei flores pra ela. Mandei botar uma faixa em frente à maternidade, de manhã. Não dizia meu nome, nem o nome dela, apenas coisas que ela identificasse*³⁴. O apaixonado utiliza alguns presentes amorosos para especificar a qualidade do desejo.

A espera de um telefonema é desvirtuada pelo apaixonado, que transforma esse momento em uma angustiante espera: “ficarei, pois, impaciente com a falação das comadres que, na farmácia, retarda a minha volta ao aparelho do qual sou escravo”. (in BARTHES, 1991, p. 72). A dinâmica da *vassalagem amorosa* exige esta *futilidade*, que se sintetiza nessa fala *apaixonada. E quanto tempo fiquei naquela agonia. Hoje ela ligou pra mim. Eu esperei todos esses meses*³⁵.

Um outro *dever amoroso* que pelo menos para o apaixonado torna-se uma urgência, é escrever uma carta de amor. A carta para o apaixonado é sempre expressiva e elogiosa, chega para contar, dizer algo. Especifica o amor.

*Depois escrevi uma carta para ela. Fui deixar na casa dela. Foi à hora que o telefone tocou; ela foi falar com alguém... para você ver como essa carta é guardada. Eu guardei... há cinco anos que ela está com essa carta. Na verdade, a carta é contando a nossa história.*³⁶

Portanto, o *amor*, como descrito acima, é atravessado por uma série de *significações sociais românticas*, que são fundamentadas e fundamentam uma prática amorosa dominante no Ocidente. Essas mesmas significações, pelo menos como é difundido pelo imaginário romântico, estabelecem algumas exigências para o cumprimento e concretização, a contento, desse *amor*. Contudo, resta saber se são exigências exequíveis na vida prática das pessoas, ou se, na tentativa se cumpri-las, elas não esbarrariam em equívocos e contradições, fontes de seus sofrimentos.

³⁴ Fernando, 31 anos.

³⁵ Fernando, 31 anos.

³⁶ Fernando, 31 anos.

Equívocos e contradições do ideal de amor romântico

O imaginário romântico se *impôs* à mentalidade ocidental. Definitivamente, foi sancionado e eleito como a forma de amar dominante, isto é, “ao constituir um ideal, criou um instrumento regulador das relações sociais e esse ideário manteve-se presente de diversas maneiras, permanecendo como uma referência na contemporaneidade”. (CARVALHO, 2003, p. 155).

Segundo um estudo realizado por Goldenberg (2004) no Rio de Janeiro, em 2004, com jovens de camadas médias urbanas, acerca de novas formas de conjugalidades, destacou-se que 83% das mulheres e 76% dos homens elegeram o amor romântico como fundamental para se caracterizar um modelo ideal de relacionamento. Igualmente, em nossas entrevistas, tivemos acesso a algumas expressões nas quais se evidenciam a adesão dos nossos entrevistados a esse modelo:

Um relacionamento ideal? Primeiro que você goste, que você esteja apaixonado, porque gostar, estar apaixonado, é algo muito bom, gostoso, agradável; ser retribuído neste sentimento, melhor ainda. Gostar muito de alguém que gosta muito de você, ou seja, amar alguém, que te ama. Havendo esta sintonia... Amar e ser amado por uma pessoa maravilhosa que te respeite, que goste de você.. eu acho que é isso.³⁷

Uma relação que é baseada no ideal de amor romântico só pode ser sustentada se *tiver sentimento*, ou seja, se for baseada e condicionada pela linguagem do amor romântico, caso contrário, nada mais poderá existir, conforme se expressa um entrevistado: *Aí, conversei com ela: a gente não tem mais... Não se curte mais, não tem mais isso, não tem mais nada, não tem mais sentimento.³⁸*

E *aí* daqueles que desafiam as regras impostas pela *cultura romântica*! Aqueles que não amam idealmente são, de certo modo, punidos pela ordem romântica dominante. Recai sobre eles o estigma do fracasso emocional, que os remete à prova da solidão ou à exclusão do mundo dos *felizes*.

³⁷ Douglas, 41 anos.

³⁸ Fernando, 31 anos.

A internalização das *significações imaginárias românticas* conduz os indivíduos a seguirem um modelo de *amor* determinado. Estamos, de certo modo, orientados e *obrigados* a realizar e a vivenciar nas práticas cotidianas dos relacionamentos íntimos, as premissas e demandas impressas pelo ideal de amor romântico.

Desse entendimento social, surgem algumas questões que se fazem fundamentais do ponto de vista dessa pesquisa: não existiria uma distância considerável entre o que é exposto pelo imaginário romântico e o que é vivenciado nas práticas reais cotidianas? Não estaria o ideal de amor romântico em conflito com a realidade vivida nos relacionamentos contemporâneos?

Muitas são as exigências que o amor romântico toma para si como algo a ser, pelo menos no plano ideal, efetivado pelos amantes. Supõe, desta maneira, o cumprimento de papéis “que não são facilmente executáveis”. (CARVALHO, 2003, p.173).

A expectativa romântica de realização amorosa surge como garantidora de *completude* e *felicidade* dos indivíduos, desde que estes se engajem em cumprir determinadas exigências (citadas anteriormente): fidelidade, reciprocidade, companheirismo, atenção, gentileza, cumplicidade, compartilhamento de intimidade, dedicação, diálogo, compreensão (GOLDENBERG, 2004), as quais se afirmam como aquilo que fundamenta o *amor*. Diante das demandas suscitadas pelo imaginário romântico, surgem algumas inquietações: é possível realizar todas essas exigências? Algumas dessas exigências não seriam contraditórias entre si e com o que as condições reais de existência impõem aos sujeitos em sociedade? Até que ponto a não-realização dessas exigências tem produzido como consequência o sofrimento amoroso?

O comportamento amoroso romântico, alicerçado social-historicamente, permite-nos constatar, através das discussões teóricas de autores como: Costa (1998), Carvalho (1998), Giddens (1993) e Rougemont (2003), que a busca da realização do ideário romântico nas relações afetivo-sexuais pressupõe regras de conduta conflitantes. Nessa dinâmica, a não-realização, de forma satisfatória, dessas *exigências românticas* pode vir a ser um elemento motivador de sofrimento, em razão de o amor ter sido colocado em um lugar idealizado.

Nesse lugar exorbitantemente idealizado, pedimos ao amor o que, um dia, pedimos a Deus, e fizemos do parceiro da relação amorosa uma espécie de substituto da dama da cultura cavalheiresca ou das formas eternas e perfeitas da metafísica grega. **Como ninguém consegue preencher a contento tais papéis e funções – a não ser precariamente e por um pequeno período -, as expectativas idealizadas são sempre frustradas** e o resultado é a oscilação entre a total descrença na possibilidade do amor e um culto cego ao romantismo. (COSTA, 1998, p.101, grifos nossos).

A promessa da plena realização de si no encontro com o outro é uma das exigências que o ideal de amor romântico suscita nas mentes dos sujeitos amorosos. Ela faz com que o “amor-paixão possua características que tornam literalmente impossível a realização de suas demandas”. (SOUSA apud COSTA, 1998, p.193).

A *confiança no outro* é tida como uma das tarefas amorosas românticas mais *difíceis* de se cumprir, principalmente a longo prazo, mas continua sendo uma exigência bastante valorizada pelos sujeitos amorosos. Quando realizada satisfatoriamente, pode até se tornar o fundamento, em muitos casos, da continuidade da relação amorosa, porém a sua ausência ou insuficiência parece sempre comprometer a relação, conforme a expressão abaixo:

acabou porque... eu gostava dela, mas aí eu passei a não confiar mais nela. Então, ela disse que ia sair; que queria sair. No final de semana ela saiu e só me disse no início da semana. Aí você foi para onde, foi com quem? A cada vez que eu pedia para ela contar a história ia aumentando, aumentando, aumentando... Você dançou? Não dancei. Depois tinha dançado com alguém. Mas eu gostava dela, aí não deu mais por falta de confiança.³⁹

A desconfiança rompe com o que é *exigido* pelo ideal e o resultado pode ser dor e sofrimento.

³⁹ Fernando, 31 anos.

*Ela ficou, como aquela história, “você nunca acreditou em mim, nunca acreditou em mim, sempre fui julgada, fui acusada injustamente”. Não dava mesmo pra mim mais. **Aí acabou. Passei cinco meses me lascando, perdi dez quilos.** E ela dizendo quando a raiva passasse ela voltava. Por três meses ela falou isso: “quando a raiva passar a gente vai voltar”. Aquela história: esperando por ela, esperando por ela. Tinha me convencido que ela não tinha me traído: esperando por ela, até que ela foi pra o Encontro Nacional de Estudantes de Medicina, em São Paulo. **Aí voltou com um namorado**⁴⁰.*

Da mesma forma, a fidelidade amorosa é socialmente valorizada. A fidelidade é uma demanda exigida pelo ideal de amor romântico que supõe a exclusividade por excelência, do contrário é a dominância do sofrimento:

*Aí eu sofri muito, sofri muito. **Aí essa idéia de ter sido traído. Ai junta que foi duas vezes então sofri duas vezes por essa mulher e ainda por cima não posso sofrer três vezes por ela, não é possível.** Ai ralei pra caramba; dessa vez não emagreci tanto. **Aí comecei a sair... Sair de quinta a domingo com uns amigos meus**⁴¹.*

O imaginário romântico também apresenta aos apaixonados a promessa da indissolubilidade dos laços amorosos. Uma vez encontrado o *amor verdadeiro*, esses laços não poderão ser dissolvidos. Contudo, as práticas reais vivenciadas pelos sujeitos amorosos desmentem o que é construído pelo ideário:

*Aí, quando ela me abandonou completamente, eu comecei a sentir falta... Aquilo foi renascendo dentro de mim e eu comecei a sofrer... algo romântico. **Aí ela assumiu o namoro lá com o cara, começaram a namorar. E eu tentei***

⁴⁰ Fernando, 31 anos.

⁴¹ Fernando, 31 anos.

*esquecer, mas foi muito difícil, sofrimento, sofrimento...*⁴²

O *sofrer por amor*, na nossa perspectiva, seria constitutivo, de algum modo, da própria dinâmica do ideal de amor romântico, cujas exigências são, por vezes, irrealizáveis, pelo menos satisfatoriamente. Parece existir uma incompatibilidade no que é imposto pelo imaginário romântico e o que é vivido nos relacionamentos. De certo modo, o amor romântico pressupõe a possibilidade de sofrimento, isso porque os elementos que formam o *ideal de amor bem sucedido* já não encontram suporte na *realidade afetiva* dos sujeitos contemporâneos. (COSTA, 1998). Mas, teria sido outrora encontrado? Por ora, não poderemos responder a tal questão.

Seguindo de perto este raciocínio, questiona-se: que tipo de relação pode se estabelecer entre sofrimento amoroso e o ideal de amor romântico? Quais os sentidos sociais cunhados por sujeitos amorosos acerca do amar e do sofrer na contemporaneidade? Quais as principais formas de representação e de expressão do sofrimento amoroso que decorreriam das contradições geradas pelo ideal de amor romântico e as *práticas reais* cotidianas vivenciadas em relacionamentos íntimos amorosos?

Um breve esboço sobre a correlação amor e sofrimento

“Me projetei no outro com tal força que, quando você me falta, não posso me retornar, me recuperar: **estou perdido para sempre**” (in BARTHES, 1991, p. 35, grifos nossos), ou pelo menos é assim que o sofrimento amoroso, decorrente da crença na concretização do imaginário romântico nos relacionamentos, se expressa, isto é, em pleno *desespero*. Aquele que *sofre por amor* vive esse momento com intensidade, como se nada conseguisse *salvá-lo*.

No quadro teórico em que se insere o nosso estudo, somos levados a inferir que uma série de *representações* e *significações sociais* (CASTORIADIS, 1982) acerca do *amor* e do *sofrimento amoroso* foram, ao longo de um processo histórico, cuidadosamente engendradas por um “coletivo

⁴² Fernando, 31 anos.

anônimo”, de forma que ambos os *sentimentos*, tratados aqui como criações sócio-históricas, não se apresentam como imutáveis; ao contrário, transformam-se conforme a época e a sociedade, significando que se pode encontrar distintas formas de *amar e sofrer*:

Contudo, o que parece não *mudar*, salvo engano, é a relação que se instituiu como sendo quase intrínseca entre *amor* e *sofrimento*⁴³, pelo menos foi o que se observou em algumas culturas, de maneira a não se cogitar ou pensar na possibilidade de *amar sem sofrer* ou *amar e ser feliz ao mesmo tempo*, como se a condição amorosa só pudesse acarretar sofrimentos aos sujeitos que vivem o *amor*. Minimamente, é assim que essa relação parece estar instituída no imaginário social.

Várias são as fontes das quais poderemos nos inspirar para observar o cuidado com que o “coletivo anônimo” teceu a correlação *amor e sofrimento*⁴⁴. Essa ligação que predispõe os amantes ao sofrimento se institucionalizou por meio de um processo histórico, e é nesse sentido que as *expressões desse amor* (distinta da versão romântica do século XVIII), implicando a possibilidade de *sofrer*, são permeadas e animadas por uma série de *significações imaginárias sociais*.

Extraído de uma fonte histórica, poderemos citar aqui, a título de exposição, um laudo médico de 1780 a.C., do antigo Egito, na antiga Mesopotâmia, o qual descreve o que denominavam de “mal de amor”:

Quando o paciente não pára de tossir; muitas vezes não pode falar; fala só constantemente e ri sem razão por qualquer motivo (...), está habitualmente deprimido, a garganta apertada, sem o menor prazer para comer ou beber, não parando de repetir, com profundos suspiros: ‘Ah! meu pobre coração! – ele sofre do mal de amor. (BOTTÉRO, 1992, p. 25).⁴⁵

⁴³ Evidentemente, não estamos, com isso, afirmando que as expressões do amar e do sofrer seriam sempre imutáveis, ou seja, se apresentariam sempre idênticas em diferentes épocas e lugares. Contrariamente, entendemos que, apesar de parecer existir uma relação amor/sofrimento, a forma de expressá-los é distinta, portanto, cultural.

⁴⁴ Apresentamos depoimentos de expressões amorosas (formas de amar e de sofrer) de outras épocas e culturas, que são distintas da forma de amar romântica (instituída no Ocidente).

⁴⁵ O que distingue a forma de amar romântica de outras formas de amar (nesse caso, da Mesopotâmia) é que o ideário romântico assumirá uma nova conotação e significado na modernidade do século XVIII.

Entende-se aqui que as formas de *amare sofrer* da antiga Mesopotâmia são distintas das nossas e de outras sociedades. Com isso, reforçamos a idéia de que o que denominavam de “mal de amor” apresentaria “significações particulares” daquela sociedade e que, por essa razão, só apresenta sentido naquele contexto e para aqueles povos. Não há, em momento algum, um propósito nosso em guardar relação de comparação entre a antiga Mesopotâmia com a sociedade em que vivemos ou outra qualquer, mas, tão-somente, demonstrar a relação que se fez e se faz (distintamente, conforme época e sociedade) entre *amor* e *sofrimento*.

Retornaremos, ainda, à Antiguidade, para perseguimos a conexão feita por homens e mulheres acerca do *amar* e do *sofrer*. Encontramos, também em fontes históricas, uma poesia do século VII a.C., de autoria da poetisa Safo, que expressava assim seu *sofrimento*, em função do abandono de sua amada:

E não reverei jamais minha doce Átis./ Morrer é menos cruel que esse destino odioso./ E eu a vi chorar no momento do adeus./ Ela dizia: ‘Eu parto. Partir é difícil.’/ Eu lhe disse: ‘Sê feliz e vai, pois nada dura./ Mas lembra-te sempre do quanto te amei. (MOSSÉ, 1992, p.43).

Muito já foi dito sobre essa relação. Sabemos que a teoria psicanalítica é um dos ramos da ciência que muito tem contribuído para o aprofundamento dessa questão. Nossos escassos investimentos nesse campo específico do conhecimento nos permitem apenas ousar pronunciar que a psicanálise abunda em estudos de casos em que o núcleo do conflito do analisando constitui-se pela relação *amor* e *desejo*. O amor é a eterna busca do todo; “essa esperança atravessou milênios e permanece, até hoje, na idealização do objeto de amor como a alma gêmea”. (FERREIRA, 2004, p. 10). Ora, o *amor*; psicanaliticamente falando, é a eterna busca de realizarmos os nossos desejos. Porém, nenhum desejo realizado pode levar o amado à felicidade completa, isso porque nada mais lhe faltaria, sendo isso impossível, visto que homens e mulheres estão sempre

desejando, o que os remete para a possibilidade do sofrimento. O amar coloca, pois, em cena o desejo relacionado à falta.

O que a psicanálise tem a dizer é que o *amor* não elimina essa falta, razão pela qual podemos ser tomados pelo sentimento da dor e do sofrimento, uma vez que essa falta jamais poderá ser suprida, conquanto, ela faz parte da constituição de nosso aparelho psíquico. (FERREIRA, 2004).

Freud (1997), em sua discussão sobre o desconforto do homem no mundo, discorre e teoriza sobre o sofrimento humano, o qual lhe parece ser aquilo que atravessa a todos os seres culturais. Isso porque, segundo o autor, o sofrimento provém de nossa condição de ser e de estar-no-mundo, isto é, “a vida, tal como a encontramos, é árdua demais para nós; proporciona-nos muitos sofrimentos, decepções e tarefas impossíveis”. (FREUD, 1997, p. 22). Deixando-nos conduzir por esse raciocínio, poderemos inferir, ao problematizar o *amor*; que este também pode ser *classificado* como sendo algo que em nossa vida pode gerar sofrimentos e decepções; e a felicidade, como sendo uma tarefa por vezes *impossível* de se realizar satisfatoriamente.

Podemos nos prolongar um pouco mais, sem grandes ambições, sobre a questão do sofrimento tal qual foi desenvolvido por Freud (1997) em o *Mal estar da civilização*. Na apreensão do autor, para suportarmos o sofrimento causado pelo nosso mal-estar na cultura, a qual nos interpela, nos proíbe, nos amarra, seria necessário o auxílio de “medidas paliativas”.

No campo individual ou sobre a questão referente àquilo que os próprios homens, por seu comportamento, mostram ser o propósito e a intenção de suas vidas, Freud (1997, p. 23) observa que se estes (os homens) forem questionados sobre o que desejam de suas vidas, a resposta só pode ser a seguinte:

Esforçam-se para obter felicidade, querem ser felizes e assim permanecer. Essa empresa apresenta dois aspectos; uma meta positiva e uma meta negativa. Por um lado, visa a uma ausência de sofrimento e de desprazer; por outro, à experiência de intensos sentimentos de prazer.

O homem, portanto, busca sempre a felicidade. Nesse sentido, Freud (1997, p. 24) conclui que o propósito da vida se encontra simplesmente no “princípio do prazer”, ou melhor, no desejo do “homem de ser feliz”. Felicidade, tal qual o autor

entende, é aquilo que “provém da satisfação (de preferência repentina) de necessidades represadas em alto grau, sendo, por sua natureza, possível apenas como uma manifestação episódica”. Na apreensão do autor, a felicidade deve durar pouco, ser momentânea e nunca constante.

Nessa perspectiva, a possibilidade do sofrimento poderá ser algo *sempre* presente em nossa vida, uma vez que a possibilidade de ser feliz esbarra em nossa própria constituição enquanto ser humano, ou seja, na nossa própria impossibilidade de alcançar por completo a felicidade.

Partindo dessa impossibilidade estrutural de atingirmos a *felicidade completa* e que nos coloca *sempre* diante da possibilidade do sofrimento, esse, na apreensão freudiana, nos ameaça a partir de três direções:

de nosso próprio corpo, condenado à decadência e à dissolução, e que nem mesmo pode dispensar o sofrimento e a ansiedade como sinais de advertência; do mundo externo, que pode voltar-se contra nós com forças de destruição esmagadoras e impiedosas; e finalmente, de nossos relacionamentos com os outros homens. (Freud, 1997, p. 25).

É nessa última fonte de sofrimento, os relacionamentos mútuos dos seres humanos, que se inscreveria a possibilidade do *sofrimento amoroso*. Voltaremos a ela logo adiante. Por ora, faz-se necessário compreender como Freud entende e conceitua o sofrimento. Segundo o autor, ele surge quando não conseguimos realizar uma atividade, ou necessidade, então, nada mais é do que “sensação; só existe na medida em que o sentimos, e só o sentimos como conseqüência de certos modos pelos quais nosso organismo está regulado”. (FREUD, 1997, p. 26).

Isso posto, podemos entender que, em sociedade, homens e mulheres se esforçam para conseguir a felicidade e manter afastado o sofrimento. E dentro do que se julga ser a busca da felicidade, os seres criaram a noção de *amor* como um modelo para se obter tal intento. Para Freud, (1997, p. 31-32) o amor é uma modalidade da vida...

[...] que busca toda satisfação em amar e ser amado. Uma atitude psíquica desse tipo chega de modo bastante natural a todos nós; uma das formas através da qual o amor se manifesta – o

amor sexual – nos proporcionou nossa mais intensa experiência de um transbordamento de sensação de prazer, fornecendo-nos assim um modelo para nossa busca da felicidade.

O sofrimento por amor surge na interação com o *outro do desejo*. E é nesse sentido, como pontuou Freud (1997, p. 32), que nunca nos achamos tão “indefesos contra o sofrimento como quando amamos, nunca somos tão desesperadamente infelizes como quando perdemos o nosso objeto amado ou o nosso amor”. Para Freud, parece estar clara a apreensão que julga como possível fonte de sofrimento o *amor*; esse sentimento que foi construído e instituído de forma a ser uma eterna fonte de felicidade, mas, como já foi problematizado, não consegue dar conta desse *seu objetivo*, pois a felicidade completa é, por excelência, inatingível.

Por conseguinte, dentro do quadro das contribuições de Freud (1997, p. 37), o sofrimento é parte integrante de nosso fazer social, posto que é resultante das interações humanas, sendo, por isso, inevitável. Dentro dessa perspectiva, o sofrimento poderá sempre estar presente, de uma forma ou de outra, em nossa vida.

Do que foi dito sobre o sofrimento, isto é, que ele é uma das condições de se estar-no-mundo, inferimos, tendo como base a ligação *amor e sofrimento* e a tese de Freud sobre as três fontes do sofrimento humano - o poder destruição do mundo exterior, a fragilidade de nossos corpos e o relacionamento entre os homens -, que existem diferentes fontes do *sofrimento amoroso*. abandono, traição, não correspondência e saudades, baseando-nos nos exemplos fornecidos anteriormente.

Para reforçar nossa hipótese, lançaremos mão da problematização sobre o amor relacionado ao sofrimento realizada também na filosofia. Borges (2004, p. 09) trabalha com a definição de *amor* que, por excelência, implica o *sofrer*: Assim, o amor/Eros é caracterizado por ela

pelo desejo, não necessariamente o desejo carnal, mas o desejo do que falta. É o desejo de se reunir à sua metade perdida e se fundir com ela, formando um todo. Como essa função absoluta é impossível ou fugaz, o amor/Eros é carência, sofrimento, obsessão da busca daquilo que completa.

Enfim, dos Antigos aos Modernos “não existe história de amor feliz no Ocidente”, conclui Rougemont (2003, p. 24) no início de sua discussão sobre as “origens” do amor. Sua tese central é que o amor romântico requer, entre outras coisas, o adultério. Para defendê-la, ela expõe argumentos que tornam evidentes a relação que se estabelece entre *amor, adultério e sofrimento*. Ora,

só existem romances do amor mortal, ou seja, do amor ameaçado e condenado pela própria vida. O que o lirismo ocidental exalta não é o prazer dos sentidos nem a paz fecunda do par amoroso. É menos o amor realizado do que a paixão de amor. **E paixão significa sofrimento. Eis o fato fundamental.**

Considerações Finais

Que “forças”, hoje, nos obrigam a novas configurações e a novos *outramentos*, segundo o termo impresso pelo poeta Fernando Pessoa, ele que era especialista no assunto de virar outro, de *outrar-se?* (PELBART, 2000). As mudanças que se impuseram modelaram e modelam até mesmo algo que nos parecia inviolável: nossa emoção. Entretanto, ainda são necessárias novas mudanças? Estaremos, ainda, sujeitos a novas configurações que, por sua vez, abrirão caminhos para novos valores, novos afetos, novas sensibilidades e novas solicitações?

É fato que, contemporaneamente, experimentamos sensíveis variações em nossa maneira de *sentir o outro* e de se *emocionar com o outro?* Se sim, de que choramos hoje? Ou ainda, por quem choramos hoje?

A expressão da emoção está aberta a mudanças que lhe forem trazendo novos significados e sentidos. Os novos contextos abriram caminhos que redefinem, por sua vez, a própria emoção amorosa. É possível uma recriação do amor, de forma que esse sentimento possa ser menos suscetível ao sofrimento que tanto perturba *nostros contemporâneos?*

As mudanças afetaram traços cotidianos de nossa existência, é bem verdade. Demarcaram novos formatos de vínculos afetivos, impuseram novas regras e novos espaços para o contato com o outro (espaços cibernéticos, Internet – mudança

na relação presença e corpo), remodelaram a intimidade e a sexualidade. Mas, ainda continuamos a *chorar por amor*:

A sexualidade que chegou a ser um *problema* para muitos - tendo em vista ser o alvo preferido de Instituições sociais que objetivavam o controle de impulsos e desejos, para a formação de “corpos dóceis”, regulados e orientados para o controle sexual – atualmente, parece não ser mais problema. *Parece que estamos sexualmente bem resolvidos*. Contudo, o que parece nos importunar e nos afligir hoje é o *amor*! O amor tornou-se um *problema* para a atualidade? A contemporaneidade se defronta com algumas pessoas imensamente depressivas e frustradas porque não conseguem sustentar um *vínculo amoroso*.

Alguns homens e algumas mulheres continuam, hoje, capazes de paralisar suas vidas e interesses pelo mundo para se voltarem em direção ao sofrimento por amor. Malgrado as frustrações e decepções amorosas, muitos ainda buscam, *desesperadamente*, realizar esse ideal afetivo-sexual. *Queremos ser romanticamente dramáticos*! Essa disritmia romântica encontra reforço em *significações imaginárias* que colocam o amor como sinônimo de felicidade, apesar da existência de inúmeros casos de sofrimento causados por angústias, sofreguidão, posse exclusiva, desconfiança, traições, abandonos e a ambivalência afetiva típica desse estado de apaixonamento. Mas por que não redesenhar ou reinventar um novo modelo de amor menos sombrio? Por que, apesar de tantas mudanças, continuamos ainda fiéis a essa prática amorosa ou *vertigem afetiva*? A emoção amorosa pode ser aprendida e ensinada como sendo mais uma emoção que podemos sentir, sem que para isso tenhamos que sofrer?

Ademais, continuamos ainda a nos emocionar com novelas e filmes românticos. Continuamos ainda a esperar um amor que nos transforme! Continuamos buscando um amor que nos fará *muito feliz*, mesmo que por pouco tempo! O amor parece ainda valer a pena! Se um amor acaba, há sempre a possibilidade de vir outro! O importante é amar! O importante é compartilhar do imaginário romântico e de suas promessas de vivenciarmos fortes paixões e emoções. Apesar de tudo, desejamos ainda permanecer convertidos à idéia romântica de amar. Até porque seria possível eliminar a paixão e o amor de nossas vidas? Por quanto tempo continuaremos ainda “presos por querer” à injunção romântica?

Finalmente, diagnosticar e classificar o amor romântico como uma emoção desejada e almejada, mas que pode causar sofrimentos àqueles que investem esforços para vivenciá-lo em suas vidas, pode ser uma tentativa de apontar uma “saída” para essa angústia! Até porque é possível uma vida, e mesmo a amorosa, com *inexistência de problemas*? Não, pois não existe vida sem conflitos. A própria condição de estar no mundo supõe e requer obstáculos de toda ordem. Entretanto, podemos preferir a abertura para novos horizontes emocionais que nos levem a outros caminhos afetivos.

Bibliografia

- ALBERONI, Francesco. **Enamoramento e amor**. Rio de Janeiro: Rocco, 1988.
- ALBERONI, Francesco. **O erotismo: fantasias e realidades do amor e da sedução**. Rio de Janeiro: Rocco, 1986.
- BARTHES, Roland. **Fragmentos de um discurso amoroso**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1991.
- BAUMAN, Zygmunt. **Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.
- BENEDICT, Ruth. **Padrões de cultura**. Lisboa: Livros do Brasil, 1934. (Ciência do costume e conclusões, 1)
- BORGES, Maria de Lourdes Alves. **Amor**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 2004.
- BOTTÉRO, Jean. Tudo começou na Babilônia. **Revista L’Histoire/Seuil**. Porto Alegre: L&PM, 1992. Edição especial: Amor e sexualidade no Ocidente.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2004.
- CARVALHO, Alberto. **O amor que rouba os sonhos**: um estudo sobre a exposição feminina ao vírus HIV. Rio de Janeiro: Casa do Psicólogo, 1998.
- CASTORIADIS, Cornelius. **A instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982.
- CASTORIADIS, Cornelius. **As encruzilhadas do labirinto VI**: Figuras do pensável. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2004.
- CHARTIER, Roger. **História da vida privada 3**. São Paulo: Companhia das Letras, 1991.
- COSTA, Jurandir Freire. **Sem fraude nem favor**: um estudo sobre o ideal de amor romântico. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- DEL PRIORE, Mary. **História do amor no Brasil**. São Paulo: Contexto, 2005.
- DUBY, Georges. **História da vida privada 2**. São Paulo: Companhia das letras, 1990.
- FERREIRA, Nádya P. **A teoria do amor na psicanálise**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2004.

- FREUD, Sigmund. **O mal-estar na civilização**. Rio de Janeiro: Imago, 1997.
- GAY, Peter. **A experiência burguesa: da Rainha Vitória a Freud**. São Paulo: Companhia das Letras, 1990.
- GIDDENS, Anthony. **A transformação da intimidade**: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: UNESP, 1993.
- GIDDENS, Anthony. **As conseqüências da modernidade**. São Paulo: UNESP, 1991.
- GIDDENS, Anthony. **A constituição da sociedade**. São Paulo: Martins fontes, 2003.
- GIDDENS, Anthony. **Modernidade e identidade**. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.
- GIDDENS, Anthony. **Novas regras do método sociológico**: Uma crítica positiva das sociologias compreensivas. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1978.
- GOETHE, Johann Wolfgang Van. **Os sofrimentos do jovem Werther**. São Paulo: Estação Liberdade, 1999.
- GOLDENBERG, Mirian. **De perto ninguém é normal**: estudos sobre corpo, sexualidade, gênero e desvio na cultura brasileira. Rio de Janeiro: Record, 2004.
- HELLER, Agnes. **O cotidiano e a história**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1989.
- KONDER, Leandro. Marx e o amor. In: FIGUEREDO, Eurico de Lima (Org.). **Por que Marx?** Rio de Janeiro: Graal, 1983.
- KOURY, Mauro G. P. Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo. **Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, João Pessoa, p.93-107, abr. 2002.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Introdução à sociologia da emoção**. João Pessoa: Manufatura: GREM, 2004.
- LÉVI-STRAUSS, Claude. **As estruturas elementares do parentesco**. Petrópolis: Vozes, 1982.
- MALINOWSKI, **A vida sexual dos selvagens**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1983.
- MARINO, Raul Jr. **Fisiologia das emoções**. São Paulo: Sorvier, 1975.
- MAUSS, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. In:_____. **Psicanálise e Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1980.
- MENEZES, Eduardo Diatahy Bezerra de. A modelagem sócio-cultural na expressão das emoções. **Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, João Pessoa, p. 4-25, 2002.
- MORAES, Vinícius de. **Nova Antologia Poética**. São Paulo: Companhia das Letras, 2005.
- MOSSÉ, Claude. Safo de Lesbos. **Revista L'Historie/Seuil**. Porto Alegre: L&PM, 1992. Edição especial: Amor e sexualidade no Ocidente.
- MOUSSEAU, Jacques. **A renovação do amor**. Rio de Janeiro: Expressão e cultura, 1970.
- PAZ, Octávio. **A dupla chama**: amor e erotismo. São Paulo: Siciliano, 1994.
- PELBART, Peter Pál. **A vertigem por um fio; políticas da subjetividade contemporânea**. São Paulo, Iluminuras, 2000.
- PESSOA, Fernando. **Os melhores poemas de Fernando Pessoa/ seleção de Tereza Rita Lopes**. São Paulo: Global, 2003.
- PLATÃO. **O Banquete**. Lisboa: Edições 70, 2001. (Clássicos gregos e latinos).

- PLATÃO, **Fedro**. São Paulo: Martin Claret, 2002.
- RIBEIRO, Renato Janine. Sedução e enamoramento. In: FORBES, Jorge (org.). **Psicanálise: problemas ao feminino**. Campinas: Papyrus, 1996. (Coleção biblioteca freudiana).
- RODRIGUES, Nelson. **“Não se pode amar e ser feliz ao mesmo tempo”**: o consultório sentimental de Nelson Rodrigues/Myrna. São Paulo: Companhia das Letras, 2002.
- ROUGEMONT, Denis. **A história do amor no Ocidente**. São Paulo: Ediouro, 2003.
- SCHUCH, Patrice. "Ficar" ou Namorar: eis a questão? Relações de Gênero, Afeto e Corpo entre Jovens Universitários de Porto Alegre. **Revista Brasileira de Sociologia das Emoções**, João Pessoa, v.1, n.3, pp.312-336, dez. 2002.
- SILVA, Vergas Vitória Andrade da. **Confissões apaixonadas via telefone: um estudo sobre as declarações de amor e os serviços de telemensagens**. Natal, 2004. (Monografia: Graduação em Ciências Sociais – Universidade Federal do Rio Grande do Norte. Centro de Ciências Humanas Letras e Artes. Departamento de Ciências Sociais)
- SIMMEL, George. **Filosofia do amor**. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- SOUZA, Laura de Melo e . **História da vida privada no Brasil 1**. São Paulo: Companhia das Letras, 1997.
- TAKEUTI, Norma Missae. **No outro lado do espelho: a fratura social e as pulsões juvenis**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; Natal/RN: UFRN, 2002.
- TAKEUTI, Norma. Imaginário social “mortífero”: A questão da delinquência juvenil no Brasil, **CRONOS**, Natal, v.1,n.2, p.110-128, Jul./dez. 2000.
- VELHO, Gilberto. Projeto, emoção e orientação em sociedades modernas In: _____. Individualismo e cultura. Rio de Janeiro: Zahar, 1987.

Abstract: Romantic love constitutes a central value in the social imaginary. This is because the romantic expectation of realization of love appears, in the majority of cases, as a guarantee of “completeness” and “happiness” of individuals. However, the ideal of romantic love “imposes” some character roles that are not “easy” to be brought about into practice by the ones in love. And, it is in this sense that possible conflicts appear between the romantic proposition and the “practical reality” of contemporary love. Consequently, the possibility of suffering from love emerges because of these propositions. Initiating from these presumptions, this paper aims to study the forms of representation and expression of love and of the suffering because of love, through the course of love in the life of men and women.

Keywords: Romantic love; Imaginary love; Representation; Suffering; Course of love life.

Max Weber: Resignação, neutralidade e liberdade

46

Edilene M. de Carvalho Leal

Resumo: Esse artigo está voltado para a análise do esquema teórico de Max Weber, na acepção específica de seu diagnóstico da modernidade e as limitadas possibilidades de emancipação do indivíduo contemporâneo. Com esse recorte temático, pretendemos nos afastar de algumas vertentes interpretativas, notadamente a de Habermas e Gabriel Cohn, responsáveis pela concepção uníssona de que Weber teria se resignado diante da dominação crescente da racionalização econômica e burocrática que já marcava sua época. Todavia, defendemos que, se por um lado Weber de fato percebe o avanço desbragado dessa dominação e insurge-se contra cientistas que propõem uma sociedade alternativa; por outro, Weber revela-nos não somente uma profunda preocupação com esta “situação”, mas também aponta-nos para alternativas individuais de recuperação de “algum resto de liberdade de movimento”.

Palavras-chave: racionalização; desencantamento do mundo; conseqüências imprevistas; pluralismo de valores; prisão de ferro; liberdade.

É comum entre a maioria dos intérpretes de Max Weber a alusão ao seu diagnóstico pessimista da modernidade no qual ele focalizaria uma “situação” inexorável de dominação burocrática e de racionalidade instrumental, responsável pelo caráter heterônomo das ações do homem atual. Pode-se defender a tese de que esse não seria exatamente o aspecto mais importante de sua teoria da racionalização⁴⁷ ou que consistiria a base de sua postura resignada diante desse tempo demasiadamente racionalizado, mas independente das conclusões feitas a partir daí, os últimos parágrafos da *Ética Protestante* e as reflexões da *Ciência como Vocação* ressoam na escrita dos comentadores de Max Weber, respectivamente, como a primeira e mais contundente formulação da “metáfora conceitual”⁴⁸ *prisão de ferro* e como a derradeira palavra sobre o conceito de politeísmo de valores.

⁴⁶ Esse artigo reproduz com alterações e ampliações a conclusão da minha Dissertação de Mestrado cujo título é: Racionalização e Liberdade em Max Weber: possibilidades de emancipação do indivíduo contemporâneo, sob a orientação do professor Rogério Proença Leite.

* Mestre em Sociologia e professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

⁴⁷ Cf. PIERUCCI, 2000.

⁴⁸ Cf. LIMA, 2003:162.

Esse consenso interpretativo, todavia, deixa escapar determinadas nuances críticas e “propositivas” que juntamente com seu diagnóstico “realista” (e não pessimista), constituem o conjunto de seu esquema teórico. Para uma adequada discussão desse problema, a “ambigüidade” característica da compreensão weberiana de “situação” pode nos ser bastante reveladora, ainda mais se nos valermos das análises de Gabriel Cohn sobre esta específica “ambigüidade”.

Nessa linha de argumentação, duas questões são fundamentais: Em que sentido Weber define situação? E em que sentido Cohn interpreta essa definição? Para Weber, a situação é forjada, principalmente, nas relações sociais na medida em que os agentes, condicionando reciprocamente suas ações, constituem uma cadeia unívoca de sentidos ou uma diminuição das alternativas de escolha de sentidos diversos. Isto é, situação é um conceito ideal-tipicamente construído e, enquanto tal, comparece concomitantemente elementos diversos e contraditórios entre si: existem alternativas de escolhas, mas reduzidas; existe a possibilidade da ação livre, mas também existe a dominação efetiva de linhas de ação. Por isso, concordamos com a leitura de Cohn segundo a qual a ocorrência de “situação”, no pensamento de Max Weber, tanto o aproxima de esquemas ditos estruturantes quanto o separa drasticamente destes últimos. Vamos conferir a definição apresentada por Cohn:

“A noção de situação envolve a idéia de um complexo de ações reciprocamente referidas (sem que isso implique a presença concreta dos agentes; basta que as ações sejam orientadas conforme outros possíveis) que ganham seu caráter particular de algo assim como uma matriz de sentido, presente em todas essas ações. A constituição e, sobretudo, a persistência de uma situação são, contudo, problemáticas, porque ocorrem num contexto em princípio aberto – salvo o caso limite, que é precisamente o que mais preocupou Weber, ou seja, o da vigência plena da racionalidade da ação – e são, portanto possíveis, mas não

determinadas nem necessárias; sempre há alternativas”⁴⁹.

Esse enfoque do conceito de situação pressupõe uma certa ambivalência: de um lado, deixa entrever a possibilidade de que dispõe o agente de se mover e de escolher; de outro, supõe “um caso limite” em que essa possibilidade desaparece. Mas em que medida pode-se afirmar que Weber opera com reduções tipológicas, ou seja, que a emergência de um conceito reduziria ou “anularia” o sentido de qualquer outro conceito? Ora, os conceitos weberianos, historicamente saturados ou não, possuem sentidos específicos e irreduzíveis já que assumem a função primordial de individualizar e caracterizar fenômenos sociais; portanto, a preocupação de Weber com a acentuação cada vez mais tangível da racionalização não nos permite dizer que se trata de um “caso” estrutural e irrefreável, pois deixaríamos de mobilizar o aspecto caracterizador da racionalização, isto é, o de ser um conceito tipológico e, como acertadamente Cohn enfatiza, portador de ambigüidades:

“O conceito de tipo ideal incorpora, na sua expressão mais pura, as ambigüidades do empreendimento weberiano. Ele combina, num ‘todo não contraditório’, a concepção da liberdade e da autonomia do sujeito com a de que suas ações têm conseqüências que poderão questionar pela base esses mesmos atributos. (...) O que faz com que o conceito sociológico de tipo, tal como o é concebido por Weber, vincule, numa construção unívoca, a idéia da liberdade do sujeito, ao caracterizá-la unilateralmente para ressaltar seus traços mais característicos, e a da trama inexorável do seu destino? É o procedimento genético envolvido na sua construção?”⁵⁰.

Supomos que a razão desse traço de ambigüidade ínsito no conceito de tipo deve-se aos valores culturais e sociais que orientaram a pesquisa weberiana. Isto é, o que levou Weber a

⁴⁹ Cf. COHN, 1979:86-7(grifo nosso).

⁵⁰ Cf. COHN, 1979:130.

acentuar unilateralmente no tipo ideal de ação social, em um primeiro momento, com o nascimento do capitalismo, a liberdade do agente individual, e em um segundo momento, com a racionalização plena, o destino da *prisão de ferro* e do *nonsense*⁵¹, foram seus valores culturais e sociais, reciprocamente⁵². Sendo assim, não é que tanto no primeiro quanto no segundo momentos, outros elementos caracterizadores não estivessem presentes, apenas não foram privilegiados, não assumiram, melhor dizendo, acentos unilaterais: de um lado, o agente puritano não era tão livre assim, já que é constitutivo do conceito de ação social - sentidos referidos - a possibilidade de construção e de permanência de “situação”; por outro, o agente contemporâneo não é somente heteronímia, já que permanece sendo o *portador do sentido* de sua ação; conseqüentemente, pode tentar reorientar sua conduta com base em outros sentidos.

É com base nesses elementos interpretativos que recuperamos a compreensão específica de Max Weber acerca da ação social e da sociedade: esta está em permanente construção

⁵¹ Segundo Max Weber, ao longo do processo de desenvolvimento da racionalização social (capitalismo e Estado burocrático), a racionalidade instrumental tornou-se independente da racionalidade valorativa, a ponto de subjugar-la totalmente, de modo que os meios passaram a dominar os fins, engendrando, por conseguinte, um dos *paradoxos da modernidade*, a saber, a perda da liberdade de ação do homem moderno. O segundo paradoxo, a perda de sentido do mundo diz respeito à incompatibilidade entre a dimensão cultural e a *societária* da modernidade, isto é, a partir do momento em que não se pode mais justificar normativamente a sua ação, o agente perde a conexão entre interesses e idéias. Coube, então, no plano da ciência, a autonomização da ação e no plano da moral, o utilitarismo. Cf. WEBER, 1982.

⁵² Mommsen nos ajuda, sobremaneira, a pensar nessa característica fundamental do tipo ideal weberiano, pois assim escreve: “No que diz respeito a neutralidade valorativa da conceituação weberiana do tipo ideal, se agrega, ademais, outro elemento. Weber atribuía expressamente o conceito de tipo ideal a função de “acentuar agudamente não o **genérico**, mas, ao contrário, o **específico** dos fenômenos culturais”. Assim, por exemplo, no tipo ideal de burocracia, acentuava Weber as notas de subordinação hierárquica, a legalidade puramente formal e a estrita disciplina, precisamente por isto, desde o ponto de vista histórico-universal, lhe parecia o elemento mais importante da burocracia no sentido de que ressaltava a tendência ali implícita de limitar toda ação individual e livre. Aqui se apreende de maneira imediata a referência aos valores, por mais que Weber não admitisse”. (MOMMSEN, 1981:67). Ora, o valor em questão, segundo entendemos, é a liberdade, por isso Weber acentuou exatamente as particularidades que de fato impediam seu exercício.

porque as condutas humanas não se fixam em uma determinada orientação e nem se fecham em torno de uma estrutura imóvel. Tanto é assim que, encontrar-se em uma dada situação de diminuição das alternativas de sentidos é muito diferente de ser subsumido por uma estrutura qualquer, pois em uma situação existem, de algum modo, possibilidades de constituição de outras situações ou de alargamento das alternativas de escolhas de sentidos. Além do que nem toda situação (conexão plena de sentidos) resulta em *prisão* ou limitação da liberdade: o indivíduo-agente pode racional e autonomamente decidir-se por orientar sua ação pelos sentidos presentes em um grupo social, sem interferências outras que não apenas os seus próprios valores e fins últimos.

Parece-nos que o esquema analítico de Max Weber reconstrói justamente situações dessas naturezas, pois, como definir a situação do homem em tempos dominados pela magia, senão enquanto um contexto histórico marcado pela homogeneidade no conteúdo das orientações de ação e por uma unidade objetiva de sentido do mundo? Os homens, portanto, encontravam-se presos à imagem e a vigência efetiva da magia porque o processo de desmagificação e de racionalização ainda não havia se tornado a força preponderante. Quando isso acontece, essa unidade objetiva se dilui em diferentes e contraditórias esferas valorativas com igual direito de existência, forçando o indivíduo a fazer escolhas dentre os diversos valores que pululam no mundo. Ora, a *condição sine qua non* para esse indivíduo “fazer escolhas” é a constituição histórica da sua subjetividade, ou seja, o indivíduo moderno torna-se um “sujeito” de liberdade, mas ou por isso mesmo, irremediavelmente sozinho diante da tarefa de decidir-se acerca dos sentidos da sua conduta. Duas noções importantes decorrem disso: para Weber, a racionalidade torna possível a ação livre e seu conteúdo de sentido pode ser permanentemente inventado e reinventado.

Nessas circunstâncias analíticas, de desencantamento religioso e de racionalização das diversas esferas de atuação do indivíduo, Weber nos aponta para a emergência do tipo ideal de racionalidade prática, no qual fins últimos (a salvação) e de meios racionais (a dedicação ao trabalho) são conjugados numa determinada conduta religiosa que suprime as sobras de magia deixadas pelo cristianismo católico e pelo luteranismo. Para Weber, apenas o protestantismo calvinista conseguiu fazer com que seus crentes adequassem fins e meios numa “unidade” ética

de sentido e de domínio racional do intramundano, a partir de premissas totalmente opostas ao mundo mágico, uma vez que tanto é factível escolher quanto existir possibilidades de escolhas. Ao fazer isso, a ética calvinista se configurou, por excelência, o elemento intermediador entre os dois principais eventos históricos ocidentais: a racionalização das imagens do mundo e a racionalização social. Isso significa dizer que, a institucionalização do capitalismo e do Estado modernos - expressões máximas da racionalização social - foi favorecida a partir do momento em que o conteúdo cultural fora absorvido pelas novas condutas de vida modernas, com seu caráter racional, metódico e secularizado.

Essa afinidade eletiva, no entanto, não se deu de forma deliberada, isto é, não é que conscientemente os primeiros empreendedores puritanos decidiram-se por uma ação de domínio do mundo com a intenção explícita de colaborar na promoção do capitalismo, do pluralismo de valores, de uma ciência técnico-instrumental ou de uma administração burocrática. Estes resultados sociais e culturais de nenhuma maneira tomaram parte nem tão pouco substituíram o lugar reservado ao supremo fim religioso:

“Por isso temos que admitir que os efeitos culturais da Reforma foram em boa parte - talvez até principalmente, para os nossos específicos pontos de vista - conseqüências imprevistas e mesmo indesejadas do trabalho dos reformadores, o mais das vezes bem longe, ou mesmo ao contrário, de tudo o que eles próprios tinham em mente”⁵³.

De fato, é difícil pensar que uma ética religiosa, mesmo de caráter tão fortemente secularizado como a ética calvinista, possa simplesmente contribuir com sua ação para o desenvolvimento de esferas que abandonam sua base ética, promovendo a sobreposição, e em momentos mais críticos, a substituição dos valores últimos pelos meios racionais; deve-se acrescentar que essa ação de sobreposição ou substituição não configura a decisão individual ou de um grupo, mas a situação

⁵³ Cf. WEBER, 2004:81.

de dominação de uma determinada linha de orientação de sentido, por conseguinte, de constrangimento à liberdade.

O problema que fica por resolver, todavia, é por quê isso acontece. Em nosso entender, não é totalmente aceitável a justificativa apresentada por Gabriel Cohn segundo a qual, no encaixe de Habermas⁵⁴:

“A resposta mais plausível é a de que isso resulta da sua concentração na ação racional de caráter instrumental, voltada para a eficácia de uma relação entre meios dados e fins não questionados; ou seja, da racionalidade formal. Por outro lado, é verdade que Weber também fala de uma racionalidade material, que abrange o tratamento dos fins, mas essa passa para a posição secundária no decorrer da sua obra, salvo na idéia de que, no domínio da ação orientada economicamente, é impossível incrementar simultaneamente ambas essas formas de racionalidades”⁵⁵.

Ora, o fato de que a racionalidade substantiva se torna, no avançar das análises de Weber, secundária, justifica-se porque não é mais do capitalismo e do Estado moderno nascentes nos quais ainda havia a conjugação “conjuntural” ou situacional entre valores últimos e meios instrumentais para a ação, mas das formações históricas resultantes da racionalização social e cultural que lhes eram contemporâneos. Em vista disso, não se trata apenas de uma “posição secundária” na sua obra, ou de um equívoco no tratamento do processo de racionalização como pensava Habermas, no entanto, suspeitamos que contempla a sua concepção mais ampla de racionalidade e de modernidade histórica. Pois, para Weber, em primeiro lugar, a expressão mundo racionalizado homoganeamente, mesmo apenas no plano ocidental, não se coloca. Isso é claro quando por diversas vezes afirma que foram as condutas e as suas esferas de atuação que se racionalizaram, e não o mundo pensado em sua dimensão geral e completa. Por isso o caráter polissêmico do seu conceito de racionalização: uma ação vista a partir de um determinado ângulo pode ser racional e vista por

⁵⁴ HABERMAS, 1987 (Tomo I).

⁵⁵ Cf. COHN, 1979:139-140.

outro pode não sê-lo. Exemplo disso é a ação econômica do ponto de vista de um capitalista e esta mesma vista por um operário. Em segundo lugar, como muito acertadamente Cohn acentua, a racionalidade formal plenamente desenvolvida dificilmente é convergente com a racionalidade substantiva ou material; porque engendra regras gerais de funcionamento para a esfera econômica que se traduzem em meios adequados às suas ações, das quais não é possível escapar se o agente quiser obter êxito e sucesso econômico. Essas leis, evidentemente, não contemplam as particularidades da racionalidade material, seus valores últimos e seus significados da vida, por isso que não se encontram harmonicamente na vigência das ações.

Com isso, evidentemente, não pretendíamos resolver essa que é apenas mais uma dentre as intrincadas oposições conceituais da sociologia weberiana. Mesmo porque qualquer tentativa dessa natureza parece-nos completamente inviável, dado o fato básico de que os pares: dominador-dominador, racional-não racional e liberdade-*prisão de ferro*, são componentes importantes da teoria metodológica de Max Weber e traduzem sua concepção mais geral de mundo e de ciência entendida em termos resumidos de supressão de um sentido objetivo ou subjetivo que a tudo e a todos subsume. Ao contrário, criticou veementemente seus contemporâneos historicistas bem como Karl Marx que ainda concebiam teorias da história, cuja base de sustentação era o sistema hegeliano. Weber tentou demarcar tão bem essa distância que certa vez escreveu: “Dois caminhos estão abertos: a maneira de Hegel – ou nossa maneira de tratar as coisas”⁵⁶. Nesse sentido, não existe possibilidade de síntese unificadora ou totalizadora no esquema weberiano, mas a “convivência” tipicamente ideal dessas noções que não deixa de configurar um “todo não contraditório”; ou seja, esses traços, a exemplo da liberdade e da não-liberdade, podem compor um mesmo evento, cabendo ao pesquisador na formulação do seu tipo a partir de suas referências valorativas, acentuar e singularizar o traço que lhe seja mais significativo em determinada circunstância histórica.

Essa “maneira” weberiana de “tratar as coisas” não seria apenas a posição contrária, isto é, completamente relativista? A questão é: como escapar da posição na qual seu próprio esquema analítico pode tornar-se apenas um ponto de vista particular

⁵⁶ Cf. Nota de Schluchter, 2000:17.

dentre outros tantos? Gabriel Cohn⁵⁷ se apoiou nas acusações de Richard Aschcraft⁵⁸ para apontar equívocos no esquema metodológico de Weber, pois na medida em que estes pressupõem “interesses causais” do indivíduo que os constroem, não conseguem simplesmente dar conta da exigência de afastamento dos juízos de valor.

Sem a intenção de estender a discussão, dadas as limitações deste trabalho, não podemos deixar de considerar que subsistem algumas dificuldades na compreensão dessa posição weberiana, uma vez que assumir a posição relativista não é de *per sí* problemático, a menos que o portador da posição em questão pressuponha alguns critérios “positivos” e universais para todo aquele que deseja fazer ciência natural ou histórica. É certo que cumprir as prerrogativas científicas de neutralidade axiológica e de operar com “cânones” de investigação e verificação uniformemente aceitos no plano das ciências naturais é perfeitamente plausível, mas quando se trata das ciências cujo objeto são as ações humanas, essas prerrogativas perderiam totalmente esta plausibilidade.

Correndo o risco de uma argumentação circular, supomos que o relativismo caracterizador da epistemologia weberiana intenciona, precisamente, dar conta dessas particularidades não somente das ciências históricas, mas também naturais. Sendo o pesquisador, antes de tudo, um homem de cultura, inexistente o estranhamento com seu objeto de estudo, daí a necessidade de cumprir uma de suas principais tarefas éticas: fazer um esforço de afastamento do objeto, negando-se a operar com juízos de valor. Mas essa neutralidade, como se sabe, implica em outra noção fundamental, a referência a valores, ou seja, a pesquisa científica pressupõe valores para o recorte e a conseqüente significação dos fenômenos sociais estudados. Caso essa premissa científica não seja devidamente cumprida, escreve Weber, o que se tem é tão somente um “caos de ‘juízos existenciais’”:

“Este caos só pode ser ordenado pelo fato de que, em qualquer caso, unicamente um segmento da realidade individual possui interesse e significado para nós,

⁵⁷ Cf. COHN, 1979:130.

⁵⁸ Cf. ASCHCRAFT, 1977:234.

posto que só ele se encontre em relação com as idéias culturais de valor com que abordamos a realidade”⁵⁹.

Pode-se dizer, portanto, que um certo “relativismo” compõe o processo de concepção da pesquisa, porém essa presença não invalida os critérios de comprovação empírica e de validação universal, na medida em que os resultados científicos devem ser válidos tanto para o brasileiro quanto para um chinês. Isto é, seus pressupostos são subjetivos, mas seus resultados devem ser intersubjetivos. Nesse sentido, o fato de que a reflexão tipológica singulariza o esquema de Weber, tornando-o um ponto de vista dentre outros possíveis, não necessariamente questiona suas premissas “positivas”, mas ao contrário as reforça: é um ponto de vista disponível para confrontação, comparação e validação por um brasileiro ou um chinês.

Essa idéia de pressuposição subjetiva nos remete à liberdade, enquanto uma das mais fundamentais pressuposições de Max Weber. Isso parece plausível, visto que a liberdade, bem como a não-liberdade acompanha a tessitura de seu tema mestre da racionalidade do começo ao fim: emergindo em sentido positivo do processo de desmagificação e modernização cultural e social e em sentido negativo da consolidação e exacerbação desse mesmo processo. Este último sentido, o da não-liberdade, configura um dos componentes chaves do diagnóstico da modernidade de Weber que é melhor compreendido se o relacionarmos ao seu outro componente, o pluralismo de valores. Pois, somente na circunstância da diferenciação valorativa em que valores concorrentes disputam a proeminência na orientação das ações pode duas esferas, a econômica e a administrativa num embate social e cultural, assumir o “controle” e sobredeterminar sua linha específica de ação a um número incalculável de agentes. Essa é, por assim dizer, a “situação” dos homens em tempos contemporâneos. Todavia, diante dessa constatação, o cientista convicto da autonomia valorativa e, por conseguinte, da necessidade de se assumir uma postura ética de respeito intelectual a legalidade das esferas, recusa-se a fazer juízos de valor prognosticando uma “situação” futura na qual a liberdade pública e privada seria reconquistada pelos indivíduos numa ação coletiva.

⁵⁹ Cf. WEBER, 2001:129.

Esclarecemos, contudo, que essa referência direta à proposta marxista de uma sociedade socialista encontra-se nos escritos de Weber, por vezes insistentemente. Com isso, sua intenção deliberada (a de Weber, evidentemente) era criticar o argumento da teoria da história segundo a qual seria possível ao cientista conceber um fim ou sentido específico para a história. Na contramão desse argumento, Weber entende que não apenas não existe apenas um sentido para a história tem, mas principalmente, que existem múltiplas e variadas histórias, na medida em que cada rede significativa de ações de um indivíduo-agente se adequa a outra ou outras formando novos sentidos e isso *ad infinitum*.

De todo modo, essa adequação de sentido não pode ser lida como algo “naturalmente” social ou constitutivo do processo de socialização; paradoxalmente, é resultado da força dominadora de agentes que, historicamente, decidem qual a linha de ação deve se sobrepor as demais. No limite, subjaz a obra de Weber, como nos lembra Gabriel Cohn, uma teoria da dominação de formato nietzscheano. Mas com uma significativa diferença: para Weber, a dominação de sentidos torna possível ao cientista, com base em seu arcabouço metodológico e sua referência valorativa, caracterizar uma unidade histórica.

Com efeito, a ausência de uma teoria da história no esquema analítico de Max Weber pode efetivamente ter contribuído para que alguns de seus intérpretes o considerem “resignado” diante da “situação” moderna. Não é possível, no entanto, simplificar as razões para tal interpretação, já que algumas formulações weberianas de fato nos encaminham, destacamos, para essa compreensão de um Weber “resignado”. Para efeito de ilustração, lembremo-nos do penúltimo parágrafo da *Ética Protestante* no qual Weber assevera em tom quase categórico: “O destino iria fazer com que o manto se transformasse numa *prisão de ferro*”⁶⁰ ou no seu ensaio *Sociologia do Estado*. “Em presença do fato básico do progresso incontestado da burocratização (...)”. Ou seja, é indiscutível que, no âmbito geral de sua análise, ele nos aponta para a tendência da dominação da racionalidade instrumental sobre a substantiva e a conseqüente vigência contemporânea de ações homogêneas e alienadas. Todavia também é indiscutível que, no âmbito mais específico de sua análise, Weber considere – o que podemos chamar com algumas reservas, uma vez que este não é um termo

⁶⁰ Cf. WEBER, 1988:100-1.

weberiano – algumas “contratendências” que emergem igualmente no “calor” dos acontecimentos da chamada alta modernidade ou, se se quiser, do processo de racionalização: o fenômeno da ética da responsabilidade e de um tipo novo de indivíduo-agente, a personalidade. O fenômeno da personalidade caracteriza-se, em sua acepção ética, por uma certa liberdade de agir em que suas escolhas partam de valores últimos. Por isso mesmo mantém uma relação indissociável com o tipo secularizado da ética responsável, na medida em que ação livre implica a ponderação de meios, fins e conseqüências bem como a atitude de responsabilizar-se por estas últimas.

Nesse sentido, se no avançar das análises weberianas não encontramos condições históricas e “metodológicas” propícias para a investigação de condutas de vida de base livre e ética, tal como a conduta não apenas do crente Calvino, mas de toda uma comunidade de crentes, não há razão para concluirmos que Weber não tenha pensado em possibilidades mais atuais de se “conduzir” eticamente a própria existência. A bem da verdade, se por conduta entendermos a de um grupo social visando um mesmo valor e valendo-se de um mesmo meio, isto é, adequado em sentido – embora ainda assim racional e livre – possivelmente, para Weber, não existem de fato condições históricas para isso. Num mundo marcado pela diferenciação valorativa, a demanda que todo indivíduo deve cumprir, se deseja agir conscientemente, é escolher, em sua mais irreduzível individualidade, os valores que conduziram sua vida. Somente sob este limite, a instância da personalidade, é possível desfrutar de alguma *liberdade de movimento* que algumas circunstâncias práticas e teóricas das esferas possibilitam.

Poderíamos pensar que essa, a recusa de uma idéia de emancipação geral, seria uma razão forte para explicar a grande influência da reflexão weberiana sobre o pensamento social contemporâneo, mais especificamente, do século XX da Escola de Frankfurt e de Habermas⁶¹. Mas não é bem assim. Ao contrário, esse elemento da sociologia weberiana foi um dos mais duramente criticado. É sabido, porém, que os dois maiores nomes dessa Escola, Adorno e Horkheimer⁶², também criticaram

⁶¹ Sabemos que Habermas substituiu Adorno na Escola de Frankfurt, sendo, portanto, um de seus membros ilustres; por isso o fato de ele aparecer isolado desta Escola significa apenas um recurso didático com o fim de marcar as diferenças substanciais que o caracterizaram em face da produção intelectual de Adorno e Horkheimer.

⁶² Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 1973.

a concepção weberiana de neutralidade axiológica – muito embora a crítica fosse mais diretamente dirigida a Comte, referem-se a Weber bem como a Pareto como os representantes mais atuais desse equívoco -, pois ressaltam que uma sociologia que se limita a fazer apenas juízos do ser, recusando-se a pensar o *dever ser* acaba por tornar-se uma ciência resignada sem compromisso ético com os problemas sociais e ideologicamente útil para as esferas dominantes (o capitalismo e o Estado)⁶³. Mas para os nossos interesses específicos, a recusa desses pensadores em discutir as limitadas, mas mesmo assim existentes contratendências modernas de “liberdade de movimento” na obra de Weber é-nos importante. Supomos, na verdade, que a razão para isso esteja no arcabouço específico, distinto do weberiano, da “visão de mundo” de Adorno e Horkheimer. Isto é, o que está pressuposto como “tendência” em Weber, existe enquanto fato consumado praticamente inescapável: o domínio da racionalidade instrumental e do processo de alienação do homem. Para estes “descendentes” intelectuais e históricos de Marx, a emancipação desejável e pela qual vale a pena lutar é aquela que se efetiva ou pode se efetivar no plano social.

Habermas, por sua vez, separa-se não somente de Max Weber, mas essencialmente de Adorno e Horkheimer⁶⁴, porque rejeita nestes e ainda mais do que naquele – uma vez que, Weber pode se mostrar, se exagerarmos esse aspecto, quase um “otimista” frente aos resultados da modernidade apresentados por de Adorno e Horkheimer – o que se pode chamar de pessimismo social e cultural. De acordo com os primeiros representantes da Escola de Frankfurt, o desencantamento científico do mundo engendrou tão somente, aqui demasiadamente sintetizado, o domínio da racionalidade técnico-instrumental e o agravamento sem precedentes da alienação. Quando Habermas critica a ênfase weberiana na racionalidade instrumental faz isso porque, segundo ele, Weber contribuiu enormemente para essa concepção dominante na contemporaneidade de acordo com a qual o processo de racionalização promoveu apenas perdas e resultados negativos. No seu entender, alguns equívocos cometidos por Weber foram responsáveis por isso: a priorização da ação social individual em detrimento da relação social; a ênfase no processo de desmagificação e na ética protestante às expensas de outros

⁶³ Para Weber, era justamente a condição da neutralidade axiológica que impedia que a ciência fosse usada como instrumento ideológico.

⁶⁴ Cf. ADORNO e HORKHEIMER, 1985.

elementos plasmadores da modernidade⁶⁵ (a racionalização científica, as conquistas sociais decorrentes da revolução iluminista e a concepção de uma ética discursiva desligada de princípios religiosos)⁶⁶; por fim, a idéia de que a racionalidade substantiva foi progressivamente sendo dominada pela racionalidade instrumental⁶⁷. Ora, levantar uma discussão minimamente aceitável acerca dessa crítica seria neste momento impossível, por isso a nossa intenção é apontar para uma ou outra questão específica, a exemplo da suposição de que na sua interpretação da teoria da racionalidade de Max Weber, Habermas mantém-se “fiel” à interpretação já empreendida por Adorno e Horkheimer, na medida em que reforça essa visão de um Weber “tragado” pela racionalidade instrumental. Lembremo-nos de que Weber, ao contrário de Marx bem como de Adorno e Horkheimer, compreende o processo de racionalização a partir de uma visão também positiva, posto que a racionalidade desmagrafica e torna possível a liberdade de ação; mesmo quando entende que a racionalidade também produz conseqüências nefastas para o homem contemporâneo, essencialmente no aspecto em que lhe é mais caro, sua liberdade de agir, Weber rejeita o “sacrifício do intelecto” mediante a postura de retorno aos velhos profetas e as velhas igrejas. Ademais, com a coerência sempre marcante de seu esquema analítico, se a sociedade é confeccionada pelas condutas humanas não são suas manifestações institucionais (o capitalismo, a burocracia e a ciência) que deveriam ser “revolucionadas”, mas primeiramente e reflexivamente, os modos de conduzir a vida do homem moderno.

Dessa sorte, se não exigirmos de Max Weber uma teoria que dê conta de pensar a emancipação geral da humanidade, o fim do capitalismo e da burocracia, ou uma sociedade de consensos universalmente partilhados e construídos, podemos perceber que ao invés de conclusões “resignadas”, seu esquema encerra um caráter claramente crítico. Ora, um pensador cuja base metodológica e histórica é a esfera da personalidade enquanto a única portadora de sentido da ação social, ainda que em contexto mais atual de dominação instrumental, e cuja análise da liberdade é sempre remetida às instâncias individuais, não pode simplesmente renunciar as possibilidades de reorientação das ações, as novíssimas alternativas engendradas

⁶⁵ Cf. HABERMAS, 1987:291.

⁶⁶ Cf. Idem, 302.

⁶⁷ Cf. Idem, 295.

pelo próprio homem para a conquista de espaços de atuação ou as chances de recuperação de algumas perspectivas anteriores de “liberdade de movimento”.

Conceber que tal coisa é possível, quer dizer, que Weber de fato tenha se resignado, ou tanto pior, tenha se tornado cético como um daqueles cientistas sociais que “não quiseram sacrificar por inteiro o seu declarado cientificismo em face da necessidade que sentem de uma visão global do mundo”⁶⁸, implica em negar o caráter eminentemente anti-estruturante da sua teoria. Pois, embora sua análise da alta modernidade acentue a dominação das estruturas da *prisão de ferro* (capitalismo e burocracia) com seus interesses exclusivos pelo dinheiro e pelo poder sobre os indivíduos, a pergunta sobre quem engendrou as “estruturas” pode facilmente ser respondida: os próprios indivíduos modernos que agindo, racional e autonomamente, produziram conseqüências sociais totalmente imprevisas. Por conseguinte, o que em Weber é possível chamar de “estrutura” rejeita alguns aspectos caracterizadores das formulações estruturantes tradicionais: algo que está aí desde de sempre, que é inamovível, que determina como uma força à espreita, que é produzido pelas costas do homem, etc.; mas contrariamente, é resultado da ação livre do homem e enquanto tal nos permite pensar que, se por um lado, não é factível a supressão da *prisão de ferro* – a bem da verdade, para Weber, isso nem mesmo é necessário já que o problema não está exatamente nas ordens instituídas, mas nas orientações das ações, ou seja, o problema antes de ser externo é interno ao indivíduo –, por outro, é possível desenvolver formas atuais de “perfurar” seus inúmeros mecanismos de controle, nas suas tarefas diárias e nos seus diversos modos de atuação.

Em tempos contemporâneos, portanto, a experiência da “tragicidade” e do “heroísmo” caracteriza as ações dos homens na medida em que suas tentativas de recuperação de “algum resto de liberdade de movimento” implica na aceitação da vigência efetiva das “estruturas” de dominação e na inevitável renúncia da emancipação do gênero humano e da construção de consensos universalmente válidos.

⁶⁸ HABERMAS, 1987:317.

Bibliografia

ADORNO, T. W. e HORKEIMER, M. *Dialética do Esclarecimento*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1985.

_____. *Temas Básicos de Sociologia*. São Paulo: Cultrix, 1973.

BANDEIRA, L. (org). *Política, ciência e Cultura em Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

COLLIOT-THÉLÈNE, C. *Max Weber e a História*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

COHN, G. *Crítica e Resignação: fundamentos da sociologia de Max Weber*. São Paulo: T.A. Queiroz, 1979.

_____. *Crítica e Resignação: Max Weber e a teoria social*. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GUSMÃO, L. A concepção de causa na filosofia das ciências sociais de Max Weber. IN: *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

HABERMAS, J. La teoría de la racionalización de Max Weber. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa* (Tomo I). Madrid: Taurus, 1987.

_____. Relaciones con el mundo y aspectos de la racionalidad de la acción en cuatro conceptos sociológicos de acción. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa*. Madrid: Taurus, 1987.

_____. Capítulos V, VI e VIII. IN: *Teoría de la Acción Comunicativa* (Tomo II). Madrid: Taurus, 1987.

_____. *O Discurso Filosófico da Modernidade*. São Paulo: Martins fontes, 2000.

LÖWITH, Karl. Max Weber e Karl Marx. IN: *Max Weber e Karl Marx*. São Paulo: Hucitec, 1997.

_____. Racionalização e liberdade: o sentido da ação social. IN: *Sociologia e Sociedade: leituras de introdução à sociologia*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos, 1980.

MARX, K. Manuscritos Econômico-filosóficos. IN: *Os Pensadores*. 5ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1991.

_____. *Miséria da Filosofia*. São Paulo: Centauro, 2001.

MOMMSEN, Wolfgang. *Max Weber: Sociedad, política e historia*. Buenos Aires: Alfa, 1981.

PARSONS, T. *La Estructura de la Acción Social*. Madrid: Ediciones Guadarrama, 1968.

PIERUCCI, A. F. *O Desencantamento do Mundo*. São Paulo: Editora 34, 2003.

_____. Secularização segundo Max Weber. IN: *A Atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

SOUZA, J. *Patologias da Modernidade: um diálogo entre Habermas e Weber*. São Paulo: Annablume, 1997.

SCHLUCHTER, W. Politeísmo de Valores. IN: *A atualidade de Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

_____. Neutralidade de Valor e a Ética da Responsabilidade. IN: *Política, ciência e Cultura em Max Weber*. Brasília: UNB, 2000.

WEBER, M. A Ciência como Vocação. IN: *Ensaios de Sociologia*. 5ª ed. Rio de Janeiro: LTC/Editora, 1982.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. 14ª ed. São Paulo: Biblioteca Pioneira de Ciências Sociais, 1998.

_____. *A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Ciência e Política: duas vocações*. São Paulo: Cultrix, 1968.

_____. *Economía y sociedad*. 14ªed México: Fondo de Cultura Económica, 2002.

_____. *Parlamento e Governo na Alemanha reordenada*. Rio de Janeiro: Vozes, 1993.

_____. *Ensaios de Sociologia e outros escritos*. IN: Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.

Abstract: This work intends to analyse the theoretical scheme of Max Weber, specifically his diagnostic of modernity and the limited possibilities of emancipation of contemporary individual. By doing this, we intend to deviate from some readings, such as Habermas and Gabriel Cohn, according to which Weber had been resigned before the crescent domination of economic and bureaucratic rationalization of his time. However, we defend that Weber on one side perceives the rapid advance of this domination and criticizes

scientists that propose an alternative society; on the other side, Weber shows us not only a great preoccupation with this “situation”, but also individual alternatives for recover “some rest of freedom of movement”.

Key-words: racionalization; disenchantment of the world; pluralisum of valves; iron prision; liberty.

Les sauvages étaient-ils démocrates ?

Le problème de la vengeance *

Alain Caillé

Le titre de cette livraison de *La Revue du MAUSS* semblera sans doute provocant. Et il faut bien convenir que nous l'avons un peu voulu tel. Provocant, croyons-nous, au regard des certitudes théoriques et éthiques actuellement en vigueur, qui nous incitent à penser, d'une part, que la démocratie est une catégorie qui n'aurait de pertinence que référée aux ordres politiques propres à la modernité et, d'autre part, que seules les sociétés se réclamant des droits de l'homme et de l'État de droit sauraient légitimement prétendre au label prestigieux de démocraties. Assurément, reconnaîtra-t-on sans doute, il y a bien eu, autrefois, l'exemple de la démocratie athénienne, archétype de la démocratie véritable aux yeux de beaucoup. Peut-être aussi se rappellera-t-on l'essor du mouvement des communes dans l'Europe du XIIe siècle. Mais il ne s'agirait là, justement, que des prodromes de la modernité ; et, de toute façon, ces exemples ne concernent que des Européens. En dehors de la tradition européenne, avant et ailleurs, toujours et partout, les hommes n'auraient connu que l'obscurantisme religieux, le despotisme et le totalitarisme (ou, au mieux, le « holisme ») traditionaliste. Or si cette conviction qu'à notre époque de connaître les seules démocraties qui aient jamais existé était fondée, il faut bien reconnaître qu'elle ne laisserait pas d'être inquiétante. Quels espoirs pourrait-on en effet placer en un régime politique aussi exceptionnel et singulier ? Comment faire fond sur l'idéal démocratique si, d'une façon ou d'une autre, celui-ci ne procédait d'aucune « naturalité » et ne participait d'aucune universalité ? A quel titre l'Occident démocratique pourrait-il prétendre à l'universalisation de son ordre politique si celui-ci ne

* - Publicado neste número da RBSE com anuência do autor em 26 de julho de 2006. Publicado pela primeira vez em <http://forum.u-paris10.fr/CD/documents/don/CAILLE-1990B.asp>.

prenait sens que pour ceux qui sont les héritiers de la seule tradition européenne?

A l'encontre de la certitude aujourd'hui partagée, il convient de faire remarquer, tout d'abord, à quel point elle est récente. L'imagerie du bon sauvage, libre et ignorant l'oppression, n'est pas si vieille. L'anthropologie scientifique naissante se plaisait à la fin du XIXe siècle à constater l'existence des modes démocratiques de délibération et de prise de décision chez ceux qu'elle nommait des sauvages. Le célèbre livre de Lewis H. Morgan, *La Société archaïque*, qui est généralement tenu pour le premier ouvrage scientifique en anthropologie, reflète bien l'inspiration qui animait cette époque. La tradition marxiste pour sa part, dans le sillage, en partie, de Morgan, mettait l'accent sur la dimension démocratique de certaines des institutions propres à la « communauté paysanne », comme le *mir*-slave, par exemple. Et elle n'ignore pas le concept de « démocraties militaires », de démocraties aristocratiques, en quelque sorte. Au XXe siècle, un des plus grands textes anthropologiques, *Les Nuers*, d'Evans-Pritchard, analyse le fonctionnement politique d'une société africaine sans État. En collaboration avec Meyer Fortes, dans *African Political Systems*, Evans-Pritchard montre que les Nuers ne constituaient nullement un exemple isolé en Afrique. Plus récemment, Pierre Clastres a connu le succès et soulevé les contestations que l'on sait en affirmant que les Guayakis n'ignoraient pas tant l'État qu'ils ne faisaient en sorte d'en conjurer la toujours possible émergence en vue de se prémunir contre la division sociale et d'empêcher l'apparition et l'appropriation d'un pouvoir de contrainte. Convient-il pour autant, dans tous ces cas, de parler de démocraties ? Et de démocraties sauvages ?

On jugera peut-être que c'est là affaire de définition. Où commencent et où s'arrêtent la « sauvagerie », le « primitif » ou l'« archaïque » ? La frontière est-elle constituée par la révolution néolithique ? Ou bien, comme le soutient Alain Testart, l'inégalité et l'exploitation naissent-elles, avant l'agriculture, au sein même des sociétés de chasseurs-cueilleurs, au moment où celles-ci se sédentarisent et commencent à constituer des stocks ? Voilà une première série de questions. Qui seront ici laissées en suspens. Une deuxième est relative au concept de démocratie. Il serait risible de prétendre énoncer, caractériser et élucider en quelques lignes les multiples sens que les modernes prêtent à ce terme. Si l'on exclut les « démocraties populaires », désormais clairement et suffisamment autoréfutées, il est peut-être possible

néanmoins, à titre de repérage, de distinguer trois lignes de réflexion principales sur le « pouvoir du peuple ». La première met l'accent, de façon en quelque sorte négative, sur la nécessité d'instituer et de préserver des mécanismes de défense du citoyen et de la société face aux risques d'empiétement du pouvoir étatique. Les moments clés de la démocratie sont pour elle *l'habeas corpus*, les droits de l'homme et la force impartie au droit. La deuxième s'inspire de Tocqueville pour mettre l'accent sur la dynamique historique qui pousse à l'égalisation des conditions sociales. Claude Lefort, tout en faisant leur part à ces deux premières lignes de pensée, insiste pour sa part sur le fait que l'essence de la démocratie moderne réside dans le mouvement d'internalisation (d'immanentisation) de l'instance de la loi et sur l'incertitude qui en résulte quant aux fondements ultimes du pouvoir et du rapport social. Sont démocratiques, en ce troisième sens, les sociétés et les régimes politiques qui acceptent de se confronter à cette incertitude radicale.

Il ne serait pas nécessairement absurde de rechercher des équivalents « fonctionnels » à ces trois caractérisations de la démocratie dans la société archaïque. La coutume y remplit certaines des fonctions de la loi moderne en limitant la part de l'arbitraire des individus et des puissants. Le désir d'égalité y est à l'oeuvre. Enfin, comme le rappelle fort opportunément l'article de *Jacques Godbout*, le consensus qui y règne n'est pas le résultat de l'application mécanique et despotique de la tradition, mais suit un débat ouvert à tous et qui se poursuit jusqu'à l'obtention de l'unanimité. Néanmoins il est clair qu'aucune de ces caractérisations de la démocratie moderne, et notamment la troisième, ne saurait être aisément plaquée sur l'ordre politique primitif. Les logiques d'ensemble sont par trop différentes.

Nous n'aurions sans doute pas songé à nous poser la question de savoir si les sauvages étaient démocrates, au moins pas en ces termes, si n'existait pas le livre de *Jean Baechler; Démocraties*. L'argumentation, déployée sur 730 pages bien serrées, est irrésistible ici. En revanche, la thèse centrale de l'auteur peut se dire en peu de mots. Parti de l'hypothèse, conforme à la certitude moderne, selon laquelle les démocraties « ont quelque chose de miraculeux », J.Baechler aboutit à la conclusion, dont il dit avoir été le premier surpris, que pendant vingt-cinq mille ans au moins, *Homo sapiens* a vécu dans des régimes démocratiques. Et que même « une bonne partie de la planète, en dehors des zones impérialisées (Europe) a continué de vivre, jusqu'aux colonisations du XIXe siècle, dans des

régimes, sinon démocratiques, au moins à forte tendance démocratique. L'exception n'est donc pas représentée par la démocratie, mais par les empires ou les monarchies. Cette affirmation résulte d'un double travail, théorique et empirique. Par « démocraties », J. Baechler désigne les ordres politiques au sein desquels la fonction dominante du pouvoir (la capacité qu'a un sujet A de contraindre un sujet B à obéir) ne résulte ni de la violence ni de l'autorité, mais du consentement rationnel guidé par des considérations d'intérêt; ceux dans lesquels la «puissance» et «l'autorité» ont moins de poids que la «direction». L'analyse conceptuelle conclut que la démocratie, ainsi caractérisée, représente l'ordre politique que doivent adopter des sujets « indépendants, égoïstes et calculateurs ». Qu'elle est donc « naturelle » et « spontanée » au sens où la santé est plus naturelle et spontanée que la maladie. L'investigation empirique, quant à elle, établit que les sociétés les plus démocratiques ont été les bandes paléolithiques et qu'il est possible de qualifier également de démocratiques les tribus, les cités grecques et les nations européennes. Les lecteurs réguliers du *MAUSS* seront sans doute surpris d'y voir figurer l'exposé d'une thèse dont les prémisses théoriques sont aussi manifestement utilitaristes. L'affirmation baechlérienne de la naturalité de la démocratie repose en effet sur celle de la naturalité du sujet utilitariste, « calculateur, égoïste et indépendant ». Et, de fait, Jean Baechler se déclare fort proche de son collègue et ami Raymond Boudon, le champion français de l'individualisme méthodologique, dans lequel nous avons du mal à percevoir autre chose qu'une variante de l'utilitarisme. Il faut donc le remercier d'accepter de débattre avec le camp opposés. Ou apparemment opposé ? Le doute est au moins permis puisque, à la lecture, Baechler se révèle fortement anti-économiste et anti-évolutionniste. Antilibéral aussi bien puisqu'une de ses conclusions principales est que l'ordre démocratique présuppose la communauté des citoyens et qu'il est voué à dépérir si ceux-ci ne développent pas des vertus civiques. Il est donc absurde d'attendre sa réalisation du seul libre jeu des intérêts égoïstes opposés. D'où la question, qui ne peut pas ne pas venir à l'esprit, de savoir si, pour Baechler lui-même, la démocratie naît, en définitive, des calculs utilitaires ou si elle repose sur la vertu ? Son fondement est-il lockien ou, par exemple, machiavellien ? Après la reproduction du prière d'insérer de *Démocraties*, qui fixe les thèses essentielles de l'auteur, nous publions une lettre d'Alain Caillé à J. Baechler, dans laquelle il interroge ce dernier sur ce qui lui semble constituer une contradiction, ou au moins une ambiguïté, dans sa

démarche. J. Baechler répond qu'il ne voit aucune contradiction, mais accorde qu'il y a place pour la discussion.

Le coeur du problème est probablement le suivant. Si la démocratie est impossible à moins que n'existe un sentiment d'amitié, de *philia*, entre les citoyens, si elle implique la communauté, alors il faut se demander quelles formes de communauté se prêtent à la constitution d'un ordre politique démocratique ? Ou encore, le concept de démocratie produit par Baechler ne vaut que pour le seul ordre politique et ne nous dit rien sur les rapports qu'il faut que ce dernier entretienne avec les autres ordres sociaux. Cette dernière remarque nous permet de comprendre pourquoi la thèse du caractère démocratique des sociétés sauvages paraît insolite et *a priori* intenable aux yeux des modernes. Portant exclusivement sur l'ordre politique, elle caractérise les rapports entre les « citoyens », mais ne se prononce nullement sur ceux qui lient, ou doivent lier, l'ensemble de ceux qu'on pourrait nommer les « sociétaires ». Il pourrait donc se faire, c'est probable et même avéré, que des formes démocratiques du pouvoir politique s'étaient sur des formes non démocratiques du pouvoir qui régit les autres ordres. Tel était, de toute évidence, le cas de la démocratie athénienne, dans laquelle l'isonomie et l'isogorrhie des citoyens s'articulait, pour reprendre les termes d'Aristote, à la domination du maître sur ses esclaves, du mari sur sa femme et du père sur ses enfants. Ce qui spécifie, au contraire, la démocratie moderne, c'est de viser à la démocratisation du pouvoir, à la délégitimation de la violence et de l'autorité au profit de la direction, non seulement au sein de l'ordre politique mais dans l'ensemble des sphères de la pratique et de l'existence sociales. Il apparaît ainsi que le point partiellement aveugle dans l'analyse de Baechler est constitué par l'absence d'une réflexion centrée sur les rapports entre ordre social d'ensemble et ordre politique, entre sociétaires et citoyens. C'est ce manque que le long article que J. Baechler nous a adressé sur le concept de morphologie sociale, emprunté à Durkheim, tente de combler. On y admirera la capacité de l'auteur à établir des typologies historiques. De ce point de vue, l'article est particulièrement précieux parce qu'il synthétise le travail accompli par Baechler depuis la publication de *Démocraties*. Avouons cependant une certaine frustration. Cette typologie des formes sociales générales (des « sociétés », serait-on tenté de dire si Baechler ne répudiait pas ce concept, mais le concept de morphologie désigne-t-il autre chose ?) n'est pas clairement liée à la question de la démocratie. Peut-être par

ailleurs reste-t-elle trop strictement empirique. Or son auteur lui-même semble bien sentir la dimension énigmatique et inobjectivable de ce qui fait la cohésion des totalités sociales ainsi décrites. Or cette dimension paradoxale, et irréductible à la seule réalité empirique de ce qui constitue les « morphologies », n'est-elle pas justement ce qui se joue dans l'ordre politique, ou théologico-politique, et qui rend celui-ci incomparable aux autres ordres de la pratique qu'il lie ensemble ? Mais si, comme nous incite à le penser l'oeuvre de Claude Lefort, tel est le cas, alors la caractérisation simple du pouvoir dont procède la conceptualisation baechlienne est sans doute insuffisante. On mesure ainsi l'étendue des problèmes soulevés; que nous ne prétendons nullement épuiser, et sur lesquels il faudra revenir. L'essentiel, pour le moment, est de soumettre à discussion l'intuition centrale qui anime la thèse de Baechler, celle que la démocratie constitue l'énigme révélée (ou enfouie ?) de l'histoire, et qu'elle représente l'étalon de tous les systèmes politiques effectifs. Après tout, quelque doute qu'on puisse entretenir sur sa conceptualisation, cet étalon-là vaut bien la cité idéale monarchique de Platon. Pour peu qu'il soit suffisamment attesté et plausible, il permettrait d'arbitrer bien des débats et de formuler clairement les enjeux normatifs de bon nombre de problèmes théoriques. Mais est-il plausible ? Ou, plus précisément, au-delà de ses séductions normatives, permet-il d'éclairer quelque chose de l'histoire et du fonctionnement effectif des sociétés ? Formulons la question de manière plus précise : est-il possible de lire, les rendant ainsi compréhensibles, dans certaines coutumes archaïques apparemment inintelligibles et généralement répugnantes et effroyables à nos yeux de modernes, les signes d'un désir démocratique ? On se rappelle que Pierre Clastres voyait dans le marquage sauvage des corps le souci d'affirmer l'égalité de tous devant la loi commune et d'interdire l'appropriation individuelle du pouvoir de contraindre et de produire la loi. Nous avons choisi d'illustrer ici une thématique analogue par l'exemple de la vengeance. *Nello Zagnoli* analyse ses règles en Calabre, pour suggérer qu'elle a pour fonction originelle de rendre possible la préservation de l'autonomie des clans et le maintien d'une certaine forme d'égalité entre eux. *Georges Charachidzé*, pour sa part, nous présente le système vindicatoire caucasien. Il va sans dire, mais sans doute mieux en le disant, que ces deux articles ont été écrits tout à fait indépendamment des thèses de Baechler, que leurs auteurs ignorent probablement. Ils en reçoivent pourtant, croyons-nous, un éclairage intéressant. Qu'il

serait tentant de projeter sur d'autres pratiques: le marquage des corps, disions-nous déjà à l'instant, ou la sorcellerie, par exemple. Mais peut-être ici convient-il de rassurer immédiatement le lecteur, si nous voulons nous éviter de recevoir, après celles que nous a values notre opposition à la criminalisation de l'excision, d'autres pétitions indignées et bien-pensantes. Tenter de comprendre le marquage des corps, la vendetta ou la sorcellerie n'implique nullement d'en faire l'apologie ou de les préconiser ! Qu'il soit donc entendu que nous n'appelons personne à adhérer à Légitime Défense ou à ensorceler son supérieur hiérarchique. On ne saurait en effet ignorer les fondements au moins partiellement sacrificiels, pour parler le langage de Girard, sur lesquels reposaient ces éventuelles démocraties particularistes, si c'est bien de démocratie qu'il s'agissait, qui excluaient de la « citoyenneté » la plus grande partie des sociétaires, et notamment les femmes. Il n'en reste pas moins nécessaire de se demander, d'une part, quels « bénéfiques » démocratiques ces ordres sociaux particularistes pouvaient trouver, et parfois trouvent encore, à des pratiques que ne peut que réprouber l'universalisme démocratique moderne, et, d'autre part et surtout peut-être, de tenter de déterminer le seuil à partir duquel la fonction primitivement égalitaire de celles-ci s'inverse en son contraire. La difficulté principale qu'il y a à porter un jugement normatif sur elles tient en effet à ce que des pratiques formellement analogues sont susceptibles de revêtir des significations opposées selon le contexte plus général dans lequel elles s'inscrivent. Lorsque les pouvoirs sorciers sont également répartis entre tous, l'entre-ensorcellement généralisé, pour macabre qu'il soit, sert au moins à préserver l'égalité des différents clans ou domaines. Il est l'instrument d'une terreur, sans doute, mais d'une terreur en quelque sorte démocratique. Dès lors, en revanche, que la division sociale se fait inégalité irréversible, que la réversibilité des dons fait place à l'accumulation et que les pouvoirs sorciers autrefois diffus se retrouvent monopolisés, la logique sorcière devient instrument de renforcement de l'inégalité et de la domination. Que la même chose soit vraie des systèmes vindicatoires, c'est ce dont l'article de Georges Charachidzé, véritable petit bijou en son genre, ne peut que nous convaincre par la comparaison qu'il opère entre quatre sociétés voisines, clairement situées à des degrés différents de l'échelle des inégalités et, du même coup, de la terreur vindicatoire.

Interroger l'éventuel contenu démocratique des coutumes que nous jugeons barbares et inhumaines n'implique donc nulle apologie passéiste de cette barbarie (on est presque gêné de devoir le répéter...), ne serait-ce que parce que l'histoire atteste qu'elles n'ont pas suffi à préserver les démocraties particularistes contre l'éclatement des divisions immaîtrisables. Au contraire même, nous montre Jacques Godbout, c'est en nous rendant pleinement conscients de ce que recelaient de pulsion démocratique véritable certains ordres politiques archaïques que nous comprenons mieux les raisons pour lesquelles il nous faut faire notre deuil définitif des formes primitives de la démocratie. Les divers totalitarismes contemporains ne sont-ils pas, en un sens, autant d'échecs de la tentative de les réactiver fantasmatiquement ? Les ambiguïtés du rapport qu'a entretenu la société française à la question de la démocratie depuis deux siècles ne résultent-elles pas d'une réticence à mener ce nécessaire travail de deuil à son terme ? C'est que le choix en faveur de la démocratie directe et de la petite société nous est désormais interdit. Sauf à appartenir, par exemple, à une de ces tribus indiennes d'Amérique du Nord, dont un des chefs, *Russell Means*, après avoir jadis mené des combats de type gauchiste pour la reconnaissance des droits de son peuple, nous explique, dans un texte inédit en français, pourquoi il croit souhaitable de renoncer radicalement à la culture de l'homme blanc. Quelque sympathie éventuelle qu'on puisse avoir pour son propos, on notera cependant que pour un homme qui affirme ne pas aimer les livres, Russell Means semble fort averti de la culture livresque occidentale ? Comme quoi le choix raisonné du particularisme ne peut plus se justifier aujourd'hui qu'à travers le langage de l'universel.

La place nous manque pour présenter les deux articles sur Platon qui closent ce numéro en faisant le lien avec les deux numéros qui l'ont précédé. Le premier, celui *d'Alain Caillé*, n'a pas besoin d'être présenté puisqu'il n'est que la suite du texte débuté dans le n° 6. L'article de *Michaël Alain Soubbotnik* est le résultat d'une sorte de commande que nous lui avons passée d'un texte qui étudierait la doctrine politique de Platon sous l'angle de sa réaction à l'utilitarisme. Ces deux articles diffèrent moins qu'il ne pourrait tout d'abord sembler. A. Caillé met l'accent sur l'utilitarisme qui lui paraît saillant dans le système ésotérique exposé par *La République*. M. Soubbotnik interroge la solution anti-utilitariste ésotérique qui y est sous-jacente, à travers un détour par l'ensemble de l'oeuvre. Mais tous deux

s'accordent, au fond, pour reconnaître : 1) que lorsque Platon-Socrate, ou Socrate-Platon, s'adresse aux non-philosophes, il semble ne pouvoir recourir qu'au langage de l'utilitarisme; 2) que lorsqu'il n'en fait plus usage, le platonisme se révèle dans l'incapacité de produire un discours proprement politique.

Notes

1. Sur les prolongements de l'oeuvre de Pierre Clastres, on lira l'excellent *L'Esprit des lois sauvages*, Seuil, sous la direction de Miguel ABENSOUR, et, notamment, les contributions de Luc DE HEUSH et Claude LEFORT.

2. Alain TESTART, *Les Chasseurs-cueilleurs, ou l'origine de l'inégalité*, Société d'ethnographie, Paris, 1982.

3. Jean BAECHLER, *Démocraties*, Calmann-Lévy, 1985, 730 pages.

4. Nous empruntons ces formulations à l'entretien de J. Baechler avec Michel Kajman dans *Le Monde* du 4 octobre 1985.

5. De même Raymond Boudon nous a exprimé son acceptation de principe d'écrire dans le *MAUSS*, afin d'honorer concrètement l'éthique du débat intellectuel. Qu'il en soit également et vivement remercié. Nous avons au moins en commun de juger que le climat de guerre civile larvée, fait d'anathèmes en tous genres, qui commande aux productions de l'intelligentsia française est proprement détestable.

6. La loi est la même pour tous et tous ont le même droit à la parole.

7. Et notamment dans *La Solution indienne*, PUF, 1987, coll.« Sociologie ».

8. Sans compter que le concept baechlérien d'« autorité » est lui-même fort discutable.

9. De Nello ZAGNOLI, en collaboration avec Daniel BRETEAU, on lira l'excellent, et beaucoup plus détaillé, « Le système de la gestion de la violence dans deux communautés rurales méditerranéennes: la Calabre méridionale et le Nord-Est constantinois », *in La Vengeance*, textes réunis par Raymond VERDIER, Cujas, 1981, 4 tomes, tome 1, p.43-73. La

vengeance calabraise est conforme au système vindicatoire qui règne sur l'ensemble méditerranéen et que décrit si remarquablement Ismaël KADARÉ dans *Avril brisé*, Gallimard.

10. Pour une réflexion sur la sorcellerie en ce sens, cf. les *Calliers du LASA*, n° 1, « Sorcellerie » à commander au *JASA* (Laboratoire de sociologie anthropologique), université de Caen, 14032, Caen Cedex, au prix de 60 F, port compris. Chèque à l'ordre de l'agent comptable de l'université de Caen.

11. Il serait intéressant de demander aux ethnologues et aux historiens des religions si, comme il nous le semble, la magie noire ne se développe pas au détriment de la magie propitiatoire, et les sacrifices humains à la place des sacrifices végétaux ou animaux en liaison avec l'apparition du stockage et de l'agriculture. Proportionnellement donc à la disparition de l'égalité qui règne dans les bandes paléolithiques ?

12. Sur l'utilitarisme de Socrate, notons la réédition des *Leçons sur Socrate*, d'Emile BOUTROUX, maître de Bergson (Ed. universitaires), qui atteste qu'à la fin du XIXe siècle l'utilitarisme de Socrate était une quasi-évidence. Boutroux le dégage en s'appuyant principalement sur les textes de Xénophon, et plus particulièrement *Les Mémorables...* Il sous-estime, croyons-nous, les arguments qu'il est possible de trouver en ce sens dans nombre de dialogues de Platon.

ISSN 1676-8965
RBSE 5 (14/15): 279-285
Ago/Dez 2006
DOCUMENTO

Mind, Self, and Society

*George Herbert Mead**

Social Attitudes and the Physical World

The self is not so much a substance as a process in which the conversation of gestures has been internalized within an organic form. This process does not exist for itself, but is simply a phase of the whole social organization of which the individual is a part. The organization of the social act has been imported into the organism and becomes then the mind of the individual. It still includes the attitudes of others, but now highly organized, so that they become what we call social attitudes rather than roles of separate individuals. This process of relating one's own organism to the others in the interactions that are going on, in so far as it is imported into the conduct of the individual with the conversation of the "I" and the "me," constitutes the self. [1] The value of this importation of the conversation of gestures into the conduct of the individual lies in the superior co-ordination gained for society as a whole, and in the increased efficiency of the individual as a member of the group. It is the difference between the process which can take place in a group of rats or ants or bees, and that which can take place in a human community. The social process with its various implications is actually taken up into the experience of the individual so that that which is going on takes place more effectively, because in a certain sense it has been rehearsed in the individual. He not only plays his part better under those conditions but he also reacts back on the organization of which he is a part.

The very nature of this conversation of gestures requires that the attitude of the other is changed through the attitude of the individual to the other's stimulus. In the conversation of gestures of the lower forms the play back and forth is noticeable, since the individual not only adjusts himself to the attitude of

* - *Retirado de George Herbert Mead, Mind, Self, and Society. Chicago: University of Chicago Press, 1934.*

others, but also changes the attitudes of the others. The reaction of the individual in this conversation of gestures is one that in some degree is continually modifying the social process itself. It is this modification of the process which is of greatest interest in the experience of the individual. He takes the attitude of the other toward his own stimulus, and in taking that he finds it modified in that his response becomes a different one, and leads in turn to further changes

Fundamental attitudes are presumably those that are only changed gradually, and no one individual can reorganize the whole society; but one is continually affecting society by his own attitude because he does bring up the attitude of the group toward himself, responds to it, and through that response changes the attitude of the group. This is, of course, what we are constantly doing in our imagination, in our thought; we are utilizing our own attitude to bring about a different situation in the community of which we are a part; we are exerting ourselves, bringing forward our own opinion, criticizing the attitudes of others, and approving or disapproving. But we can do that only in so far as we can call out in ourselves the response of the community; we only have ideas in so far as we are able to take the attitude of the community and then respond to it.

Mind as the Individual Importation of the Social Process

I have been presenting the self and the mind in terms of a social process, as the importation of the conversation of gestures into the conduct of the individual organism, so that the individual organism takes these organized attitudes of the others called out by its own attitude, in the form of its gestures, and in reacting to that response calls out other organized attitudes in the others in the community to which the individual belongs. This process can be characterized in a certain sense in terms of the "I" and the "me," the "me" being that group of organized attitudes to which the individual responds as an "I."

What I want particularly to emphasize is the temporal and logical pre-existence of the social process to the self-conscious individual that arises in it. [2] The conversation of gestures is a part of the social process which is going on. It is not something that the individual alone makes possible. What the development of language, especially the significant symbol, has rendered possible is just the taking over of this external social situation into the conduct of the individual himself. There follows from this the enormous development which belongs to

human society, the possibility of the prevision of what is going to take place in the response of other individuals, and a preliminary adjustment to this by the individual. These, in turn, produce a different social situation which is again reflected in what I have termed the "me," so that the individual himself takes a different attitude.

Consider a politician or a statesman putting through some project in which he has the attitude of the community in himself. He knows how the community reacts to this proposal. He reacts to this expression of the community in his own experience--he feels with it. He has a set of organized attitudes which are those of the community. His own contribution, the "I" in this case, is a project of reorganization, a project which he brings forward to the community as it is reflected in himself. He himself changes, of course, in so far as he brings this project forward and makes it a political issue. There has now arisen a new social situation as a result of the project which he is presenting. The whole procedure takes place in his own experience as well as in the general experience of the community. He is successful to the degree that the final "me" reflects the attitude of all in the community. What I am pointing out is that what occurs takes place not simply in his own mind, but rather that his mind is the expression in his own conduct of this social situation, this great co-operative community process which is going on.

I want to avoid the implication that the individual is taking something that is objective and making it subjective. There is an actual process of living together on the part of all members of the community which takes place by means of gestures. The gestures are certain stages in the co-operative activities which mediate the whole process. Now, all that has taken place in the appearance of the mind is that this process has been in some degree taken over into the conduct of the particular individual. There is a certain symbol, such as the policeman uses when he directs traffic. That is something that is out there. It does not become subjective when the engineer, who is engaged by the city to examine its traffic regulations, takes the same attitude the policeman takes with reference to traffic, and takes the attitude also of the drivers of machines. We do imply that he has the driver's organization; he knows that stopping means slowing down, putting on the brakes. There is a definite set of parts of his organism so trained that under certain circumstances he brings the machine to a stop. The raising of the policeman's

hand is the gesture which calls out the various acts by means of which the machine is checked. Those various acts are in the expert's own organization; he can take the attitude of both the policeman and the driver. Only in this sense has the social process been made "subjective." If the expert just did it as a child does, it would be play; but if it is done for the actual regulation of traffic, then there is the operation of what we term mind. Mind is nothing but the importation of this external process into the conduct of the individual so as to meet the problems that arise.

This peculiar organization arises out of a social process that is logically its antecedent. A community within which the organism acts in such a co-operative fashion that the action of one is the stimulus to the other to respond, and so on, is the antecedent of the peculiar type of organization we term a mind, or a self. Take the simple family relation, where there is the male and the female and the child which has to be cared for. Here is a process which can only go on through interactions within this group. It cannot be said that the individuals come first and the community later, for the individuals arise in the very process itself, just as much as the human body or any multi-cellular form is one in which differentiated cells arise. There has to be a life-process going on in order to have the differentiated cells; in the same way there has to be a social process going on in order that there may be individuals. It is just as true in society as it is in the physiological situation that there could not be the individual if there was not the process of which he is a part. Given such a social process, there is the possibility of human intelligence when this social process, in terms of the conversation of gestures, is taken over into the conduct of the individual--and then there arises, of course, a different type of individual in terms of the responses now possible. There might conceivably be an individual who simply plays as the child does, without getting into a social game; but the human individual is possible because there is a social process in which it can function responsibly. The attitudes are parts of the social reaction; the cries would not maintain themselves as vocal gestures unless they did call out certain responses in the others; the attitude itself could only exist as such in this interplay of gestures.

The mind is simply the interplay of such gestures in the form of significant symbols. We must remember that the gesture is there only in its relationship to the response, to the attitude.

One would not have words unless there were such responses. Language would never have arisen as a set of bare arbitrary terms which were attached to certain stimuli. Words have arisen out of a social interrelationship. One of Gulliver's tales was of a community in which a machine was created into which the letters of the alphabet could be mechanically fed in an endless number of combinations, and then the members of the community gathered around to see how the letters arranged after each rotation, on the theory that they might come in the form of an Iliad or one of Shakespeare's plays, or some other great work. The assumption back of this would be that symbols are entirely independent of what we term their meaning. The assumption is baseless: there cannot be symbols unless there are responses. There would not be a call for assistance if

there was not a tendency to respond to the cry of distress. It is such significant symbols, in the sense of a sub-set of social stimuli initiating a co-operative response, that do in a certain sense constitute our mind, provided that not only the symbol but also the responses are in our own nature. What the human being has succeeded in doing is in organizing the response to a certain symbol which is a part of the social act, so that he takes the attitude of the other person who co-operates with him. It is that which gives him a mind.

The sentinel of a herd is that member of the herd which is more sensitive to odor or sound than the others. At the approach of danger, he starts to run earlier than the others, who then follow along, in virtue of a herding tendency to run together. There is a social stimulus, a gesture, if you like, to which the other forms respond. The first form gets the odor earlier and starts to run, and its starting to run is a stimulus to the others to run also. It is all external; there is no mental process involved. The sentinel does not regard itself as the individual who is to give a signal; it just runs at a certain moment and so starts the others to run. But with a mind, the animal that gives the signal also takes the attitude of the others who respond to it. He knows what his signal means. A man who calls "fire" would be able to call out in himself the reaction he calls out in the other. In so far as the man can take the attitude of the other--his attitude of response to fire, his sense of terror--that response to his own cry is something that makes of his conduct a mental affair, as over against the conduct of the others. [3] But the only thing that has happened here is that what takes place externally in the herd has been imported into the conduct of the man. There

is the same signal and the same tendency to respond, but the man not only can give the signal but also can arouse in himself the attitude of the terrified escape, and through calling that out he can come back upon his own tendency to call out and can check it. He can react upon himself in taking the organized attitude of the whole group in trying to escape from danger. There is nothing more subjective about it than that the response to his own stimulus can be found in his own conduct, and that he can utilize the conversation of gestures that takes place to determine his own conduct. If he can so act, he can set up a rational control, and thus make possible a far more highly organized society than otherwise. The process is one which does not utilize a man endowed with a consciousness where there was no consciousness before, but rather an individual who takes over the whole social process into his own conduct. That ability, of course, is dependent first of all on the symbol being one to which he can respond; and so far as we know, the vocal gesture has been the condition for the development of that type of symbol. Whether it can develop without the vocal gesture I cannot tell.

I want to be sure that we see that the content put into the mind is only a development and product of social interaction. It is a development which is of enormous importance, and which leads to complexities and complications of society which go almost beyond our power to trace, but originally it is nothing but the taking over of the attitude of the other. To the extent that the animal can take the attitude of the other and utilize that attitude for the control of his own conduct, we have what is termed mind; and that is the only apparatus involved in the appearance of the mind.

I know of no way in which intelligence or mind could arise or could have arisen, other than through the internalization by the individual of social processes of experience and behavior, that is, through this internalization of the conversation of significant gestures, as made possible by the individual's taking the attitudes of other individuals toward himself and toward what is being thought about. And if mind or thought has arisen in this way, then there neither can be nor could have been any mind or thought without language; and the early stages of the development of language must have been prior to the development of mind or thought.

Notes

1. According to this view, conscious communication develops out of unconscious communication within the social process, conversation in terms of significant gestures out of conversation in terms of non-significant gestures; and the development in such fashion of conscious communication is coincident with the development of minds and selves within the social process.

2. The relation of mind and body is that lying between the organization of the self in its behavior as a member of a rational community and the bodily organism as a physical thing.

The rational attitude which characterizes the human being is then the relationship of the whole process in which the individual is engaged to himself as reflected in his assumption of the organized roles of the others in stimulating himself to his response. This self as distinguished from the others lies within the field of communication, and they lie also within this field. What may be indicated to others or one's self and does not respond to such gestures of indication is, in the field of perception, what we call a physical thing. The human body is, especially in its analysis, regarded as a physical thing.

The line of demarcation between the self and the body is found, then, first of all in the social organization of the act within which the self arises, in its contrast with the activity of the physiological organism.

The legitimate basis of distinction between mind and body is between the social patterns and the patterns of the organism itself. Education must bring the two closely together. We have, as yet, no comprehending category. This does not mean to say that there is anything logically against it; it is merely a lack of our apparatus or knowledge (1927).

3. Language as made up of significant symbols is what we mean by mind. The content of our minds is (1) inner conversation, the importation of conversation from the social group to the individual (2) Imagery. Imagery should be regarded in relation to the behavior in which it functions (1931).

Imagery plays just the part in the act that hunger does in the food process (1912).

Resenha

Berger, Peter. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*, Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1997.

Cynthia Lins Hamlin

Desde a antiguidade clássica têm-se refletido sobre a natureza do humor e do riso como fenômenos que possibilitam algum tipo de compreensão acerca do mundo social. Filósofos, antropólogos e psicólogos têm produzido uma literatura relativamente extensa sobre o tema que, no entanto, recebeu pouca atenção sistemática por parte de sociólogos. O tema foi solenemente ignorado pelos chamados “pais fundadores” da sociologia e, ainda hoje, percebe-se uma lacuna significativa na produção sociológica, especialmente teórica, do humor. Ao se questionar sobre as possíveis causas dessa negligência, Michael Mulkay (1988) sugere que muitos sociólogos confundem o “não-sério” com o “trivial” e, portanto, não digno de investigação. Ao fazê-lo, desconsideram que é justamente a separação simbólica entre humor e a ação “séria” que possibilita que os atores sociais se utilizem dele para propósitos bastante sérios e que torna o humor uma área essencial de investigação sociológica.

Redeeming Laughter, de Peter Berger, parece constituir uma exceção honrosa (e extremamente bem-humorada) a este fato. A crermos em seu autor, no entanto, a sociologia “não é de forma alguma central” ao argumento do livro. Será?

Em seu *Convite à Sociologia: Uma Perspectiva Humanista*, Berger (1963) argumenta que o que realmente importa para o estudo da sociologia

(...) é a curiosidade que agarra qualquer sociólogo diante de uma porta fechada por trás da qual existem vozes humanas. Se se trata de um bom sociólogo, ele ou ela quererá abrir esta porta a fim de entender aquelas vozes. Por trás de cada porta fechada antecipará

alguma nova faceta da vida humana ainda não percebida e compreendida.

Se este for um critério de relevância válido, então se pode afirmar que *Redeeming Laughter* é, na pior das hipóteses, um convite irresistível para se tentar compreender as vozes distorcidas pelo riso que se apresentam em nossa vida cotidiana. Na melhor, como pretendo argumentar, Berger lança luz sobre algumas características importantes da sociedade contemporânea ao se debruçar sobre a sensibilidade cômica moderna. E isso, de uma perspectiva fundamentalmente, embora não exclusivamente, sociológica.

O próprio título do livro aponta para uma ambigüidade sugestiva: “redimindo o riso” (diante de nós sociólogos?) e “riso redentor” (sinal de sua “obsessão” sociológica com a questão da transcendência?). Esta ambigüidade, característica do próprio humor, é levada às suas últimas conseqüências no que diz respeito à apresentação do material empírico trabalhado. Recheado de piadas, algumas bastante filosóficas, como é o caso dos *Koan* (aquelas pequenas parábolas em forma de adivinhação) proferidos pelos Zen budistas, o mundo social é por vezes apresentado como uma coleção de incongruências. O humor judaico, em particular, é apresentado de forma primorosa, chamando a atenção para a relação entre marginalidade, intelectualidade e um tipo de humor mordaz, cerebral, urbano, sofisticado e, freqüentemente, fazendo de seus próprios valores objeto de ridículo. Por outro lado, a ambigüidade própria ao material é reforçada à medida que Berger resiste a um “erro” comum em muitos estudos do humor, especialmente aqueles centrados em abordagens mais lingüisticamente orientadas: a análise das piadas e seu conseqüente “assassinato”. Mas a recusa analítica de parte de seu material empírico não significa dizer ausência de sistematização. As teses centrais do livro, expressas pelo próprio Berger (1997: X), merecem ser citadas em toda sua extensão:

O humor – isto é, a capacidade de se perceber algo como engraçado – é universal; não há cultura humana sem ele. [O humor] pode ser seguramente percebido como um elemento necessário da humanidade. Ao mesmo tempo, o que parece engraçado às pessoas, e o que elas fazem para provocar uma resposta humorística, difere enormemente de época a época e de sociedade a sociedade. Colocado de outra forma, o humor é

uma constante antropológica e é historicamente relativo. Ainda assim, para além ou por trás de toda relatividade, existe um algo que o humor supostamente percebe. Este algo é, precisamente, o fenómeno do cômico (que, se você preferir, é o correlato objetivo do humor, a capacidade subjetiva). De suas expressões mais simples às mais sofisticadas, o cômico é experienciado como incongruência.

Além disso, o cômico faz surgir um mundo separado, diferente do mundo da realidade comum, que opera segundo regras diferentes. É também um mundo no qual as limitações da condição humana são milagrosamente superadas. A experiência do cômico é, por fim, uma promessa de redenção. A fé religiosa é a intuição (algumas pessoas de sorte diriam a convicção) de que a promessa será mantida.

Esta passagem é instrutiva sob vários aspectos. Em primeiro lugar, ela nos permite vislumbrar que, de um ponto de vista teórico, Berger já define sua posição, embora sem se preocupar em oferecer uma exposição sistemática das alternativas. Dentre os principais grupos teóricos ou paradigmas relativos ao estudo do humor e do riso (superioridade, alívio, incongruência)⁶⁹, ele parte da perspectiva kantiana que concede um status epistemológico à experiência cômica ao sugerir que ela envolve (ou gera) uma percepção distintiva da realidade. O que provoca o riso é a percepção de algo contraditório, isto é, uma incongruência. Mas é apenas quando se questiona sobre que tipo de incongruência está em jogo que podemos perceber o edifício teórico-metodológico que dá sustentação à empreitada de Berger. Para o nosso autor, fiel à tradição fenomenológica de Alfred Schütz que foi desenvolvida por ele próprio e por Thomas Luckmann, a incongruência se dá entre o humor como uma “província finita de significado” e a “realidade suprema” do

⁶⁹ - O principal insight da teoria da superioridade é que, ao degradar outros, elevamos nosso próprio status, e o riso dirigido ao infortúnio de outros refletiria nossa suposta superioridade. Este tema pode ser encontrado em autores como Platão, Aristóteles, Thomas Hobbes e Henri Bergson (Koller, 1988). A teoria da incongruência, às vezes chamada de teoria da ambivalência, tem em Kant seu principal expoente e, em linhas gerais, defende que o riso deriva de uma incongruência entre quadros de referência distintos. A teoria do alívio, defendida especialmente por Freud (1960 [1905]), analisa o humor e o riso em termos de uma função catártica, isto é, em termos da liberação de energia psíquica que ocorre quando rimos de algo que, de outra forma, estaria reprimido.

que chamarei aqui, talvez não totalmente em acordo com Berger, de “discurso sério”.

O termo “realidade suprema” (*paramount reality*), cunhado por Schütz, refere-se ao que os fenomenólogos, a partir de Husserl, chamam de mundo da vida. O mundo da vida diz respeito a um setor daquilo que os seres humanos experienciam como realidade, ou seja, aquele que abordamos a partir da atitude natural ou ingênua, que “tomamos por garantido”, que consideramos como simplesmente dado. Para Schütz, no entanto, a realidade suprema não esgota o universo daquilo que constitui a realidade para os seres humanos. Existem enclaves ou ilhas dentro desta, as chamadas “províncias finitas de significado” que são experienciadas quando saímos temporariamente da realidade suprema da vida cotidiana. Essas províncias finitas de significado, ou “sub-universos”, na terminologia de William James, têm um número de características que as distinguem da realidade suprema: um estilo cognitivo específico, uma consistência nos limites de suas próprias fronteiras, um sentido exclusivo de realidade que difere não apenas da realidade suprema, mas também de outras províncias de significado e da qual só se pode sair ou entrar por meio de um “salto”, uma forma distinta de intencionalidade ou consciência, um tipo específico de *epoché* ou suspensão da dúvida, formas específicas de espontaneidade, de auto-experiência, de socialidade e de *durée* (ou perspectiva do tempo) (Berger, 1997: 7-8). Exemplos de tais províncias finitas de significado seriam o mundo dos sonhos, as experiências estéticas intensas (como quando somos arrastados para dentro de uma pintura ou nos deixamos levar por uma música), a experiência religiosa, uma experiência sexual especialmente ardente etc.

A contribuição de Berger é no sentido de considerar o humor como uma província finita de significado que, embora menos fechada do que o mundo dos sonhos, por exemplo, surge no seio da vida cotidiana, transformando-a momentaneamente e depois desaparecendo. É por essa razão, acredita o autor, que freqüentemente anunciamos a passagem do discurso sério para o discurso humorístico (e vice-versa) por meio de introduções do tipo “você conhece aquela do português?”, ou “agora, falando sério”.

Por fim, a passagem citada nos permite vislumbrar a tese propriamente sociológica defendida por Berger. Após a

exposição de diferentes formas de expressão cômica (o “humor benigno”, a bufonaria, a tragicomédia, o chiste, a sátira, o humor negro, dentre outros) Berger conclui, talvez de forma excessivamente otimista, que, de maneira geral, a experiência do cômico apresenta um mundo sem dor. O humor, como província finita de significado, representa, sobretudo, uma abstração da dimensão trágica da experiência humana. Claro que tal abstração não representa uma inversão epistemológica completa, mas, mais propriamente, um ato de fé - “ao não *sabermos*, só nos resta *acreditarmos*” (Berger, 1997: 214). Fé em uma redenção que ainda está por vir. Em outros termos, a experiência do cômico é percebida como um sinal de transcendência, como uma manifestação de um universo que contém “sinais visíveis de graça invisível”. Esta ligação (inevitável, em se tratando de Berger?) entre humor e religião parece minimizar o “lado negro” do primeiro. Embora o autor reconheça que existam exceções para a abstração da dor por meio da experiência cômica, mesmo o humor negro parece ser percebido como uma neutralização da dura realidade da vida cotidiana. Isto, no meu entendimento, representa uma limitação importante ao tratamento do humor como um mecanismo de exclusão social.

É, no entanto, sob a forma de hipóteses a serem exploradas que a contribuição de Berger se revela realmente redentora para a sociologia do humor. Ao definir a sensibilidade cômica moderna como sardônica, distanciada, baseada no chiste e nos jogos de linguagem, relaciona-a a outras características da modernidade, como seu intelectualismo e seu controle emocional. O humor carnavalesco da Idade Média desaparece à medida que a modernidade o domestica e aprisiona em instituições como o bobo da corte e a comédia formal. Para Berger, é possível que o mesmo processo que dá conta da secularização do mundo moderno explique o desencantamento do humor e sua adaptação a um período histórico que se julga superior a todos os outros em função de sua suposta racionalidade. Entretanto, para o autor, o mundo moderno desencantado gerou suas próprias incongruências e o humor pode ser uma delas, pois, se por um lado a sensibilidade cômica contemporânea é a própria expressão do desencantamento, por outro, o humor representa uma reação a ele. E conclui com o otimismo habitual: “Enquanto o homem (*sic*) moderno ainda puder rir de si mesmo, sua alienação dos jardins encantados de tempos distantes não será completa”. Mais uma vez, fica uma pergunta no ar: e quando é o outro o objeto do riso? Como o

estudo do humor pode ajudar a revelar as relações de poder entre diferentes grupos sociais? Questões desta ordem não são facilmente vislumbradas por meio da abordagem proposta por Berger. Seja como for, *Redeeming Laughter* merece ser lido por todos aqueles que, sociólogos ou não, se interessam por vozes humanas por trás de portas fechadas.

Bibliografia

BERGER, Peter. *Invitation to Sociology: A Humanistic Perspective*. Garden City, NY: Anchor Books, 1963. Disponível em: <http://www.sociosite.net/topics/sociologists.php#BERGER> Acessado em 10 de maio de 2006.

BERGER, Peter. *Redeeming Laughter: The Comic Dimension of Human Experience*. Berlin e Nova York: Walter de Gruyter, 1997.

FREUD, Sigmund. Jokes and their Relation to the Unconscious. In: *The Standard Edition of the Complete Psychological Works of Sigmund Freud*, v. 8. Londres: Hogarth Press, 1960 [1905].

KOLLER, Marvin. *Humor and Society: Explorations in the Sociology of Humor*. Xx: Cap & Gown, 1988.

MULKAY, Michael. *On Humor: Its Nature and its Place in Modern Society*. Londres: Blackwell, 1988.

ISSN 1676-8965
RBSE 5 (14/15): 292-294
Ago/Dez 2006
RESENHA

Resenha

Heinz-Uwe Haus: (Re-)Reading Ancient Greek Drama and Theatre. Cyclos Theater Books, Nicosia, 2005, Pp. 121, CyL 12, ISBN 9963-9164-0-6

Carolos W. Vlachos

Internationally well known theatre director and scholar Heinz-Uwe Haus, expert in Brecht, German classics, Expressionism and Ancient Greek Drama, collects here some of his notes and papers of the last years, focusing on the ways the theatre addresses the questions and concerns of our time.

The book is divided in three sections. The first summarizes rules of thumb to encourage the young reader to learn the lessons hidden in the texts of ancient Greek dramatists. It organizes the appetite for the following.

The second section are four essays, each reflecting and combining knowledge and interests of the contemporary spectator of theatre.

The third section reports about the dramaturgical and directing process of Haus' productions of "Hecuba", "Antigone", "Oedipus Rex", and "Medea" under different professional and cultural conditions (in Greece, Cyprus, United States and Italy).

Section one and three are excellent material for students and theatre practitioners to re-discover their field of expertise. Here one can experience how to de-naturalize "perceived truths". The narrative function and its power for theatricality become obvious in the facts and contexts discussed.

These sections provide a groundwork of information and reflection which will illuminate issues and stimulate fresh insights for the plays, and direct the way toward needed theatre training requirements.

The second section is concerned about the “creative meaning” of the Ancient Greek theatrical heritage.

Each of these essays is like a polished diamond, hard-edged, multi-faceted, and brilliant, manifesting the refined rhetorical style of Haus familiar to everyone working with him as director and teacher. All of the essays were obviously intended to stand on their own, but read together and in context with his working about Brecht the interpretative theory underlying them becomes powerful evident. It is Haus’ basic approach where we can discover a distinctive method and doctrine. Trained as theatre maker he trusts Brecht’s tools more than any other craft of his art form. “Thinking capable of intervention” is his focal point. The concept of bearing or stance rather than attitude is his central insight which unites all the periods and genres. As a true Brechtian Haus has learned to concentrate on “relations” (functions), as opposed to substances. He demands to discover the relations between ideas, things, thoughts, “characters” with the aim to to understand the laws – the ensemble of social as well as as discursive laws of a certain epoch. Haus re-reads “in-between” spaces (inside/outside) and “in-between” times (past/future): Homer and Greenspan, Barzun and Harrington, Clinton and W.H. Auden share the discourse. Not surprisingly therefore, the attempted recovery of Ancient theatre is also a defense of it.

Haus’ interpretation is set squarely against at least two longstanding alternatives. First, one can argue that the real Ancient spirit is practically unrecoverable and that the interpretation is only a vehicle to mask today’s interests. Second, it can be argued that the historical context of Ancient drama had no distinctive philosophy or that if it had; it was insubstantial, inchoate, or insignificant. On this view it was Homer’s character or personality that engaged its disciples.

The parts of Haus’ interpretation of the philosophy of Aristotle are, reasonable enough, closely interdependent. The tightly woven fabric of that interpretation cannot easily bear the removal of any of its threads. There is no doubt that the essays mentioned are only the beginning of the critical scrutiny of the arguments contained in this publication. Even for those who are unconvinced by the author’s way of thinking, the book will stand as a remarkable achievement. Reading it is exhilarating and challenging. It is a splendid example of how theatrical

imagination and analytic philosophy can together be used to recover ancient wisdom.

The book provides groundwork of information and reflection which will illuminate issues and stimulate fresh insights and direct the way toward needed theatre training requirements. Congratulations to Cyclos Theater Books, a division of the Cyprus Center of ITI, who has undertaken all the necessary tasks to make the publication possible.

ISSN 1676-8965
RBSE 5 (14/15): 295-299
Ago/Dez 2006
RESENHA

Resenha

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. O Vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo. João Pessoa, Editora Universitária - GREM, 2006. 142p. ISBN 85-99135-72-4

Ricardo Bruno Cunha Campos

O livro *O Vínculo Ritual, Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo*, é organizado em quatro capítulos precedidos por uma introdução e seguidos por uma conclusão. Escrito pelo professor do departamento de Ciências Sociais da UFPB Mauro Guilherme Pinheiro Koury, traz reflexões e análises a partir de um grupo de jovens da cidade de João Pessoa na Paraíba.

Coordenador do GREM – Grupo de pesquisa em Antropologia e Sociologia de Emoção, o autor faz uma abordagem cara a Antropologia Urbana, analisando o grupo de jovens focando a perspectiva social das emoções e sua ligação com a ação social, neste caso em particular, as ações que mantém o vínculo e a práxis grupal dentro do contexto urbano e tendo a emoção medo como base. Este livro encaixa-se no rol de produção bibliográfica da pesquisa *Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*, que vem sendo desenvolvida desde o mês de janeiro de 2002.

Antes da publicação deste livro que finalizou os trabalhos de pesquisa e estudo com o grupo, o autor já publicara vários artigos sobre o grupo, entre eles *Confiança e Sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença*, publicado no volume 1, número 2 de 2002 da Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, e *Sistema de Nomenclatura, Pertença, Medos e Controle Social. O uso dos Apelidos entre um grupo de jovens da cidade de João Pessoa, Paraíba*, publicado na revista Campos volume 5 número 1 no

ano de 2004. Estes artigos produzidos durante o processo de pesquisa, já instigavam o leitor a continuar buscando por novos escritos sobre a temática em questão e principalmente sobre o caso do grupo em particular. A obra que resenho surge contemplando esta busca aprofundando a discussão antes apontada.

Mauro Koury adota um sistema de escrita que permite ao leitor estar sempre presente na discussão do livro como um todo. Na seqüência de leitura dos capítulos, percebe-se que sempre os inicia trazendo os elementos discutidos no capítulo anterior, sem deixar que um possível leitor desatento se perca na especificidade do capítulo em leitura. Valendo-se de inúmeras e belas narrativas dos integrantes do grupo pesquisado, o autor caminha em sua argumentação caracterizando genericamente seus informantes, porém sem identificá-los. As narrativas e depoimentos colhidos e expostos pelo autor encantam o leitor e facilitam uma quase real imersão no grupo de jovens em pesquisa.

Na introdução o autor nos apresenta o grupo estudado apontando suas características e nomeando-o de *Delta*, agindo com ética ao pedido dos pesquisados que pediram para não serem identificados enquanto grupo. Situa a proposição do livro e seu objetivo de analisar as ações vinculares de confiança e lealdade que fazem o grupo existir enquanto tal, entendendo a sociabilidade no seio deste, partindo de um pano de fundo onde o medo, enquanto conceito, é considerado como um sentimento presente em qualquer sociabilidade, e um importante instrumento de análise para a compreensão da sociabilidade urbana contemporânea. Medo este entendido como força que proporciona a ação grupal e a união de indivíduos em nome de um projeto coletivo.

O conceito de medo, enquanto incentivador e propulsor de possíveis ações sociais nos e entre os indivíduos, revela-se de fundamental importância para o entendimento da vida social do indivíduo urbano que através das noções de segredo, traição e gratidão, dentre outras, se organiza e age pertencendo a grupos e se identificando no grupo.

Ainda na introdução o autor em um belo exercício metodológico e de apresentação, aponta os caminhos que o levaram a conhecer o grupo e seus participantes e a se interessar pelo estudo deste, como uma possibilidade analítica de

elementos importantes para sua pesquisa colocada por mim anteriormente.

Em *Medo e Pertença*, primeiro capítulo do livro, Mauro Koury visa a organização interna do grupo a partir das relações entre os seus membros e os vínculos que advém destas e que proporciona a construção social do grupo *Delta*, bem como suas ações enquanto movimento propositivo. Analisa então as categorias de confiança e confiabilidade investigando o sentimento de pertença nos e entre os membros visando clarear o processo de construção da identidade *Delta*, no plano individual e coletivo. Ainda detém-se sobre outras categorias analíticas como segurança, lealdade, disciplina e poder, que surgem umas como consequência ou seqüência umas das outras. Aponta em notas de rodapé para autores como Hannah Arendt no caso da pertença, Bourdieu no caso da lealdade e honra, Norbert Elias para o sentimento vergonha, e Goffman para as técnicas de manipulação da face no jogo interativo.

Aponta também os rituais *Delta* que permitem a inclusão, afastamento e o tratamento do grupo para com seus membros e entre os próprios indivíduos.

O segundo capítulo intitula-se *Onomástica, Apropriação do Passado e Controle Social*. O autor centra-se aqui nos apelidos auferidos e aceitos pelos membros do grupo, percebendo nesta marca onomástica e no ritual de nomeação o surgimento de novos seres no mundo e para o mundo. Seres que aceitam a cosmogonia *Delta*, iniciando uma autocrítica individual em busca de manutenção da melhora de vida alcançada a partir da inserção no movimento. A memória grupal e individual que é sintetizada nos apelidos, incentiva o *mea culpa*, através da constante lembrança do que foram os indivíduos antes da entrada no grupo, e proporcionando o controle social pelo grupo e de modo ambíguo a emergência de um novo ser.

Traz autores como Marcel Mauss versando sobre as técnicas corporais, relacionando-o à técnica do grupo de nomeação como possível instrumento de socialização ou re-socialização e ainda de controle social. Faz nesse capítulo um valioso exercício de interdisciplinaridade e de pesquisa bibliográfica, ao metodologicamente discernir, especificar e relacionar os termos alcunha, apelido, cognome e epíteto, trabalhando com autores como José Pedro Machado, Erving

Goffman e seus estudos sobre estigma, como também George Mead um dos fundadores da escola de Chicago.

No terceiro capítulo, intitulado *Pertença, Fronteiras e Medos Cotidianos*, analisa a formação e constituição das fronteiras internas e externas ao grupo, discutindo o estranhamento e o sentido de outros para o grupo. Assim percebe e relata a técnica *Delta* de criação simbólica entendendo-a a partir dos integrantes do grupo enquanto individualidade e enquanto totalidade grupal. Os limites do grupo, suas fronteiras e os processos que as conformam servem de referencia para uma auto-avaliação constante sobre o que são, sobre os limites individuais e grupais estipulando lugares e espaços próprios para o grupo e para os indivíduos dele participante.

Partindo de uma etnografia densa aos moldes de Clifford Geertz, o autor observa como os *Deltas* pensam os outros e o reflexo desta moral sobre os indivíduos no grupo e para o grupo. Trazendo novamente as perspectivas de Erving Goffman para ressaltar a importância do outro na relação social que cria, recria e define os sujeitos em ação. Trabalha ainda com autores como Ulf Hannerz, antropólogo social sueco, Fredrik Barth, e o americano Victor Turner aprofundando a discussão sobre fronteiras e limiaridades.

No último capítulo de título *Confiança e traição*, Mauro Koury centra-se em um caso ocorrido com um membro do grupo. Contando e expondo através de suas narrativas e narrativas de outros membros, sua trajetória antes, ao entrar e no grupo, tomando este caso como exemplo da ocorrência de uma expulsão e re-inclusão no grupo *Delta*. Tenta compreender como se dá a absorção dos indivíduos pelo grupo, e já nele imersos como estes praticam a aceitabilidade uns com os outros e do grupo com seus participantes.

Faz uma síntese dos capítulos anteriores através deste caso em particular, entendendo as perspectivas e caminhos *Delta* justamente enquanto uma instância societária que vive crises e re-arranjos. Para isso reapresenta os conceitos de pertença, confiança, igualitarismo, segurança e hierarquia; reforçando o sentimento medo como estimulante das ações societárias, e neste caso como estruturador e possibilidade de ampliação do grupo estudado.

Aborda autores como Durkheim nas acepções sobre indivíduo, moral, e rituais sociais; Simmel versando sobre os conceitos de segredo e traição, além de suas apreciações e estudos sobre estética, como também Norbert Elias e as noções de disciplina e contaminação.

Na conclusão o autor faz um balanço geral de toda a discussão, apontando as descobertas e confirmações teórico-empíricas que o estudo de caso proporcionou. Volta portanto aos conceitos e teorias para afirmar o estudo dos indivíduos em suas relações grupais, como possibilidade de desvendar a lógica social, de construção do mundo, através da sociabilidade e inter-relações.

Este livro é uma análise e estudo antropológico que tem o mérito de reunir o empírico e o vivido em campo, com a perspectiva abstrata de teorização. Interligando-os em um processo compreensivo das formas de sociabilidade hoje presente nas cidades e no urbano em geral, a partir de um estudo de caso e uma perspectiva micro-social relacionada sempre ao todo e ao macro-social. As transformações e a criação social, bem como das possibilidades projetivas em direção a novos formatos e configurações das ações societárias são exemplarmente examinados. É um livro que se destina a um público acadêmico que não só o das Ciências Sociais, já que permite ao leitor interessado nas temáticas comportamentais sobre grupos juvenis, formulação e construção das cidades e da lógica de vida urbana uma excelente empreitada.

· COLABORARAM NESTE NÚMERO ·

Alain Caillé. Doutor em Economia pela Universidade de Paris e professor de economia e sociologia da Universidade de Paris 10, (Nanterre). Fundador de *La Revue du Mauss* - Movimento Anti-Utilitarista em Ciências Sociais - que dirige desde 1981.

Carolos W. Vlacos. Pintor e escritor grego. É membro do "Friends of International Classical Theatre", em Colônia, Alemanha. Participou de conferências sobre o Antigo Teatro Grego em Ciprios, Grécia e Egito. Exibiu sua obra no Reino Unido, Síria e Grécia.

Claudia Barcellos Rezende. Doutora em Antropologia e professora adjunta de antropologia no Departamento de Ciências Sociais da UERJ.

Cynthia Lins Hamlin. Doutora em Sociologia e professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal de Pernambuco.

Edilene M. de Carvalho Leal. Mestre em Sociologia e professora do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de Sergipe.

Elen Cristina Rigobelo Conte. Pedagoga, formada pela USP, campus Ribeirão Preto/SP.

Fernanda Beatriz de Ávila Rigobelo. Advogada, formada pelas Faculdades COC de Ribeirão Preto/SP

George Herbert Mead. (27 de fevereiro de 1863 – 26 de abril de 1931). Foi um filósofo, sociólogo e psicólogo americano, um dos inspiradores da chamada Escola de Chicago junto a University of Chicago. É tido como um dos fundadores da Psicologia Social.

Inaê Elias Magno da Silva. Doutora em Sociologia pela Universidade de Brasília. Atualmente atua como assessora parlamentar na Câmara dos Deputados.

Jissély Magrini Alves. Bacharel em Direito, formada pelas Faculdades COC de Ribeirão Preto/SP.

Luiz Vadico. Historiador e Escritor - Bacharelado e Licenciado em História/IFCH - UNICAMP - Mestre em Multimeios/Instituto de Artes - UNICAMP. Doutor em Multimeios/Instituto de Artes – UNICAMP. Vinculado à Universidade Estadual de Campinas.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Antropólogo, Coordenador do GREM, Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e Editor da RBSE.

Octávio Sacramento. Antropólogo português, mestre em Sociologia, assistente no departamento de Economia, Sociologia e Gestão da Universidade de Trás-os-Montes e Alto Douro (DESG-UTAD) e investigador do Centro de Estudos Transdisciplinares para o Desenvolvimento (CETRAD) em Portugal.

Ricardo Bruno Cunha Campos. Estudante de graduação do Curso de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Estudante estagiário do GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Thais Helena Fonseca Aranas. Advogada, formada pelas Faculdades COC de Ribeirão Preto/SP.

Vergas Vitória Andrade da Silva. Mestre pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio Grande do Norte, na área Cultura e representações.

Edições do GREM, 2006.

**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.**