



RBSE | Volume 9 · Número 27 · Dezembro de 2010 | ISSN 1676-8965

Artigos

‘O teu amor é uma mentira, que a minha vaidade quer’: A (des)confiança no amor em Zygmunt Bauman
Marcela Zamboni

Os livros de auto-ajuda como manuais de conquista e relacionamentos: A cultura amorosa no século XXI
Ivandilson Miranda Silva

Entre la emoción y la enfermedad: Posturas biomédicas y elecciones terapéuticas en individuos ansiosos de Buenos Aires (Argentina)
Mercedes Sarudiansky

Candomblé e Umbanda: Práticas religiosas da identidade negra no Brasil
Alessandra Amaral Soares Nascimento

Poesia Popular Nordestina: Apropriações, recombinações e reinvenções
Máira Soares Ferreira

Rengueando el estigma: Modos de ser, pensar y sentir (se) discapacitado construidos desde la práctica deportiva adaptada
Carolina Ferrante

Códigos de Conduta: Uma reflexão sobre a abrangência do tema na compreensão do abuso contra adolescentes
Mirian Teresa de Sá Leitão Martins

Documento e Tradução

Métier d’ethnologue, méthode sociologique
Marcel Mauss

Profissão etnógrafo, método sociológico
Marcel Mauss - tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Livros Recém-Lançados

Sobre os Autores

A RBSE encontra-se indexada junto ao Lanic; Latindex; Redalyc; Sumários Brasileiros

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

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

RBSE ISSN 1676-8965

• **Editor:** Mauro Guilherme Pinheiro Koury •

• **CONSELHO EDITORIAL** •

Adrián Scribano
(UBA/CONICET - Argentina)

Alain Caillé
Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)

Alda Motta
(UFBA)

Anderson Moebus Retondar
(UFPB)

Bela Feldman Bianco
(Unicamp)

Cornelia Eckert
(UFRGS)

Danielle Rocha Pitta
(UFPE)

Eduardo Diatahy Bezerra de
Menezes
(UFC)

Evelyn Lindner
(University of Oslo - Noruega)

Luiz Fernando D. Duarte
(UFRJ)

Marcela Zamboni
(UFPB)

Maria Arminda do
Nascimento
(USP)

Mariza Corrêa
(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros
(UFRJ)

Regina Novaes
(UFRJ)

Ruben George Oliven
(UFRGS)

Simone Brito
(UFPB)

Thomas Scheff
(University of California - USA)

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

DCS/CCHLA/UFPB

Ambiente dos Professores do CCHLA - sala 15

CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

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

(Toda Correspondência deve ser encaminhada para o Prof. Mauro Koury)

Ou, preferencialmente, através do e-mail: greml@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 9, n. 27, Dezembro de 2010,

João Pessoa – GREM, 2010.

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

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

BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

ARTIGOS

“O Teu Amor É uma Mentira, que a Minha Vaidade Quer” A (des)confiança no amor em Zygmunt Bauman

Marcela Zamboni

*“Procurei viver, novas emoções
Talvez animadas pela vaidade
De fazer sofrer outros corações
E bati na porta da infelicidade”.*

(Cartola e Elton Medeiros, *Sofreguidão*)

Resumo: Neste trabalho, pretende-se discutir a (des)confiança nas relações amorosas à luz de Zygmunt Bauman. Neste sentido, este artigo será dividido em quatro seções: I.1. “Modernidade e identidade” – onde serão apresentadas as distinções entre a modernidade sólida e a modernidade líquida, bem como a relação destes dois tipos de modernidade com a construção e os limites do conceito de identidade; I.2. *Homo consumens* e redes amorosas – que traz a cena o excesso de individualização e a fragilidade dos laços afetivos na modernidade líquida; I.3. Desejo, amor e desconfiança na modernidade líquida – que trata da tentativa de dissipação do paradoxo existente entre o *homo consumens* e o lugar do amor e I.4. Estratégias de proteção e desconfiança no amor líquido – formada pelas possibilidades estratégicas de definição das relações amorosas e da desconfiança característica da modernidade líquida. **Palavras-chave:** (des)confiança, relações amorosas, Zygmunt Bauman.

I.1. Modernidade e identidade

A diferença da modernidade encontrada no século XXI, se comparada à modernidade do século XX, está na compulsividade e na obsessão da incompleta *modernização*. Uma sede de destruição criativa que se alastrou em nome da produtividade e da competitividade (Bauman, 2001: p.36). Inicialmente, a modernidade se caracterizaria pela crença na possibilidade de resolução de conflitos. Logo, as contradições seriam acompanhadas de um “manual” que apresentaria a melhor forma de resolvê-las. A universalidade e a fundamentação foram os instrumentos utilizados no moderno pensamento ético (Bauman, 2006: p.13). O controle exercido na modernidade sólida não era exposto às grandes oscilações. As relações amorosas eram marcadas por certo padrão de estabilidade e controle, ao contrário da modernidade líquida.

A modernidade de hoje é diferente em dois aspectos. Em primeiro lugar, a quebra da antiga ilusão moderna de que se poderia construir um tipo de sociedade livre de conflitos e justa, que acabasse com as ambivalências ou as contradições existentes. A falta da regulação e a privatização das atividades é a segunda

característica. A ênfase é dada à possibilidade de escolha do indivíduo, a partir do modelo de vida e de felicidade considerados por ele. Reconhecida por seu admirável tamanho, volume, maquinário pesado e conquista territorial, a era do *hardware* ou modernidade pesada foi substituída pela modernidade leve ou era do *software*. A “fábrica fordista” serve como modelo bem sucedido na modernidade pesada, um casamento que prometia fidelidade eterna quando da relação entre o trabalho e o capital (Bauman, 2001). Já na modernidade fluida ou era do *software*, o capital é cada vez mais extraterritorial e inconstante.

A liberdade das pessoas com as mãos livres existe em contraposição ao domínio daquelas que se encontram de mãos atadas. Tal afirmativa serve para pensar as relações tanto na modernidade pesada quanto na modernidade leve. O que muda é a forma com que essas relações são definidas. A agilidade ou a possibilidade de ação definem a capacidade de domínio sobre aqueles que não conseguem mover-se com a mesma agilidade ou não têm condições de deixar o lugar que ocupam quando desejam. Assim, a dominação se desenvolve na medida em que se é capaz de desengajar-se ou estabelecer a velocidade de tais mudanças, usurpando, concomitantemente, o direito dos que não conseguem estabelecer o mesmo ritmo, através da criação de barreiras (Bauman, 2001: p.139).

Os mais “escapadiços” ganham espaço na modernidade “fluida”, era do “desengajamento, da fuga fácil e da perseguição inútil”. O engajamento mútuo da modernidade sólida é então substituído pela astúcia dos que se movimentam sem serem vistos (Bauman, 2001: p.140-144).

A agilidade de Bill Gates impressionou Richard Sennett (apud Bauman, 2001: p.144). Gates preferia “colocar-se numa rede de possibilidades a paralisar-se num trabalho particular”, jogando sempre de forma a desenvolver o desapego sentimental e impressionando com a sua capacidade de criação em meio aos seus deslocamentos. A destruição de suas próprias criações se dá em nome das novas demandas, para o espanto de Sennett.

Diferentemente do espaço, o tempo pode ser modificado, tendo se transformado em um “*fator de ruptura: o parceiro dinâmico no casamento tempo-espaço*”. Isso significa dizer que a relação tempo e espaço deve ser vista como processual e não predeterminada. A valorização da duração é substituída pelo *carpe diem*. Tal indiferença transforma a imortalidade de uma idéia em um instrumento descartável de consumo, visto como uma mera experiência. A durabilidade deixa de ser um recurso e se transforma em um risco, na medida em que as múltiplas possibilidades enfraquecem a infinitude do tempo e desvalorizam a imortalidade. O

advento do capitalismo pode não ter sido tão importante quanto os efeitos advindos da passagem da modernidade sólida à líquida (Bauman, 2001: p.130-146).

Michael Thompson (apud Bauman, 2001: p.145) afirma que as pessoas que se encontram próximas ao topo visam garantir a durabilidade de seus objetos e a transitoriedade dos outros. Para essas pessoas, a regra é nunca perder. Esta capacidade de monopolização dos objetos pode ser útil à explicação da ocupação dessas posições. A ética do trabalho é transportada para as relações amorosas, criando outros padrões de relacionamento e transformando as formas de confiança existentes. Neste caso, poder-se-ia dizer que a escolha do par da pessoa bem-sucedida profissionalmente tenderia a ser desigual, uma relação clara entre dominante e dominada(o), porque existe um desnível profissional, diferenças de classe ou geracional. Em todo caso, situações de dependência.

No mundo instantâneo, o que importa é a busca da satisfação, independente das suas conseqüências, especialmente as responsabilidades dessa “escolha racional”. Sinais significativos da gratificação momentânea não sobrevivem às chances de gratificações futuras. Tudo que é volumoso, pesado e durável, enfim, tudo que iniba e faça cessar o movimento, passa a ser considerado um risco (Bauman, 2001: p.148).

Como aceitar uma cultura que nega a durabilidade? A cultura e a ética padecem de sentido. Segundo Bauman (2001: p.149):

“A memória do passado e a confiança no futuro foram até aqui os dois pilares em que se apoiavam as pontes culturais e morais entre a transitoriedade e a durabilidade, a mortalidade humana e a imortalidade das realizações humanas, e também entre o assumir a responsabilidade e viver o momento”.

Desde a perspectiva moderna, os fenômenos morais antecedem ao cálculo de benefícios e desvantagens, além de não se renderem a eles, visto que não obedecem a padrões regulares. Por isso, são considerados “não racionais”. A ambivalência é inata do indivíduo, apesar dele tentar escapar desse tipo de fraqueza. A moralidade é inevitavelmente *aporética*. Apenas as questões triviais podem ser tidas como boas, sem revelarem qualquer tipo de contradição. O seu provável destino é a irracionalidade, já que, desde a “ordem racional”, pretende-se moldar e disciplinar a ação. Aqui, a autonomia do eu não tem lugar. A responsabilidade moral é o ponto de partida da sociedade, e não o seu resultado. A ambigüidade existente no âmbito da legislação ética evidencia a importância de tal assertiva (Bauman, 2006: p.15-20).

A afirmação de que a moralidade é não-universalizável não é utilizada para reforçar a concepção do relativismo cultural, mas antes para servir de contraposição a uma “versão concreta do universalismo moral”. A perspectiva pós-moderna da moralidade não foi criada para reforçar o argumento do relativismo da modernidade, servindo exatamente para negar certo paroquialismo moral disfarçado de uma ética universal (Bauman, 2006: p.15-22).

Segundo Bauman (2005: p.22-38), não há nada por descobrir na identidade, mas sim inventar com o intuito de atingir determinado ‘objetivo’, mesmo que se tenha que ocultar a verdade “sobre a condição precária e eternamente inconclusa da identidade”. As identidades fixas e inegociáveis não são permitidas ou aceitas no mundo líquido moderno. “Em nosso mundo de ‘individualização’ em excesso, as identidades são bênçãos ambíguas”, variando entre o sonho e o pesadelo. É possível que essa relação ambivalente da sociedade líquido-moderna seja a mais comum e perturbadora, ocupando um lugar central nas discussões existenciais.

“Em nosso mundo fluido, comprometer-se com uma única identidade para toda a vida, ou até menos do que a vida toda, mas por um longo tempo à frente, é um negócio arriscado. As identidades são para usar e exibir, não para armazenar e manter” (Bauman, 2005: p.96).

A modernidade tornou-se sinônimo de movimento como causa da incapacidade de atingir a satisfação. Neste cenário, a identidade surge como um projeto não-realizado. “A esse respeito, não há muito que distinga nossa condição da de nossos avós” (Bauman, 2001: p.37). Na sociedade de consumidores, os símbolos relacionados à construção da identidade são considerados as moedas de troca e de venda, observados a partir da suposta expressão pública do *self*. A subjetividade dos consumidores é definida a partir das escolhas de compra. O que se define como a “materialização da verdade interior do self” não passa de uma “objetificação” material dessas escolhas (Bauman, 2008: p.24).

A questão do “quem sou?” surgiu na modernidade com a idéia de uma sociedade meritocrática, que se sobrepôs à sociedade pré-moderna de nascimento. A modernidade exige uma auto-definição a partir da biografia do indivíduo. O exemplo de Jean-Paul Sartre é bastante ilustrativo: para ser burguês, é necessário viver a vida toda como burguês. A pergunta “*Quem sou eu?*” só pode ser respondida a partir dos vínculos criados com os outros. Os relacionamentos humanos contribuem para as auto-definições, apesar de seus riscos. Há tanto uma preocupação moral em relação ao outro quanto uma auto-constituição do indivíduo (Bauman, 2005: p.56-75).

Não existe uma definição clara entre o que é “perverso” ou “saudável” no líquido espaço moderno. Salvo alguns casos, a

exemplo da pedofilia e a da pornografia infantil, as formas de atividades sexuais costumam ser reconhecidamente benéficas para os males da mente humana, sendo cada vez mais legitimadas e aceitas. O *homo sexualis* não deve esforçar-se em responder se os desejos sexuais são naturais ou construídos sociais, mas preocupar-se com a forma mais adequada para si mesmo, dentre as diversas identidades sexuais, transformando uma sina imutável numa “vocação pessoal”. Por outro lado, na medida em que a *performance* suplanta o êxtase, o mistério que cercava a relação é quebrado, “o físico está por dentro, a metafísica, por fora”. Apesar do atual estímulo sexual – cultivado nas novas academias que prometem resultados físicos milagrosos, além de excelentes remédios – o *homo sexualis* está fadado à frustração porque tais *performances* não suprem o vazio deixado (Bauman, 2004: p.64-76).

Os novos movimentos ou atores sociais são criticados por Bauman por ele não acreditar num lar óbvio a ser dividido pelos insatisfeitos sociais. O problema apontado da identidade pode ser identificado a partir de duas dúvidas centrais: a escolha da identidade e a permanência decorrente dessa escolha, já que a opção da identidade na modernidade líquida não se restringe à “construção social”. Há de se ter consciência de que a seleção das identidades é um exercício político (Szwako, 2006: p.3-4). Neste novo cenário moderno, as identidades não ocupam mais o lugar de antes. Diante das indefinições próprias do mundo líquido moderno, a confiança nas relações amorosas flutua em meio a um oceano instável e turbulento. Afinal de contas, quem é esse sujeito que sobrevive a tantas incertezas? Por que navega? Onde pretende chegar?

I.2. *Homo consumens* e redes amorosas

As estratégias utilizadas entre desconhecidos, ou aquilo que Goffman denominou “desatenção civil”¹, são dispensáveis no mundo líquido moderno. Os celulares são suficientes para indicar a indisponibilidade e o isolamento que se quer manter com estranhos, em situações de co-presença. A recepção de mensagens exclui o risco presente no contato visual. O contato auditivo é menos arriscado do que o visual, com seus gestos e expressões involuntárias

¹ Goffman distingue o envolvimento ‘principal’ ou ‘dominante’ do envolvimento ‘lateral’ ou ‘subordinado’. Para ele, os envoltimentos principais e subordinados são importantes porque nos permite mostrar que, a despeito da boa socialização dos membros dos grupos, mantém-se certa autonomia e distância (Manning, 2005: p.84). A análise das razões e ocasiões em que os indivíduos infringem uma determinada regra da desatenção civil é estendida pela questão da acessibilidade. A exigência do envolvimento mínimo pelos indivíduos – visando realizar as regras de acessibilidade – é provável no cotidiano dos encontros nas ruas de pedestres.

que não se adequam à rapidez com que os desejos de hoje são sufocados e substituídos pelos de amanhã (Bauman, 2005: p.32-77).

O consumo entre os indivíduos é anterior à modernidade líquida, não sendo, portanto, um fenômeno novo. O que se pode destacar no mundo líquido-moderno é a sua natureza fortemente social, “e apenas secundariamente psicológica ou comportamental: o consumo individual conduzido no ambiente de uma sociedade de consumidores”. Nesta nova realidade, a permanência cede espaço à transitoriedade, na hierarquia dos valores (Bauman, 2007: p.109-110). A vida é normativamente regulada quando é distribuída em torno do papel de produtor. Já a vida gerida pelo consumo não precisa de normas. A “crítica ao estilo do produtor” foi substituída pela “crítica ao estilo do consumidor” (Bauman, 2001: p.90).

Bauman se aproxima de Simmel quando se utiliza de eventos da vida cotidiana, contados de forma quase anedóticas, através da dimensão psicossociológica e patológica dos processos sociais contemporâneos (Szwako, 2006: p.2). Um exemplo citado por Bauman compara a prática de “largar o parceiro” com a maneira com que os donos de cachorros têm abandonado esses animais. Três meses são suficientes para que seus donos percam o interesse por eles e simplesmente os joguem na rua, a fim de possuírem outro cachorro, mais ‘atual’ e valorizado pela cultura de massa (Bauman, 2005: p.71). Essa atitude suscita uma discussão moral acerca do ser humano:

“Os seres humanos podem ser reciclados em produtos de consumo, mas estes não podem ser transformados em seres humanos. Não em seres humanos do tipo que inspira a nossa busca desesperada por raízes, parentesco, amizade e amor – não em seres humanos com que possamos identificar-nos” (Bauman, 2005: p.101).

Contrário à teoria de Giddens – que acredita que a transformação das relações amorosas foi movida pela reestruturação capitalista, formada a partir do avanço das economias industrializadas – Bauman considera a individualização moderna extremamente perversa e danosa às relações humanas e aos laços afetivos (Redman, 2003: p.541). A liberdade apresentada por Giddens quando se refere às relações puras é marcada por algumas limitações não apontadas pelo autor. Segundo Bauman (2005: 72), o primeiro problema deste tipo de relação estaria localizado na ansiedade gerada entre os parceiros quando da liberdade existente entre ambos. A abertura na relação não faz calar a constante pergunta geradora de ansiedade: “e se a outra pessoa se aborrecer antes de mim?”. A outra questão estaria ligada ao baixo esforço despendido nas relações de longo prazo, em decorrência dos aparentes substitutos disponíveis no mercado. Nas palavras de Bauman: “Somos cada vez mais moldados

e treinados como, acima de tudo, consumidores, todo o resto vindo depois”. Bauman (2008: p.32) afirma que nas “relações puras” giddensianas, os parceiros são tratados como objetos de consumo, da mesma forma que os mercados de bens, na medida em que se permite e se estimula a substituição ou rejeição daquele que não satisfaz de forma plena os anseios da outra parte.

“Uma ‘relação pura’ centralizada na utilidade e na satisfação é, evidentemente, o exato oposto de amizade, devoção, solidariedade e amor – todas aquelas relações ‘eu-você’ destinadas a desempenhar o papel de cimento no edifício do convívio humano. Sua ‘pureza’ é avaliada, em última instância, pela ausência de ingredientes eticamente carregados” (Bauman, 2008: p.32).

Ao final, as relações puras exercem certo magnetismo na medida em que transformam as ligações e os desfechos amorosos em “ações moralmente ‘adiafóricas’ (indiferentes, neutras)”, eximindo aquele que decide quebrar a aliança existente da responsabilidade da promessa do amor de construção e de preservação do vínculo afetivo. O cuidado pelo outro deixa de ser questão fundamental. Inspirada pelo modo de vida consumista, as relações puras prometem facilidade e liberdade, além de transformarem a felicidade em destino ou sorte, menos do que esforço pessoal (Bauman, 2008: p.33).

“O consumismo não se refere à satisfação dos desejos, mas à incitação do desejo por outros desejos, sempre renovados – preferencialmente do tipo que não se pode, em princípio, saciar” (Bauman, 2007: p.121).

Phil Hogan (apud Bauman, 2007: p.115) discute as novas mudanças do matrimônio, destacando a rapidez com que os casais entram em crise, entre oito meses a dois anos, e não mais a crise dos sete anos. As atuais noções de paciência e compromisso levam uma das partes a desejar o fim daquele que não satisfaz os seus anseios. Mas descartar um computador estragado não é o mesmo que romper um relacionamento com alguém muito próximo. Bauman (2004: p.28-30) apresenta as insensibilidades produzidas no mundo líquido-moderno a partir de algumas observações de um conceituado ‘especialista em relacionamentos’ de um dos mais reconhecidos jornais ingleses, partindo da idéia de que as promessas de compromisso são irrelevantes em longo prazo porque existem outros elementos que dão sustentação as nossas decisões: o grau de satisfação no relacionamento, sua viabilidade, considerando bens em comum, tempo despendido com a(o) parceira(o), filhas(os) etc. Desta forma, não se deve supor que o investimento despendido nas relações amorosas garante a estabilidade da relação. O parceiro amoroso é tratado como uma ação lucrativa ou um prejuízo que deve

ser descartado. O problema é que “ninguém consulta as ações antes de devolvê-las ao mercado, nem os prejuízos antes de cortá-las”.

Entre as novas famílias constituídas, antolhos e protetores auditivos foram postos de lado. Tem-se, atualmente, uma disposição em refazer as relações definidas e retribuir o amor recebido. Os poderes de enlace da parentela são acionados quando da redução do magnetismo e do poder de controle da afinidade (Bauman, 2004: p.48).

“As alegrias da paternidade e da maternidade vêm, por assim dizer, num pacote que inclui as dores do auto-sacrifício e os temores de perigos inexplorados” (Bauman, 2004: p.60).

A interação acelerada e aparentemente frívola que revela os segredos mais obscuros no mesmo espaço em que apresenta uma lista de compras é quebrada na medida em que o agente se dá conta que a única questão em jogo é a manutenção ou funcionamento do *chat* (Bauman, 2004: p.52).

“Não se deixe apanhar. Evite abraços muito apertados. Lembre-se de que, quanto mais profundas e densas suas ligações, compromissos e engajamentos, maiores os seus riscos. Não confunda a rede – um turbilhão de caminhos sobre os quais se pode deslizar – com uma malha, essa coisa traiçoeira que, vista de dentro, parece uma gaiola...e lembre-se, claro, de que apostar todas as suas fichas em um só número é a máxima insensatez!”.

Para Szwako (2006: p.04), o distanciamento e o autocontrole exigidos como pré-condição dos laços amorosos já existiam na sociedade cortesã, tendo sido uma herança recebida pela sociedade burguesa. Portanto, a preocupação com o envolvimento deixaria de ser uma característica do mundo líquido moderno sugerido por Bauman. Se “estar conectado” é menos custoso, pelo baixo grau de envolvimento exigido, é, por outro lado, considerado pouco produtivo, quando se pensa em termos de vínculos sociais mais duradouros. A principal vantagem do namoro pela internet é a facilidade do término da relação, sem remorsos e de forma simplificada. A ausência de compromissos mútuos é a tônica desse tipo de relação, e atende de forma satisfatória às novas exigências da escolha racional. A aparente comodidade dos namoros pela internet oculta uma realidade maior: o sentimento de vazio que circunda as relações amorosas, bem como a falta de confiança nos vínculos afetivos. A diferenciação presente na modernidade servirá para pontuar as mudanças elencadas: inicialmente, tem-se o homem sem qualidades, proveniente da modernidade precoce, pouco transformado no homem sem vínculos. “O *homo economicus* e o

homo consumens são homens e mulheres sem vínculos sociais” (Bauman, 2004: p.82- 90).

Os altos índices de audiência dos programas que estimulam a idéia do amor romântico servem para ilustrar a necessidade e a carência dos expectadores. Em verdade, eles correspondem aos seus anseios (Cioffi, 2007: p.9). Por outro lado, esses mesmos anseios encontram-se cercados por sua lógica destrutiva, qual seja, a desvalorização dos vínculos afetivos e a conseqüente desconfiança nas relações amorosas. Não existindo uma fórmula pronta e definitiva para escapar das ambivalências constitutivas dessas relações, lança-se mão de soluções temporárias ou placebos que possam postergar as questões fundamentais e irrespondíveis, garantindo que o indivíduo continue em movimento no jogo quase inevitável do mundo líquido-moderno (Bauman, 2005: p.75). “Chateação zero” é um termo que começou a ser utilizado, em 1997, no Vale do Silício, nos Estados Unidos, onde a revolução da informática teve início; e diz respeito à dedicação do empregado, ou a sua capacidade em responder de forma satisfatória aos chamados de emergência ou às atividades extras. Ter mulher e filhas(os) aumentaria o “coeficiente de chateação” porque dividiria a atenção do funcionário em outras áreas da vida (Bauman, 2008: p.17). O perfil profissional é modificado na modernidade líquida. Tradicionalmente, costumava-se dar preferência aos funcionários casados, por se acreditar que existiria, nestes casos, um maior grau de envolvimento e comprometimento, além da reduzida possibilidade de perda do funcionário, considerando o aumento da responsabilidade gerada pelo vínculo familiar.

Se o *fetichismo da mercadoria* não revelou o componente humano da sociedade de produtores, o fetichismo da subjetividade faz desaparecer o cenário excessivamente comodificado da sociedade de consumidores. Aqui, a subjetividade transforma-se em *fatigue*, segundo Bruno Latour. Nas palavras de Bauman (2008: p.23):

“Um fetiche – um produto profundamente humano elevado à categoria de autoridade sobre-humana mediante o esquecimento ou a condenação à irrelevância de suas origens demasiado humanas, juntamente com o conjunto de ações humanas que levaram ao seu aparecimento e que foi condição sine qua non para que isso ocorresse”.

O resultado dos mimos do mercado, que prometem segurança nas transações e falta de compromisso com a(o) outra(o) é a “desabilitação” social. O constrangimento face-a-face pode ser observado na medida em que ambas as partes são transformadas em objeto, significando não apenas avaliar o outro, mas também ser avaliado. O medo da solidão atrai os internautas, que adiam os seus

encontros reais a fim de minimizarem os riscos. Mas a busca virtual de um parceiro ideal vem acompanhada de um inevitável desconforto (Bauman, 2008: p.24-26). A substituição do termo “relações” por “redes” serve para iluminar o que está em jogo aqui. Se o primeiro termo refere-se necessariamente a certo tipo de compromisso estabelecido entre as partes, o segundo não deixa dúvidas quanto à possibilidade de quebra do vínculo afetivo, ou seja, a liberdade para desconectar-se do outro. Cria-se uma necessidade de manter-se em rede, quando a segurança de uma relação estável é substituída pela necessidade do indivíduo em movimentar-se, posto à necessidade dele em permanecer na rede. O prazer da novidade e da diversidade é transformado em uma tarefa excessivamente cansativa. Os riscos são espalhados e promovem uma série de ansiedades (Bauman, 2004: p.13). A forma obcecada com que as redes são evocadas simboliza a ausência de laços verdadeiramente seguros, a exemplo dos vínculos parentais e de amizade. Não se pode substituir a agenda dos celulares pelo sentido de comunidade e intimidade que ficou para trás (Bauman, 2005: p.101).

Nas relações amorosas, a mudança dos termos “relações” por “redes” não deixa dúvidas quanto à relação de desconfiança estabelecida entre os casais da modernidade líquida. Paradoxalmente, o amor não deixa de ser cultivado e valorizado, ao menos em termos ideais.

I.3. Desejo, amor e desconfiança na modernidade líquida

Partindo de Leônia, uma das invisíveis cidades de Ítalo Calvino, marcada pelo desfrute de novas paixões, Bauman (2004: p.11) questiona o desejo cultivado no atual mundo líquido, lançando a seguinte questão: será que o desejo de relacionar-se não é substituído pela tentativa de evitar a paralisia que costuma tomar as relações duradouras? Afinal de contas, os relacionamentos devem durar?

A não satisfação do desejo, bem como a permanente crença de que se pode criar novos desejos, ou ainda satisfazê-los, movem a economia e o consumidor, transformando as suas necessidades em vícios (Bauman, 2007: p.106-107). O fato de o desejo ter a si mesmo como eterno objeto constante sufoca-o, mantendo-o insaciável. Por ter transformado o indivíduo num consumidor viciado, o desejo deverá ser substituído pelo “querer”, que supre a libertação do princípio do prazer. “A substância naturalmente gasosa foi finalmente liberada do contêiner” (Bauman, 2001: p.88-89). A combustão realizada pelo desejo tem como matéria prima a presença da alteridade, que tenta aplacar certa humilhação e responder de forma vingativa certa afronta. Mas o desejo não nasce de uma hora

para outra, ele precisa ser cultivado e alimentado. A questão colocada aqui diz respeito à ansiedade do mundo contemporâneo e a necessidade de satisfação imediata. Nas parcerias sexuais, há uma possibilidade de maior satisfação quando se opta por seguir os impulsos, em detrimento do desejo. Aos que resolvem seguir no contra-fluxo do consumo, resta um desejo tímido ou desconcertante em direção ao compromisso amoroso (Bauman, 2004: p.26-27).

O amor pode ser traduzido na disposição da junção de duas biografias, com experiências e recordações compartilhadas. “Significa um acordo sobre o futuro e, portanto, sobre um grande desconhecido”. A liberdade pode ser ofertada quando se deseja amar e ser amado, visando a não violação da liberdade da pessoa amada (Bauman, 2005: p.69).

Seguindo as trilhas de Erich Fromm, Bauman (2004: p.17-21) considera a capacidade de amar uma rara conquista, num mundo carente de humildade, fé e coragem. O amor não possui história própria, sendo um evento que não se controla ou planeja. Com o enfraquecimento do amor romântico, as experiências amorosas podem ser mais facilmente medidas do que antes, apesar da visível redução dos elevados padrões de amor.

A irremediável dualidade dos seres constitui o *pathos* do amor. Eros não pretende sobreviver à dualidade. Todo amor tem a intenção de dominar. O problema em tal conquista é que o feitiço vira contra o feiticeiro, e o amor cai doente, assim que as incertezas e as precariedades são dissipadas (Bauman, 2004: p.22). O *pathos* do amor é alimentado por um mistério que se deseja desvendar, podendo acabar pelo cansaço da espera ou pelo esvaziamento da curiosidade, quando satisfeita.

“O amor precisa de dualidade que permaneça insuperável. Mas o amor vive tentando superá-la. O sucesso, porém, é o toque de finados do amor” (Bauman, 2006: p.111-112).

Uma *scientia sexualis* foi fortemente produzida, sufocando a *ars erotica*. O irmão de Eros, Antero – “gênio vingativo do amor rejeitado” –, conseguiu usurpar o domínio sobre o reino do seu irmão. Longe de ser uma fonte de felicidade e prazer, a sexualidade é tida como “fonte de opressão, desigualdade, violência, abuso e infecção mortal”. Depois de assumir o reino, Antero esquece a sua passionalidade e lascividade, proibindo a paixão entre os súditos e declarando que o sexo deveria ser racional e seguro, além de não dever alimentar nenhum tipo de ilusão. A promessa da *scientia sexualis* seria realizada quando da alforria do *homini sexuali*. Esta crença ainda tem força porque os *homini sexuali* são agora “objetos naturais” da investigação da ciência, e se reconhecem apenas em

laboratórios e nas sessões terapêuticas, sendo isso, tudo o que lhes resta (Bauman, 2004: p.56-57).

Segundo Bauman (2006: p.113-114), “a afeição não é adorno, tempero ou suavização da desigualdade – é a fonte constante e mais profusa de desigualdade”. A dialética entre o amor e a dominação é discutida pelo autor a partir das reflexões produzidas por Max Scheler: *Ágape* – movido pelo pecado de concupiscência – é tido como o ideal do amor cristão. *Ágape*, a exemplo de Cristo, tudo oferta, sem nada pedir.

A morte do amor é “pré-programada”, não necessitando de doenças contingentes. A essência do amor é formada por um distúrbio que não se pode curar. O antídoto do distúrbio mata também o amor. O dever pode ser o substituto do amor, assim como a “rotina confortavelmente familiar” ocupa o lugar de aventuras excitantes. Se o amor sobrevive na luta árdua, o dever segue um rumo tranquilo, podendo ser transformado em hábito. Ao final, o dever apunhala o amor, levando consigo o seu tormento e encanto (Bauman, 2006: p.114-117).

A excreção da oxitocina, substância química que alimenta a libido, ativa a dopamina, substância que deixa o indivíduo em estado pleno de felicidade. Estudos recentes mostram que essa “paixão” ou “amor” é mantido certo período de tempo, em geral cerca de dois anos. Se o amor é uma droga, a culpa de alguns poderia ser minimizada com a justificativa biológica, eximindo o indivíduo, por exemplo, da acusação de mau caráter, quando da quebra narcísica do pacto amoroso. Poder-se-ia esperar que os novos produtos farmacêuticos resolvessem o problema da falta de amor. Ou então, dependendo do cliente, que se produzisse alguma outra droga que neutralizasse a dor do fim de um relacionamento, quando o desejo de uma das partes acabasse, e com ela o interesse pela relação (Bauman, 2007: p.137-138). Aqui, o problema da confiança nas relações amorosas seria resolvido num balcão farmacêutico.

Em oposição às fantasias do amor, tem-se apenas a rotina fixada como uma possível saída ou abrigo (Bauman, 2006: p.121). Essencialmente, o desejo é a vontade de destruição ou auto-destruição, formado por um impulso centrípeto, ao contrário do amor, que é a vontade de cuidar e de zelar pelo objeto cuidado, sendo considerado, portanto, um impulso centrífugo. Enquanto o amor pretende assimilar o sujeito no objeto, através de um movimento expansivo, o desejo tem a intenção simplesmente de aniquilar o seu objeto. Assim, tanto o amor quanto o desejo ameaçam o seu objeto. No primeiro caso, o amor pode escravizar o seu objeto, através de uma cuidadosa malha protetora, com vistas à proteção. No segundo caso, o desejo destrói o seu objeto e a si mesmo. O esforço observado do amor em perpetuar o desejo não

ocorre de forma inversa, já que o desejo não aceitaria os grilhões do amor. Desejo e amor são “e/ou” (Bauman, 2004: p.24-25).

A relação estabelecida entre sexo e amor, dentro do modelo de família tradicional, não era tão inútil e constrangedora como se supunha. As atuais contradições da sexualidade sugerem que as restrições do passado poderiam ser vistas como habilidades culturais, ao invés de um modelo fracassado e equivocado (Bauman, 2004: p.65). Por outro lado, não se pode negar a relação de dominação masculina existente no mundo patriarcal. As habilidades culturais a que Bauman se refere tratam da falta de liberdade feminina, elemento definidor da relação entre o amor e o desejo. Mais importante do que pensar na manutenção ou permanência das relações amorosas nas sociedades tradicionais seria discutir a forma com que essas relações afetivas foram perpetuadas. Neste sentido, não se poderia falar, por exemplo, em liberdade feminina. Consequentemente, a confiança nas relações amorosas teria de ser pensada dentro desta relação de dominação masculina.

O sexo do *homo faber* era acompanhado pelo amor e pela vontade de perpetuar a espécie. A estabilidade nas relações amorosas era considerada “produto principal”, e não refugio dos atos sexuais, a exemplo do que ocorre com o *homo consumens*, que é mais reconhecido segundo os parâmetros de maior rotatividade das relações. Aqueles que não se enquadram neste modelo, porque são mais propensos a se ligarem a um único “bem”, são considerados fracos, sendo excluídos da sociedade de consumo. O *homo faber* erigia e sustentava as relações humanas através de sua capacidade sexual. O *homo consumens*, liberto dessa lógica, utiliza as suas habilidades sexuais de maneira mais imaginativa e original. Apesar disso, as angústias do *homo faber* não são diferentes das do *homo consumens*, havendo, portanto, uma mesma origem entre eles. A insegurança é um componente constante na modernidade líquida. Portanto, não existem mecanismos que imobilizem as conseqüências de certo episódio, podendo apenas ser adiado ou suspenso por determinado tempo. Mas as dúvidas do próprio recipiente da suspensão se alastram sem que se possa evitar a fonte desgastante de insegurança. Neste sentido é que se pode afirmar que as angústias do *homo sexualis* não são diferentes das do *homo consumens* (Bauman, 2004: p.66-70). Qual a relação entre tais angústias e a confiança nas relações amorosas? Por que a estabilidade e a criatividade não são suficientes na manutenção do amor? Neste caso, haveria saída para a confiança nas relações amorosas, ou se pode condená-la à morte?

I.4. Estratégias de proteção e desconfiança no amor líquido

Claude Lévi-Strauss (apud Bauman, 2001: p.118) refere-se a duas estratégias humanas de enfrentamento da alteridade: a *antropoêmica* e a *antropofágica*. A primeira estratégia consiste em isolar ou eliminar o estranho, como por exemplo, o aprisionamento, o homicídio ou o isolamento espacial. Os espaços de consumo representam a estratégia fágica, objetivando minimizar ou combater a alteridade.

As estratégias de proteção, diante do risco apresentado pela modernidade líquida, são as de fixação ou de flutuação. No primeiro caso, pretende-se conservar a relação, mesmo diante das incertezas. Para tanto, cria-se uma teia de proteção que abarca a renúncia e a rotina. O problema é que essa teia pode significar uma prisão. No segundo caso, não existe uma disposição prévia para concessões, a não ser que haja certo equilíbrio no cálculo custo-benefício. Diante da insegurança inveterada no amor, deve-se escolher uma das duas estratégias citadas. Na estratégia de fixação, há um esforço em garantir dos sentimentos erráticos, para que se possa manter a estabilidade da relação vivida. Já na estratégia de flutuação, observa-se um movimento de abandono ou fuga da insegurança. Neste caso, busca-se encontrar a segurança sem desprender muito esforço. O amor clama pela *fixação*, quando inseguro e temeroso de si mesmo. Em um movimento contraditório e ambivalente, esvai-se na medida em que se aproxima de seu ideal. “O ideal do amor é a sua tumba, e o amor pode chegar lá apenas como cadáver”. O alicerce do amor é formado tanto pela alegria quanto pelo sacrifício contínuo. Na estratégia da *flutuação*, pretende-se usufruir apenas quando as alegrias excedem as concessões feitas numa vida a dois (Bauman, 2006: p.115-122).

“A fixação alarga a vida de amor, mas apenas na forma de aparição pairando sobre a tumba; ao passo que a flutuação cancela o laço irritante entre estabilidade e não-liberdade à custa de impedir o amor de visitar as profundezas que ele, aliás alegremente, se bem que perigosamente, intui. Parece que não pode sobreviver o amor às tentativas de curar sua aporia; que ele pode perdurar, como amor, somente em sua ambivalência. Com o amor, como a própria vida, é a mesma de novo: somente a morte é sem ambigüidade” (Bauman, 2006: p.127).

É exatamente porque se vive num mundo líquido e instável, que os laços de confiança e segurança são importantes. Para que se possa seguir adiante, é importante que se tenha em quem se apoiar, principalmente nos momentos difíceis. Por outro lado, a exigência de uma velocidade cada vez maior consome o tempo que

se tinha para se construir e fortalecer os laços de intimidade. Como diria Bauman (2007: p.142): “não se pode ficar com a torta e comê-la”. O tamanho da hipoteca sugere o grau de insegurança quando das flutuações emocionais futuras. Ou seja, se o investimento é baixo, o grau de insegurança tenderá a ser menor. “Uma relação de bolso é a encarnação da instantaneidade e da disponibilidade” (Bauman, 2004: p.36-37). A segurança e a confiança buscadas no amor são confrontadas com as exigências desse amor, não existindo uma forma de evitar os seus riscos. Os recursos pagos para inibir os riscos, numa sociedade de consumo, não podem ser utilizados no amor. Por outro lado, os relacionamentos amorosos são deformados e reduzidos à fórmula ‘consumista’, que

“requer que a satisfação precise ser, deva ser, seja de qualquer forma instantânea, enquanto o valor exclusivo, a única ‘utilidade’, dos objetos é a sua capacidade de proporcionar satisfação. Uma vez interrompida a satisfação (em função do desgaste dos objetos, de sua familiaridade excessiva e cada vez mais monótona ou porque substitutos menos familiares, não testados, e assim mais estimulantes, estejam disponíveis), não há motivo para entulhar a casa com esses objetos inúteis” (Bauman, 2005: p.70).

Na falta de compromisso, os riscos não intimidam tanto nas relações amorosas. Mas não se pode traduzir este tipo de relação apenas em comodidade. O outro lado da moeda é que a “coisa” a ser consumida é outro ser humano (Bauman, 2007: p.140). O problema desse jogo é que não se trata da relação de um indivíduo com um produto, mas de um indivíduo “contra” o outro. O permanente risco do auto-reprovação leva mulheres e homens a minimizarem a complexidade vivenciada, a fim de tornar os seus sofrimentos inteligíveis e tratáveis (Bauman, 2001: p.48).

“Lutamos veementemente pela segurança que apenas um relacionamento com compromisso (e, sim, um compromisso de longo prazo!) pode oferecer – e, no entanto, tememos a vitória não menos que a derrota”. Nossas atitudes em relação aos vínculos humanos tendem a ser pensadamente ambivalentes, e as chances de resolver essa ambivalência são hoje em dia exíguas (Bauman, 2005: p.75).

A ambiguidade cerca a posição do “indivíduo sem vínculo” na modernidade líquida. A liberdade dos relacionamentos “sem compromisso” é ao mesmo tempo desejada e temida. O resultado dessa ambivalência é a presença corriqueira da insegurança e a dúvida sobre as possibilidades existentes. A oferta de compromissos existentes e a fragilidade presente em cada um desses compromissos servem como fatores inibidores das relações íntimas duradouras por

não inspirarem confiança. O medo da solidão tem como cenário a atual falta de confiança em espaços tradicionalmente seguros, a exemplo do ambiente familiar e de trabalho. A liberdade do movimento ou alta velocidade deixa de ser um benefício e transforma-se em uma atividade exaustiva. Além disso, as incertezas não se evaporam com a velocidade, sendo apenas distribuídas de outra forma. O conceito de identidade é importante por estar relacionado a outro mais central neste trabalho: o de segurança. Na sociedade líquido-moderna, a ansiedade ocupa o indivíduo que possui um lugar pouco definido e fluido. Por outro lado, a fixação do indivíduo não tem boa aceitação social, dado as inúmeras oportunidades que o cercam (Bauman, 2005).

O significado do amor não pode ser decifrado com o que há de permanente, completo e imutável, mas com o que há de transcendente e criativo. Desta forma, não se pode evitar o risco no amor. Amar é invariavelmente, arriscar. As ações guiadas pela insegurança dos amantes costumam ser pouco construtivas, variando entre a tentativa de agradar e a de controlar o seu parceiro. O *échangisme* – conhecido no Brasil como troca de casais ou suingue – não é considerado adultério porque todos participam de forma a garantir que o interesse dos casais seja preservado, com o intuito de deixá-los menos inseguros, através inclusive da tentativa de respaldo legal. Para ser considerado um *échangisme*, deve-se associar-se aos clubes que definem previamente as regras e garantem a satisfação sexual do impulso de forma prática e rápida. Além disso, os interessados evitam a possível exigência de benefícios, por se tratar de um encontro episódico. Mais uma vez, deve-se trazer aqui a questão das angústias ou frustrações amorosas. Será que o sexo em si é importante? Nas trilhas de Volkmar Sigusch, Bauman (2004) afirma que “se a substância da atividade sexual é a obtenção do prazer instantâneo, ‘então o mais importante não é o que se faz, mas simplesmente que aconteça”.

A promessa de fidelidade na relação baseada em fortes sentimentos é arriscada e gera um grau de dependência não muito valorizada nos dias de hoje. Mas Bauman (2004: p.112) diz que essa dependência é considerada uma *responsabilidade moral pelo outro*, tanto na visão de Knud Løgstrup quanto na de Emmanuel Levinas. Løgstrup enfatizou a “naturalidade” e a “normalidade” da confiança quando as parcerias instáveis ganharam força, em detrimento do tradicional “até que a morte nos separe”. Para ele,

“Era a suspensão ou supressão da confiança, e não o seu dom incondicional e espontâneo, que constituía uma exceção causada por circunstâncias extraordinárias que, portanto, exigiam uma explicação” (Bauman, 2004: p.112).

A confiança não é muito estimulada nas relações atuais porque exige um alto grau de reflexividade. Mas existem evidências contrárias a tal assertiva que apresentam uma variabilidade nas regras e uma deficiência ou fraqueza das relações. Será que a incerteza endêmica que assola a confiança no atual contexto não permite que se possa levar em conta as considerações de Løgstrup de que se deve “investir as esperanças de moralidade na espontânea tendência endêmica à confiança?” Bauman responde a essa questão afirmando que Løgstrup acredita numa espontaneidade pré-reflexiva. Ou seja, a desumanidade pode ser gerada pela reflexão (Bauman, 2004: p.114).

Em Bauman (2006: p.133-134), confiar ou desconfiar é uma ambivalência sem solução. Se a confiança pode significar a vulnerabilidade de quem confia, a desconfiança pode levar o indivíduo a níveis insuportáveis de esgotamento. A confusão e a instabilidade gerada pelo ato de confiar e desconfiar, simultaneamente, leva o indivíduo a buscar ajuda na própria sociedade. Segundo ele, Stephen Toulmin diz que na “ética dos estranhos”, o mais importante é a obediência às normas, sendo esparsas as oportunidades de discrição. Na “ética da intimidade”, é a discrição que importa. Aqui, as regras estritas não são relevantes. No lugar da esperançosa confiança do impulso moral, tem-se hoje a ansiedade jamais mitigada da incerteza. “A confiança é o modo-de-viver-com-ansiedade, não o modo de dispor da ansiedade”.

“Mas o que aprendemos antes de mais nada da companhia de outros é que o único auxílio que ela pode prestar é como sobreviver em nossa solidão irremível, e que a vida de todo mundo é cheia de riscos que devem ser enfrentados solitariamente” (Bauman, 2001: p.45).

Considerações finais

A individualização é considerada uma fatalidade tanto no estágio sólido e pesado quanto no estágio fluido e leve da modernidade. Isso significa que não se pode escolher acerca do processo de individualização. Os riscos e as contradições não são mais resolvidos socialmente, mas de forma individualizada. Apesar de serem produzidos socialmente, precisam ser resolvidos individualmente (Bauman, 2001: p. 43). O término da relação entre os casais é um fator complicador, considerando a relação consumista existente das partes. O conflito entre os indivíduos é definido a partir da “soberania do consumidor”, já que eles são tanto consumidores quanto objetos de consumo. Por outro lado, tem-se um problema com a consciência moral (Bauman, 2007: p.141). “Se 'ser-para' significa agir por causa do outro, é o bem-estar ou a dor do outro que

emoldura minha responsabilidade, dá conteúdo ao ‘ser responsável.’” (Bauman, 2006: p.106).

Perguntar o motivo pelo qual se deve ajudar o outro representa um indicio da morte da conduta moral, segundo Emmanuel Levinas. Løgstrup enfatiza que se deve excluir um motivo ulterior nas ações morais (Bauman, 2004: pl.114-115). A conduta ética deve estar acima das distorções motivacionais. A desistência ou abandono em certa relação amorosa não deveria motivar a parte prejudicada na relação, mas servir para alimentar o desejo de uma relação mais profícua. Mais importante do que a certeza que não se tem, é a esperança que se alimenta (Bauman, 2004: p.115).

“O que se chegou a associar-se com a noção pós-moderna da moralidade é muitíssimas vezes a celebração da ‘morte do ético’, da substituição da ética pela estética.” (Bauman, 2006: p.06).

A sociedade deixa de ser um árbitro de princípios, por vezes duro e rígido, para ser um “jogador astuto, ardiloso e dissimulado”. A coerção direta é substituída pela obrigatoriedade que o indivíduo tem de manter-se no jogo, sem definições de como se viver nem regras definidas. A forma de derrotar esse tipo de jogador seria adotar o seu próprio jogo. O Dom Juan de Molière, Mozart ou Kierkegaard foi tido como o fundador desse estratagema. Para Kierkegaard (apud Bauman, 2005: p.58-59), o segredo das conquistas de Dom Giovanni de Mozart estava na sua capacidade de terminar rapidamente uma relação, aventurando-se em outra, num constante estado de autocriação. A estratégia do *carpem diem* reflete um mundo oco que dissimula durabilidade e consistência.

“A distinção entre liberdade ‘subjéitiva’ e ‘objéitiva’ abriu uma genuína caixa de Pandora de questões embaraçosas como ‘fenômeno versus essência’ – de significação filosófica variada, mas no todo considerável, e de importância política potencialmente enorme” (Bauman, 2001: p.24).

A necessidade de liberdade não é necessariamente uma regra, já que pode haver o sentimento de liberdade mesmo entre os que vivem em algum tipo de escravidão. Argumenta-se de forma falaciosa que alguns indivíduos deveriam ser levados ou forçados a compreender a necessidade de serem “objetivamente” livres (Bauman, 2001: p.25). A falta ou a crise de normas, caracterizada como anomia social, apresenta essa incapacitação. Por outro lado, a rotina criada pelo funcionamento das normas pode proteger, mesmo que também possa apequenar, diria Bauman (2001: p.28) acerca do pensamento de Richard Sennett. O “interesse público” é regido pelo “privado”, estando o primeiro restrito ao interesse pela vida privada das pessoas

públicas. Richard Sennett acredita que o compartilhamento da intimidade serve como um método, senão o único método de “construção da comunidade”. Tais comunidades são formadas por frágeis relações e pela procura inalcançável de um porto seguro. Declarar a própria infelicidade é mais fácil do que identificar os seus sintomas. Objetivando apresentar o sentimento de forma tangível, o indivíduo se utiliza de outros exemplos ao redor de sua vida. Neste sentido, as experiências íntimas são compartilhadas em programas de entrevistas, com a aprovação do público em geral (Bauman, 2001: p.78-82). O “privado” coloniza o “público”, ou seja, o primeiro tolhe e expulsa aquilo que não é expresso completamente, “sem deixar resíduos, no vernáculo dos cuidados, angústias e iniciativas privadas” (Bauman, 2001: p.46-49).

“O indivíduo de jure não pode se tornar indivíduo de facto sem antes tornar-se cidadão. Não há indivíduos autônomos sem uma sociedade autônoma, e a autonomia da sociedade requer uma auto-constituição deliberada e perpétua, algo que só pode ser uma realização compartilhada de seus membros” (Bauman, 2001: p.50).

A teoria crítica pretendia se opor a um mundo totalitarista, contrário a qualquer tipo de variedade ou contingência. A autonomia e a liberdade eram as suas bandeiras, ou o direito à diferença. O significado é o de reestabelecer a ligação entre as perspectivas do indivíduo *de facto* e a do indivíduo *de jure*. Nas palavras de Bauman (2001: p.34-51):

“Indivíduos que reaprenderam capacidades esquecidas e reapropriaram ferramentas perdidas da cidadania são os únicos construtores à altura da tarefa de erigir essa ponte em particular”.

Os açoitamentos foram substituídos pelo “faça você mesmo” e transformou-se em auto-flagelação. Isso significa que os capatazes não precisam receber ordens dos faraós para que punam os displicentes (Bauman, 2001: p.60). O poder político não perdeu apenas em potência criadora, mas principalmente em potência capacitadora. Não se pode dizer que a guerra contra a emancipação foi inútil, mas saber que se deve valorizar aquilo que outrora fora esquecido: a participação da “*esfera pública*” e do “*poder público*”. A saída para uma nova vida em comum leva em conta o exame das alternativas de política-vida (Bauman, 2001: p.62).

Deve-se concordar com Bauman que trazer à tona o argumento da “falta de intencionalidade” esconde ou mascara a cegueira ética do mundo hodierno. Quando se compartilha angústias, desejos e realizações com outra pessoa, mais especificamente numa vida a dois, supõe-se que exista um alto grau de cumplicidade e de

confiança. A árdua construção que esse tipo de ‘empreendimento’ exige parece nada significar ao término das relações amorosas. Em muitos casos, a confiança se transforma rapidamente em desconfiança. Isso acontece porque não há uma preocupação ética com o outro. Sair ou desistir de uma relação não deveria significar a destruição ou a falta de compromisso com a pessoa que não se deseja mais conviver, ao menos nos termos estabelecidos por um casal. Se há uma enorme capacidade criativa e adaptativa para estender uma relação por anos e anos, dever-se-ia desenvolver outra, mais admirável em termos éticos, a capacidade de enxergar o sofrimento de quem fica e a preocupação com a sua reabilitação para amar. Em outras palavras, substituir o impulso egoísta que costuma tomar aqueles que estão prontos para uma nova relação por um cuidado altruísta pelo antigo bem amado. A prática egoísta e auto-centrada pode ser facilmente observada quando da brusca substituição da(o) parceira(o). Trata-se de um cálculo racional para minimizar os riscos de sofrimento e frustração. Envolver-se com uma terceira pessoa pode proporcionar certo sentimento de conforto e bem-estar quando do término de uma relação mais estável. Normalmente, a parte deixada é pega de surpresa e precisa trabalhar a perda da(o) outra(o) na sua ausência, ao contrário dessa(e) outra(o), que saiu da relação de forma mais elaborada, despedindo-se silenciosamente e a cada dia. Mas por que uma relação tão duradoura e densa é facilmente transformada num sentimento de desprezo ou desdém? Como reduzir a importância de alguém com quem se dividiu por anos e anos, sonhos e frustrações? O sentimento de preservação dos laços familiares deveria ser estendido às relações amorosas. Aquela sombra que insiste em apontar os defeitos de um amor perdido, e persegue o presente do outro em busca de um passado morto – tal como a personagem Sofia (Anália Couceyro) em *O passado (El pasado)*, filme dirigido por Hector Babenco – poderia ser reinventada, como parte daquilo que se é, formado a partir do que se foi. É certo que a relação que Sofia estabelece com Rimini (Gael García Bernal) é obsessiva. A sua incapacidade de lidar com a perda é pouco a pouco revelada no filme.

Independente das motivações que levam um casal à separação, dever-se-ia tentar desenvolver a capacidade crítica de Virgínia Woolf, interpretada por Nicole Kidman no filme *As horas*: “não posso continuar estragando a sua vida”. Em nome de tudo o que ela viveu com o seu marido Leonard Woolf, interpretado por Stephen Dillane, ela diz ainda: “não acho que duas pessoas tenham sido mais felizes do que nós fomos”. Em contraste com esse amor, considerado raridade no mundo líquido moderno, o filme *Closer* (Perto demais), dirigido por Mike Nichols, traz a indagação da personagem Jane Jones ou Alice Ayres (Natalie Portman); como era

conhecida por Daniel Woof (Jude Law), acerca do risco que se pode correr quando do envolvimento com uma terceira pessoa, referindo-se à relação dele com Ana (Julia Roberts). Corre-se o risco porque se deseja, de forma consciente – “tem sempre um momento: posso me entregar ou resistir. Não sei quando foi o seu, mas ele existiu”, afirma Alice. A escolha do falso nome da personagem, Alice Ayres, se dá em uma praça de Londres que homenageia pessoas comuns que morreram para salvar outras vidas. Em uma das placas, o nome de Alice, filha de um pedreiro que salvou três crianças em um incêndio. Mesmo num tempo em que o amor é transformado em consumo, e a confiança nas relações amorosas é substituída pela necessidade de manter-se em uma rede narcísica, Jane escolhe ser Alice. O sentido moral de sua escolha poderia ser expandido para a confiança no mundo privado dos afetos. Mas Bauman não apostaria nisso.

Hannah Arendt deixa a questão da verdade em aberto quando a confia a Deus. Isto significa dizer que não existe um dono absoluto da verdade e que esta só poderá ser descoberta, caso ela exista, numa conversa verdadeiramente genuína. Bauman (2004: p.107-179) afirma que “a vitimização dificilmente humaniza suas vítimas” e nem reserva um lugar nos píncaros da moral. A verdade sobre o amor poderia começar então com uma reflexão moral acerca dos comportamentos adotados no mundo líquido moderno. Bauman conclui que apesar da necessidade dos afetos, relacionada ao distanciamento criado pelo sistema de proteção do mundo líquido moderno, as relações amorosas são vistas com extrema desconfiança. A sociedade de consumo não consegue escapar de sua própria armadilha. A insatisfação é sempre renovada.

Referências bibliográficas

BAUMAN, Zygmunt (2001), *Modernidade líquida*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2004), *Amor líquido: sobre a fragilidade dos laços humanos*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2005), *Identidade*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2005a), *Confiança e medo na cidade*, Lisboa, Relógio d'água.

BAUMAN, Zygmunt (2006), *Ética pós-moderna*. São Paulo, Paulus.

BAUMAN, Zygmunt (2007), *Vida líquida*. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

BAUMAN, Zygmunt (2008), *Vida para consumo: a transformação das pessoas em mercadoria*, Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

CIOFFI, Sylvia Maria da Penha (2007), “*O que querem homens e mulheres? Desafios para a relação amorosa na contemporaneidade*”. Anpocs.

JACOBSEN, Michael Hviid e Tester, Keith (2007), “Sociology, nostalgia, utopia and mortality: a conversation with Zygmunt Bauman”. *European Journal of Social Theory*. 10(2), p.305-325.

MANNING, Philip (2005). *Erving Goffman and Modern Sociology*. Cambridge, Polity Press.

REDMAN, Peter (2003), “Mary Evans: love: an unromantic discussion” (review). *Feminism & Psychology*, 13; 540.

SZWAKO, José (2006), “Identidades liquidadas”. *Revista de Sociologia e Política*, n.27, novembro.

TESTER, Keith (2002), “Paths in Zygmunt Bauman’s social thought”. *Thesis eleven*, n.70, p.55-71.



Abstract: This work intends to discuss the problem of (dis)trust in love relationships through Zygmunt Bauman’s theory. The article will present four sections: I.1. “Modernity and Identity” - where is presented the distinction between “solid” and “liquid” modernity and how these two types of modernity are related with the building and the limits of identity; I.2. *Homo consumens* and loving networks – about the process of over-individualization and the fragility of affective ties in a context of liquid modernity; I.3. Desire, love and distrust in liquid modernity – that presents the attempt of minimizing the paradox between the *homo consumens* and the place of love; I.4. Protection strategies and distrust in liquid love – that discusses the strategic possibilities for the defining the particular type of love relationships and distrust developed in a liquid modernity condition. **Keyword:** (dis)trust, love relationship, Zygmunt Bauman.

Os Livros de Auto-Ajuda como Manuais de Conquista e Relacionamentos A Cultura Amorosa No Século XXI²

Ivandilson Miranda Silva

RESUMO: Este trabalho (projeto de pesquisa) pretende analisar o poder de persuasão dos livros de auto-ajuda como manuais e receituários de conquista para relacionamentos interpessoais. É considerável o número de indivíduos que buscam nos livros de auto-ajuda uma espécie de verdade absoluta, e – nessa procura – acabam por modificar comportamentos, vivenciam metamorfoses, alteram hábitos de consumo; de comunicação, entre outras questões. O uso desse discurso mercadológico do “sentimento” mobiliza o consumo dessas “verdades” ao transformá-las em modelos para a existência amorosa de um determinado tipo de receptor. **Palavras-chave:** Cultura amorosa, século XXI, auto-ajuda e manuais

Introdução

Com o avanço tecnológico que a humanidade vivencia, aspecto observado mais marcadamente nos últimos 20 anos, e toda complexidade que o momento proporciona, os indivíduos buscam, cada vez mais, soluções rápidas e fáceis para os problemas cotidianos, o que – de certo modo – cria a ilusão de que os proporcionaria obter maior controle sobre as próprias vidas.

Esse momento de mudanças, também, trouxe a reboque os livros de auto-ajuda que prometem sucesso por padronizarem as relações humanas em sociedade ao generalizar casos de êxitos, conselhos profissionais e afetivos, tornando-se modelos a serem consumidos. É crescente a leitura desses tipos de discursos, principalmente os livros que informam conhecimentos exemplares sobre relações interpessoais.

Ruíram muros e rótulos. O mundo não mais se divide em blocos ideologicamente antagonicos; embora se mantenham atualizados os vínculos econômicos deles advindos. Antes essa divisão configurava-se a partir da constituição de dois blocos: o comunista e o capitalista com concepções políticas e econômicas bem delimitadas e diferenciadas.

Após a queda do muro de Berlim (1989), unificando as Alemanhas (Oriental e Ocidental) e a desintegração da URSS (União

² Este artigo deriva do projeto de pesquisa da dissertação de mestrado intitulada: A Cultura Amorosa no Século XXI: Os Livros de Auto-Ajuda Como Manuais de Conquista e Relacionamentos a ser defendida na Universidade Federal da Bahia (UFBA).

das Repúblicas Socialistas Soviéticas) em 1991, uma nova ordem mundial caracterizada pela globalização econômica se estabelece. Assim, a filosofia ideológica de instituições da referência de, entre tantas, Coca-Cola, McDonalds, Microsoft; bem como o limite do cartão de crédito, por exemplo, se estruturam como os principais ícones da inclusão na sociedade do consumo, economicamente demarcada, encobrendo – de certa forma – a disputa de ideologias. Nesse sentido, sugere-se que o tempo engoliu o tempo. Segundo Espinheira (2006, p.04):

As utopias políticas do final do século deixaram o vazio do colapso do comunismo do Leste Europeu, que se seguiu com a avassaladora expansão da livre economia de mercado a espriar-se de maneira extraordinária e a adensar mais o poderio econômico e político dos EUA. Pela primeira vez na história moderna o mundo ocidental fica sob a égide de um único “império”, formando um monobloco econômico e político monumental.

Vivemos num mundo caracterizado por essa unipolarização, qual seja, o capitalismo como modelo virtuoso – onde a livre economia é o elemento pulsante e motivador do próprio sistema – o mercado se apresenta como o mecanismo regulador e gerador de gostos e duvidosas carências. Nesse sentido, pela velocidade e dinamismo do processo, questões relacionadas ao afeto se apresentam como produtos de consumo com forte propensão ao lucro, por ser-lhes implementada notabilidade de *fast food* pela exploração mercadológica dos sentimentos humanos.

Análise da cultura amorosa

O amor, ao longo da história, sempre foi um tema polêmico e em alguns contextos religiosos, motivo de punições. O pecado do amor e do desejo de Adão e Eva condena a humanidade na sua originalidade. Comeram a maçã e passaram a querer a carne, fundando o reino dos mortais. Somos culpados por ter vontade de amar, por desejar o outro, a cultura ocidental é profundamente marcada por essa ideia.

O estudo da cultura amorosa no início do século XXI sucinta a percepção de novos comportamentos, para além do romantismo libertário e do romantismo institucionalizado pela igreja para manter o controle social. Guedes e Assunção (2006, p.404) afirmam que: institucionalmente, o amor romântico foi associado ao casamento, à maternidade e ao patriarcalismo. Através da “sacramentalização” do casamento, os relacionamentos podem ser controlados e não põe em risco a sociedade.

A cultura amorosa no século XXI apresenta diversos tipos de práticas e possibilidades. O casamento “até que a morte os separe” não é mais a única instância legitimadora do amor. Os tempos são outros, misturam-se tudo, questionam-se conceitos, paradigmas que não representam mais a “totalidade”. Aliás, será que ainda existem totalidades?

Há relacionamentos que não possuem mais a obrigatoriedade de manter compromissos de longa duração. O “ficar” e o “pegar”, - caracterizados como relacionamentos efêmeros - é uma das possibilidades de relação neste contexto. Somos livres para escolher nosso parceiro dentro das opções que a sociedade nos coloca, inclusive buscando esse amor nos manuais de auto-ajuda.

A auto ajuda: breve histórico

O termo auto-ajuda foi criado por Samuel Smiles (1812-1904) em 1859, no seu livro chamado de Self-Help (auto-ajuda) em que ele defende a posição do homem como construtor do seu bem-estar e do seu êxito no mundo. A obra tornou-se um sucesso, foi traduzida para oito idiomas e o termo se transformou num determinado tipo de escritura. No entanto faz-se necessário entender o que significa a auto-ajuda defendida por Smiles no contexto histórico do século XIX. A visão de sucesso, objetivo da auto-ajuda, correspondia a um conjunto de valores morais que o homem devia desenvolver para empregar no bem-estar da comunidade. Diante disso, sucesso era, pois, cumprir um dever social.

Esse termo e a sua aplicabilidade foram modificados no contexto atual e na forma como os escritores apresentam suas ideias aos leitores. Os escritos prometem sucesso individual e riqueza material ou afetiva, a solução para todos os problemas está dentro de nós e no pensamento positivo. Os manuais de auto-ajuda não só direcionam regras para “auxiliar” o indivíduo em seu dia-a-dia, como estimulam uma adaptação à ordem social, pois os grandes problemas que precisamos resolver são de ordem pessoal, individual e não coletiva, uma espécie de salve-se quem puder.

A auto-ajuda promove uma revolução em termos de vendas no mercado editorial. Há livros e manuais para as mais diversas situações da vida, com fórmulas, receitas e prescrições que de tão bem aceitas pelo público justificam o crescimento desse tipo de leitura na sociedade.

O amor em manuais

Há receita pronta para o amor? qual o poder de convencimento do discurso apresentado nos livros de auto-ajuda? a vida tem manual de instruções? consumidores de livros de auto-ajuda devem acreditar nesta premissa, e, com isso, darem vazão à publicação de obras que ensinam como ser um amante de sucesso, criando a cultura de amor de manuais? Tais questões estimulam a análise sobre o crescimento desse tipo de leitura e principalmente, sobre o poder persuasivo desse discurso que alimenta um grande mercado em nome das emoções.

Como afirma Babo e Jablonski (2002, p.38): “Usa-se o amor para tudo, do produto mais comezinho como pasta de dentes a jóias de luxo e seguros de vida.” Livros de auto-ajuda, para Viktor Chagas (2004, p.09):

É uma tentativa de extinguir o sofrimento. Para os teóricos da auto-ajuda, o que vale é pensar positivamente, enquanto o pensamento negativo se torna sinônimo de pensamento negativista. Elimina-se o sofrimento no momento em que se lê as recomendações do autor.

Os seguintes livros: “Como Fazer Qualquer Pessoa Se Apaixonar Por Você” (2008), “Dicas Para Uma Mulher Moderna Seduzir O Homem Certo ou Lidar Com os Homens” (2007), “Superdicas Para Ser Feliz no Amor” (2008), “Porque os Homens Fazem Sexo e as Mulheres Fazem Amor: Uma Visão Científica (e bem humorada) de Nossas Diferenças” (2000), “A Paixão é Cega, Mas Você Não” (2007), “Trezentas Sugestões Para Você Se Relacionar” (2007), “Homens São de Marte, Mulheres São de Vênus” (1995) “Ela Está Muito a Fim de Você” (2006), “Pare de Levar Foras!” (2006), e o clássico Como Fazer Amigos e Influenciar Pessoas, escrito em 1937 por Dale Carnegie, são anunciados e vendidos como uma espécie de verdade absoluta, manuais para seduzir e consolidar boas relações amorosas e pessoais num mundo marcado pela praticidade, rapidez, impaciência, tempo escasso, dúvidas e muita ansiedade.

A construção desse tipo de discurso em manuais para consolidar uma determinada visão sobre as relações amorosas na contemporaneidade lembra, em muito, a observação de Edward Said (2001, p.51) no texto *Orientalismo: O Oriente como invenção do Ocidente* que afirma: “O Oriente era visto como que delimitado pela sala de aula, pelo tribunal, a prisão, o manual ilustrado.”

Em outras palavras, o Ocidente cria a idéia do homem oriental a partir dos contos orientais. Essa visão “manualésca” produz uma generalização que será válida para os mais diferentes povos e

realidades dessa região. Os manuais e contos diversos inventam um lugar e um tipo de cultura, moldam uma civilização. Isso não leva em consideração aspectos específicos da cada localidade, os aspectos físico-reais e não ficcionais, a história do povo e do lugar. Acredita-se numa construção focada em eventos mais mitológicos que concretos, lógicos, racionais, evidentes.

Ora, é aqui que residem algumas inquietações sobre os manuais de auto-ajuda: por quais motivos temos de acreditar que as vivências dos autores deste tipo de livros são benéficas para nós? A publicação de textos desta natureza é um traço econômico-social e cultural da pós-modernidade? Ao deixar de acreditar em valores absolutos e universais, abandonamos critérios e passamos a considerar a cultura do instante, do fragmento, da fala barata dos intelectualóides, das subjetividades sem sujeitos e da lógica relativista como “verdade”.

Num dos trechos do livro *“Como Fazer Qualquer Pessoa Se Apaixonar Por Você!”*, podemos perceber a autora tentando validar um discurso de que toda a construção da obra foi baseada em estudos científicos e por isso deve ser apreciada e levada em consideração pelos leitores. O livro de auto-ajuda, segundo essa autora, é fruto de um processo de análises científicas sérias sobre as relações amorosas. Por isso, devemos confiar e seguir os ensinamentos.

É isso que faço neste livro. Baseado em estudos científicos, revelo as necessidade e motivações básicas que levam alguém a se apaixonar. Em seguida, forneço as práticas verbais ou não-verbais adequadas para induzir o comportamento que se deseja – nesse caso, fazer uma pessoa se apaixonar por você. (LOWNDES, 1999, p.21)

A argumentação da autora é direta, firme e promete exatamente aquilo que o leitor com uma realidade de insucesso e infelicidade nas relações amorosas ou algum tipo de carência nesse sentido que ler. Convencer um leitor com esse perfil não deve ser uma tarefa muito difícil para esses cientistas dos sentimentos. São tão objetivos e convincentes nos “estudos científicos” que quem acessa essa leitura deve ficar muito impactado por essas afirmações. Isso é percebido com a ascensão deste tipo de publicação no mercado editorial, o livro de auto-ajuda já é uma categoria nas livrarias e nas de revistas semanais na nossa sociedade. Então, discutir a cultura amorosa no início do século XXI é demonstrar como alguns seres humanos estão buscando relacionamentos e como os livros de auto-ajuda acabam gerando modelos (receitas) para novas relações.

A análise sobre os livros de auto-ajuda como solução “mágica” para consolidação de novas relações amorosas sugere evidenciar que os amantes ou aqueles que estão buscando amores, estão diante de novas formas de viver a sociabilidade amorosa, como exemplifica Giddens (1993, p. 18): “A vida pessoal tornou-se um projeto aberto,

criando novas demandas e novas ansiedades”. Esse projeto de vida pessoal especifica a natureza de uma sociedade, de acordo com Lipovetsky (2007, p 351) do hiperconsumo, em que o objetivo principal é:

Tornar a existência materialista mais qualitativa e mais equilibrada, os ideais de renúncia ao mundo foram trocados pelas técnicas de auto-ajuda que supostamente proporcionam a uma só vez êxito materiais e paz interior, saúde e confiança em si.

Examinar esse discurso e essa dinâmica por trás dos livros de auto-ajuda na chamada cultura amorosa do século XXI, dentro dessa lógica do consumo e da individualização do ser humano, é relevante para a sociedade e nessa ordem de reflexão é fundamental pensar a cultura sob as regras da indústria cultural, apresentada pela Escola de Frankfurt (1924) por Adorno (1903-1969) e Horkheimer (1895-1973) que passa a determinar a cultura apenas como mercadoria, um produto a ser vendido e explorado comercialmente.

As mercadorias culturais da indústria se orientam, como disseram Brecht e Suhrkamp há já trinta anos, segundo o princípio de sua comercialização e não segundo seu próprio conteúdo e sua figuração adequada. (ADORNO, 2002, p. 288).

Em tempos de falta de utopias, as chamadas grandes narrativas ou verdades absolutas, o amor é uma grande mercadoria, embaladas em páginas, regada com muitas palavras sedutoras e estimulantes, apresentando um itinerário quase que perfeito. O livro de auto-ajuda é um sucesso nas livrarias, nas reuniões, nos encontros entre amigos e na consolidação de uma cultura de relacionamentos através dessa leitura.

Conclusão

Os livros de auto-ajuda promovem um desligamento da realidade concreta, aventando a emergência de uma instância iluminada pelo pensamento positivo, místico, sagrado, pelo afeto, sucesso e pela certeza da felicidade. O indivíduo consome sem questionamento e reflexão.

O poder evocado nos títulos constrói uma imagem de realização fantástica e mágica, que reclama pouco investimento a não ser a leitura. Com frequência, ouvimos afirmações e interpretações baseadas nos livros de auto-ajuda como se fossem citações de grandes especialistas no assunto. Não precisamos mais de ciência, de análise crítica da realidade, vivemos um momento da história da humanidade em que os oráculos, a “bolinha de cristal” e o raciocínio

indutivo são ferramentas mais eficazes para responder aos problemas do nosso tempo?

Todo esse processo de mudanças que excita a análise sobre o discurso defendido pelos livros de auto-ajuda como elemento construtor de um tipo de sociabilidade amorosa no século XXI, nos apresenta a possibilidade de perceber a capacidade desse conteúdo que mobiliza milhões de consumidores para as livrarias, sebos, feira de livros, internet, mercados, entre outros pontos de venda, que vão em busca desses modelos.

Referências

ADORNO, T. W, 2002. *Indústria Cultural e Sociedade*. São Paulo: Paz e Terra.

BABO, Thays e JABLONSKI, Bernardo, 2002. *Folheando o Amor Contemporâneo nas Revistas Femininas e Masculinas*. Rio de Janeiro, Alceu, v.2 - n.4 - p. 36 a 53 - jan./jun.

CARNEGIE, Dale, 2002. *Como fazer amigos e influenciar pessoas*. 50ª edição. Companhia Editora Nacional, São Paulo.

CHAGAS, de Viktor, 2003. *Auto-Ajuda em Tempos de Self-Service: Dois Ensaios*. Rio de Janeiro. Contoaberto.Org.

DAILY, Lisa, 2007. *Pare de Levar Foras!* São Paulo. Editora: LANDSCAPE EDITORA, 2006.

DANTAS, Inácio, 2007. *Trezentas Sugestões Para Você Se Relacionar*. São Paulo. Editora: VOZES.

ESPINHEIRA, Gey, 2006. *O Declínio da Era Amorosa*. Salvador. Texto livre, Curso Sociologia das Emoções, UFBA.

GIDDENS, Anthony, 1993. *A Transformação da Intimidade: Sexualidade, Amor e Erotismo nas Sociedades*. 2ª ed. São Paulo: UNESP.

GRAY, J, 1995. *Homens São de Marte, Mulheres São de Vênus*. Rio de Janeiro: Rocco.

GUEDES, Dilcio e ASSUNÇÃO, Larissa, 2006. Relações amorosas na contemporaneidade e indícios do colapso do amor romântico (solidão cibernética?). *Revista Mal-Estar e Subjetividade* / Fortaleza / v. Vi / n. 2 / p. 396 - 425 / set

HALL, Stuart, 1998. *A Identidade Cultural na Pós-Modernidade*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: DP&A.

HORKHEIMER, M., e ADORNO, T. W, 1997. *Dialética do Esclarecimento: Fragmentos Filosóficos*. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

LIPOVETSKY, De Gilles, 2007. *A Felicidade Paradoxal: Ensaio Sobre a Sociedade de Hiperconsumo*. São Paulo: Companhia das Letras.

LOWNDES, Leil, 2009. *Como Fazer Qualquer Pessoa Se Apaixonar Por Você*. São Paulo: Editora Record.

NUNES, Eduardo, 2007. *Dicas Para Uma Mulher Moderna Seduzir O Homem Certo Ou Lidar Com Os Homens*. São Paulo. Novo Século Editora.

PEASE, Allan e Bárbara, 2000. *Porque os Homens Fazem Sexo e as Mulheres Fazem Amor: Uma Visão Científica (e bem humorada) de Nossas Diferenças*. Rio de Janeiro: Sextante.

SAID, Edward W, 1990. *Orientalismo: O Oriente Como Invenção do Ocidente*. São Paulo: Companhia das Letras.

SUNSHINE, Linda, 2006. *Ela Está Muito a Fim de Você*. São Paulo. Editora Manole - Código/Public.

VALZACCHI, Paulo, 2007. *A Paixão é Cega, Mas Você Não*. São Paulo. Editora: DIGERATI BOOKS.

VICENTIM, Maria Regina Canhos, 2008. *Superdicas Para Ser Feliz No Amor*. São Paulo. Celebris Editora, 2008.

Ω

ABSTRACT: This study (research project) aims to examine the persuasive power of self-help books and manuals and recipes of achievement for interpersonal relationships. There is a considerable number of individuals seeking in self-help books a kind of absolute truth, and – this demand – ultimately change behavior, they experience metamorphosis, changing consumption habits, communication, among other issues. Use of this marketing discourse of "feeling", mobilizes the consumption of these "truths" to turn them into models for the loving presence of a certain type of receptor. **Keywords:** Culture loving, XXI century, self-help manuals

Entre la emoción y la enfermedad. Posturas biomédicas y elecciones terapéuticas en individuos ansiosos de Buenos Aires (Argentina)

Mercedes Sarudiansky

"... pienso que ciertos remedios crean enfermedad, y que la espiral de exigencias defensivas amenaza en convertir la esperanza de seguridad y sensatez ciudadana en una meta contradictoria, sabotada precisamente por quienes prometen garantizar seguridad y sensatez a los ciudadanos" (Antonio Escohotado, Aprendiendo de las drogas: Usos y abusos, Prejuicios y desafíos, 2002).

RESUMO: Neste artigo o autor apresenta o fenômeno da ansiedade como uma construção que, devido à sua ambiguidade, a sua divulgação e utilização de diferentes mídias, pode estar relacionada à comercialização e à medicalização das emoções humanas. De qualquer forma, esta seria uma das leituras possíveis, porque, se levamos em conta a existência de diferentes perspectivas da antropologia médica, ampliando o processo saúde-doença-cuidado, podemos pensar que o conhecimento biomédico como uma escolha entre muitas configurações possíveis, ou criação de novos sistemas que se referem à existência de formas alternativas de cuidados de saúde. **Palavras-Chave:** Ansiedade, medicalização, complementaridade.

Introducción

Escribir sobre los aspectos emocionales de la vivencia humana parecería ser una tarea sencilla para quienes trabajan en el campo de la salud mental. Dentro de este amplio conjunto podríamos incluir la experiencia de la ansiedad, que justamente es motivo de interés para el campo "psi", evidenciado por la gran cantidad de bibliografía escrita por psicólogos, psiquiatras y distintos profesionales de las ciencias sociales y del comportamiento. Entre esta extensa producción podemos encontrar, tanto en el plano nacional como en el internacional, desde manuales diagnósticos, de tratamiento, psicoeducativos, desarrollos teóricos de distintas corrientes, artículos publicados en revistas científicas con los resultados de las últimas investigaciones que tratan temas tales como la prevalencia, el curso, las características, las manifestaciones y las particularidades de lo que llamamos ansiedad y sus trastornos asociados. Sin embargo, luego de recorrer una gran parte de esta inacabable bibliografía, resulta difícil conceptualizar de manera más o menos coherente qué es la ansiedad y, de esta manera, de qué hablamos en psicología cuando hablamos de "trastornos de ansiedad".

Fenómenos tales como la medicalización de los problemas de la vida cotidiana, la mercantilización de los aspectos relacionados con el proceso de salud-enfermedad-atención, y la multiplicidad de las búsquedas de salud de los usuarios nos advierten respecto de la pertinencia y claridad de ciertos términos y constructos que en el ámbito de la salud mental se utilizan constantemente. El caso de la ansiedad y sus trastornos es uno de ellos.

El objetivo del presente trabajo será realizar una reflexión respecto de cómo los trastornos de ansiedad pueden quedar sujetos a tales fenómenos. En un principio comenzaremos planteando cuestiones relacionadas con la difusión, la medicalización y el marketing de temas relacionados con la salud y sus posibles interpretaciones en cuanto a los objetivos de quienes trabajan en salud mental. Luego realizaremos una suerte de recorrido por la compleja trama que incumbe a la ansiedad y sus trastornos desde la perspectiva biomédica, enfatizando en la vaguedad y confusiones que presentan sus definiciones, lo cual podría en cierto sentido explicar o hacer comprensible la posibilidad de expansión del saber biomédico y de los laboratorios en este tipo de terrenos difusos. Finalmente intentaremos complejizar este campo, introduciendo distintas perspectivas que, desde la antropología médica, amplían el proceso de salud-enfermedad-atención, dando lugar a pensar al saber biomédico como una opción entre muchos posibles, estableciendo así nuevas configuraciones o sistemas que nos remiten a la existencia de formas alternativas en la atención de la salud. A partir de ello, ejemplificaremos con relatos de usuarios, quienes denotan cierta flexibilidad a la hora de conceptualizar y encontrarle sentido a los malestares.

Los materiales originales que utilizaremos en este recorrido serán fragmentos de entrevistas realizadas a usuarios del sistema de salud de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en el período 2008-2010 y fuentes secundarias de información, como recortes de artículos periodísticos de dos de los principales diarios argentinos (La Nación y Clarín), dedicados a difundir temáticas relacionadas con la ansiedad y sus trastornos.

Medios de difusión, ansiedad y medicalización

En los últimos tiempos se ha producido en nuestro país una gran difusión y expansión entre el público “lego” respecto de los trastornos de ansiedad, transformándose en un tema que no solamente atañe a los profesionales del ámbito psi, sino que se ha ampliado a casi todas las esferas de nuestra sociedad. Ejemplo de ello son la innumerable cantidad de artículos publicados en diarios y

revistas de amplia difusión, particularmente en los suplementos "Salud", "Sociedad" o "Información general", dirigidos al público en general, así como también un importante número de libros de autoayuda orientados hacia la ansiedad y sus problemas asociados. Los trastornos de ansiedad pasaron de ser una temática específica para transformarse en un tema de interés público.

En este tipo de artículos encontramos desde notas informativas respecto de la importancia que tienen este tipo de fenómenos en nuestra sociedad, con referencias a ciertos factores coadyuvantes, que justifican la relevancia de la información (como por ejemplo, la crisis económica, el corralito, la inseguridad, o tragedias tales como Cromagnón) hasta artículos psicoeducativos donde se describen casos ejemplares, los principales síntomas, los principales tratamientos disponibles y sus posibles consecuencias³.

Esto es, encontramos un inmenso volumen de información que "enseña" al público a percibir, detectar, diagnosticar, evaluar e incluso orienta a las posibles formas de tratamiento respecto de los trastornos de ansiedad, lo cual lleva a un plano confuso el límite entre la información y la promoción de enfermedades y sus métodos terapéuticos. Este hecho nos introduce a pensar cuestiones ligadas con cómo es posible introducir nuevas problemáticas que pueden ser tratadas a través de procedimientos biomédicos, lo cual nos lleva indefectiblemente pensar en términos tales como medicalización y marketing de problemas y enfermedades (Healy, 2004).

Hablamos de medicalización en el sentido que plantea Peter Conrad (Conrad y Schneider, 1992; Conrad y Leiter, 2004), esto es, cuando problemas que anteriormente eran considerados como no inherentes a la medicina, se redefinen y tratan como problemas médicos, generalmente en términos de enfermedades y trastornos. Estos autores citan ejemplos tales como el caso del Viagra, de ciertos tratamientos hormonales, y de enfermedades psicológico-psiquiátricas. Asimismo, Menéndez (1990) también aplica esta denominación al caso del alcoholismo.

Una de las cuestiones más resonantes y actuales de la medicalización es la implicación de la industria farmacéutica en la distinción y conceptualización de ciertos problemas como enfermedades y su relación con la aplicación de determinados medicamentos. Ciertos autores, como el citado Conrad (*ibíd.*, 2004) y Healy (2006) acusan a las industrias farmacéuticas justamente de promover no sólo los medicamentos, sino las posibles aplicaciones

³ Existe una importante cantidad de artículos periodísticos que refieren a esta cuestión, como por ejemplo: "Estrés postraumático: Las pesadillas que dejó Cromagnón" (Clarín, 22/06/2005); "Los argentinos y la crisis: Cómo afecta la salud mental. Ansiedad, el principal tema de consulta" (La Nación, 7/12/2001); "Ansiedad, una sensación dura de domar" (Clarín, 28/04/2006); "El miedo a la pandemia/Aislamiento, fobias, angustia. "El pánico es más rápido que el virus" (Clarín, 20/06/2009); "Test psicométrico de Ansiedad de Hamilton" (Clarín, 28/04/2006)

de éstos (esto es, las "enfermedades" a las cuales estaría orientado el principio activo que presenta la droga). Un claro ejemplo de ello es lo que sucede con el Trastorno de Ansiedad Social (también denominado "Fobia Social") y el Trastorno de Ansiedad Generalizada (TAG) -cuyas particularidades señalaremos a continuación-, "*expandiendo la jurisdicción médica sobre emociones tales como la preocupación y la timidez*" (2004, p.163).

En nuestro contexto, esta afirmación se ve respaldada por las investigaciones de Lakoff (2006) respecto de la relación entre el mundo médico y la industria farmacéutica, particularmente en el caso de nuestro país. La existencia de relaciones estrechas entre los médicos y los laboratorios en forma de beneficios (tales como viajes al exterior, hospedajes en hoteles de primer nivel), *souvenirs* (especialmente lapiceras, recetarios) y ciertas políticas de control de la información generan dudas respecto de la fiabilidad y de las "verdaderas intenciones" de los especialistas a la hora de prescribir un fármaco. Según este autor, "*los médicos en Argentina se enfrentan con un conflicto de intereses entre la ciencia y el mercado*". De hecho, este mismo autor señala que, por ejemplo, en ciertos congresos internacionales de medicina y psiquiatría, las delegaciones argentinas "sponsoreadas" por los laboratorios, son de las más numerosas. A su vez, existe un gran número de eventos donde se combinan charlas de actualización de reconocidos profesionales invitados del exterior, promoción de libros y cenas en costosos hoteles.

Al combinar los datos aportados por estas investigaciones respecto de la promoción de los laboratorios y su vinculación con los profesionales con la difusión que aparece en los medios de comunicación (en este caso, diarios de divulgación masiva) respecto de los trastornos de ansiedad, nos encontramos con un campo donde el saber queda desdibujado. Parecería que tanto las investigaciones realizadas con la mayor seriedad y las promociones tendenciosas tuvieran el mismo peso a la hora de generar opinión pública. La pregunta que nos surge entonces es ¿qué es lo que puede hacer posible este mecanismo? O mejor dicho, ¿qué factores han llevado a que el conocimiento propuesto por la ciencia respecto de la ansiedad y sus trastornos sea utilizado por las industrias lucrativas y promovido por medios de comunicación masiva?

A diferencia de otros casos, no podemos afirmar que la asociación entre los trastornos de ansiedad y el fenómeno de la medicalización sea una cuestión reciente, ya que, como veremos más adelante, las temáticas ligadas con la ansiedad desde la perspectiva biomédica nos remiten a siglos atrás. Lo que sí podríamos considerar como reciente es la ampliación del espectro de aplicación de la categoría, así como también de sus diferentes posibilidades de

tratamiento. Al respecto, Healy (2006) sostiene que, por ejemplo, en la década de 1980 la neurosis de angustia (*anxiety neurosis*) era considerada como un problema psicosocial cuyo tratamiento no incluía el uso de psicofármacos. Actualmente esta clasificación diagnóstica cayó en desuso, utilizándose en su lugar el término "ataque de pánico", entre cuyos tratamientos más comunes se encuentran los ansiolíticos y antidepresivos de última generación⁴.

La pregunta que nos surge a raíz de lo expuesto es cómo hacemos para establecer límites claros y precisos para la implicación o no de la biomedicina en ciertas problemáticas, como es el caso de la ansiedad, donde la coexistencia de diferentes factores implicados producen confusiones tanto en relación a la distinción entre lo normal y lo patológico, sino también en cuanto a las distintas modalidades de atención posibles y disponibles.

Para ello comenzaremos a delinear una breve historia del concepto ansiedad, intentando, a partir de ello, captar su complejidad y esbozar una posible explicación respecto de por qué es susceptible a este tipo de planteos. Posteriormente intentaremos abrir el campo más allá de los desarrollos de la biomedicina, para dar cuenta de que ésta es sólo una de las múltiples perspectivas que se pueden plantear.

El concepto de ansiedad desde la perspectiva biomédica

El concepto "ansiedad" ha sido considerado como ambiguo (Jablensky, 1985), como un término de legos (Hallam, 1985) y como "poco científico" (Sarbin, 1964). Esto no pareciera coincidir con la gran cantidad de estudios "científicos" que pueden encontrarse en revistas especializadas de gran renombre sobre las manifestaciones ansiosas y sus trastornos, pero sí responde a cierta ambigüedad y confusión que se transmiten a partir de los "a priori" que muchas veces sesgan las investigaciones actuales.

La sintomatología ansiosa puede ser apreciada desde diferentes perspectivas. Berrios (1998) señala que cada uno de los síntomas relacionados con la ansiedad fueron descritos en diferentes contextos sociales y médicos. Por ejemplo, en el siglo XVIII algunos síntomas, tales como la opresión en el pecho o la dificultad para respirar, eran considerados como enfermedades específicas o bien se los incluía formando parte de un conjunto sindrómico de otras enfermedades. La sintomatología normalmente era tomada como malestares físicos "reales", los cuales pertenecían a terrenos clínicos

⁴ Este es un hecho no menor, puesto que, incluso organismos internacionales dedicados a la difusión de estrategias terapéuticas para la salud mental, como es el National Institute for Health and Clinical Excellence promueven la implementación de abordajes psicosociales (particularmente la terapia cognitivo-conductual) para este tipo de diagnósticos por sobre los tratamientos medicamentosos (McIntosh et al, 2004)

tan disímiles como el cardiovascular, el del oído interno, el gastrointestinal o la neurología. Por ello, la mayoría de la documentación aparecía en revistas médicas más que en el ámbito psiquiátrico, así como también su tratamiento (Berrios, 1998). Así es como encontramos denominaciones tales como disfuncionalismo cardíaco, corazón irritable, fatiga nerviosa, taquicardia nerviosa, Astenia neurovegetativa, entre muchos otros (Cía, 2002).

Recién a finales del siglo XIX se comenzó a considerar que estos síntomas formaban parte de un constructo unitario llamado “ansiedad”. Sin embargo, como podremos ver, en la actualidad el concepto de ansiedad dista mucho de ser unitario.

Desde la perspectiva biomédica, el campo de la psiquiatría occidental asocia a la ansiedad con un grupo de trastornos que actualmente se denominan “trastornos de ansiedad”, que tienen su antecedente en el concepto clínico “neurosis”, término introducido por el psiquiatra escocés Willam Cullen en 1769 (Conti y Stagnaro, 2007) y asociado también a patologías tales como la histeria, la hipocondría, las fobias y otros trastornos. A su vez, se lo considera como uno de los problemas más comunes de las últimas décadas en el plano de la salud mental, relacionándolo con el fenómeno del estrés y de las potenciales consecuencias dañinas al organismo y a la calidad de vida de los individuos (Suinn, 1993).

De acuerdo con las clasificaciones diagnósticas vigentes (particularmente el DSM-IV [APA, 1995]), se considera actualmente a los trastornos de ansiedad como un conjunto de entidades nosológicas que tienen la presencia de ansiedad como factor común, definiendo a esta última como “anticipación aprensiva de un daño o desgracia futuros, acompañada de un sentimiento de disforia o de síntomas somáticos de tensión...” (APA; 1995, p. 780). Esta definición, lejos de delimitar el problema, lo extiende y generaliza aún más, ya que incluye términos vagos y difusos tales como “aprensión”, “sentimiento de disforia” y “síntomas somáticos de tensión”, sin aclarar el alcance ni los límites de ninguno de éstos. Esto lleva a que sea un término que pueda englobar una gran cantidad de manifestaciones, propiciando así el carácter universal que se propone tiene la ansiedad entre los seres humanos. Sin embargo, esta cuestión se encuentra supeditada por la definición de trastorno mental que se propone en este tipo de manuales, donde la atribución de malestar por parte del paciente es fundamental para distinguir un estado mórbido de uno no mórbido. De esta manera, los trastornos de ansiedad deberían estar asociados a un malestar “clínicamente significativo” vivenciado por los sujetos a partir de las sensaciones ligadas a la ansiedad. (APA, 1995; Kaplan y Sadock, 1996).

Ciertos autores (p.ej. Burns, 2006; Cooper, 2004) sostienen que esta manera de clasificar y diagnosticar los trastornos de ansiedad acarrea una gran cantidad de problemas, tales como patologizar innecesariamente conductas “normales”, fundamentalmente debido a la generalidad de las experiencias de ansiedad no necesariamente patológicas que se dan en lo humano. A su vez, en la mayoría de los criterios diagnósticos para los trastornos de ansiedad se pone el acento en cuestiones ambiguas (e.g. la utilización de términos como “excesivo” o “significativo”) o aparentemente arbitrarias, tales como la duración de la sintomatología o el número de síntomas necesarios para dar cuenta de la presencia de un trastorno (Burns, 2006).

De manera análoga, existe otra vertiente crítica en torno al diagnóstico de los trastornos de ansiedad que da cuenta justamente de la vaguedad de los constructos a la hora de definir un problema, confundiendo de esta manera los términos utilizados en el ámbito científico con los de la vida cotidiana. Ejemplo de ello es el término “ansiedad social”, para el que se utilizan una variedad de sinónimos para denominarlo: timidez, inhibición social, ansiedad interpersonal, reticencia, etcétera. Este hecho da cuenta de la dificultad para distinguir entre una timidez “normal” y una timidez “patológica” (Van Dam-Baggen et al, 2003).

Asimismo, la ambigüedad que acarrea este concepto también puede apreciarse en lo que atañe tanto al origen etimológico, como a las confusiones relacionadas con el proceso de traducción de conceptos clave de la psicología y la psiquiatría.

En el ámbito médico, ya en el siglo XVIII se utilizaba el término latino “anxietas” para describir estados de desasosiego e inquietud (Berrios, 1998). Así también se relacionaban los estados de ansiedad, angustia e inquietud como términos similares que refieren a distintas etapas de un mismo fenómeno que involucra “sensaciones de constricción o de presión en la región epigástrica acompañada de gran dificultad para respirar”, así como también sentimientos de tristeza y desasosiego (Littré y Robin, 1858 en Berrios, 1998).

La raíz lingüística del término le añade complejidad a esta cuestión, ya que de ella se desprenden una gran variedad de expresiones que en la actualidad pueden generar confusiones. *Angh* refiere a “estrechamiento” y “constricción”, y sus derivaciones – tanto en el idioma español como en las lenguas anglosajonas – implican diversas manifestaciones que actualmente podríamos relacionar con cuestiones tanto psíquicas como fisiológicas: Angustia, ansiedad, anginas, *anger* (enojo) (Lewis, 1980). De hecho, se sospecha que las distintas traducciones de trabajos clave en psicología y psiquiatría han añadido imprecisiones en torno a la definición distintiva de estos términos (Barlow, 2002).

El término ansiedad actualmente incluye una gran variedad de manifestaciones que se confunden con el miedo⁵, la angustia, el terror y la inquietud y que hace referencia también a funciones del sistema nervioso central (Grillon, 2008).

Sin embargo, Barlow (2002) señala que la palabra inglesa "anxiety" se ha utilizado para referirse, además, a estados emocionales tales como la duda, el aburrimiento, la timidez y sentimientos de irrealidad, falta de concentración, entre muchos otros, así como también estados depresivos. Con respecto a este último, es coherente en nuestra lengua, ya que, como habíamos señalado previamente, los términos ansiedad y angustia muchas veces se utilizan de forma indistinta. De hecho, en la versión en español de la cuarta edición del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales (APA, 1995), "panic attack", una de las manifestaciones más importantes y denominador común de la mayoría de los trastornos de ansiedad, se tradujo como "crisis de angustia". De la misma manera, la bibliografía freudiana de la editorial Amorrortu, una de las más populares entre los psicólogos y psiquiatras de nuestro país, es resultado de una traducción alemán-inglés-español, donde el término "angst", traducido al inglés como "anxiety", es traducido al español como "angustia"⁶⁴.

En síntesis, los trastornos de ansiedad desde la perspectiva biomédica incluyen términos amplios, muchas veces poco claros y en determinadas ocasiones bastante difusos, lo cual hace difícil su conceptualización como una entidad mórbida definida, puesto que las distinciones entre normalidad y patología, la "significación clínica" que plantean los manuales diagnósticos, muchas veces se encuentra vacía de contenido. De hecho, muchas veces es la subjetividad del diagnóstico (esto es, la percepción de sufrimiento por parte del paciente) la que diferencia lo normal de lo patológico en el juicio del profesional, que se halla enmarcado en esta trama de relaciones que hemos definido como conflictiva, plagada de intereses que se entrecruzan una y otra vez.

⁵ Las distinciones entre "miedo" y "ansiedad" en la literatura psicológica y psiquiátrica no son claras. Autores tales como Kierkegaard y Freud distinguían miedo de ansiedad por la presencia o ausencia de indicadores observables de peligro. Esta distinción comenzó a cambiar a partir de que los enfoques conductuales comenzaron a tratarlas indistintamente, ya que consideraban que la ansiedad tenía también indicadores identificables. Actualmente en muchas corrientes de psicología y psiquiatría estos términos se toman como equivalentes (Barlow, 2000 y 2004; Wolfe, 2005)

⁶ James Stratchey aclara en una nota introductoria al artículo "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de 'neurosis de angustia'" (1895[1894]): "...'Angst' no es en modo alguno un tecnicismo psiquiátrico, sino una voz alemana corriente. Posee afinidad con 'eng', que significa 'constreñido', 'restringido'; tiene como referente [al igual que la palabra castellana 'angustia', que deriva del latín 'angustus', 'angosto', 'estrecho'] la sensación de ahogo que caracteriza a las formas graves de este estado psíquico. En inglés, donde 'angst' se traduce por 'anxiety', un estado más agudo aún se describe con el término 'anguish' [de igual procedencia]; y destaquemos que en sus escritos en francés Freud empleó como sinónimos, para traducir 'Angst', las palabras 'angoisse' y 'anxiété'..."

Por lo tanto, no podemos dejar de relacionar este hecho con lo anteriormente planteado, considerando por ende que estas características del fenómeno lo hacen terreno fértil ya sea para la medicalización, el marketing o el lucro. Sin embargo, su complejidad hace que el tema no se agote en esta cuestión, lo que nos lleva a pensar en que existen otro tipo de consecuencias que exceden el campo de lo biomédico y nos introduce a cuestiones más ligadas a la existencia de modelos alternativos en la atención de la salud.

El modelo médico. Hegemonía y alternativas

Considerar que la incursión del mercado en temáticas ligadas a la salud es la única consecuencia de la ambigüedad/ampliación de una cuestión biomédica sería limitar el tema y no considerar que existen alternativas y procesos paralelos que no responden a lo que se considera "oficial". Varios autores dedicados al campo de la antropología médica (Good, 1987; Idoyaga Molina, 1997; Kleinman, 1981; Menéndez, 1990) han propuesto la existencia de distintos sistemas, modelos o configuraciones de ofertas terapéuticas,

Así, nos encontramos con la propuesta de la existencia de un sistema de atención de la salud cuyos componentes incluyen distintos sectores, tales como el sector "lego" o "popular", el sector "tradicional" o "folk" y el sector "profesional" (Kleinman, 1981); esto es, se proponen diferentes tipos de prácticas enfatizando la perspectiva de quienes tratan la enfermedad. Utilizando esta misma denominación ("sistema etnomédico"), pero tomando en cuenta la perspectiva de los usuarios más que la de los profesionales, encontramos otras clasificaciones, como la de Charles Good (1987). Este autor propone la existencia de una medicina "oficial", o biomedicina (análogo a lo que Kleinman proponía como "profesional"), las medicinas tradicionales ("tradicional") y el autotratamiento ("lego"). En nuestro país, Idoyaga Molina (1997 y 2002) utiliza esta clasificación, aunque incorporando a este esquema las categorías de medicinas alternativas⁷ y religiosas.

Por su parte Menéndez (1990) también propone la coexistencia de diferentes propuestas en la atención de la salud: El Modelo Médico Hegemónico, Modelo Médico Alternativo Subordinado y Modelo de Autoatención.

⁷ Con la denominación de terapias "alternativas" nos referimos a las terapias difundidas especialmente en las últimas décadas y ligadas a la *new age*, tales como la reflexología, el yoga, la terapia de vidas pasadas, el reiki, entre otras. En la actualidad son un prolífico terreno de estudio por parte de las ciencias sociales. Para más información ver también: Astin, 1998; Baer, 2001; Cant y Sharma, 1999, entre muchos otros).

Estas perspectivas dan cuenta de que los recursos disponibles y empleados en una sociedad específica no se ciernen únicamente al campo de la biomedicina (la medicina oficial en cada contexto), sino que nos introduce al fenómeno del pluralismo médico (tomando a la "medicina" como un concepto que va más allá de lo biomédico), que amplía los conceptos de enfermedad y terapia. Ello implicaría que lo que puede denominarse enfermedad no es únicamente aquello que es descrito por el saber médico, sino que las refiguraciones hechas por los padecientes son también descriptas como modos de experimentar la enfermedad.

Esto nos remite a la distinción presente en la lengua inglesa entre *illness* y *disease*, como dos elementos de *sickness* –"estar enfermo"-. *Disease* connota el deterioro de los procesos biológicos y/o psicológicos (la perspectiva de los profesionales), mientras que *illness* puede describirse como la experiencia psicosocial y la percepción de significado de la *disease* por parte de quien padece el malestar (Kleinman, 1981; Kleinman, Eisenberg y Good, 1978). Ello nos indicaría que no existe una única perspectiva compartida, sino que la enfermedad es vivida y experimentada de manera diferente por quien lo padece.

De esta manera, se han abierto líneas de investigación que enfocan justamente en esta diferenciación esquemática del concepto de enfermedad por parte de los profesionales y de los pacientes, dando lugar así a la posibilidad de pensar que la relación entre enfermedad y búsquedas de salud se encuentra ligada a factores diversos que afectan tanto a la representación de la enfermedad como a las posibilidades de atención a las cuales adhieren los padecientes. Por ejemplo, Karasz (2005) sostiene que la aceptación de los antidepresivos como modalidad terapéutica se relaciona directamente con la representación de que la depresión es causada por desbalances químicos en el cerebro. Por su parte, Weiss et al. (1986), plantean que las búsquedas de salud muchas veces se encuentran guiadas por los resultados concretos más que por las lógicas de la enfermedad que se sostenían a priori.

Todo ello apoya la idea de que, más allá de la preeminencia de ciertos modelos por sobre otros las concepciones de enfermedad y las búsquedas de salud exceden las lógicas mismas de los modelos médicos predominantes (sean llamados "hegemónicos" y "oficiales") en cada contexto, siendo los recorridos terapéuticos una muestra de los intersticios donde la hegemonía no pudo hacerse lugar.

En el caso particular de la ansiedad, tenemos una doble cuestión: Por un lado, las ambigüedades y confusiones que se plantean desde la misma disciplina biomédica, donde no existen límites claros de normalidad y patología y donde justamente la valoración de quien lo padece suele tener una alta incidencia en cuanto a esta distinción.

Por otro lado, la gran diversidad de alternativas terapéuticas que encontramos en pacientes que realizan tratamiento psicológico para lidiar con sus "problemas de ansiedad" que exceden el campo biomédico apoyan la idea de que, más allá de ser un terreno propicio -por las características anteriormente citadas- para la incursión de promociones de salud ligadas al lucro y a las "supremacías" vigentes, las búsquedas de salud no se cierran a ello, sino que responden a factores más cercanos a lo idiosincrático que a lo hegemónico.

Para ejemplificar lo planteado previamente, presentaremos fragmentos de entrevistas a usuarios del sistema de salud de la Ciudad de Buenos Aires, cuyo motivo de consulta para con el psicólogo, desde su propia perspectiva, eran problemáticas ligadas con la ansiedad. Por cuestiones de espacio no presentaremos un análisis detallado de cada recorrido en particular, puesto que cada caso es complejo y requeriría un análisis profundo de todos los factores involucrados en la selección y/o preferencia de cada estrategia en particular, así como también de sus propias conceptualizaciones de salud y enfermedad. Por supuesto que debemos estar advertidos que los tratamientos psicoterapéuticos a los cuales concurren cada uno de los informantes se encontrarían ligados al paradigma biomédico, por lo que ya estarían atravesados por un proceso de medicalización previo. Sin embargo, lo que queremos exponer, a modo de ejemplo, es cómo, a pesar de encontrarnos inmersos en un paradigma, eso no significa que sea necesaria la exclusión total de formas alternativas de representación del malestar y sus posibilidades de atención, así como tampoco la adherencia sine qua non a los postulados de los modelos dominantes.

"un tiempo estuve haciéndome reiki y reflexología, que eso siento que me hace muy bien, cuando lo hago... realmente siento que me cambia los ritmos.

- Y por qué pensás que te hizo bien?

No sé, porque es un momento de relajación, me ayuda a relajarme. Otra cosa que me hizo muy bien fue natación, natación también me relaja mucho. El contacto con el agua, todo. Y después qué más... Por ahí me cansa físicamente, pero... Y bailar, bailar también me hace muy bien. Y bailar descalza, por sobre todas las cosas (...) No sé, el tema de estar descalzo. Como un cable a tierra. Y después qué más... Y bueno, nada, después el hacer trabajos manuales es como que me centra. En esto que soy como una gran telaraña dispersa como que esto me vuelve al centro.."
Lucrecia

En este caso encontramos una gran diversidad de estrategias que se ligan a la búsqueda de bienestar de nuestra entrevistada, que van desde las llamadas "terapias alternativas" (como el reiki y la reflexología) hasta formas terapéuticas menos estructuradas y

sistematizadas (en el sentido de su calificación de "terapéuticas") como la natación, el baile y los trabajos manuales. En muchos de los casos (particularmente en el reiki, la reflexología y la natación) se hace referencia a la relajación como uno de los mecanismos de acceso al bienestar, así como también en otros casos la informante recurre a metáforas que explicarían la forma en que conceptualiza el malestar ("soy como una gran telaraña dispersa") y la manera en que las distintas estrategias utilizadas son de utilidad ("es como que me centra"). La utilización de metáforas nos remiten a la significación de la experiencia de la enfermedad por parte del usuario, ya que permiten decir algo nuevo sobre la experiencia subjetiva (Alves, Rabelo y Souza, 1999), por lo cual es un elemento sustancial a la hora de intentar comprender los significados que se entrecruzan a la hora de relatar los momentos de malestar.

Siguiendo con la presencia de metáforas y de comparaciones, encontramos en el siguiente fragmento cómo la natación y la meditación también dieron resultado a la hora de lidiar con las problemáticas relacionadas con la ansiedad:

"me di cuenta de que yo era como una persona muy ansiosa y necesito frenarme cada tanto. Porque soy una persona que se activa mucho y no puedo parar. Y la meditación es un buen camino... al igual que la natación. La natación es como una meditación pero en el agua. Estás vos solo, con tu propio pensamiento (...) la natación produce relajación. Relajación corporal... Mientras que las técnicas de meditación también producen relajación, al frenar el pensamiento. Me hacen estar más en mi presente, no irme tanto al futuro. Me permiten estar mejor, de hecho me siento mejor después de hacerlo. Después de meditar, después de nadar. Así como una sensación de bienestar recorre mi cuerpo." Gonzalo

El entrevistado nos explica cómo, dado que vivencia la ansiedad como un estado de activación que necesita "frenar", la natación y la meditación pueden generar efectos similares. De hecho, las compara y las considera como estrategias similares, particularmente en función de relajar, ya sea a partir de la relajación corporal (que deberíamos suponer que se encuentra en el plano físico del cuerpo) y la relajación como posibilidad de estar más en el presente, "frenar el pensamiento".

"mi papá me había contado de un caso similar, de una mujer a la que le costaba mucho viajar en avión (...) Y bueno, a partir de eso yo recurrí a lo que eran las Flores de Bach... No me hicieron absolutamente nada, pero por lo menos pude viajar en avión (...) yo sabía que existían los ansiolíticos, de hecho había tomado en algunas de estas ocasiones, de estas crisis que había tenido, o de algunos viajes en avión que yo había realizado con anterioridad, y

me habían resultado fantásticos... pero bueno, como no me gusta andar tomando cosas como esas, decidí en ese momento probar con otra cosa, que era esto, que eran las Flores de Bach". Mariela

Aquí nos encontramos con otra opción que es bastante frecuente entre nuestros entrevistados: La terapia floral, particularmente las flores de Bach. A pesar de que esta clase de terapia tiene su origen en la biomedicina (su creador, Edward Bach, era médico y trabajó en varios hospitales de Inglaterra), actualmente no se encuentra incluida dentro de las opciones válidas propuestas por la medicina científica, por lo que se encontraría incluida dentro de las llamadas "terapias alternativas" (p.ej. en Franco y Pecci, 2003) o bien del Modelo Médico Alternativo (Menéndez, 1990). En el caso de nuestra informante, la elección por este tipo de opción terapéutica parte de la recomendación de un familiar (a partir de una experiencia de un tercero, con un problema aparentemente similar al de la entrevistada, esto es, miedo a viajar en avión) y de la decisión de no tomar ansiolíticos porque *"no me gusta andar tomando cosas como esas"*. Esto nos señala cómo la flexibilidad en la elección de una terapia y no de otra se basa en factores que muchas veces exceden lo que "racionalmente" se esperaría que afecten. Este caso estaría, por lo tanto, contradiciendo lo que anteriormente habíamos señalado respecto de la elección basada en resultados concretos propuesta por Weiss et al., así como también la extrema intromisión de las industrias farmacéuticas en la vida de las personas.

"Y a veces creo que es todo obra de Dios, porque yo soy católico. Estuve muy enojado con Dios. Siento que me dejó solo. Dejé de rezar un tiempo. Yo rezaba todas las noches. Incluso cuando iba a la parroquia estaba enojado con Dios. Me gustaba ir pero no sabía si era bueno o malo. Nunca dejé de creer, pero sí me pregunté si de verdad existía. Ahora estoy mejor y estoy leyendo la Biblia antes de dormirme. Es uno de esos libros que más me calman (...) Me hace bien leer la Biblia. Tiene enseñanzas que me ayudan mucho. Ahí está la verdad. Ahora me siento mejor con Dios" Hernán

Hernán se define como católico y a eso atribuye su creencia de que lo que le sucede es obra de Dios, explicándonos que sentía que lo había dejado solo. La experiencia de malestar incluyó a su vez una duda respecto de la misma existencia, lo cual puso en juego sus creencias y -podríamos conjeturar- su identidad como católico. Sin embargo, relata que una vez que el malestar comienza a disminuir y puede sentirse mejor, utiliza la lectura de la Biblia como un elemento que lo calma y lo ayuda. Ello nos introduce a dos modalidades de atención que muchas veces no son tenidas en cuenta a la hora de pensar en alternativas terapéuticas: por un lado, la importancia de

ciertas creencias religiosas, que moldean no sólo las actividades diarias y creencias ontológicas y epistemológicas de nivel global, sino también las figuraciones y refiguraciones respecto de las causas o motivos que fundan el malestar, y a su vez, la autoatención o el autotratamiento como una de las modalidades más frecuentes en la atención de la salud. Esto también lo podemos encontrar en el siguiente ejemplo:

"yo creo que entre el diario y clases de teatro que yo hacía, creo que esas fueron las cosas que a mí me salvaron de otras cosas mucho peores (...) como una cuestión de descarga de muchísima agresividad, eso desde ya. Y de mucha angustia, muchas cosas de mucha angustia. Hacer escenas sobre todo de lo que escribía, también, escribía poesías súper oscuras. Parecía Pizarnik, escribiendo cosas terribles" Lucía

La escritura (en forma de diario o de tareas para una actividad) y las clases de teatro fueron tomadas por esta entrevistada como estrategias útiles que la "salvaron de otras cosas mucho peores", fundamentalmente como medio de descarga.

En síntesis, los relatos de nuestros informantes nos dan cuenta de una multiplicidad de estrategias que nos remiten a un campo en constante movimiento, donde las representaciones de salud y enfermedad por parte de quienes realizan las búsquedas de salud se van refigurando y reactualizando por factores diversos. Ello nos lleva a pensar que, más allá de las indicaciones o lo preceptos que establezca la hegemonía biomédica, incluso en estos casos, donde podríamos suponer que existen factores a favor de la recurrencia a perspectivas más biomédicas -dado que quienes nos proveen los ejemplos son, de hecho, usuarios de la biomedicina-, existen estrategias alternativas (en sentido amplio) en las búsquedas de bienestar, que no siempre se ciernen estrictamente a los parámetros prefijados por la el paradigma biomédico. Denominaremos complementariedad terapéutica a este tipo de fenómeno, hecho que es posible de pensar si se consideran como opciones válidas y no ligadas al desconocimiento y la ignorancia estas formas de búsqueda del bienestar que realizan los individuos de una sociedad dada⁸. A su vez, aunque no es el objetivo del presente artículo, podemos rastrear en algunos casos que ello puede estar presente desde la conceptualización del malestar mismo, que no coincide punto a punto con las definiciones planteadas desde el campo profesional, a pesar de que tienen un denominador común, esto es, la ansiedad.

⁸ Este fenómeno ha sido ampliamente estudiado en torno a distintas enfermedades y distintos contextos. Para más información ver Csordas y Kleinman, 1996; Douglas, 1998; Idoyaga Molina, 2002; Korman y Saizar, 2006; WHO, 2002, entre otros)

Palabras finales

A partir del desarrollo del presente trabajo hemos podido ver que la ansiedad es un constructo complejo y ambiguo, que se utiliza de manera masiva tanto en los textos científicos como en artículos de difusión general, como diarios y revistas. Esta característica particular nos ha llevado a cuestionar ciertas modalidades de difusión, asociándolo con cuestiones ligadas al marketing y el lucro, fundamentalmente si nos basamos en la ampliación de los límites de la categoría, que llevarían a imponer aspectos médicos en problemáticas que en otro momento considerábamos de la vida cotidiana, tales como la timidez y la preocupación.

Sin embargo, si tenemos en cuenta que existen diferentes maneras de vivir y experimentar la enfermedad, podríamos intuir que no siempre aquéllo que es propuesto por los mecanismos oficiales es aquello que se acata y reproduce, sino que existen formas alternativas de apropiación del conocimiento (en este caso particular, el conocimiento médico) que se traducen en una multiplicidad de prácticas. Esto nos llevaría a pensar en la atención de la salud a la manera en que la plantea Kleinman (1981), esto es, como un sistema cultural que involucra creencias, elecciones, roles, prácticas, relaciones de poder e instituciones que supera el modelo biomédico de la enfermedad, enfrentándonos entonces a un concepto más amplio de la salud, la enfermedad y la atención. A partir de los fragmentos de las entrevistas realizadas pudimos ver de manera concreta este fenómeno, puesto que las distintas estrategias que utilizan los usuarios, pese a estar inmersos en un paradigma biomédico de la atención de la salud, no por ello se restringen a las opciones estrictamente psicológico-biológicas, sino que los caminos estarían orientados hacia la complementariedad terapéutica, hecho que pone en tela de juicio la verdadera hegemonía de la biomedicina por sobre otras modalidades de atención.

Bibliografía

- ALVES, P., RABELO, M. Y SOUZA, I., 1999. *Experiencia de Doença e Narrativa*. Rio de Janeiro: Fiocruz
- AMERICAN PSYCHIATRIC ASSOCIATION, 1995. *Manual Diagnóstico y Estadístico de los trastornos mentales (4ta ed.)*. Barcelona: Masson
- ASTIN, John A., 1998. Why patients use alternative medicine, *JAMA*, v. 279, n. 19, pp.1548-1553

BAER, Hans A., 2001. *Biomedicine and alternative healing systems in America – Issues of class, race, ethnicity, and gender*. Madison: University of Winsconsin Press

BARLOW, David H., 2000. Unraveling the mysteries of anxiety and its disorders from the perspective of emotion theory, *American Psychologist*, v. 55, n. 11, pp. 1245-1263.

BARLOW, David H., 2002. *Anxiety and its disorders: The nature and treatment of anxiety and panic (2nd ed.)*. New York: Guilford Press.

BARLOW, David H. & DURAND, V.Mark, 2004. *Abnormal psychology: An integrative approach (4th ed.)* Pacific Grove, CA: Wadsworth

BERRIOS, Germán, 2008. *Historia de los síntomas de los trastornos mentales. La psicopatología descriptiva desde el siglo XIX*. México: FCE

BURNS, David, 2006. *Adiós, Ansiedad*. Buenos Aires: Paidós

CANT, Sarah y SHARMA, Ursula, 1996. *A new medical pluralism? Alternative medicine, doctors, patients and the state*. London: UCL Press.

CÍA, Alfredo, 2002. *La ansiedad y sus trastornos. Manual diagnóstico y terapéutico*. Buenos Aires, Polemos

CONRAD, Meter y LEITER, Valerie, 2004. Medicalization, Markets and Consumers, *Journal of Health and Social Behavior*, v. 45 (Extra issue), pp. 158-176

CONRAD, Meter y SCHNEIDER, Joseph W., 1992. *Deviance and Medicalization: From badness to sickness*. Philadelphia: Temple University Press

CONTI, Norberto A. y STAGNARO, Juan Carlos, 2007. *Historia de la ansiedad. Textos escogidos*. Buenos Aires, Polemos

COOPER, Rachel, 2004. What is wrong with the DSM? *History of Psychiatry*, v. 15, n. 1, pp. 5-25.

CSORDAS, Thomas y KLEINMAN, Arthur, 1996. The Therapeutic Process. En: Sargent and Johnson (Eds.), *Medical Anthropology. Contemporary Theory and Method*. Westport y London, Praeger Publishers.

DOUGLAS, Mary, 1998. *Estilos de Pensar*. Barcelona, Gedisa.

- ESCOHOTADO, Antonio, 2002. *Aprendiendo de las drogas: Usos y abusos, prejuicios y desafíos*. Barcelona: Anagrama
- FRANCO, Jorge y PECCI, Cristina, 2003. La relación médico-paciente, la medicina científica y las terapias alternativas, *Medicina*, v. 63, n. 2, pp.111-118
- GOOD, Charles, 1987. *Ethnomedical Systems in Africa*. New York: The Guilford Press.
- GRILLON, Christian, 2008. Models and mechanisms of anxiety: Evidence from startle studies, *Psychofarmacology*, v. 199, pp. 421-437
- HALLAM, Richard S., 1985. *Anxiety: Psychological perspectives on panic and agoraphobia*. New York: Academic Press.
- HEALY, David, 2004. *Let them eat Prozac*. New York: New York University Press.
- HEALY, David, 2006. The new medical oikumene. En: Petryna, A., Lakoff, A y Kleinman, A (Eds.), *Global Pharmaceuticals. Ethics, markets, practices*. Durham: Duke University Press
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde, 1997. Ethnomedicine and world-view. A comparative analysis of the rejection and incorporation of the contraceptive methods among Argentine women. *Anthropology and Medicine*, v. 4, n. 2, pp. 145-158.
- IDOYAGA MOLINA, Anátilde, 2002. *Culturas enfermedades y medicinas. Reflexiones sobre la atención de la salud en contextos interculturales de Argentina*. Buenos Aires: CAEA-CONICET
- JABLENSKY, Assen, 1985. Approaches to definition and classification of anxiety and related disorders in European psychiatry. En: H.Tuma y JD Maser (Eds.) *Anxiety and Anxiety disorders* (pp. 735-773), Hillside: Erlbaum
- KAPLAN, Harold Y SADOCK, Virginia, 1997. *Tratado de Psiquiatría (4ta Ed) Tomo 2*, Buenos Aires: Inter-medica.
- KARASZ, Alison, 2005. Cultural differences in conceptual models of depression. *Social Science and Medicine*, v. 60, pp. 1625-1635
- KLEINMAN, Arthur, 1981. *Patients and healers in the context of culture*. Berkeley: University of California Press
- KLEINMAN, Arthur, EISENBERG, Leon, GOOD, Byron, 1978. *Culture, Illness, and Care: Clinical Lessons from Anthropology and*

cross-cultural research, *Annals of internal medicine*, v. 88, pp: 251-258

KORMAN, Guido & SAIZAR, Mercedes, 2006. Reflexiones en torno a la inclusión del yoga como terapia complementaria en los tratamientos psicoterapéuticos cognitivos en Buenos Aires (Argentina) *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 5, n. 13, pp. 96 a 109.

LAKOFF, Andrew, 2006. High contact. Gifts and surveillance in Argentina. En: Petryna, A., Lakoff, A y Kleinman, A (Eds.), *Global Pharmaceuticals. Ethics, markets, practices*. Durham: Duke University Press

LEWIS, A., 1980. Problems presented by the ambiguous word 'anxiety' as used in psychopathology. En: GD. Burrows y B. Davies (Eds.), *Handbook of studies on anxiety* (pp. 1-15). Amsterdam: Elsevier

MCINTOSH, A. et al, 2004. *Clinical Guidelines and Evidence Review for Panic Disorder and Generalised Anxiety Disorder*. Sheffield: University of Sheffield/London: National Collaborating Centre for Primary Care

MENÉNDEZ, Eduardo, 1990. *Morir de alcohol. Saber y hegemonía médica*. México (DF): Alianza Editorial Mexicana

SARBIN, Theodore R., 1964. Anxiety: Reification of a metaphor. *Archives of General Psychiatry*, v. 10, pp. 630–638.

SUINN, Richard, 1993. *Entrenamiento en manejo de ansiedad*. Bilbao: Desclée de Brouwer

STRATCHEY, James, 1999 (1962). Nota introductoria a "Sobre la justificación de separar de la neurastenia un determinado síndrome en calidad de «neurosis de angustia»". En: S.Freud: *Obras completas, Primeras publicaciones psicoanalíticas, Vol. III*, Buenos Aires, Amorrortu.

VAN DAM-BAGGEN, Rien, KRAAIMAAT, Floris y ELAL, Gülis, 2003. Social Anxiety in three western societies, *Journal of Clinical Psychology*, v. 59, n. 6, pp. 673-686

WEISS, Mitchell G. et al. 1986. Traditional concepts of mental disorder among Indian psychiatric patients: Preliminary report of work in progress. *Social Science and Medicine*, v. 23, pp. 379-386

WOLFE, Barry E., 2005. *Understanding and treating anxiety disorders. An integrative approach to healing the wounded self*, Washington: APA.

Referencias electrónicas:

TEST Psicométrico de Ansiedad de Hamilton [Editorial] (2006, 28 de abril). *Clarín* [<http://www.clarin.com/suplementos/especiales/2006/04/28/1-01185479.htm>]

COPANI, María, 2006, 28 de abril. Ansiedad, una sensación dura de domar. *Clarín*. [<http://www.clarin.com/suplementos/especiales/2006/04/28/1-00211.htm>]

NIESBE, Mariana, (2005, 22 de junio. Estrés postraumático. Las Pesadillas que dejó Cromañón. *Clarín* [<http://www.clarin.com/diario/2005/06/22/conexiones/t-1000422.htm>]

RÍOS, Sebastián, 2009, 20 de junio. El miedo a la pandemia/Aislamiento, fobias, angustia. “El pánico es más rápido que el virus”. *La Nación* [http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=1141410]

SHAPIRA, Valeria, 2001, 7 de diciembre. Los argentinos y la crisis: Cómo afecta la salud mental. Ansiedad, el principal tema de consulta. *La Nación* [http://www.lanacion.com.ar/nota.asp?nota_id=357172]

∴

ABSTRACT: In this paper the author presents the phenomenon of anxiety as a construct that, given its ambiguity, its dissemination and use in different media, may be related to marketing and the medicalization of human emotions. Anyway, this would be one of the possible readings, because, if we consider the existence of different perspectives from medical anthropology, extending the process of health-disease-care, we might think the biomedical knowledge as a choice between many possible configurations or setting up new systems that we refer to the existence of alternative forms of health care.
Keywords: Anxiety, Medicalization, Complementariness.

Candomblé e Umbanda: Práticas Religiosas da Identidade Negra no Brasil

Alessandra Amaral Soares Nascimento

“A religião é necessária ao homem feliz para não abusar e ao infeliz, para não desesperar”. (Marques de Maricá)

RESUMO: O presente artigo objetiva, não somente a busca de uma visão histórica acerca do desenvolvimento das religiões de matrizes africanas, com ênfase principalmente nos modelos mais conhecidos no Brasil: o Candomblé e a Umbanda, mas abordar a presença e a manutenção dessas religiões afro-brasileiras inserida numa sociedade que sofreu fortemente a imposição de uma religiosidade Católica. Refletir a presença da religiosidade de matrizes africanas na sociedade brasileira é também visualizar a resistência do negro ou afro-descendente em manter vivas as bases religiosas de seus antepassados africanos, e assim fazer valer sua história e sua identidade. **Palavras-Chave:** Religiosidade Afro-Brasileira; Resistência; Identidade Negra.

Rememorar a presença e influência da população afro-descendente na História brasileira é o objetivo do presente artigo, esta ânsia que atualmente tem sido foco de preocupação de diferentes campos das ciências humanas e sociais da produção acadêmica e que vem sendo renovada por distintas iniciativas de revisão, por meio de sua herança religiosa, fora fortalecida pelo advento da lei 10639/2003, cuja aplicabilidade obrigatória na rede ensino pública e privada, deixa clara a importância do resgate da História e Cultura africana e afro-brasileira.

Freqüentemente nos vemos em meio a questionamentos de diversas procedências acerca das religiões de matrizes africanas, hoje consagradas religiões afro-brasileiras. Suas origens, como se realizam, em que se fundamentam suas crenças, ritos e especificidades são indagações constantes do cotidiano religioso e social brasileiro.

A História das Religiões de matrizes africanas, assim como toda a parcela de História e cultura afro-descendente no Brasil, tem sido feita quase que anonimamente, sem muitos registros, no inteiro de inúmeros terreiros fundados ao longo do tempo em quase todas as cidades do país. Como reflexo da marginalização e discriminação reservada ao negro em nossa sociedade, as manifestações de religiosidade afro-brasileiras, por serem religiões de transe, de culto aos espíritos e em alguns casos de sacrifício animal, têm sido associadas a estereótipos como o de “magia negra”, (por não apresentarem geralmente uma ética voltada para uma visão dualista do bem e do mal, conforme estabelecem as religiões cristãs

tradicionalis), superstições de gente ignorante, práticas diabólicas, etc. Alguns desses atributos foram inclusive reforçados pelos primeiros estudiosos no século XIX, que sofreram fortes influências evolucionistas e tradicionalmente baseiam sua produção historiográfica no modelo monoteísta cristão que denominavam “superiores”, e que tendem a classificar as religiões de matrizes africanas como formas “primitivas” ou “atrasadas” de culto.

Ao longo do tempo esses e outros conceitos foram e vêm sendo revistos e o desejo de romper com a idéia de superioridade religiosa vêm sendo trabalhada em conjunto com os avanços perante a luta contra a discriminação racial, onde se pregava a superioridade do branco em relação ao negro e ao nativo. Cabe ressaltar que os evolucionistas ao considerar uma religião atrasada por possuir maior dose de magia, também remetem sua influência em outras religiões posto que todos os sistemas religiosos baseiam-se em categorias do pensamento mágico, como nos lembra Silva (2005, p. 14), ao dizer que

“o ofício de uma missa, por exemplo, comportam uma série de atos simbólicos ou operações mágicas como bênçãos, a transubstanciação da hóstia em corpo de Cristo, entre outras, tanto quanto um ritual do candomblé ou umbanda”.

Perceberemos ao longo da História brasileira que foram esses pontos em comum nas estruturas entre a forma de culto do catolicismo popular e das religiões de origem africana e indígena, especialmente no que tange a devoção aos santos e deuses titulares, que possibilitaram o sincretismo e a síntese da qual se originaram as religiões afro-brasileiras.

D’Adesky ao tratar do papel da religião como importante referência de identidade, nos afirma que o caráter religioso dos negros, praticantes ou não, é o efeito de uma evolução que se desenvolveu sobre diversas gerações durante aproximadamente quatro séculos, haja vista que os negros africanos ao chegarem em terras brasileiras serão imediatamente inseridos num diferente quadro simbólico religiosos, numa ruptura total com a realidade anterior das sociedades africanas. Na ânsia de frustrar a proibição dos cultos, as divindades das matrizes africanas serão ressignificadas a partir da assimilação com os santos católicos.

Neste contexto, a relação entre a conversão obrigatória a religião do ‘senhor’ e a busca dos africanos pela fidelidade às práticas de seus ancestrais é no que tange a religiosidade, fator marcante da relação do negro africano com a sociedade colonial no Brasil. Assim, sabendo-se que as religiões não se constituem apenas como formas de expressão relacionadas à experiência social de seus praticantes, podemos afirmar que a História das religiões afro-brasileiras

envolvem o contexto das relações sociais, políticas e econômicas estabelecidas entre os negros africanos, os ameríndios e os brancos europeus.

No decorrer da História do Negro no Brasil, sabemos que duas etnias (grupo com culturas e origens comuns) predominaram no tange ao desembarque de escravos negros africanos nas costas brasileiras: os bantos e os sudaneses.

Os *bantos* (angolas, caçanjes e bengalas, etc.) cuja vinda se deu entre fins do séc. XVI perdurando até XIX, especialmente para as regiões de Minas Gerais e Goiás e do qual se estima tenha vindo o maior número de escravos oriundos de regiões onde se localizam atualmente o Congo, Angola e Moçambique, e que exerceu maior influência sobre a cultura brasileira, tendo deixado marcas na musicalidade, na língua, no paladar, e na religiosidade; E Os *sudaneses* (iorubas ou nagôs, jejes, fanti-achanti; haussás e mandigas- islamizados, etc.) originários da África Ocidental onde hoje se localizam a Nigéria, Benin (ex-Daomé) e o Togo e que em sua entrada no Brasil, em meados do século XVII perdurando até a metade do século XIX, se concentraram nas regiões açucareiras, sobretudo, Bahia e Pernambuco.

Em decorrência das relações de acordos, alianças ou de dominação entre reinos africanos, era comum no continente africano que cultos e divindades se difundissem de uma região para outra, como por exemplo, a adoção de deuses do Daomé pelos iorubás. Da mesma forma destacamos que a prática do Islamismo, originário das regiões da África Oriental já havia se estendido até a costa ocidental, quando da ocorrência do colonialismo europeu, que a partir do século XVIII intensificou o contato religioso entre brancos e negros resultando na transformação de muitas tradições étnicas pela ação da catequese religiosa.

Na esfera escravista brasileira predominavam, além do modelo dominador da família patriarcal da casa-grande onde o senhor de engenho reinava absoluto, as leis de acordos entre a Coroa Portuguesa e a Igreja Católica que determinava, entre outros, que o escravo deveria ser batizado no prazo máximo de cinco anos depois de chegada ao Brasil. O batismo, a adoção de um nome cristão e a realização de casamentos, porém não garantiam ao escravo um tratamento humanitário ou fraterno, constituía apenas o chamado “verniz católico” que satisfazia a consciência dos padres e senhores de escravos (Gonçalves Silva, 2005), posto que a partir de então a Igreja ignorava os desvios religiosos e o tipo de conversão do escravo, pois punir a este, mão-de-obra essencial era ao mesmo tempo privar o senhor de engenho de uma importante força de trabalho. Da mesma forma, embasados por justificativa política por trás da tolerância, em inúmeras ocasiões a Igreja fazia vistas grossas

as suas rezas, cânticos e danças realizados nos terreiros das fazendas aos domingos, feriados ou dias santos, em frente às senzalas. Aos ditos “bataques” dos negros, os padres por vezes preferiam acreditar serem homenagens aos santos católicos realizados na língua nativa dos africanos e conforme as danças de sua terra, e os consideravam um “folclore” inofensivo, julgando ser uma forma de manterem vivas suas tradições africanas e as rivalidades entre os grupos de escravos provenientes de nações inimigas na África ao mesmo tempo em que evitaria a organização de rebeliões ao não criarem, as etnias entre si, laços de solidariedade contra os escravizadores.

Contudo o aspecto mágico da religiosidade africana e o fato de se caracterizarem pela crença em deuses que incorporam em seus filhos, nas crenças de sacrifícios animais, no uso de ervas e rezas para obtenção de curas, pelo conhecimento do futuro e a busca pela melhoria da sorte transformação do futuro, foram práticas duramente reprimidas pelas autoridades eclesiásticas, como também o foram às práticas religiosas indígenas. Essa atitude conforme nos explica Silva (2005) deve-se especialmente ao fato de ser a religião católica colonial também fortemente magicizada, assim era preciso diferenciar a fé católica nos santos, almas benditas e milagres das crenças consideradas “primitivas”, em seres que incorporam, em espíritos que recebem como alimentos sacrifícios de sangue e em adivinhos que operam curas. O mesmo pode ser visto com a precisão de distinguir a hóstia, representando o corpo de Jesus Cristo da antropofagia ritual dos nativos. Muitos negros foram perseguidos e condenados pela Inquisição em suas Visitações ao Brasil que viam nas transe uma demonstração de possessão do demoníaco e nos rituais, prática de bruxaria ou “magia negra” como se convencionou chamar dita magia feita para o mal. Porém, a religião do negro que foi estigmatizada, considerada ‘coisa’ do mal, do diabo e ofensiva a Deus, resistiu e se faz até a atualidade presente em distintas vertentes da Cultura religiosa brasileira.

O pioneiro no estudo de religiões afro-brasileiras o médico Nina Rodrigues, que para escrever seu livro *O animismo fetichista dos negros bahianos(1896/1900)* através do qual ansiava mostrar que essa religiosidade continha aspecto doentio considerando transe uma histeria(Silva,2005), defendia que o fato de a religião do africano e de seus descendentes ser politeísta e animista(atribuir alma, vida a objetos inanimados) demonstrava a inferioridade do negro em relação a ao branco cuja religião, monoteísta, exigia abstrações mais sofisticadas do pensamento. Nina Rodrigues visitou inúmeros terreiros de candomblé em Salvador onde presenciou vários rituais e pôde obter informação até então raramente relatadas, e concluiu que o Brasil devido a influência da raça negra jamais chegaria a ser um país como os da Europa, contribuindo para o embasamento do ideal

de civilização branca, moderna e cientificista. Essa expulsão dos negros da vida social das cidades tornou os terreiros presentes nas cidades brasileiras desde o Brasil colônia, núcleos privilegiados de encontro, lazer e solidariedade para negros, mulatos e pobres em geral que encontravam ali espaço onde reconstituir suas heranças e experiências sociais, afirmando sua identidade cultural.

Ao se tratar de religiões de origem africana no Brasil até o século XVIII, o *calundu*, termo de origem banto era o mais comum, e assim como *batuques* ou *batucajé*, designava todo tipo de dança coletiva com cantos e músicas acompanhados de instrumentos de percussão, invocação de espíritos, sessão de possessão, adivinhação e cura mágica. Os calundus foram, até o século XVIII a forma urbana de culto africano relativamente organizado, antecedendo às *casas de candomblé* do século XIX e aos atuais *terreiros de candomblé*, tendo em 1728 na Bahia, um de seus mais antigos relatos quando Marquês Pereira hospedado em uma fazenda em meio a uma viagem tem dificuldades de dormir devido ao “estrondo dos tabaques, pandeiros, canzás, botijás, castanhetas, com tão horrendo alarido” que lhe pareceu “a confusão do inferno” (Silva, 2005). Na manhã seguinte ao reclamar a seu anfitrião, que se desculpou pelos “calundus dos pretos” que lhe importunaram o sono, ficou curioso e perguntou-lhe o que eram os calundus e obteve como resposta:

São uns folguedos, ou adivinhações que dizem estes pretos costumam fazer nas suas terras, e quando se acham juntos, também usam deles cá, para saberem várias coisas, como as doenças de que precedem, e para adivinharem algumas coisas perdidas; e também para terem ventura em suas caçadas, e lavouras (Cascudo, 1988).

Algumas regiões como Minas Gerais e Pernambuco tiveram maior frequência de calundus, que eram parcialmente organizados em torno de sacerdotes geralmente chamados de “calundu” ou “calundeiro”, “feiticeiros” ou “preta mestre”, e que em seus cultos englobavam uma grande variedade de cerimônias misturando os elementos africanos (atabaques, transe por possessão, adivinhação por mio de búzios, trajes rituais, sacrifício de animais, banhos de ervas, ídolos de pedra, etc.) aos elementos católicos (crucifixos, anjos católicos, sacramentos como casamentos) e ao espiritismo e superstições populares de origem européia (adivinhação por meio de espelhos, almas que falam através dos objetos ou incorporando nos vivos, etc.).

No Brasil os primeiros calundus estiveram confinados aos espaços das fazendas, o que supomos ter prejudicado sua organização uma vez que os cultos aos deuses africanos estabelecem uma série de interdições que devem ser respeitadas. Os deuses

devem ser cultuados em recipientes especiais que contenham elementos da natureza que os representam como água, pedra, peças de ferro, etc. Esses recipientes são cuidados como se fossem dotados de vida (neles os deuses habitam) e devem conservados em local sagrado e de acesso reservado, pois sobre eles são feitas as oferendas de alimentos e sacrifícios de animais que renovam sua força mágica e a de seus cultuadores.

Entretanto com o crescimento das cidades e o aumento do número de negros libertos, “mulatos” e escravos urbanos, que prestigiavam de maior autonomia e liberdade em relação aos escravos das fazendas, as manifestações religiosas de origem africana encontram melhores condições para se desenvolverem. As moradias dessas populações, velhos sobrados ou casebres coletivos tornaram-se locais de encontro e de culto, relativamente protegidos da repressão policial. O uso do mesmo espaço para moradia dos negros e para culto de seus deuses, característica preservada pela maioria dos templos atuais, foi uma característica dos primeiros templos das religiões afro-brasileiras, que possibilitou a existência dos calundus em meio ao regime de escravidão.

Mudanças na ordem constitucional brasileira e na Igreja Católica favoreceram a permanência em áreas urbanas de templos dedicados a cultos afros. Com o advento da Independência e a outorga da Constituição de 1824 que garantia liberdade de culto a templos que não ostentassem símbolos em sua fachada, criou-se um dispositivo legal de proteção à religião dos negros. A partir de então, a Igreja, com declínio da Inquisição e no auge das influências iluministas e das idéias da Revolução Francesa, deixou de perseguir os templos e praticantes das religiões afro-brasileiras, iniciando um processo de minimização e invisibilidade, substituindo a repressão pelo sentimento de superioridade que separou a fé católica das elites brancas das práticas consideradas rudes e ignorantes do povo (Souza, 1989).

A privacidade dos templos permitiu uma melhor organização da religião e impedia a ampla repressão aos templos, que não quer dizer que estas tenham findado. Após as sucessivas revoltas de escravos ocorridas na primeira metade do século XIX, temeu-se que as reuniões de negros disfarçadas de encontros religiosos, facilitassem a elaboração de levantes, a exemplo da Revolta dos escravos de Alá ocorrida em janeiro de 1835 na Bahia (Revolta dos Malês-Mulçumanos em iorubá), onde negros de uma mesma etnia de valores religiosos comuns se mobilizaram contra os seus escravizadores.

É neste contexto que o terreiro passa a ser associado ao protesto do negro contra a escravidão, havendo relações de estreita ajuda entre quilombos e terreiros, que tanto colocando sua organização a

favor da luta pela libertação como no plano religioso promovendo sua crença a seus comuns na esperança da transformação dessas condições, serviam de refúgio a escravos fugidos ou revoltosos que se escondiam da perseguição dos capitães-do-mato e da guarda.

Com a abolição da escravidão em 1888, a proclamação da República em 1889, o Brasil passa a iniciar o projeto modernizante, cujo ideal era “civilizar” o Brasil colocando-o ao lado das “melhores” nações européias, e para tanto o caminho foi importar desde a mão-de-obra imigrante ao gosto e estilo de vida europeu. Neste contexto, negros e “mulatos” perceberam que, mesmo legalmente considerados iguais, estavam segregados por sua condição financeira e principalmente racial, não encontrando espaço algum reservado no projeto de modernização.

As importações dos ideais europeus trouxeram inúmeras conseqüências dentre as quais destacamos: o sucessivo combate a herança africana presente em nossa cultura vista como primitiva e atrasada; o gradativo isolamento dos núcleos negros, considerados pela polícia local de malandros, criminosos, bêbados, desocupados, etc., especialmente por meio de Planos Sanitaristas, a exemplo do Rio de Janeiro que em 1893, sob o governo do Prefeito Barata Ribeiro começa a destruir os cortiços, inclusive o famoso Cabeça de Porco, do qual os moradores do juntaram o que restou e montaram seus casebres no Morro da Providência; e principalmente a religião, onde os deuses eram recebidos no êxtase do transe produzido por danças sensuais, músicas agitadas e alegres, e que envolvia o consumo de comidas exóticas e de bebidas, em alguns casos, alcoólicas.

É neste contexto que dentre as manifestações da religiosidade de matriz africana no Brasil destaca-se o Candomblé, culto dos orixás de origem familiar e totêmica (é qualquer objeto, animal ou planta que seja cultuado como Deus ou equivalente por uma sociedade organizada em torno de um símbolo ou por uma religião) que também é praticada em países como Uruguai, Argentina e Venezuela. A religião que tem por base a “anima” (alma) da natureza, sendo portanto chamada de anímica, foi desenvolvida no Brasil a partir do conhecimento de sacerdotes africanos que foram escravizados e trazidos da África para o Brasil juntamente com seus orixás, sua cultura e seus dialetos entre 1549 e 1888.

O candomblé é uma religião monoteísta, o deus único para a Nação ketu é Olorum, para a Nação Bantu é Zambi, para a nação jeje é Mawu, que são nações independentes na prática diária e em virtude de sincretismo existente no Brasil a maioria consideram como sendo o mesmo Deus da Igreja Católica.

A palavra candomblé é de origem Bantu (do Kimbundu) e vem de uma junção das palavras KA-NDOMBE-MBELE que tem o

significado de: Pequena casa de iniciação dos negros. Segundo alguns pesquisadores Candomblé seria ainda uma modificação fonética de *Candombé*, um tipo de atabaque usado pelos negros de angola; ou que viria de *Candonbidé*, que quer dizer ato de louvar, pedir por alguém ou por alguma coisa.

Ressaltamos que este culto da forma como aqui é praticado não existe na África, o que existe lá é o que chamamos de culto à *orisá*, ou seja cada região africana cultua um *orisá*, portanto a palavra candomblé foi uma forma de denominar as reuniões feitas pelos escravos para cultuar seus deuses, pois também era comum no Brasil chamar as festas ou reuniões de negros de Candomblé, devido seu significado em iorubá.

A organização social dos terreiros Candomblé (egbes) estruturado com base nas famílias-de-santo a partir de uma hierarquia de cargos e funções, a adoção de um nome religioso africano quando de sua iniciação, o compromisso com seu deus pessoal e ao mesmo tempo com seu pai ou mãe-de-santo, contribuiu para restabelecer aos negros e afro-descendentes vínculos baseados em laços de parentesco religioso do qual foram destituídos de referência devido a escravidão.

A expansão do Candomblé que se faz principalmente no pós-escravidão e seu desenvolvimento passou a ser visto por muitos historiadores como a “reinvenção” da África no Brasil por ser, entre outros fatores, reconhecidamente marcada pela necessidade dos grupos afro-descendentes de reelaborar sua identidade social e religiosa para além da ótica escravista e das condições de desamparo social impostas aos negros no pós-escravismo, tendo como referência as matrizes religiosas de origens africanas. Originando-se o fato de a organização social dos terreiros enfatizarem a “reinvenção” da África no Brasil.

O movimento de resistência e interesse pelo Candomblé despertado por pesquisadores, intelectuais e artistas contribuiu para sua popularização e permitiu uma aproximação e inserção das classes médias, além da aproximação que se dava pela utilização dos serviços mágicos das mães-de-santo, levando o candomblé, herança da identidade afro-descendente a se tornar símbolo da cultura religiosa brasileira.

De outra forma temos o desenvolvimento da Umbanda, que teve sua origem como culto organizado por volta das décadas de 1920 e 1930, quando kardecistas da classe média do rio de Janeiro, são Paulo e Rio Grande do sul, passaram a mesclar com suas práticas elementos das tradições religiosas afro-brasileiras, e a professar e defender publicamente essa mistura com o objetivo de legitimá-la com status de nova religião.

No contexto histórico, o Brasil neste período abandonava as teorias preconceituosas de Nina Rodrigues, entre outros, para dar espaço a apologia da miscigenação e ao mito de democracia racial criado com a publicação de Casa Grande & Senzala de Gilberto Freire (1933) e promulgava em 1934 uma nova Constituição, através da qual, por influência da Igreja Católica, o catolicismo voltou a ser religião oficial do Estado (ato revogado pela constituição leiga de 1891) reavivando seu poder e revigorando a perseguição as religiões de matrizes africanas por longa data (até 1976 não havia um só Estado da Federação Brasileira que permitisse a existência legal de terreiros sem documentação expedida pela Polícia-Delegacia de Jogos e Costumes).

A Umbanda é criada num contexto de valorização do “ser brasileiro”, patrocinou a integração no plano mítico de todas as classes sociais, especialmente as excluídas, apresentando uma nova visão distinta da prevalência dos valores dominantes da classe média (catolicismo e posteriormente Kardecismo), com maior abertura as formas populares afro-brasileiras, depurando-as a favor de uma mediação no plano religioso, que representou a convivência das três raças brasileiras.

Muitos elementos da Umbanda já se faziam presentes no contexto religiosos popular do final de século XIX, especialmente nas práticas originárias dos bantos, a exemplo da Cabula⁹, cujo chefe do culto era denominado *embanda*, o que nos leva a crer que possivelmente pode ter fundamentado o nome da religião que se formou pela ação desses líderes ou se difundiu com sua prática. Segundo Silva (2005), cargos e elementos litúrgicos da cabula também se fazem presentes na Umbanda, como o de *cambone*, aquele que auxilia o chefe do culto, ou *enba(ou pema)*, pó sagrado usado para limpeza dos ambientes em preparação para rituais. Segundo Ramos (1940), o termo Umbanda era utilizado na Macumba¹⁰ para designar o chefe do culto e também uma de suas linhas mais fortes já que em suas sessões o pai-de-santo buscava cultivar o maior número de linhas possíveis a fim de demonstrar conhecimento e o poder.

⁹ Cabula – Religião sincrética praticada na região do Espírito Santo que passou a ser conhecida no final do século XIX com o fim da escravidão, tendo a presença de negros e brancos com caráter secreto e base religiosa que mantinha forte influência da cultura afro-brasileira, sobretudo dos males e bantos com sincretismo provocado pela difusão da Doutrina Espírita nos últimos anos do século XIX. As reuniões dos cabulistas chamadas de ‘mesa’, ocorriam geralmente em casas ou florestas, sendo a de Santa Bárbara e a da Santa Maria segundo descção do bispo D. Nery (conf. Silva, 2005).

¹⁰ Macumba- referência ao culto religioso de matrizes africanas praticado no Rio de Janeiro, que encontra similaridades a prática da Cabula. Na Macumba o chefe do culto também era chamado de *embanda*, *umbanda* ou *quimbanda* e seus auxiliares de *cambono* ou *cambone*. Seus iniciados denominados filhos-de-santo ou médiuns, cultuavam entidades como orixás, inquices, cablocos e santos católicos agrupadas por falanges ou linha como a linha da Costa, de Umbanda, de Quimbanda, de Mina, de Cambinda, do Congo, etc.(cf. Ramos, 1940)

Desta forma, a Umbanda de formação mais recente, e que atualmente se subdivide em distintas ramificações, se destaca pelo desejo dos brancos, em sua maioria de classe média urbana, de um modelo de religião nacional, remonta em suas origens ao culto às entidades africanas, aos caboclos (espíritos ameríndios), aos santos católicos e, finalmente, às outras entidades que a esse panteão (grego=templo dedicado a todos os deuses) foram sendo acrescentadas pela influência do Kardecismo, daí a ênfase dessa religião em apresentar-se como genuinamente nacional, como uma religião à moda brasileira.

Como vimos, ao abordamos a religiosidade no Brasil, como parte fundamental de sua formação cultural, percebemos que uma série de contextos norteou a presença e manutenção das religiões de matrizes africanas em nosso cotidiano. No entanto esse desenvolvimento cultural, de visualização, estudo e inserção do africano como elemento formador da nação brasileira foi por longo período, minimizada ou até mesmo invisibilizada por praticas preconceituosas e discriminatórias de uma sociedade que traz consigo “ranços” de um processo escravista de “coisificação” humana. O desenvolvimento de manifestações sociais reconhecidamente tidas como herança da cultura africana, carregam em si lutas contra a dominação e resistências contra as imposições, o que repercute também no meio religioso. Desse modo o que permitiu o desenvolvimento de religiões oriundas das culturas dos dominados, como a dos africanos e também dos indígenas, foi o contínuo processo de negociação entre os participantes e de aproximações existentes nas relações entre negros, brancos e índios. Outro fator de destaque são as semelhanças existentes em relação aos cultos indígenas, aos cultos africanos e o catolicismo popular, como a devoção a entidades intercessoras, aspectos mágicos que envolvem essa devoção e outros, que permitiram a tradução e o intercâmbio entre elementos contribuintes dessas doutrinas religiosas. Neste contexto, várias religiões afro-brasileiras se formaram com diversas características semelhantes ou dispare, contudo, o Candomblé e a Umbanda, tomam direções especialmente diferentes.

No candomblé, o movimento de resistência e o interesse por essa religião, despertado por pesquisadores, intelectuais e artistas, fez com que um número crescente de brancos passasse a vê-lo com maior tolerância e em muitos casos até frequentando, o que poderíamos nomear com uma possível africanização. Processo este questionado por Francisco Rolim que norteou nossa busca pelo conhecimento da religiosidade afro-brasileira, ao questionar se

“o Catolicismo catolizou o africano através dos símbolos que estes assumiram, ou o Catolicismo se africanizou no

africano, aparentemente católico? Africanização ou Catolização?” (Rolim, 1978).

Historicamente o que podemos concluir ter havido é uma junção de ambas as influências nos contextos religiosos de forma geral. A popularidade do Candomblé ampliada pela influência de seus ritmos e danças nas grandes festas populares brasileiras, e a crescente valorização da musicalidade e a dança de origem africana fizeram com que estas rompessem os limites geralmente periféricos dos terreiros e se popularizassem, ganhassem as ruas. Os maracatus dos xangôs do Recife, os afoxés do Candomblé de Salvador, os tambores de crioula do Maranhão, o samba tornado símbolo da música popular brasileira amplamente relacionada com o carnaval do Rio de Janeiro, contribuíram para africanizarem a cultura no Brasil permitindo o sincretismo que se reflete hoje na religiosidade brasileira.

Assim como o candomblé popularizou-se além dos limites dos grupos que o praticavam originalmente, tornando-se, após muita perseguição e resistência, símbolo da manifestação da cultura africana na religiosidade brasileira, percebemos este mesmo processo com relação a Umbanda. No entanto, enquanto que no Candomblé a popularização se fez trazendo consigo uma forte “folclorização” da religião e sua representatividade como resistência negra, na Umbanda devido a ideologias diferenciadas, seguiu-se por outros caminhos. A Umbanda é criada num contexto de valorização do orgulho de ‘ser brasileiro’, patrocinou a integração no plano mítico de todas as classes sociais, especialmente as excluídas, apresentando uma nova visão distinta da prevalência dos valores dominantes da classe média (Catolicismo e Kardecismo), com maior abertura as formas populares afro-brasileiras, depurando-as em favor de uma mediação no plano religioso, que representou a possível convivência entre os três principais grupos étnicos formadores da cultura brasileira.

Assim podemos dizer que, O candomblé e a Umbanda se fazem práticas essenciais de resistência africana no Brasil. O candomblé porque reinventa a religiosidade da África no Brasil como forma de expressar as dificuldades e restrições encontradas pelos negros para se estabelecerem social e culturalmente como negros brasileiros no seio da sociedade brasileira. E a Umbanda porque procurou, pela ação da classe média branca e depois dos segmentos menos favorecidos da população, em sua maioria negra e mulata, refazer a idéia de Brasil inserindo a África, o africano e sua cultura como elemento da constituição da nação brasileira, ainda que de forma depurativa.

Referências

- BASTIDE, Roger. *O Candomblé da Bahia*. São Paulo: Nacional, 1978.
- BASTIDE, Roger. *As religiões africanas no Brasil*. São Paulo: Pioneira, 1985.
- BASTIDE, Roger. *Estudos afro-brasileiros*. São Paulo: Perspectiva, 1983.
- CARNEIRO, Edison. *Candomblés da Bahia*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1978.
- CARNEIRO, Edison. *Religiões negras, negros bantos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1981.
- CASCUDO, Luís Câmara. *Dicionário do folclore brasileiro*. São Paulo: Melhoramentos, 1988
- D'ADESKY, Jacques. *Pluralismo étnico e multi-culturalismo: racismos e anti-racismos no Brasil*. Rio de Janeiro: Pallas. 2001.
- LODY, Raul Giovanni. *Candomblé: religião e resistência cultural*. São Paulo: Ática, 1987.
- RAQUEL, P. Territórios negros nas cidades brasileiras (etnicidade e cidade em São Paulo e Rio de Janeiro) *Estudos afro-asiáticos*, (17): 29-41, 2010.
- RAMOS, Arthur. *O Negro brasileiro*. São Paulo: Nacional, 1940.
- RODRIGUES, Raimundo Nina. *Os africanos no Brasil*. São Paulo: Nacional, 1977.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. Religiões africanas no Brasil de Catolicismo – um questionamento. *África- Revista do Centro de Estudos africanos da USP* 1(1), 1978.
- ROLIM, Francisco Cartaxo. *O animismo fetichista dos negros baianos*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 1935.
- SILVA, Vagner Gonçalves da. *Candomblé e Umbanda: caminhos da devoção brasileira*. São Paulo: Selo Negro, 2005.
- SOARES, Alessandra Amaral. *Candomblé e Umbanda: Manifestação da Resistência da Cultura africana no Brasil*. Monografia: Especialização em História da África. Rio de Janeiro: UCAM- Centro de Estudos afro-asiáticos, 2006.

SOUZA, Laura de Mello e. *O diabo na Terra de Santa Cruz*. São Paulo: companhia das Letras, 1989.

VERGER, Pierre. *Orixás*. São Paulo: Corrupio, 1981.

∴

ABSTRACT: This article aims not only to search for a historical overview about the development of African religions, focusing mainly on the best-known models in Brazil: *Candomblé* and *Umbanda*, but addressing the presence and maintenance of African-Brazilian religions under a society that has suffered the imposition of a strongly religious Catholic. Reflect the presence of the religion of African origin in Brazilian society is also displaying the strength of black or African descent in keeping alive the religious basis of their African ancestors, and thus assert its history and identity. **Keywords:** African-Brazilian religiosity; Resistance; Black Identity.

Poesia Popular Nordestina: Apropriações, recombinações e reinvenções*

Maíra Soares Ferreira

RESUMO: Este artigo é fruto de uma pesquisa “etnográfica” rumo ao sertão nordestino, na região do Brejo dos Padres/PE, mais especificamente rumo à poesia popular do estado de Pernambuco. O estudo foi em torno dos hibridismos culturais – com ênfase nos processos de apropriação, recombinação e reinvenção – presentes nas manifestações populares, tradicionais e internacionais, respectivamente, como: a literatura de cordel portuguesa e o folheto de versos nordestinos; os repentes como a cantoria de viola e o coco de embolada e, por fim, o rap ou hip hop afro-americano e afro-brasileiro. Entendemos que este processo de mistura de diferentes estilos de produção poética, convertendo-o em algo próprio, foi um modo de os grupos sociais discriminados pela sociedade brasileira responderem às exigências de subjetivação e de afirmação étnico-social. **Palavras-chave:** poesia popular, criação poética, hibridismos culturais e afirmação étnico-social.

Apresentação

Este artigo tem como objetivo apontar para os hibridismos culturais brasileiros em contraposição aos projetos de “constituição da modernização” e da “identidade nacional”, cujas bases remetem-se às diásporas brasileiras. Por “hibridismo cultural” estamos compreendendo a união de diferentes processos sócio-culturais – como a linguagem, a culinária, a arte, a dança e a música – que se combinam gerando novas estruturas (Cf. Vargas, 2007).

Segundo Canclini (2003), a mestiçagem étnica e o hibridismo cultural do continente latino-americano não foram observados em nenhum outro lugar do mundo com a mesma intensidade, diversidade e igual ímpeto envolvendo, paradoxalmente, violência e criatividade. Assim, a partir de uma viagem à poesia popular do sertão nordestino, discorreremos sobre os hibridismos poéticos presentes na história do folheto de versos nordestinos, nas manifestações do repente e no rap afro-brasileiro. Em suma, os estudos sobre a poesia popular, feitos ao longo da viagem que empreendemos ao sertão nordestino, possibilitaram-nos observar os hibridismos afro-indígenas sertanejos que vêm atravessando as experiências de diásporas e aldeamentos impostos às populações étnico-sociais brasileiras.

* Este trabalho contou com o apoio da FAPESP (2008-2010).

Cordel – literatura de cordel e folheto de versos

Abreu (1999), em seu livro “Histórias de cordéis e folhetos”, confronta os dois tipos poéticos – cordel e folheto¹¹ – apoiada na crítica à tese que sustenta que o folheto se originou do cordel. Nosso objetivo aqui não será discutir com a autora a independência do folheto nordestino diante do cordel português, mas a partir das semelhanças e diferenças entre estas poéticas apresentadas pela autora, daremos ênfase a um hibridismo revelador de ressignificações culturais que parece estar presente nas produções poéticas do nordeste brasileiro.

Abreu (1999) ressalta a impossibilidade de vinculação entre as duas formas literárias e critica a “concepção de história” que transpõe culturas de um lugar ao outro. O levantamento significativo feito por essa pesquisadora, estudiosa do cordel, nos chamou a atenção uma vez que entendemos a importância de se ter um olhar voltado para as nuances que distinguem os diferentes grupos culturais, mesmo quando estes se encontram misturados. Ou seja, não discordamos das diferenças apontadas pela pesquisadora; pelo contrário, elas mesmas nos deram a chave de leitura do conceito de hibridismo que permite analisar as traduções, apropriações e reinvenções possíveis de existir nos encontros e confrontos entre povos e culturas. Diferenciamos-nos da autora quando, ao invés de procurarmos as diferenças entre as manifestações com o intuito de apontar a independência uma da outra, partimos do pressuposto de que esta manifestação poética ibérica, ao chegar no nordeste brasileiro, pode ter sido absorvida pelo povo sertanejo que, ao digerir-la, fez nascer o folheto de versos. Assim, nosso objetivo é apontar para as possibilidades de ter havido, entre estas culturas, um hibridismo poético, ou seja, uma apropriação/recombinação e uma reinvenção/recriação. Deste modo, compreendemos que, se por um lado, conceitos como “origem” e “pureza” não dão conta desta realidade brasileira híbrida, outros como recriação, atualização, mobilidade e intersecção se tornam bastante importantes para a sua elucidação.

Segundo a autora, a produção da literatura de cordel em Portugal tem diferentes características formais, temáticas e físicas (dimensão, números de páginas, tipo de impresso entre outros). Conforme Abreu (1999), os temas são infinitos e delimitar os gêneros e suas formas

¹¹ Literatura de Cordel foi o nome recebido em Portugal, entre outros, como: folhetos volantes ou folhas soltas. Quanto à palavra cordel, esta remete ao cordão em que eram pendurados e expostos nas feiras do país. No Brasil, especificamente no Nordeste, apesar do termo cordel também ser utilizado, o nome mais conhecido entre os sertanejos é folheto de versos ou literatura de folhetos. Assim, para apresentar o estilo literário poético português utilizaremos o termo cordel e para o estilo nordestino brasileiro, folheto de versos.

foi uma dificuldade, pois não há constâncias e tão pouco uma unificação da modalidade. Em suas investigações encontrou autos, pequenas novelas, farsas, peças teatrais, hagiografias, sátiras, notícias, escritas em prosa, em verso etc., todos caracterizados como cordel. Com base em outros autores, Abreu (1999) afirma ter identificado mais uma designação bibliográfica do que um gênero literário, afinal o que unifica o material é uma questão editorial. Em suma, conclui que “a chamada ‘literatura de cordel’ é uma fórmula editorial que permitiu a divulgação de textos e gêneros variados para amplos setores da população” (Abreu, 1999, p.23). O termo ‘fórmula editorial’ é empregado no sentido de ‘padrão editorial’, de ‘configuração material das brochuras’.

Vale salientar que o momento histórico de Portugal é do início da imprensa (séc. XV) e, portanto, um dos objetivos era reproduzir e vender grandes quantidades de histórias populares, textos religiosos e obras primas para as camadas populares. Aqui, é importante ressaltar alguns aspectos sociais e políticos salientados pela autora. Segundo ela, os poetas cordelistas setecentistas faziam parte da elite, o movimento editorial da época era imenso e sob total controle da corte portuguesa; não se podia imprimir, encadernar papéis volantes e vender livros sem a permissão do poder Real.

Mais tarde, o mesmo procedimento fora exigido para transportar os cordéis aos estados brasileiros (Bahia, Pernambuco, Maranhão, Pará e Rio de Janeiro). Dentre os autores mais escolhidos para o envio estavam os nomes de Gil Vicente e Baltasar Dias. No capítulo “A Literatura de Cordel Portuguesa atravessa o Atlântico”, Abreu (1999) faz um estudo sobre o conteúdo literário destes cordéis portugueses que foram cuidadosamente escolhidos e enviados ao Brasil pela corte portuguesa. Dentre eles, Abreu (1999) destaca que:

a questão tematizada pelos cordéis (portugueses) desconsidera classes ou divisões sociais, pois mesmo nas poucas vezes em que há menção a pobres e ricos isto não é percebido como um desnível, uma desigualdade, já que todos vivem em harmonia, ajudando-o (ou ajudando-se) mutuamente. A grande distinção é entre o bem e o mal, e o que preocupa é o comportamento dos indivíduos sob essas duas ordens (Abreu, 1999, p.67).

Para explicitar, mais precisamente, o modo sutil com que os cordéis ibéricos aderiram à ideologia dominante da época, gostaríamos de destacar outro trecho salientado pela autora: “Os cordéis lusitanos, enviados ao Brasil, dizem a seus leitores que não há por que se preocupar com questões políticas, econômicas ou sociais, já que a preocupação central deve ser a busca do Bem” (Abreu, 1999, p.69).

Neste sentido, partindo do fato de que estes cordéis foram enviados em grandes quantidades para o Brasil e foram lidos pelos sertanejos nordestinos (conforme dados da história brasileira), é possível afirmar que a cultura nordestina, não apenas recebeu essas brochuras impressas, mas também as personalizou na forma e no conteúdo. Quanto à forma, criaram as métricas dos folhetos nordestinos que se diferenciam da métrica do cordel que, no caso, inexistente. E, quanto ao conteúdo, estas passaram a exprimir a realidade cultural e política de suas vidas cotidianas. Assim, diferentemente da literatura de cordel portuguesa, o folheto nordestino é escrito pelos próprios poetas sertanejos que escolheram como palco, fonte e inspiração de seus versos, por exemplo, a realidade sofrida do semiárido. Observa-se, neste sentido, que pode ter havido, entre a literatura portuguesa e brasileira, um movimento de fusão, transformação, hibridação e, até mesmo, inversão ideológica. Ou seja, enquanto os cordéis portugueses que chegaram ao Brasil associavam o bem à nobreza e o mal aos salteadores (enfim, aos pobres), pode-se observar que os folhetos nordestinos inverteram essa lógica, associando o bem à população sofrida do sertão nordestino e o mal aos ricos exploradores. Apesar de não haver restrições temáticas na literatura de folhetos nordestina, é preciso observar que a produção poética sempre esteve calcada na realidade social.

A esse respeito, afirma a autora:

Mais da metade dos folhetos impressos nos primeiros anos continha 'poemas de época' ou 'de acontecido', que tinham como foco central o cangaceirismo, os impostos, os fiscais, o custo de vida, os baixos salários, as secas, a exploração dos trabalhadores. (...) No Nordeste, embora haja também narrativas ficcionais que contam as aventuras de nobres personagens, o estado de 'indignação, lamentação e crítica do cotidiano' contamina as histórias. A discussão das diferenças econômicas é constante. (...) Mesmo em histórias tradicionais, que se passam em meio à nobreza, a realidade nordestina infiltra-se. (...) Problemas econômicos interferem, também, na construção dos vilões das histórias, pois além de serem maus eles têm, em geral, grande fortuna. Por outro lado não há ninguém muito pobre no papel de malfeitor (Abreu, 1999, pp.120-123).

Deste modo, diferentemente do que defende Abreu (1999), que devido às diferenças entre as manifestações sustenta que o folheto é uma manifestação independente da literatura de cordel portuguesa, entendemos que pode ter havido uma apropriação cultural nordestina a partir do encontro e o confronto com estes povos e literatura ibérica. As datas dos primeiros poetas de folhetos nordestinos são posteriores aos primeiros envios de brochuras portuguesas ao nordeste brasileiro. Neste contexto, uma contribuição do povo

sertanejo nordestino foi fazer a tradução da tradição poética ibérica, ou seja, reinventando-a a partir de seus elementos regionais já combinados com a tradição oral afro-indígena também presente no Brasil.

Também vale lembrar que a estrutura poética das quadras, usada pelos cantadores da época, era conhecida não apenas no Brasil, como também em outros países cujas manifestações de improviso eram e são bastante parecidas, como por exemplo, na Espanha, em Portugal e na França. As “quadras”, frequentemente encontradas nos folhetos ibéricos e na poesia de improviso árabe, chegaram no sertão brasileiro, todavia não permaneceram como a mesma estrutura básica na cantoria de viola nordestina ou no folheto nordestino. Poeta cantador, Silvino Pirauá de Lima, afirmou que sentia falta de espaço para compor com as quadras e por isso fez crescer as estrofes de quatro para seis linhas. Assim, e de diferentes outras formas, a métrica base para a poesia nordestina se tornou as sextilhas e não as quadras.

Quanto aos folhetos, diz-se que os primeiros e mais conhecidos autores, como Francisco das Chagas Batista, que começou a publicar em 1902, João Martins de Athayde, em 1908 e Leandro Gomes de Barros, em 1895, também foram adeptos da sextilha como base e, ainda, de outras estruturas mais complexas que fixaram as “métricas” de composição de folhetos de cordel nordestino, mantidas enquanto tais até hoje.

Por fim, não se pode esquecer da importância e da exclusividade do ambiente oral no folheto nordestino brasileiro. É sabido que os poemas, contos, charadas e disputas/desafios - seja entre os indígenas, africanos ou árabes e ibéricos - estão presentes, principalmente, nas culturas onde a escrita não é dominante. Daí, talvez, a diferença entre essas manifestações em Portugal e no Brasil. Uma se sedimentou mais na cultura escrita e outra, cuja presença indígena e africana é marcante, guarda fortes características da oralidade. Como vimos no item anterior, no Nordeste, são muitas as manifestações poéticas e artísticas com base no improviso e no desafio.

Conforme Abreu (1999), a literatura de folhetos deu início a seu processo de definição no espaço oral antes mesmo da impressão das editoras se tornar possível no nordeste brasileiro. O processo de constituição desta forma literária aconteceu, primeiramente, nas sessões de cantoria de viola e somente depois, no final do século XIX, é que estes versos foram publicados na forma de folhetos. Esses folhetos, elaborados com os versos de algumas velhas pelepas (desafios) dos cantadores, se deu graças à memória dos poetas. Leandro Gomes de Barros, escritor de folhetos de versos, popularmente considerado um grande “cordelista nordestino”

publicou seu primeiro folheto em 1893, mas afirmou tê-lo produzido em 1889. Por fim, podemos depreender que a história e o caráter oral do folheto nordestino e da cantoria de viola mantêm entre si uma intrínseca relação na formação/constituição e necessidade de perpetuação de uma dada tradição. Afinal, o folheto é escrito para registrar e perpetuar as poesias feitas nas rodas de improviso, ao mesmo tempo que também é escrito para ser contado e cantado. A intenção parece ser sempre a de recitar, declamar e perpetuar culturas e narrativas orais:

Os poetas populares nordestinos escrevem como se estivessem contando uma história em voz alta. O público, mesmo quando o lê, prefigura um narrador oral, cuja voz pode se ouvir. (...) pode-se entender a literatura de folhetos nordestinos como mediadora entre o oral e o escrito (Abreu, 1999, p.118).

Por fim, o que entendemos destes constantes movimentos que a história dessas culturas populares parece revelar é a importância de ter ouvidos para captar essas recriações. Entendemos que, em princípio, não há problema em relacionar a literatura de cordel portuguesa com a literatura de folhetos nordestinos, mas reconhecemos as nossas dificuldades diante da sustentação de um olhar atento que capte as reconstruções feitas pelo povo brasileiro seja capaz de observar não apenas a diáspora, mas também seus desdobramentos – os hibridismos.

Repentes – cantoria de viola e coco de embolada

Como em toda cantoria
O repente de viola
Começa na sextilha
Este texto não te enrola
São seis linhas de métrica,
Oração e rima na sacola

A cantoria de viola, muito conhecida como “repente”, é representada pela figura do sertanejo que canta e improvisa versos com sua viola. Mas, esta manifestação nordestina dos repentes não se restringe aos cantadores de viola, pois há diversas outras manifestações culturais de improvisos poéticos no nordeste. Como mencionamos na viagem à poesia popular do sertão nordestino, são todos poetas repentistas, o que os diferencia são as modalidades de métricas e os instrumentos que acompanham e fazem a melodia ou dão o ritmo de cada manifestação poética. Esta ainda carrega consigo sua história étnico-social.

No presente item, restringir-nos-emos às manifestações do coco de embolada e da cantoria de viola. Estas são as culturas populares tradicionais mais conhecidas como “repente” pelo fato de que se baseiam, praticamente, no improviso. Ou seja, o repente (improviso) é seu elemento central. Entre os coquistas ou emboladores, a métrica mais usada é a quadra, já entre os cantadores é a sextilha. O verso em sextilha escrito acima, de abertura, é um exemplo de métrica simples e muito usada para iniciar o desafio ou peleja da cantoria de viola. Como explicado na própria estrofe citada acima, o tripé da cantoria é a métrica, a rima e a oração. A métrica da modalidade “sextilha” aceita sete sílabas por verso (frase) e seis versos (linhas) por estrofe. Assim, a sextilha é uma estrofe de seis versos com sete sílabas cada. Quanto à rima, esta também obedece às regras da métrica que, no caso da sextilha, assim se compõe: X A X A X A, sendo X os versos órfãos (sem rimas) e A os versos com rimas entre si. Logo, na estrofe acima, temos as rimas: viola, enrola e sacola. Já a oração significa dar começo, meio e fim para a história, ou seja, um texto com coerência e unidade narrativa. Em suma, a literatura de cordel e a cantoria de viola têm, como preocupação central, a exatidão da métrica, a rima perfeita, a estruturação do texto e a seriedade na oração.

A viola, que acompanha os cantadores, está em segundo plano, não tem muita importância sonora e os acordes tocados não são estilizados. Todavia, sua presença é fundamental, oferece o recurso do tempo que permite ao cantador criar o verso a partir da deixa (rima) do seu colega (cantador), que estará sempre ao seu lado. Expliquemos melhor: após a deixa do colega, o cantador pode usufruir um tempo para brincar com a viola e pensar na rima, parando de tocar em seguida para declamar seus versos perfeitamente metrificados. Compreendemos então que, para a cantoria de viola, a música dedilhada oferece ao repentista o tempo e a inspiração necessária para se obter o desfecho cuja peça fundamental é o improviso enquadrado nas metrificações definidas. As variações de métricas vão das mais simples e curta às mais longas e complexas.

Assim, enquanto o cantador de viola tem, essencialmente, a sua base na tarefa de rimar e enquadrar seus versos nas métricas fixas, as emboladas e suas diversas modalidades se baseiam fortemente nos instrumentos, inserindo nos ritmos e melodias as poesias e suas rimas. O aspecto marcante do coco é a presença dos instrumentos africanos – o ganzá¹² e o pandeiro –, do ritmo impetuoso da dança

¹² O ganzá é uma espécie de maracá (chocalho) grande, formado por um pequeno tubo de folha de flandres. Dentro são colocados grãos ou seixos que quando em atrito com o flandre, produz som. Na visita à Aldeia Indígena Pankararu/PE, sertão pernambucano, tomamos conhecimento que o maracá é o instrumento mais importante dos rituais de Toré, Toantes e Serviços de chão.

afro e da batida sincopada também bastante comum nas danças indígenas (o passo lateral, ora à esquerda, ora à direita). No coco de embolada, dança-se o coco e canta-se a embolada, ou seja, a poesia improvisada, embolada, é cantada pelo solista e a resposta é dada pelo coro, que dança em roda.

As regras poéticas citadas – seja para a cantoria, seja para a embolada – têm como base o recurso mnemônico que é a repetição das rimas. Como para o ambiente oral as irregularidades dificultam a memorização, a regularidade se constitui como o maior recurso para a conservação das produções intelectuais. Assim, o padrão de estruturas estróficas, rítmicas e métricas é uma ferramenta fundamental. No campo da oralidade, os padrões fixos são o arcabouço organizador da produção, uma vez que auxiliam a composição dos poemas que preenchem uma estrutura conhecida. Essas recorrências e repetições são importantes não apenas para o artista, mas também para o público, pois colaboram para a recordação e transmissão das histórias de tradição oral.

Para discorrermos sobre os hibridismos culturais franco-iberó-árabes, encontrados na cantoria de viola, e os afro-indígenas, presentes no coco de embolada, apresentaremos dois trabalhos, respectivamente. Um de Luis Soler (1978), em seu livro *As raízes árabes, na tradição poético-musical do sertão nordestino*, e outro de Aloísio Vilela (1980), autor de *O Coco de Alagoas: origem, evolução, dança e modalidades*. Apesar deste autor e do anterior trabalharem com termos como “raça” e “origem”, partimos destes estudos para refletir sobre os hibridismos poéticos presentes nas manifestações da cantoria de viola e do coco de embolada.

Segundo Soler (1978), a lira, a cítara, o alaúde e a harpa são os primitivos instrumentos de cordas de onde a viola provém. Foram os árabes que levaram esses instrumentos de cordas para a Europa. A harpa é considerada como uma invenção dos Celtas que, primeiramente, ocuparam a Península Ibérica. A viola, descendente destes instrumentos, e companheira dos cantadores de repente, também fora muito usada pelos trovadores franceses. O autor levanta, ainda, a suposição de que os cantares dos nossos romanceros, assim como os toques das nossas violas e rabecas, ressoam as cordas dos instrumentos trazidos pelos judeus cristãos-novos que para o Brasil vieram.

Neste texto, Soler (1978) discorre tanto sobre os elementos ibero-mourisco e gregoriano que aparecem na forma (estrutura) da música sertaneja, quanto sobre as semelhanças entre os artistas populares em questão, ou seja, o sertanejo nordestino e o árabe. Relaciona, ainda, a inseparável cantilena poética de ambos os cantadores como uma espécie de necessidade visceral perenemente sentida como manifestações culturais que funcionam como meio de

comunicação e integração étnico-social de suas comunidades. O autor apresenta todos estes povos, “beduínos do deserto”, como iletrados, imbuídos, no entanto, de grande capacidade de observação dos fenômenos naturais, sociais e humanos e “capazes ainda de glosar com ligeireza e malícia” tudo o que viam e ouviam (Soler, 1978, p.52).

Desta maneira, Soler (1978) defende a tese de que as formas poéticas nordestinas, seus instrumentos musicais, suas semelhanças na afinação, assim como a prática do improviso, entre outros elementos, remetem-no ao universo cultural árabe. Como não é nosso objetivo apoiar alguma tese e estamos diante de uma longa estrada de hibridismos culturais que não cessam de acontecer, interessa-nos, aqui, muito mais apontar para os encontros, fusões, recombinações e traduções feitas pelos sertanejos do nordeste do Brasil.

Assim, os estudos do autor a respeito da presença da cultura estadia árabe no norte da África, da longa presença e dominação árabe nos países ibéricos, da colonização portuguesa e do tráfico negreiro incitaram-nos a imaginar o enorme e contínuo entrelaçamento cultural desses povos, os mais longínquos, na poesia popular brasileira. Cabe-nos ainda considerar que o outro traço marcante destas intersecções culturais presentes no continente latino-americano é a presença da tradição oral. No início do livro de Soler (1978), há uma passagem interessante em que o autor conta de seus vários encontros com esta oralidade latino-americano. Afirma que os “payadores” (violeiros improvisadores) encontrados no Uruguai, Colômbia, Venezuela, Argentina e Chile eram todos muito parecidos com os glosadores das ruas de Porto Alegre, RS e Recife, PE (com suas violas e pandeiros em constante desafio). Retratar também os rabequeiros de Caruaru, Agreste de Pernambuco, que manejavam suas rabecas de formas semelhantes às de Madrid, tocadas nos períodos natalinos. Por fim, vale salientar que o interessante de todas estas observações é o fato de que elas mantêm aberta a porta para as infinitas possibilidades de cruzamentos culturais que, neste caso, o repente nordestino é revelador.

A respeito do coco de embolada, Aloísio Vilela (1980) aponta para as procedências negras, lusas e influências indígenas presentes na manifestação. Diz o autor: “o coco, como outras danças pingadas de negro ou de índio ou de luso, veio desse choque, desse entrelaçamento racial, de que o negro deixou impressão mais forte” (Vilela, 1980, p.16). Muitos são os cocos conhecidos no nordeste: cocos praiheiros da Paraíba, do Rio Grande do Norte, do Piauí e outros; o de Zambé; o de Tará e o de Roda em Pernambuco; o Samba de Aboio e o Samba de Coco em Sergipe; os Sambas da Bahia como o corta-jaca, o corrido ou de reza, o bate-baú, o de

oração e outros. Em alguma medida, todos estes se diferem e se assemelham à dança e ao improviso do coco de embolada, freqüentemente encontrado no estado de Alagoas e, atualmente, por todo o país. Assim, chamaremos de coco de embolada a música, a dança, o canto e a poesia oral em questão nesta manifestação.

Sobre a manifestação cultural coco de embolada, Vilela (1980) conta uma história que ouviu de um velho proprietário do Distrito de Chã Preta, Alagoas¹³. Esta diz que o coco de embolada foi criado pelos escravos, afro-descendentes e indígenas, do quilombo dos Palmares. Estes iam em busca da fruta do coco a fim de comer a polpa dos maduros e retirar a amêndoa, coconha, dos que estavam secos. Acontecia que para retirar a coconha era preciso colocar o coco no chão e com um outro bater até rachar. Essa batida foi puxando da memória “costumeiros alaridos afros” e, com isso, alguns versos de improviso, algumas danças e um forte sapateado que resultou nesta expressão folclórica mista, afro-indígena – coco de embolada.

A esta dança, levada às senzalas, foi acrescentada a umbigada¹⁴. Ao som, dos cocos, foi agregado o tambor, pandeiro, ganzá e a palma do cantador. A manifestação que se restringe ao canto é praticada por dois emboladores, cada um com um pandeiro na tarefa de se desafiarem por meio de versos improvisados – uma prática muito parecida com a cantoria de viola. E, o coco de embolada dançado, como explicado anteriormente, é praticado por uma coletividade que dança, bate palmas e canta em resposta ao solista cantador. Assim, em ambas as formas, a estrutura das letras poéticas tem um refrão fixo composto pelos versos livres metrificados ou não, a depender da criatividade, escolha e memória do poeta. Quanto à estrutura em roda, esta guarda semelhanças com inúmeras outras manifestações (re)criadas nos cativeiros e aldeamentos indígenas de todo o país. Por estas manifestações apresentarem a música, a poesia e a dança de modo intimamente ligadas, Mário de Andrade (2002) denominou-as de “cantos orquestricos”.

A pesquisa de Mário de Andrade (2002) em torno dos cocos de embolada apesar de, conforme ele próprio relata, desprovida de bons equipamentos para medição de ondas sonoras, foi bastante importante no que tange à especificidade desta manifestação. A esse respeito, afirma Andrade (2002): “Que voz!... Não é boa não, é ruim. Mas é curiosíssima (...). Em que tonalidade estão a cantar?”:

¹³ Esta versão é bastante próxima das que ouvimos de poetas do Recife e São José do Egito, Pernambuco.

¹⁴ Há ainda hoje, também desde os cativeiros, o coco de umbigada no Rio de Janeiro, o Batuque de Umbigada nos terreiros de Capivari, Piracicaba e Tietê (SP) entre outras danças, umbigadas, rodas, versos e improvisos como o Jongô de Tamandaré em Guaratinguetá, Vale do Paraíba (SP).

Um dos fenômenos mais interrogativos da humanidade é justamente a fixação dos sons da escala cromática. A humanidade toda fixou 12 sons principais e que são sempre os mesmos no mundo inteiro. Entre o dó e o dó sustenido, podem existir centenas de sons diferentes. (...) Não é cantar desafinado, cantam positivamente fora de um tom sistematizado neles e é de todos. Se fixo uma tonalidade aproximada no piano e incito os meus dois coqueiros, cantando com eles, se (...) amansam no ré bemol maior, por exemplo. Se páro de cantar, voltam gradativamente pro “fora de tom” em que estavam antes. E é um encanto (Andrade, 2002, p.213).

A voz, o tom, o corpo e a arte de improvisar destes poetas “é prodigiosa” – como Andrade (2002) costuma encerrar os parágrafos de seu diário de campo. Uma especificidade do coco está na maneira com que se constrói os versos de improviso. Talvez a não rigidez das métricas e a velocidade do ritmo tocado, dançado e pensado convidam a elaboração poética dos cantadores repentistas a uma experiência muito próxima com a do trabalho de elaboração onírica. Afinal, as construções dos versos parecem ser associadas livremente como retalhos que costurados oferecem belas colchas. Imagens todas muito simbólicas e representativas de fantasias, ambições, medos, projetos e sonhos. Como disse o estudioso:

Não se trata do verso ‘nonsense’ feito para dar habilidade rítmica. É um painel de sonho que passa, feito de frases estratificadas, curiosas como psicologia: “Bela mandou me chamar” ou “Porto de Minas Gerais” ou “Meu ganzá, meu ganzarino”, etc., etc., às quais se juntam verbalismos, frases tiradas do trabalho cotidiano, do amor; referências aos presentes e aos acontecimentos do dia; desejos, ânsias... (Andrade, 2002, p.247).

Para encerrar, gostaríamos de frisar a relação do coco de embolada “com os demais sambas de escravos perpetuados através de todas essas liberdades servis...” (Andrade, 2002, p.249). Neste sentido, entendemos que estes grupos de escravos que se reuniam, às escondidas, para tocar seus tambores, cantar e dançar como uma maneira de rememorar seu passado e manter um contato consigo mesmo têm, nas suas expressões artísticas, a denúncia e elaboração da difícil vida cotidiana que estavam enfrentando e continuam a enfrentar. De outro modo, vale dizer que foram e continuam sendo várias as maneiras de se apropriar e dar sentido às mais diferentes culturas e situações sociais. Uma nova manifestação que expressa, e bastante, todos estes conflitos e estratégias é a mais nova cultura juvenil denominada hip hop.

Hip hop – afro-americano e afro-brasileiro

O novo estilo cultural e “global”¹⁵, instaurado pelo movimento HIP HOP envolve dança, pintura, música, poesia, rima, improviso, etc. A discussão sobre esta “cultura juvenil”¹⁶ é ampla, envolvendo uma dimensão histórica que exigiram estudos sobre as manifestações dos afro-americanos (EUA), da cultura dos jovens das Ilhas (Jamaica, Haiti, Cuba etc.) e outras ramificações pelo mundo, como, por exemplo, entre os latino-americanos. Porém, neste momento, daremos ênfase ao potencial estético presente nas técnicas musicais do rap, e na expressão cultural da diáspora africana presente nesta manifestação juvenil, com o intuito de apontar para as reconstruções locais e globais do hip hop afro-americano e caribenho que vem sendo apropriado e reinventado nos muitos “guetos” do mundo, inclusive do Brasil.

Apesar de reconhecermos que o rap é um elemento cultural com características específicas dentro de um movimento maior que é o hip hop, acreditamos que a análise não ficará prejudicada devido ao fato de direcionarmos nossa atenção, mais detidamente, aos elementos musicais do rap e ao uso desta tecnologia musical. Entendemos que estas técnicas envolvem aspectos importantes do desenvolvimento e do uso do estilo hip hop como um todo e que a combinação da dança (break) e da pintura (grafite) com a música do rap foi fundamental para a evolução geral do movimento.

Quanto ao movimento cultural de hibridismos do hip hop entre jovens latinos e afro-americanos, a pesquisadora norte-americana Tricia Rose (1997) afirma que: “enquanto a música rap, principalmente a mais recente, é denominada pelos negros que falam inglês, o grafite e o break foram radicalmente elaborados pelos porto-riquenhos, dominicanos e outras comunidades caribenhas de língua espanhola que carregam em sua história fortes elementos da diáspora africana (Rose, 1997, p.192). Nesta direção, falaremos tanto destes hibridismos afro-americanos e caribenhos que foram potencializados nos guetos norte-americanos quanto o fato de que, ao chegarem no Brasil, estes elementos já misturados foram mais uma vez apropriados e recombinados com os elementos locais e

¹⁵ Expressão de Canevacci (1996) para apontar a simultaneidade do local e do global: “Essa palavra nova, fruto de recíprocas contaminações entre global e local, foi forjada justamente na tentativa de captar a complexidade dos processos atuais. Nela foi incorporado o sentido irrequieto do sincrétismo. O sincrétismo é glocal. É um território marcado pelas travessias entre correntes opostas e freqüentemente mescladas, com diversas temperaturas, salinidades, cores e sabores. Um território extraterritorial” (Canevacci, 1996, p.25).

¹⁶ Estamos compreendendo as culturas juvenis como as formas peculiares de expressão de linguagem, os modos de conceber os intercâmbios entre as gerações, as formas de relacionamento e as preferências artísticas e culturais dos variados grupos de jovens contemporâneos.

regionais de cada grupo de jovens resultando nos diversos hip hop's brasileiros – afro-indígenas, nordestinos, paulistanos e cariocas.

Sobre a América urbana, Rose (1997) salienta que o contexto urbano nova-iorquino pós-industrial dos anos 70 foi definidor da configuração e da direção que o rap e o hip hop tomaram. Segundo a autora, a “desindustrialização”, assim como a reestruturação da economia, gerou um forte impacto sobre as comunidades afro-latino-americanas de todo o continente americano. Conforme Rose (1997), a redução dos fundos federais antes direcionados à habitação e os novos investimentos deslocaram a mão-de-obra da produção industrial para serviços corporativos e de informação. Com isso as comunidades pobres e de imigrantes ficaram entregues aos ‘donos’ das favelas, ou seja, “reduzidas à condição de refúgio de traficantes, aos desenvolvimentistas, aos centros de reabilitação de viciados, aos crimes violentos, às hipotecas e aos serviços municipais e de transportes inadequados” (Rose, 1997, p.199).

No caso do South Bronx, chamado com frequência de “o berço da cultura hip hop”, as condições geradas pela era pós-industrial foram exageradas pelas rupturas consideradas “parte inesperada do efeito” de um grande projeto motivado por fins políticos. No início da década de 1970, esse projeto de renovação redundou em deslocamentos maciços de pessoas de cor, economicamente frágeis e de diferentes áreas de Nova York. A transição étnica e racial subsequente no South Bronx não foi realizada por meio de um processo gradual que permitisse a criação de instituições sociais e culturais que pudessem agir protetoramente. Ao contrário, foi um processo brutal de destruição de uma comunidade e desapropriação, executadas por oficiais municipais sob a direção do legendário planejador urbano Robert Moses (Rose, 1997, p.198).

Contudo, este cenário de desamparo também foi invadido por saídas criativas que, por sua vez, também são agressivas. No final dos anos 70, a geração mais jovem de South Bronx construiu uma rede cultural própria que expressou alegria, crítica e pertencimento à era das novas tecnologias. Assim, para a autora, algumas definições estéticas e características estilísticas do hip hop parecem mapear o caminho escolhido pelos jovens hip hoppers para revisarem e se apropriarem das práticas da diáspora africana, a partir dos materiais técnicos destes centros urbanos pós-industriais. Diz ela:

Os temas e os estilos no hip hop dividem semelhanças culturais e musicais que contêm expressões antigas e contíguas da diáspora africana; esses temas e estilos, em sua maioria, foram revistos e reinterpretados pela cultura contemporânea por meio dos elementos tecnológicos. As principais formas do hip-hop – o grafite, o break e o rap – foram desenvolvidas dentro das prioridades culturais da diáspora afro e em relação às grandes forças e instituições

industriais. (...) Importantes mudanças pós-industriais na economia, como o acesso à moradia, a demografia e as redes de comunicação, foram cruciais para a formação das condições que alimentaram a cultura híbrida e o teor sociopolítico das canções e músicas de hip-hop (Rose, 1997, pp.194-195).

Em suma: ao adaptar as mesas de som e os alto-falantes nas ruas, os Dj's¹⁷ iniciaram as festas nas vias públicas transformando-as em centros comunitários livres, os rappers se apoderaram do microfone como se a amplificação fosse uma fonte de vida e os breakers¹⁸ se apossaram do sinuoso terreno urbano a fim de torná-lo funcional para os desabrigados. O movimento deu voz às tensões do cenário público urbano durante um período de transformação substancial de Nova York. A vida às margens da América urbana e pós-industrial ficou registrada no estilo, som e temática do hip hop. Assim, diante de dolorosas contradições, as culturas juvenis contemporâneas, se lançam na negociação da experiência da marginalização, da oportunidade brutalmente perdida, da opressão étnico-social e de gênero, assim como as atuais condições potencialmente "acessíveis e possíveis" com as novas tecnologias de informação e comunicação (TIC's).

De acordo com Christian Béthune (2003), a técnica da amostragem, que consiste em selecionar trechos de diferentes arranjos musicais para introduzi-los em uma mesma peça musical, foi uma forma irreverente de lidar com a falta de recursos financeiros para fazer música. O pesquisador francês anuncia que durante o governo Reagan houve um corte financeiro nas escolas impossibilitando-as de comprar instrumentos musicais e dificultando, deste modo, o ensino e o acesso à música de qualidade nas escolas. Rose (1997) complementa esta denúncia dos cortes orçamentários afirmando que este acesso reduzido a formas tradicionais de instrumentalização e composição, fez com que muitos jovens contassem apenas com o som de toca-discos. Portanto, as nuances do estilo musical criado pelo hip hop dizem respeito, diretamente, ao contexto social e político que impulsionou o desenvolvimento do rap – uma arte popular internacional de rua por excelência. Também para Béthune (2003), o fato de o hip hop ter se tornado uma forma de contornar as restrições oriundas das discriminações sociais e de transpor obstáculos técnicos dentre os jovens negros das metrópoles, converte-o em uma importante expressão humana, artística e política dos excluídos na contemporaneidade.

¹⁷ DJ: Discotecário. É quem comanda o som e, por conseguinte, o baile.

¹⁸ Dança do hip-hop, onde os movimentos são quebrados, mecânicos, como se imitassem uma máquina. Em suas origens, imitava-se os helicópteros da Guerra do Vietnã e os corpos mutilados dos soldados que dela retornavam.

Quanto ao estilo técnico e estético do rap, diferentemente de uma formação musical disciplinar, o recurso da amostragem exige um procedimento estilístico de outra ordem. Para criar suas músicas, os rappers “fagocitam” arranjos musicais de diferentes estilos e os remontam a seu gosto por meio do seqüenciador. O conhecimento de um rapper não se restringe às habilidades técnicas, mas, acima de tudo, a um conhecimento poético e a um afinado ouvido musical. As possibilidades, manuais e eletrônicas, desenvolvidas para a produção sonora do rap são: corte e colagem¹⁹, mistura e amostragem²⁰, *sampling*²¹, *beat boxing*²², *looping*²³, *layering*²⁴ e *scratching*²⁵.

Quanto às denúncias feitas a estes procedimentos de criação estética do rap, elas vão desde o fato de este “roubar”, abertamente, trechos musicais e melodias compostas por outros músicos até o fato de, ao fazê-lo, “prejudicar a unidade” da obra. Outras críticas se voltam para o componente humano da estética musical que pode se perder diante do recurso a novas tecnologias de comunicação e informação. Contudo, são poucos os autores que entreveem possibilidades de criação estética proporcionadas por tais procedimentos, como Béthune (2003), por exemplo, que identifica no ato de “copiar e colar” uma inovação estética imbuída de autenticidade.

Há ainda uma elaboração crítica de suas estratégias de criação musical presentes, por exemplo, na técnica do *beat boxing* que, literalmente, significa “vencer a máquina”. Imbuído desse mesmo espírito, o rapper imita, com o microfone na boca, o som de uma bateria e/ou de uma caixa de som. Esta mimese da máquina e a tentativa de superação da mesma, de certo modo, faz eco às letras do blues que denunciavam as condições desumanas a que foram expostos os trabalhadores negros, “tão fortes fisicamente a ponto de vencer as máquinas”. Máquinas estas que não liberaram o escravo do trabalho forçado, muito pelo contrário, uma vez que lhe impunha um ritmo ainda mais acelerado de produção. Esta metáfora, presente na letra do blues “tão fortes que vencem a máquina” e na ação do

¹⁹ Consiste em fragmentar e desestruturar frases musicais.

²⁰ Misturar informações de diferentes recursos sonoros, seja manualmente, seja por meio de um dispositivo eletrônico, procurando garantir um sentido de continuidade entre eles.

²¹ Sampler é um aparelho de computador que registra qualquer som em forma numérica e, por meio de um seqüenciador é possível recompô-lo. Assim, a técnica do sampling se utiliza do aparelho citado para introduzir uma seqüência melódica no interior de um trecho musical já gravado, podendo não apenas reuni-los como modificá-los através da informática.

²² É a técnica de fazer um som com a boca imitando a caixas da bateria.

²³ Consiste em formar uma espécie de núcleo repetitivo ou aleatório cujo efeito é obtido retirando um trecho musical de um contexto e inserindo-o noutro.

²⁴ Por meio desta técnica que se produz um tipo de orquestração da música, obtida por meio da superposição de variados trechos de diferentes peças musicais.

²⁵ Uma decomposição rítmica de algumas métricas por meio da fricção de suas platinas, produzindo um movimento de vai-e-vem, uma ranhura provocada pela agulha no vinil permitindo um efeito de percussão.

rapper “que faz um som superior ao da caixa de som, vencendo a caixa”, inverte a lógica da dominação imposta pela máquina e seus inventores “brancos” uma vez que estes proprietários de máquinas tão pouco se livram de seus trabalhadores “escravos”.

Sobre o modo de fazer música instaurado pelo rap – que traz à tona as “raízes” históricas da música afro-americana, em particular o Jazz e o Blues²⁶ – Béthune (2003) propõe o termo “telescopagem histórica”, pois considera importante a presença do recurso capaz de ‘tornar próximo objetos distantes’. Neste sentido, considerando que o lamento do blues reaparece no clamor do rap afro-americano remetendo-se, ambos, às culturas em diáspora e à descendência africana, gostaríamos de refletir sobre os rap’s brasileiros e suas possíveis relações com a história afro-indígena-latino-americana.

Marco Aurélio Paz Tella (2000), autor de uma das pesquisas brasileiras pioneiras no assunto, afirmou que o rap é um capítulo recente de uma história que se inicia no século XIX com o movimento de constituição da identidade afro por meio da música. Para o pesquisador, este capítulo remonta a uma tradição dos afro-descendentes que, através da música, encontrou meios para sobreviver à escravidão: o grito (uma fala em vias de se tornar um canto, um lamento ou uma denúncia) foi uma forma musical encontrada pelos escravos para expressar suas emoções no interior dos cativos; era uma forma de comunicação que servia, inclusive, nas ocasiões em que mensagens secretas tinham de ser transmitidas sem que o “senhor” tivesse conhecimento.

Nessa direção, entendemos que o rap não se resume a um fenômeno urbano dos jovens pobres e negros das grandes cidades mundiais, pois trata-se tanto de um gênero de música “(pós) moderna” – resultante de um processo de misturas sonoras de outros estilos musicais – quanto de uma estética comunitária que dá continuidade às elaborações e experiências de diásporas e aldeamentos. A respeito da ‘estética comunitária’ entendemos que a dimensão oral e corporal, bastante presente no hip hop, nas culturas afro e indígenas, apresentam-se como um valor estético associado ao improviso e à roda. Desde os tempos idos da escravidão encontramos, nestas culturas, as características do improviso poético, dos versos como metáforas e códigos, da elaboração de ritmos próprios, da forte presença corporal nas danças, da experiência comunitária por meio das rodas e etc. Características estas que têm em comum o enfrentamento e a resistência no sentido de extravasar

²⁶ Vale retomar que a criação musical do jazz e do blues encontrou inspiração na difícil trajetória que a população afro-descendente percorreu desde a escravidão, passando pela guerra de secessão, a depressão dos anos 30 e outros momentos de embate desta parcela da população ao longo da história americana.

as mazelas e dominação a que eram e ainda são submetidos, bem como uma forma de posicionamento político e de inserção social.

Nesta direção, as rimas estrategicamente elaboradas de modo a ludibriar a atenção dos senhores de escravos, que assim não poderiam compreender suas expressões políticas e artimanhas artísticas, são atualizadas e reeditadas nas crônicas dos rappers. Os torneios de dança break, as performances, as rodas, as rivalidades e batalhas (os desafios poéticos dos mestres de cerimônia) trazem à tona a tradição da oralidade e a expressão de coletividade. O *ring shout*, conforme Béthune (2003), que pode ser traduzido como “grito em roda” corresponde à forma da cerimônia onde, em círculo, alternam-se músicos e expectadores, colocando os participantes como atores e autores de uma experiência coletiva onde se é ora público, ora artista.

A dança do break, a arte do grafite²⁷, a cerimônia em rimas do MC²⁸ e o músico do disc-jóquei (DJ) compõem um grupo estético de diferentes experiências interligadas e vividas por todo o grupo do hip-hop. No Brasil, é comum encontrarmos o break misturado com os passos da capoeira (luta e dança criada na senzala), do frevo, do maracatu, etc. Da mesma forma, o grafite do nordeste denota uma presença marcante dos traços da xilogravura. Também é importante salientar que a dança break tem alguns passos criados pelos rappers norte-americanos em alusão à guerra do Vietnã para a qual foram convocados soldados, na sua maioria, afro-descendentes. Por isso, muitas coreografias simulam os movimentos dos feridos mutilados pela guerra, outras imitam os objetos utilizados no confronto com o passo que, em alusão à hélice dos helicópteros, largamente utilizados nesta guerra, os jovens dão giros com a cabeça no chão e as pernas para cima. Nesta simbólica batalha das ruas, os breakers também usam seus corpos para fazer mímica de *transformers* e de outros robôs futuristas.

Deste modo, Béthune afirma que o conjunto de técnicas utilizadas pelo movimento hip hop finda por constituir-lo como uma estética transgressora. Para tanto, contribuem a apropriação da sofisticada aparelhagem eletrônica – que conta com os recursos da reprodutibilidade técnica para a produção de uma arte de novo tipo construída a partir de fragmentos de obras dos mais variados estilos, recompostas de um modo original – assim como a recombinação, mescla e recriações de suas experiências sociais acumuladas historicamente (regionais e antepassadas). Daí o termo “glocal” para este hibridismo cultural hip-hopeiro: local e global, atual e ancestral.

²⁷ Desenhos coloridos e densos que são feitos nos espaços públicos das cidades.

²⁸ MC: Mestre-de-Cerimônias. Faz a cicerone e algumas vezes também é rapper (o cantor de rap).

Nesta direção, o rap e, principalmente, os jovens rappers alertam-nos para uma possível “arte de viver”, conforme Béthune (2003) que se apresenta, simultaneamente, como resistência, por não se tratar de transplantas culturais, e como emancipação, por se tratar de um lugar conquistado, envolvendo, portanto, o confronto com os segmentos historicamente dominantes e opressores.

Diante da organização histórico-social destas populações – cujas vidas foram construídas em uma estrutura social excludente e discriminatória – as recriações culturais assim como as buscas por novos espaços parecem revelar uma dinâmica que vem atenuando e re-significando o sistema escravagista brasileiro, todavia longe de ter suas marcas plenamente superadas. O hip hop que chegou ao Brasil e, rapidamente, ganhou corpo como símbolo do combate à discriminação e ao preconceito étnico-social, dá continuidade a uma história de luta por formas dignas de pertencimento. Ou seja, a visibilidade e o espaço de expressão alcançado por estes jovens que habitam as grandes cidades propicia, a seus jovens integrantes, um lugar de pertença necessário à existência e formação subjetiva de sujeitos psíquicos e sócio-políticos.

Referências

ABREU, M. *Histórias de cordéis e folhetos*. Campinas, SP: Mercado das Letras: Associação de Leitura do Brasil, 1999.

ANDRADE, M. *O Turista Aprendiz*. São Paulo: Itatiaia Editora, 2002.

BÉTHUNE, C. *Le rap- une esthétique hors de la loi*. Paris: Éd. Autrement, 2003.

CANCLINI, N. G. *Culturas híbridas: estratégias para entrar e sair da modernidade*. 4ª ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2003.

CANEVACCI, M. *Sincretismos: uma exploração das hibridações culturais*. SP: Studio Nobel – Instituto Cultural Ítalo Brasileiro/ Instituto Italiano di Cultura, 1996.

SOLER, L. *As raízes árabes, na tradição poético-musical do sertão nordestino*. Recife: Ed. Universitária - Centro de Artes e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco, 1978.

ROSE, T. Um estilo que não segura: política, estilo e a cidade pós-industrial no hip hop. Em: HERSCHMANN, M. *Abalando os anos*

90: *funk e hip hop: globalização, violência e estilo cultural*. RJ: Rocco, 1997.

TELLA, Marco Aurélio Paz. *Atitude, Arte, Cultura e autoconhecimento: o rap como a voz da periferia*. São Paulo: Dissertação PUC -SP, 2000.

VARGAS, H. *Hibridismos Musicais de Chico Science & Nação Zumbi*. Cotia, SP: Ateliê Editorial, 2007.

VILELA, A. *O Coco de Alagoas: origens, evolução, dança e modalidades*. 2ª edição. Maceió, AL: Museu Théo Brandão – UFAL, 1980.

∴

ABSTRACT: This article is the result of a “ethnographic” research that we employed to the Brejo dos Padres [Priests’ Marsh] region in Northeastern Brazil. This task about cultural hybridity – emphasizing processes of ownership, recombination and reinvention – was presented on the popular cultures, traditional and internacional, called: literature of cordel and *folheto de versos nordestinos*; the *repentes* demonstrations as *coco de embolada* and *cantoria de viola*, and, at last, the afro-american and afro-brazilian rap or hip hop. We understood that mixing up different styles of poetic production to turn them into their own production was a way for these social groups disregarded by society to answer to demands of subjectification and ethno-social affirmation. **Keywords:** popular poetry, poetic creation, cultural hybridity and ethno-social affirmation.

Rengueando el estigma Modos de ser, pensar y sentir (se) discapacitado construidos desde la práctica deportiva adaptada

Carolina Ferrante

Resumen: Neste trabalho discuto os efeitos das práticas desportivas nos modos de ser, pensar y sentir (se) com deficiência. Embora o *modelo médico hegemônico* (Menéndez, 1990) desde os anos 40 prescrebe o esporte como a principal atividade que permite a pessoa com uma deficiência adquirida integrar-se à sociedade, desde o chamado *modelo social da deficiência*, da década de 70 se alega que esta atividade longe de diminuir os processos de exclusão relacionados ao exercício da deficiência, na realidade os reforça, ao tentar trazer p corpo deficiente para o ideal do corpo capaz. Estes olhares contrapostos possuem denominadores comuns: se baseiam em postulados teóricos desprovidos de pesquisas empíricas que, captando as vozes das pessoas com deficiência, sustentam suas afirmações e partem de uma suposta biologização do corpo. Tomando as contribuições da teoria da prática de Bourdieu (lida à luz da obra de Merleau Ponty) e alguns elementos da sociología da deficiência, neste artigo busco uma leitura alternativa que postula sair da encruzilhada que envolve essas questões a fim de interrogar o esporte adaptado inclui ou exclui quem o pratica? Retroagindo a análise a uma instância anterior que conduz a imaginar que corpos são valorizados e desejados pelos usuários do *campo de esporte adaptado* com deficiência motora adquirida? Isso significa assumir que apenas o social pode ser entendido através dos agentes e não unicamente a partir de postulados teóricos. Asumindo uma abordagem qualitativa abordarei práticas desportivas para as pessoas com deficiência física adquirida da Cidade Autónoma de Buenos Aires: Argentina. O trabalho de campo foi realizado entre meados de 2007 a julio de 2010. Previoguei o desenvolvimento de duas técnicas de coleta de dados: entrevista em profundidade e auto-etnografía, ou seja, etnografía de si mesmo (Scribano, De Sena, 2009). Trabahei com uma *muestra por juicio* (Scribano, 2008) e o seu tamanho o determinei de acordó com critérios de saturação teórica. A análise indutiva do material empírico, neste estudo, sugere que, longe de reduzir-se a um único sentido (incluso/integração ou exclusão/domesticação), as práticas esportivas podem promover *práticas intersticiais de resistencia* (Scribano, 2010). **Palavras-chave:** Corpo, Deficiência, Práticas esportivas, Práticas intersticiais de resistencia.

Introducción

Uno de los principales problemas asociados a la discapacidad es el *aislamiento social* derivado de la encarnación de una *hexis* no legítima (Bourdieu, 2000), inconveniente que afecta especialmente a las personas con discapacidad motriz en las cuales el atributo estigmatizador (Goffman, 2001) resulta del orden de lo “evidente” y *natural*: la portación de una silla de ruedas, muletas, bastones o la exhibición de un muñón traducen una presunta *anormalidad* a partir de la cual la persona es reducida, por medio de la *ideología de la normalidad*, al plano de lo “abyecto” (Rosato *et al*, 2009). Esta situación a nivel subjetivo se agrava aún más cuando la discapacidad es adquirida ya que en un contexto histórico en el cual la misma es connotada como una *tragedia médica individual* (Oliver, 2000), -

juicio que se cristaliza en el adjetivo con el que médicamente se denomina a la misma: traumática-, la persona presentará altas probabilidades de caer en una especie de *muerte social* (Ferrante, 2008). Tradicionalmente, la solución propuesta desde el Modelo Médico Hegemónico²⁹ (Menéndez, 1990) lo ha constituido la prescripción de prácticas deportivas³⁰. Aún hoy la OMS (2006) y las federaciones de deporte adaptado³¹ sostienen que constituye el principal elemento que garantiza la “reinserción de la persona con discapacidad” a la vida social. Cuestionando esta mirada, desde la *sociología de la discapacidad*, se sostiene que las prácticas deportivas propician una domesticación del *cuerpo discapacitado* a partir de un intento de acercamiento al cuerpo capaz/normal, intensificando los procesos de exclusión asociados a la discapacidad (Finkelstein, 1993, Abberley, 1998)³².

Uno de los aspectos que rescato de la crítica del modelo social al deporte adaptado es que pone de manifiesto que el análisis del mismo exige una mirada crítica acerca de la discapacidad, que cuestione su aparente carácter “biológico”. Sin embargo, el mismo poseerá una serie de falencias que compartirá con un conjunto de estudios provenientes de la educación física que, apoyando los argumentos del MMH, enfatizan los aspectos positivos de la práctica deportiva en la discapacidad³³: 1) realizan afirmaciones que no incluyen la mirada de las personas con discapacidad; 2) parten de una concepción biologicista del cuerpo sin historizar qué se entiende

²⁹ En adelante MMH.

³⁰ El *deporte adaptado* nace luego de la Primer Guerra Mundial y cobra impulso gracias a la labor del médico Ludwig Guttmann quien a partir de 1944 instaura el atletismo, la natación y el básquet en silla de ruedas como estrategias complementarias de la rehabilitación en el Centro Nacional de Lesiones Medulares del Hospital Stoke Mandeville, Inglaterra.

³¹ Entre las que se destacan: Internacional Paralympic Comitee, International Tennis Federation, International Wheelchair Basketball Federation, International Wheelchair Rugby Federation (IWRP), International Wheelchair and Amputee Sports Federation (IWAS) En nuestro país: Federación Argentina de deportes sobre silla de ruedas, (FADESIR), Comité Paralímpico Argentino (CoPar), Asociación Argentina de Tenis Adaptado (AATA). (Cf. [http:// www.reto.com.ar](http://www.reto.com.ar)).

³² La crítica del modelo social anglosajón al deporte adaptado puede desglosarse en tres dimensiones:

1) El deporte adaptado con fines rehabilitadores y recreativos afianza la persistencia de servicios segregados, constituyendo un obstáculo para la inclusión y reforzando la industria de la rehabilitación (UPIAS, 1976). 2) La representación mediática del deporte de alta competición genera un ideal de cuerpo discapacitado, el “super-crip”, el cual al conseguir grandes proezas físicas, resalta las propiedades valoradas del “cuerpo capaz”, pero que al encontrarse completamente alejado de los cuerpos discapacitados “reales” genera exigencias no alcanzables por la amplia mayoría de las personas con discapacidad (Schantz y Gilbert, 2001; Schell & Rodríguez, 2001; Haller, 2001, Campbell, 1990)³².

3) El deporte adaptado reproduce la mirada médica de la discapacidad desde la cual se promueve la adaptación del individuo al medio, legitimando las prácticas institucionalizadas y dejando intacta la desigualdad fundante de la estructura social capitalista productora de discapacidad (Oliver, 1984).

³³ Los *estudios provenientes de la educación física* sostienen que el deporte genera efectos positivos para el desarrollo psicológico, físico y social de la persona con discapacidad pero presentan diversos tipos de dificultades, para ahondar consultar Ferrante, 2009. Una excepción la constituye los trabajos de Sosa (2007) quien se concentró en problematizar teóricamente cómo la educación física integradora produce un “cuerpo discapacitado” que es homologado en base a la *ideología de la normalidad* (Angelino, 2009) con efectos recortadores de las identidades particulares y producto de relaciones de desigualdad que permiten a un grupo delimitar qué es la discapacidad.

por *déficit* (Rosato *et al*, 2009) en contextos específicos ni rescatando la *dimensión social del cuerpo* en su doble condición en tanto *producto de condiciones de existencia* (Bourdieu, 1982) y *pivote* de la experiencia (Merleau Ponty, 1985); 3) imputan al deporte adaptado un único sentido que se resuelve en una polaridad que va de lo puramente positivo a lo puramente negativo, no contemplando la posibilidad de agencia al dar por sentado un efecto mecánico sobre el *discapacitado*³⁴: en un acto mágico lo transfigura en un ciudadano incluido o al propiciar técnicas de *transformación indirecta* (Goffman, 2001) lo convierte en un oprimido negador de su deficiencia.

Con el fin de tensionar esta discusión, tomando los aportes de la teoría de la práctica de Bourdieu (leída a la luz de la obra de Merleau Ponty) y ciertos elementos de la sociología de la discapacidad en este trabajo busco responder al siguiente interrogante: ¿qué cuerpos son valorados y deseados por los usuarios del *campo del deporte adaptado* con discapacidad motriz adquirida? Partiendo de la convicción de que lo social sólo podemos comprenderlo a partir de la vivencia los agentes y no únicamente desde postulados teóricos, para dar respuesta al mismo parto del material empírico proveniente de una investigación cualitativa³⁵ realizada en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires entre fines del 2007 y septiembre de 2010. Asumiendo un enfoque cualitativo abordé las prácticas deportivas de las personas con discapacidad motriz adquirida ya que considero que en la expresividad de los sujetos se “descomprime lo que está apretado, concentrado en la mudez de la apropiación diferencial y sistemática de los usos de la palabra como único modo del decir” (Scribano, 2008: 254). Privilegié el desarrollo de dos técnicas de construcción de información: *entrevista en profundidad* y *auto-etnografía* (Scribano, De Sena, 2009). Trabajé con una *muestra por juicio* (Scribano, 2008) y su tamaño lo determiné de acuerdo a criterios de saturación teórica. Entrevisté a 32 personas con discapacidad motriz adquirida que realizan deporte en la Ciudad de Buenos Aires que asisten a un servicio de recreación segregado y a uno convencional. Para dar cuenta del carácter relacional de la discapacidad, asimismo, reconstruí la mirada experta, a través de la realización de (26) entrevistas en profundidad a profesores de educación física, médicos fisiatras, terapeutas ocupacionales,

³⁴ Desde la sociología de la discapacidad o el modelo social anglosajón se utiliza el término “discapacitado” y no otras nociones ya que se consideran que la misma refleja la naturaleza opresiva de la sociedad sobre aquellos que poseen un “impedimento”.

³⁵ La misma se enmarca en el contexto de producción de mi Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires que se realiza a través de dos becas otorgada por el CONICET en el período 2007-2012 con sede de trabajo en el ICRM, UNSAM. El título de la misma es “Cuerpo, discapacidad y deporte. Análisis de las prácticas deportivas de las personas con discapacidad motriz adquirida en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en la actualidad”. Directora: Dra. Graciela Ralón. Co-director: Dr. Adrián Scribano.

clasificadores internacionales, representantes de federaciones y clubes. Asistí a entrenamientos, torneos, concentraciones. Compartí salidas y actividades de la vida diaria con mis entrevistados y entrevistados. Con el fin de lograr una descripción sumaria del conjunto del espacio de deporte adaptado, restringí el análisis a cuatro de deportes adaptados: básquet en silla de ruedas, natación, tenis en silla de ruedas y quadrugby.

A través de la pregunta planteada en este artículo lo que intento es problematizar las interpretaciones vigentes en torno al sentido del deporte en la experiencia de la discapacidad y ofrecer una lectura alternativa que muestre que lejos de reducirse a un único sentido las prácticas deportivas pueden promover *prácticas intersticiales de resistencia* (Scribano, 2010).

Usos prácticos y simbólicos del cuerpo discapacitado en la Ciudad de Buenos Aires en la actualidad

Para comprender los usos prácticos y simbólicos del *cuerpo discapacitado* implícitas en la oferta del deporte adaptado de la Ciudad de Buenos Aires en la actualidad es necesario aclarar, siguiendo a Bourdieu (1990), que los mismos son el producto objetivado de luchas históricas en el origen, constitución y desarrollo de aquello que denomino “*campo del deporte adaptado*”. Por cuestiones de extensión, no me detengo en estos aspectos, simplemente señalo que en él se define y está en juego cuál es la definición legítima del deporte para personas con discapacidad, puja que está entroncada con la lucha por la definición legítima del cuerpo discapacitado lo cual en términos nativos de traduce como el modo legítimo de ser “rengo”. *Rengo* es la categoría a través de la cual las personas con discapacidad motriz que transitan el espacio del deporte se autodefinen y que fue creada por los discapacitados motrices fundadores del campo, que se autodenominaban de este modo a raíz del modo de andar promovido por las muletas y bastones canadienses derivado de las secuelas de polio, pero también, como modo de descargar la bronca que les producía ser descalificados a través de la mirada penosa o miedosa de los “sanos”. En Argentina las epidemias de poliomeilitis propiciarán las condiciones sociales e históricas para el surgimiento y desarrollo de este campo en la Ciudad de Buenos Aires entre 1950 y mediados de los 60. Es en ese período que se sedimentan el conjunto particular de propiedades que legitimará el derecho de entrada al campo del deporte adaptado en la actualidad en el rol de usuario: 1) portación de una discapacidad médicamente certificada por una autoridad estatal y 2) no ser “peligroso” para terceros (en términos nativos: no

ser rengo de la cabeza). Específicamente, para poder “jugar” un deporte en silla de ruedas el requerimiento es “*tener*” una *discapacidad motriz*. El resto de aptitudes exigidas para devenir un deportista discapacitado serán incorporados a través del “entrenamiento”, proceso mimético en el que se encarára un *habitus específico* de acuerdo a las exigencias de cada deporte en particular, y que contemplará diversos grados “de funcionalidad”.

Aquellos llamados nativamente “convencionales”, es decir, las personas sin discapacidad tendrán derecho a entrada al campo a partir de la portación de un conocimiento experto en relación al deporte y/o a la rehabilitación reconocido por alguna institución educativa u otorgada por ser “*turistas de la discapacidad*”³⁶, es decir, a partir del ejercicio duradero del rol de voluntariado en el campo.

A partir del *campo del deporte adaptado* se instaurará una *escuela de moralidad*³⁷ en la cual los profesores de educación física y los pares “entrenarán” a la persona con discapacidad motriz para potenciar sus capacidades remanentes con el fin de maximizar su “calidad de vida”³⁸. *Adiestramiento y rehabilitación* son dos palabras prohibidas en el ámbito del deporte de alto rendimiento desde el punto de vista experto: entrenamiento y socialización/ ganas/ pasión será el modo de “disfrazar” aquellos fines implícitos en la oferta deportiva pero colectivamente reprimidos por la mirada ortodoxa.

³⁶ “Muchos son *turistas de la discapacidad*, amigos, han acompañado delegaciones es como una capacitación social que hace que al ir con un equipo aprendan cómo se maneja ese equipo, los códigos de ese equipo y que entonces lo acompañe”. (Médico clínico, 60 años)

³⁷ Que tiene su origen en la filosofía del deporte y la rehabilitación sostenida por Guttmann y cristalizada en el campo por la labor en la Comisión Nacional de Rehabilitación del Lisiado (CNRL) y el Instituto de Rehabilitación del Lisiado (IREL) a través de sus discípulos: los Prof. de Educación Física Héctor Moguilevsk y Pocho Ramírez y el Médico Fisiatra José Cibeira entre fines y principios del 50 y 60.

³⁸ Servicio Nacional de Rehabilitación. Recreación y Deportes. <http://www.snr.gov.ar/004-001.htm>. En el actual Servicio Nacional de Rehabilitación se ofertarán bienes deportivos adaptados con fines complementarios a la rehabilitación. Aquellos que concentren fines competitivos serán desarrollados a través de los diferentes clubes a los cuales el SNR “cede” sus instalaciones. Es decir, que aquellos que realicen prácticas con fines meramente lúdicos o de rehabilitación no serán considerados al interior del campo “atletas”, es decir, cuerpos discapacitados legítimos. Dentro del campo se entenderá que el *deporte adaptado legítimo* es aquél que tiene fines competitivos y se enmarca en el ámbito de los deportes federados, subsumidos, a través de las respectivas federaciones³⁸ al Comité Paralímpico (COPAR) dependiente del Comité Olímpico, Secretaría de Deportes de la Nación. Asimismo, algunos deportes utilizarán las instalaciones del CeNARD (tenis en silla de ruedas, natación) para desarrollar sus entrenamientos. Todos los seleccionados de los deportes estudiados: natación, básquet en silla de ruedas femenino y masculino, tenis en silla de ruedas y quadrugby realizarán concentraciones mensuales en el CeNARD. Si en el momento de constitución del campo del deporte adaptado la CNRL concentrará el monopolio para definir el *deporte adaptado legítimo*, el pase del SNR al Ministerio de Salud y Ambiente y la relativa desvinculación con el IREP (debido a su traspaso a la Dirección de Hospitales de Gob. De la Ciudad de Buenos Aires), pero así también la traumática salida de Pocho Ramírez de su cargo a raíz de padecer un ACV, generará *cierta anomia* en este espacio. Asimismo, a partir del 80 se da a nivel internacional una creciente profesionalización del deporte adaptado y una desvinculación de criterios médicos propiciada por un desplazo hacia criterios funcionales lo cual significará la pérdida de competitividad de Argentina traducida en fracaso “deportivo” y la canalización de la *plusvalía simbólica* (Bourdieu, 1999) al COPAR.

La socialización en el campo del deporte adaptado, tanto a nivel competitivo como recreativo, significa una profunda transformación en la experiencia subjetiva y objetiva de la discapacidad: la totalidad de las personas entrevistadas marcan que el transitar por este espacio permitió modificar su percepción previa de la discapacidad. A través del *cuerpo* y el *movimiento* pudieron reapropiarse de su nuevo *esquema corporal* (Merleau Ponty, 1985). ¿Qué es la discapacidad para estas personas? Ser discapacitado es ser *rengo*, tal como definieron los miembros fundadores del campo hace casi 60 años atrás. Pero ¿cuál es la especificidad que define qué es ser rengo hoy? Ser rengo es andar distinto, necesitar más tiempo, hacer las cosas de otro modo, pero *bajo ningún aspecto una tragedia individual*³⁹. Sin embargo, las transformaciones sociales operadas en la estructura social de los últimos años resignificarán el sentido que adquiere el deporte, *alma mater del rengo*, en la vivencia de la discapacidad. En este sentido, el mandato de adaptabilidad exigido “*no existe el no puedo sino el no quiero*” acompaña la prescripción profesional de “portarse mal” que reciben aquellos que se rehabilitan en centros especializados en donde la discapacidad es percibida como secuela y no como enfermedad, donde tienen servicios de TO y Kinesiología (por. ej. IREP, Htal. Roca, FLENI). Así, se promueve “hacer aquello que supuestamente no puede hacer un discapacitado”, mientras se aconseja “no les des bolilla a lo que diga la gente”. En consecuencia, se instaura *cuerpo a cuerpo* saberes que permiten mejorar el nivel de autovalimiento y cuestionar la mirada que reduce la discapacidad a una *tragedia médica individual*. La socialización en un “lugar” segregado si bien constituye en muchos casos una barrera simbólica para el acceso (“yo pensaba no qué voy a ir a ahí, está lleno de gente con problemas”), es una experiencia valorada por los usuarios de bienes deportivos adaptados: el compartir espacios con otros pares de deficiencia implica la posibilidad de *sentir-con unos otros* con los mismos tiempos del *cuerpo actual*, vivencia imposible en el mundo “convencional”, regida por el tiempo del cuerpo legítimo, a la vez, observar que hay otros que están en términos médicos “peor” que ellos y que tienen una vida completamente “normal” o, aún más, “exitosa”, implica una relativización de la situación personal y un estímulo (Merleau Ponty, 1985). Asimismo, en un contexto de *privatización del cuidado* (Epele, 2008) derivado del proceso de reestructuración de las prácticas estatales operados en los 90, se generan espacios donde la prescripción médica, -si la hubo-, es

³⁹ Esta afirmación exige un matiz: en las personas con posición de clase y condición elevada estará completamente desvinculada de la idea de enfermedad, mientras en aquellos que poseen condición de clase baja y ocupan bajas posiciones al interior del campo, si bien la inmersión en el campo reconfigura la vivencia de la discapacidad en términos de connotación emocional, no deja de ser percibida como “anormalidad”

puesta en duda por los pares de deficiencia más antiguos o por los profesores de educación física, los cuales a partir del saber acumulado por su experiencia en el campo transmiten en lenguaje mimético *técnicas del cuerpo* (Mauss, 1979) que cubren las falencias de la rehabilitación recibida. De este modo, instauran una nueva ley del campo que cuestiona la relación paternalista mantenida en sus orígenes e institucionaliza según la cual “*para un rengó no hay nada mejor que otro rengó*”.

Lo más valioso de esto es que pibes que vienen nuevos o medio miedosos, vos ves que uno que está igual o peor que vos viene solo en auto, se mueve acá para allá., tiene novia, entonces le hace un click en la cabeza: ¿por qué yo no? Una cosa es que yo te lo cuente... Vos los ves que vienen con una silla que parece un Ford destartalado y no piden otra porque ni se les ocurrió. Capaz podían negociar...

-¿y los médicos no dicen?

Los médicos... ¡unos chotos! Mirá, hace unos años uno de los chicos que venía, X, tenía la silla, con todos unos topetones a los costados que yo también al principio tenía pero después se los fui sacando...Eso es malísimo porque te va pegando en la mano. *Tenés que aprender a ser fuerte, tenés que buscar hacer más fuerza*, bueno, se lo sacamos... La fisiatra lo cagó a pedos porque ella no se lo había autorizado a que se lo saque. Vos te das cuenta la mentalidad retrógrada, ¡olvídate!, ¡olvídate! (Varón, 31 años, jugador quadrugby).

Yo antes (de llegar al campo del deporte adaptado) tenía una silla como esta pero de una que es cromada que es de hospital tenía 18 años y andaba con eso.

- ¿Y por qué andabas con eso?

Porque no sabía otra cosa... Y yo ahora tengo 38 años y estoy andando con una silla que es una de las mejores. Pero también porque me la pude comprar. Pero a lo que voy, si yo ya tenía 15 años ya podía a los 18 saber qué podía usar, que también es una forma de vista, de gustarle a una chica, eh, ponele una silla de hospital te da un aspecto de mierda, de dejadez, entonces quién te va a dar bola... Ya es problemático que alguien te de bola estando en una silla de ruedas... (Varón, 38 años, jugador de básquet en sillas de ruedas).

Así, a través de la práctica deportiva se promueve el desarrollo de: 1) estrategias de atención primaria de la salud (prevenir la formación de escaras e infecciones urinarias), 2) técnicas de *presentificación de sí* (Goffman, 2001) (saber cuál es una buena silla y cuál el es el almohadón adecuado que hay que exigir a la obra

social para evitar las úlceras, sacarse los miedos y prejuicios) y 3) *hábitos sensomotrices* (*hacer willy a los cordones, tener manejo de silla*) que permiten tener mayor manejo del *cuerpo propio* (Merleau Ponty, 1985) y así sortear las barreras materiales y simbólicas existentes para las personas con discapacidad. De esta manera se mejora la autoestima al romper la relación tácita de disponibilidad simbólica que implica la instauración como meros cuerpos deficitarios tributarios de asistencia médica⁴⁰. Esto no implica negar que al exigir una adaptación del individuo a las estructuras sociales opresoras y creadoras de la discapacidad, las reproduce. Pero el riesgo de esta última afirmación sería caer en un intelectualismo que no pudiera observar las condiciones sociales de posibilidad de la construcción de este duradero modo de ser promovido desde el campo del deporte adaptado en su estado actual. Así, los rengos y rengas que encarnan los valores propios del campo no son “negadores” de su discapacidad que creen que todo depende de ellos y que la sociedad no posee una responsabilidad en su situación de desigualdad sino que, concedores prácticos de las coerciones instauradas por el cuerpo en su discurrir por la vida en su intento de escapar al mandato de la muerte social, es decir, “a partir de su comunicación vital con el mundo”, sienten (Merleau Ponty, 1985:75) que sin un alto grado de adaptabilidad corporal individual el destino que les espera es el encierro⁴¹. Lejos de responder pasivamente a estas situaciones, la socialización duradera en el mundo reñuístico dota a los agentes de estrategias a partir de los cuales transforma o se afirma (pero no ingenuamente) como se es percibido. Un elemento propio del modo de ser, pensar y sentir (se) rengo construido desde las prácticas deportivas lo constituye aquello que llamo “*humor rengo*”. A través del uso de la ironía en las situaciones de discriminación o descalificación se cuestionan, a través de palabras o prácticas, los esquemas mediante los cuales son percibidos. Por ejemplo, una entrevistada de 30 años, con cuadriparesia, cansada de que no le paren los taxis, lleva siempre sal en los bolsillos y así cuando se niegan a subirla se las tira en el auto fingiendo embrujarlos, o, un conjunto de chicos de 19 años, con paraplejia,

⁴⁰ Si bien la transmisión de saberes que cubren “los déficits de la rehabilitación” resultan beneficiosos para todos los usuarios sin distinción de clase social, ya que hay agentes con posiciones de clase muy elevadas que recibieron pésimos procesos de rehabilitación en los cuales no se les enseñaron cuestiones básicas tales como prevenir escaras, sin embargo, resultan de mayor importancia en los de posición de clase más baja ya que la discapacidad sumada a la pobreza tiende a incrementar las posibilidades de deterioro corporal y aislamiento social.

⁴¹ Una de mis constantes apelaciones ante los relatos de las situaciones de violencia ocurridas en la vida cotidiana derivadas de la cristalización en los espacios físicos y simbólicos de los esquemas de percepción que reducen la mirada de la discapacidad a una tragedia médica individual era ¿cómo hacen para aguantar y no encerrarse ante la constante negación de poder hacer? Y la respuesta era “si te quedás esperando en tu casa a que las cosas cambien te quedás encerrado viendo la vida por tele”. Pero además, eso que para mí era insoportable por la ira que me despertaba, emocionalmente para ellos era algo a lo cual estaban “habitados”.

cuando ven un auto delante de una rampa le desinflan las gomas. Esto que es leído desde la *ideología de la normalidad* (Rosato, 2009) como *resentimiento*, lejos de ser individual o poseer una causa psicológica derivada de una falta de aceptación de la discapacidad es el efecto social ocasionado por el sometimiento a condiciones duraderas de *violencia simbólica* y constituyen una *auténtica política de la percepción* (Bourdieu, 1999) por medio de la cual se cuestiona la relación de dominación *aunque* dejándola intacta. Esta sensibilidad es incorporada a partir de la socialización entre pares en el espacio de entrenamientos, comidas, salidas y generalmente ancla en la burla de las propiedades corporales no valoradas reproduciendo los esquemas de percepción a partir de los cuales se es descalificado y expresando la posición ocupada en el campo. Ahora bien, ¿cuáles son las características que reúne el cuerpo discapacitado legítimo al interior del campo del deporte adaptado hoy y partir del cual se determinan las diversas posiciones ocupadas en el mismo?

Tabla I - El cuerpo discapacitado legítimo en el campo del deporte adaptado de la Ciudad de Buenos Aires 2007-2009

Cuerpo legítimo en el campo del deporte adaptado	Cuerpo legítimo en sociedad global
no es rengu de la cabeza	
trabaja, posee categorías ocupacionales elevadas	productivo
es blanco	uropeo
estudió en la universidad	civilizado
huele bien, control esfínteres	civilizado
es independiente	aparentemente independiente
cuida de su aspecto del cuerpo, viste "elegante", tiene una buena silla	
tiene "actitud"	
le pone garra	
se adapta a la sociedad a partir de saberes prácticos incorporados en el campo del deporte adaptado. "Controla su cuerpo, domina su silla"	flexible
no se piensa como enfermo. desafía prescripción médica. es autodidacta en su rehabilitación	
repulsa la pena y la victimización. usa beneficios secundarios de la discapacidad (tiene certificado de discapacidad, pase, auto tramitado por ley,) pero cuestiona la existencia de derechos proteccionistas.	es un ciudadano liberal
valora la socialización entre pares de deficiencia. valora la existencia de un servicio de deportes segregado.	
valora y practica la vida "convencional"	

es miembro de la selección nacional respectiva	
viaja por el mundo gracias al deporte	
da resultados para COPAR: gana torneos internacionales	competitivo
no limita su vida al deporte	
pasa de la mirada de los otros. no siente vergüenza	
le gusta salir y viajar	
usa el “humor rengo” es muy irónico. gambetea la discriminación, “renguea el estigma”	
es activo sexualmente y exitoso con las mujeres	
desea una familia tradicional. es heterosexual	
ser discapacitado: ser rengo, tener limitaciones, + tiempo, dificultad	
ser rengo: acidez, ironía y afecto	
es varón aunque se valoran a las mujeres independientes	

OBSERVAÇÃO: Elaboración propia a partir de análisis inductivo de las entrevistas en profundidad y registros de campo.

La ley fundante del campo del deporte adaptado “*no existe el no puedo sino el no quiero*” formulable en propiedades exigidas “*cuerpo, espíritu y disciplina*” sigue viva en las prácticas deportivas de las personas con discapacidad que encarnan las disposiciones exigidas para ser un rengo legítimo. El *cuerpo discapacitado legítimo* al interior del campo del deporte adaptado es aquel que, por su condición y posición de clase elevada posee un *estilo de vida* bastante cercano a los requisitos de éxito social a nivel de la sociedad global (Bourdieu, 1987).

Si vos estás en la silla de ruedas, estás bien arreglado, te cuidás, que sé yo, das una buena imagen tenés ciertas facilidades hay, es por eso que hay muchas cosas que hay que tener en cuenta a la hora cuando uno va a buscar un trabajo y también la anticipación de tener y tener estudios para no ser barrendero, ponele, por un lado decís puta madre se restringe a un montón de gente que no lo pudo hacer o no lo quiso hacer y bueno también es una forma de obligarte a decir bueno tengo que ponerme (Mujer, 25 años, jugadora de quadrugby)

El desarrollo de un *aspecto físico* que reproduce los valores propios de cuerpo legítimo, esto es el cuerpo sano-bello, será el principal *signum social* acumulador de *capital simbólico* al interior del *campo del deporte adaptado* (Bourdieu, 2000). Existe una valoración de las propiedades corporales que propician el desarrollo de *hexis* cercanas al *cuerpo legítimo* dentro de un contexto capitalista neo-colonial dependiente: es flexible (Scribano, 2008), aparentemente independiente y está físicamente conservado de acuerdo a reglas de productividad: rinde (Louveau, 2007). La “apariencia” como indicador profundo de la esencia moral de la

persona constituye el elemento más valorado y generador de ganancias en bienes simbólicos dentro y fuera del *campo del deporte adaptado*: medallas, dinero, viajes, trabajo, capital cultural objetivado, mujeres bellas o varones bellos, esposas o esposos, *ser madres o padres, tener hijos o tener hijas*. Los beneficios específicos que pueden obtenerse a partir de la acumulación de estas propiedades determinará la posición ocupada objetivamente al interior del campo del deporte adaptado por cada agente y será percibido como un esfuerzo personal, individual, el cual no deja de ser real, ya que existe mucho auto-didactismo.

La motivación va en cada uno. Yo no bien me accidenté que apenas movía la cabeza, me preguntabas que quería hacerte decía volver a mi vida anterior, que era laburar, terminar de estudiar, que de ahí de hecho laburaba... Y yo, haber, me accidente a los 20 años, 20 años ¿En qué pensás? ¿varón de 20 años en qué pensás? ¡En chicas! ¡¿En qué vas a pensar?! Para levantarte una mina en esa condición ¿qué pensás? Yo tengo que estar bien, ¡es clave! Qué vas a estar pidiéndole a una mina, no moveme , ¡no!, esa es la principal motivación que tenés para seguir viviendo...y bueno, y eso, de a poco empecé a, (risas), te digo la verdad, es que muchos se lo esconden! Yo ante del accidente ya había viajado a (el exterior) de mochilero, siempre fui un culo inquieto, y yo quería volver a viajar, y yo vuelvo a viajar, vos fijate, mirá mi depto, que hay acá alrededor adaptado que viva un rengu...

-no

Bueno, esa es la idea: Yo me tengo que adaptar al mundo, no el mundo a mi... Si a mi me gusta viajar voy a ir no sé dónde y no voy a estar, che, no subime que, no, ¿entendés? (...) vos podés elegir: quedarte tirado en el rol de víctima o tomar el toro por las hastas y hacer algo...

-hay mucha gente que toma ese camino...

-muchísima, y en definitiva lo eligieron. Yo cuando fue el (un torneo internacional) no dormí un montón de noches. (Varón, 31 años, jugador de quadrugby)

Así, las propiedades corporales valoradas en este campo, reproducen los valores asociados a la *economía política de la moral* (Scribano, 2010) *capitalista*: el esfuerzo, el individualismo, el autovalimiento, la flexibilidad, la virilidad (y que como se ve ahondan en la división social y sexual del trabajo) (Bourdieu, 1991).

Sin embargo, lejos de existir un único modo de ser rengu, al interior de este campo se encuentran, distintos modos de pensar y sentirse rengu que estarán asociados a la condición de clase. Si anteriormente se señalaba que el deporte, según los entrevistados, constituye un modo de transformarse en cuerpos activos y

manipuladores, capaces de tener un trabajo, una pareja o acceder a la educación, es decir, escapar al rol del enfermo existe un cambio en el perfil epidemiológico de los usuarios de bienes deportivos que exigen matizar esta afirmación. En los últimos años, según los médicos fisiatras y los profesores de educación física, -lo cual es confirmado por las causas de discapacidad de la amplia mayoría de los entrevistados, llegan *al campo del deporte adaptado* agentes de condición de clase muy baja, discapacitados por hechos relacionados a la marginalidad, o a vivir en contextos de vulnerabilidad, (por ejemplo: herida de bala por intento de robo, bala perdida por enfrentamiento de bandas callejeras, amputados por accidentes sufridos bajo consumo de drogas o alcohol, lesiones medulares por ausencia de seguridad en las condiciones de salubridad laboral, ajustes de cuentas por ejercicio de actividades informales -venta de drogas, robo-). Es en estos nuevos rengos donde el deporte no solo cumple fines de rehabilitación (esos que son negados por la ortodoxia del campo y abiertamente denunciados por la heterodoxia: “acá hacemos recreación y rehabilitación, esto no es deporte” señala un entrenador de un club de básquet) sino que también se convierte en un modo de acceso estrategias de supervivencia conocidas a partir de la llegada al campo. Las mismas incluyen desde el ejercicio de los *beneficios secundarios* garantizados por las leyes de protección a las personas con discapacidad (certificado, pase libre, pensión), al acceso a una red social que hace posible ganancias en capital social, y en capital económico, (por ejemplo: el COPAR beca a los atletas de los seleccionados o los clubes de básquet ofrecen a sus jugadores pequeñas ayudas en dinero), como así también la posibilidad de acceder al circuito internacional del básquet en Europa y vivir del deporte con sueldos dignos, vivienda, auto y comida paga.

Entre los *modos de ser rengo no legítimos* se encuentra aquel que no trabaja. Existen dos versiones. Una la constituye el que explotando la pena asociada a la discapacidad tributaria de una concepción asistencialista, “trabaja” pidiendo limosna. Para aquellos agentes con condiciones de clase más baja, *estilos de vida* configurados en la marginalidad, con posibilidades objetivas escasísimas de inserción en el mercado laboral el manguero deviene una estrategia de supervivencia para evitar la muerte física y social (porque con una pensión de 500 pesos una persona no puede sobrevivir). Lejos de implicar una interiorización de la mirada que reduce la discapacidad a una enfermedad en estos agentes lo que se puede observar es cierta resignación coloreada de lo que llamo “viveza renga”:

¿Y vos laburás en el semáforo, cómo es eso?

Y depende como lo tomes porque en realidad es plata fácil no es muy digno hacerlo pero eso choca un poco, pero si no te queda otra, qué vas a hacer? Te vas a poner a llorar? No! Voy a tratar de hacer más plata que todos! Después ya veré, me pondré un negocio... Osea, yo para el certificado de discapacidad, tengo 100 % discapacidad, osea que según el certificado yo tendría que estar tirado en la cama y no tendría ni fuerza para cambiar de canal en el control remoto, me entendés? Y por eso mismo a mí se me complica conseguir trabajo, porque nadie me puede emplear... Cómo van a emplear a alguien que tiene 100% discapacidad, osea, que no se puede manejar por sí... (Varón, 30 años, jugador de básquet)

Una segunda versión del rengu que no trabaja y es percibido negativamente es aquél que pasa su vida dentro del club: no posee legitimidad porque en la base de la moral del campo se establece la tendencia a buscar superarse continuamente física, mental, espiritualmente, fomentando el “ser útil a la sociedad”

Tenés algunos que nada más tienen esto... De su casa al club y del club a la casa y eso también está mal...

¿Y eso lo favorece es que sea un lugar todo de rengos?

No sé, lo que pasa con esto es que acá tenés todo... Tenés hacer deporte, rehabilitación, rascarte el higo pero también lo que hay que entender es que hay que tener otra vida sino es como una pregunta (Varón, 30 años, jugador de básquet).

Por último, otro modo de ser rengu que posee las mayores sanciones negativas y que ocupa el escalón más bajo del campo, es aquel que es “rengu de la cabeza”, aquel que no es independiente pudiendo serlo, aludiendo a través de esta metáfora a la más baja posición existente Inter-discapacidad que lo constituye la discapacidad mental⁴². Aquel que se coloca en situación de víctima indefensa y vive su discapitación como el fin de la vida.

El tema es no ser rengu de la cabeza (con un gesto se lleva la mano a la cabeza). ¿Ves esas dos? X y X esas, son rengas

⁴² La narrativa de una entrevistada aclara esta afirmación: “La gente de acá, los turu-rú, (risas) porque yo les digo los turu-rú (risas) porque acá al que camina acá algo le falla en la cabeza, le faltan los jugadores viste, (risas)” (Mujer, nadadora con fines recreativos, 74 años). Es posible rastrear en las entrevistas realizadas pares opuestos que remiten a la familia normal/anormal, por ejemplo: Normal/Enfermo; Normal/Chiquitos con problemas/ Me ponía mal/ Tratar de evitarlo; Rápido, dinámico// Tonto, le faltan jugadores, boludo, lento; Salud//Pitrafá; Movimiento//No me podía mover; Normal//Gente con problemas; Normal//Circo de Moscú; Normal//Grupo muy cerrado; Normal//Robocop; Normal//Robot; Normal//Para; Normal//Cuadri; Convencional//Rengu; Rengu//Rengu de la cabeza; Rengu/ /Turu-rú; Rengu// Le faltan jugadores; Normal//discapacitados; Normal// amputado, polio, medulares; Llamar la atención//Esconder, Cosa que estorbaba; Linda, rubia, grandota, doctora// Feo; Trabajar//Ser un pobrecito.

de la cabeza, están solteras, no trabajan, se quedan todo el día en la casa... Ahora V y VV son rengas que estudian, trabajan, tienen novio, no son rengas de la cabeza. (Mujer, 48 años, ex jugadora de básquet, dirigente de un club)

X no va a tener nunca pareja porque él mismo se está poniendo esa pared...

-¿Por qué?

Porque él mismo se debería cuidar más, su organismo, para poder compartir su vida con otra persona. Ehhh, problema de efínteres que por ahí yo no los tengo pero que hay muchas personas con discapacidad que los tienen, usan pañal, hay muchos pibes que usan pañal y yo digo estos pibes tienen 17, 18 años...¿no tienen ganas de estar con una mina? y una piba de 17, 18 años no puede estar con un pibe que usa pañal...

-y se puede solucionar?

-si te dedicás a tu cuerpo sí. Vos sabés que tenés que ir tantas veces al baño, si te estudiás tantas veces los movimientos de tu cuerpo vos decís yo hoy voy a entrenar tenía ganas de ir al baño, fui al baño y ya está...

¿pero vos tenés control...?

pero hasta ahí no más... Me puedo hacer encima, pero si estás pensando en tu cuerpo, en todo, tenés el 95% solucionado. (Varón, 38 años, jugador de básquet).

Ahora bien ¿cómo se expresan estos modos diferenciales de ser rengo en la convivencia? A través de prácticas de distinción y diferenciación intra-discapacidad motriz (“polio”, “melio”, “para”, “cuadri”, “amputados” “rengos de la cabeza”). Por este medio se establecen pujas por el modo legítimo de ser “rengo” y las disposiciones éticas (“dejados”, “cómodos”, “resentidos”) y estéticas (“sucios”, “borrachos”, “chetos”, “lentos, patéticos, no existen”) asociadas que reproducen versiones diferenciales de la *ideología de la normalidad según la posición y condición de clase* y que pueden ser cristalizadas en una especie de *anatomía moral* (Epele, 2002). Esto llevaría a pensar que en este campo se reforzaría el cuerpo capaz, tal como señala el modelo social anglosajón. A modo de conclusión a un interrogante que no pretende ser única respuesta, sin embargo, creo que se puede hacer una lectura alternativa y pensar que lejos de ser una mera reproducción de las relaciones de dominación hecha cuerpo, la práctica deportiva determina una profunda transformación de la experiencia de la discapacidad desde la cual se deja de ser un cuerpo deficitario que existe únicamente para el “Otro”. *A partir de las relaciones sociales promovidas al*

*interior del campo del deporte adaptado se generan prácticas intersticiales de resistencia, es decir, “pliegues”, “quebres” que “generan disrupciones en el contexto de normatividad” (Scribano, 2010:21) y así, ponen en juego el monopolio de la plusvalía simbólica de legitimación arbitraria. Rebelan y se revelan (Ibíd) al carácter dado del déficit y que abarcan: técnicas del cuerpo de presentación y cuidado de sí, relaciones con los pares (socialización de saberes), y relaciones con los llamados “convencionales”. Es por esto que considero que a través del ámbito del deporte adaptado los agentes logran “renguear el estigma”, es decir, al adquirir una “lectura del juego” aprenden a “hacer willy” a los esquemas de percepción que, derivados de una estructura social que funda la desigualdad los sanciona constantemente a ser portadores de un *capital simbólico negativo* y, quebrándolos, les permite habitar sus vidas a de alegría, disfrute y esperanza. “Pasión, alegría, adrenalina, diversión, ganas, placer, satisfacción, abrir las alas y volar, libertad, liberación”, son algunas de las palabras con las que los entrevistados describen lo que sienten al jugar el deporte que practican, emociones tradicionalmente negadas y ausentes en la vivencia de la discapacidad desde la mirada del MMH.*

Bibliografía citada

- ANGELINO, Alfonsina. (2009). “Ideología e ideología de la normalidad” en Rosato, A. y Angelino, M. A. (coords.), *Discapacidad e ideología de la normalidad. Desnaturalizar el déficit*. Buenos Aires: Noveduc.
- BOURDIEU, Pierre. (2000). *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre. (1999). *Meditaciones pascalianas*, Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, Pierre. (1991). *El sentido práctico*, Madrid: Taurus.
- BOURDIEU, Pierre. (1990). “Algunas propiedades de los campos”, en *Sociología y cultura*, México: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre. (1990) *Sociología y Cultura*, Madrid: Grijalbo.
- BOURDIEU, Pierre. (1987). *Cosas Dichas*, Barcelona: Gedisa.
- BOURDIEU, Pierre. (1982). «Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo», en C. Wrigth (ed.). *Materiales de sociología crítica*, Madrid: La Piqueta.

CAMPBELL, J. (1990). *Developing our image. Who is in control?* Paper presented at the "Cap-in-Hand" conference, February 1990.

EPELE, María, (2008). "Privatizando el cuidado: desigualdad, intimidad y uso de drogas en el Gran Buenos Aires. Argentina" en *Antípoda Revista de Antropología y Arqueología*, Universidad de los Andes, N° 6, p. 293-312.

EPELE, María. (2002). "Scars, Harm and Pain. About Being Injected among Latina drug using women". *Journal of Ethnicity in Substance Abuse*: 1 (1), The Haworth Press. Pp. 47-69.

FERRANTE, Carolina (2009). "Cuerpo, deporte adaptado y discapacidad: ¿Por qué un estudio sociológico de las prácticas deportivas de las personas con discapacidad motriz adquirida?". Ponencia presentada en el Congreso "*Deporte, Educación Física y Sociedad. Puesta al día y desafíos en investigación, teoría e intervención*", Universidad Nacional de San Martín. Junio, Buenos Aires.

FERRANTE, Carolina (2008). «Cuerpo, discapacidad y posición social: una aproximación indicativa al *habitus* de la discapacidad en Argentina, en *Revista Intersticios*, Vol 2, N°1, 2008. Disponible en: <http://www.intersticios.es/article/view/2352/1898>.

FINKELSTEIN, Victor. (1993). "The commonality of disability" en Swain, J. y cols. (Eds.) (1993) *Disabling Barriers-Enabling Environments*, Londres, Sage/Open University Press,

GOFFMAN, Erving (2001). *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu.

GUTTMANN, Ludwig. (1976). *El deporte para los deficientes físicos*, París, UNESCO.

HALLER, Beth (2001). Noticias de la televisión y la imagen supercrip. Capítulo presentado a los *Estudios multiculturales en América Televisión*

HARDIN, M., & HARDIN, B. (2004). "The Supercrip in sport media: Wheelchair athletes discuss hegemony disabled hero". *Sociology of Sport Online*, 7(1).

LOUVEAU, Catherine (2007). "El cuerpo deportivo: ¿un capital rentable para todos? En LACHAUD, Jean-Marc, OLIVIER, Neveux (dir.) *Cuerpos Dominados. Cuerpos en ruptura*, Ediciones Nueva Visión, Buenos Aires: pp. 59-79.

MAUSS, Marcel (1979). "Concepto de Técnica Corporal». En *Sociología y Antropología*, Madrid: Tecnos.

MERLEAU- PONTY, Maurice. (1985). *Fenomenología de la Percepción*, Barcelona: Planeta Agostini.

HARGREAVES, J. A. y HARDIN, Brent. (2009). "Women Wheelchair Athletes: Competing Against Media Stereotypes" en *Disability Studies*. Quarterly Spring 2009, Volume 29, No.2.

OLIVER, Mike. (1984). "The politics of disability" en *Critical Social Policy*, Vol. 4, No. 11, 21-32.

OMS (2006). "*El deporte como medio para favorecer la educación, la salud, el desarrollo y la paz*". Disponible en: www.who.int/entity/moveforhealth/publications/resolutions/PAH-UN_resolution_

ROSATO, Ana. *et al* (2009). El papel de la ideología de la normalidad en la producción de discapacidad, en *Ciencia, Docencia y Tecnología* N° 39, pp. 87-105. Disponible en: http://www.scielo.org.ar/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1851-17162009000200004&lng=es&nrm=iso>._

SOSA, Laura. (2007). *Los "cuerpos discapacitados" construcciones en prácticas de integración en ecuación física*. Ponencia, 1° Conferencia Latinoamericana de discapacidad. Disponible en: http://viref.udea.edu.co/contenido/publicaciones/memorias_expo/expo2007.htm#discapacidad

SCHANTZ, Otto, & GILBERT, Keith (2001). Un ideal malinterpretado: la cobertura de la prensa de los Juegos Paralímpicos de Atlanta en Francia y Alemania. En *Sociología del Deporte Journal*, 18: 69.

SCHELL, B., & RODRIGUEZ, S. (2001). Subvertir órganos / representaciones ambivalentes: Análisis de los medios de deportista paralímpico, Lewellen Esperanza en *Sociología del Deporte Diario*, 18: 127-135.

SCRIBANO, Adrián y DE SENA, Angélica. (2009). "Construcción de Conocimiento en Latinoamérica: Algunas reflexiones desde la Auto-etnografía como estrategia de investigación". En *Cinta de Moebio*, (en prensa)

SCRIBANO, Adrián (2010). "Las prácticas del querer: el amor como plataforma de la esperanza colectiva" en Camarena, M y Gilabert, C. (Coord.). en *Amor y poder. Replanteamientos esenciales*

de la época actual, Universidad Intercultural de Chiapas, Razón y Acción AC. Disponible on line: <http://bibliouaer.files.wordpress.com/2010/05/libro.pdf>

SCRIBANO, Adrián (2008). *El proceso de investigación social cualitativo*, Buenos Aires: Prometeo.

SCRIBANO, Adrián (2007). "La Sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones" en Scribano, A. (comp.). *Mapeando Interiores. Cuerpo, Conflicto y Sensaciones*, CEA-UNC – Jorge Sarmiento Editor. Pp. 118-142.

∴

ABSTRACT: In this paper I discuss the effects of sports on the ways of being, thinking and feeling (are) disabled. Although from the dominant medical model (Menéndez, 1990) from the 40 is prescribed as the main sport activity that allows people with disabilities integrate into society gained from the so-called social model of disability, since the early 70 argues that this activity not diminish exclusion processes related to the carrying of disability reinforces them, while trying to bring the disabled body to the ideal body capable. These eyes have conflicting common denominators: they are based on theoretical postulates devoid of empirical research, capturing the voices of people with disabilities, support their claims and they share a biologist course of the body. Taking the contributions of practice theory of Bourdieu (read in light of the work of Merleau Ponty) and certain elements of the sociology of disability in this paper deals with an alternative reading that posits out of the crossroads that involves roughly interrogate " adapted sports included or excluded? analysis backdate a previous instance that leads to wonder what bodies are valued and desired by the users of the field of adapted sport with mobility disabilities acquired? This means assuming that only socialism can be understood through agents and not only from theoretical postulates. Assuming a qualitative approach boarded sports for people with acquired physical disability of the Autonomous City of Buenos Aires. The field work was carried out between mid 2007 and July 2010. Favors the development of two construction techniques of information: in-depth interview and self-ethnography, this is, auto-ethnography (Scribano, De Sena, 2009). I worked with one sample per trial (Scribano, 2008) and their size is determined according to criteria of theoretical saturation. The inductive analysis of empirical material gathered in this study to suggest that far from being reduced to a single direction (inclusion / integration or exclusion / domestication) sports practices can promote interstitial practices of resistance (Scribano, 2010). **Keywords:** Body, Disability, Sports, Strength interstitial practices.

Códigos de conduta.

Uma reflexão sobre a abrangência do tema na compreensão do abuso contra adolescentes

Mirian Teresa de Sá Leitão Martins

RESUMO: Nesse trabalho trazemos para discussão, apoiado em diferentes autores, o fenômeno da violência, em especial, a intrafamiliar e a sua forma mais perversa, o abuso sexual. Na análise do fenômeno ao longo do texto, discutimos os reflexos dos abusos na subjetividade das adolescentes e analisamos a questão da configuração de um ideário moral do valor atribuído à honra das mulheres, por entendermos que este está subjacente à violência de gênero e ao abuso sexual cometido contra as adolescentes. **Palavras-chave:** Abuso, Adolescentes, Gênero e Honra.

Introdução

A violência é um sério problema de Saúde Pública a ser investigado por profissionais de diferentes campos de conhecimento para se ter uma melhor compreensão desse fenômeno. O Relatório mundial sobre a violência e saúde a define como:

Uso intencional da força física ou do poder real ou em ameaça, contra si próprio, contra outra pessoa, ou contra um grupo ou uma comunidade, que resulte ou tenha qualquer possibilidade de resultar em lesão, morte, dano psicológico, deficiência de desenvolvimento ou privação (Krug et al, 2002, p.5).

As violências se apresentam como: *estrutural*, a que se refere às formas de manutenção das desigualdades entre ricos e pobres, homens e mulheres, pessoas de diferentes etnias e alimentam as formas de submissão e exploração, *doméstica*, pode ocorrer no âmbito doméstico e sendo cometida por aqueles que possuem vínculos familiares com as suas vítimas, recebe a denominação de *violência Intrafamiliar*; *de gênero*, é a forma de dominação e opressão que ocorrem entre os sexos e é construída estruturalmente e reproduzida no cotidiano das relações. De acordo com Waiselfisz (2003), a violência interpreta-se de diversas maneiras:

O termo violência apresenta modos de produção, de explicações e de efeitos diferentes. É freqüente encontrá-la, tanto na literatura quanto nas páginas de notícias, mas, apesar dessas ambigüidades e complexidades, pode ser considerada como parte da própria condição humana. (Id.ib. p.16).

Pode ser *física* e se apresenta na forma de: espancamentos de vários tipos, de estupros, de homicídios, de acidentes que ferem no trânsito, entre outros, *verbal* e é percebida na forma de insultos,

gritos e xingamentos e *psicológica*, caracterizada como a desqualificação das potencialidades de uma pessoa, desejos, emoções e cobrança excessiva de resultados.

A violência intrafamiliar atinge as pessoas das mais diferentes idades, classes e raças; em especial, crianças e adolescentes são vulneráveis as mais diversas formas de violência por esta as acometerem em um período de desenvolvimento psíquico, físico e social e por colocarem tanto os jovens e as crianças sob o domínio daqueles que estão em posição de poder e não sob a sua proteção como era de se esperar, pois os mesmos que supostamente teriam como função garantir segurança e cuidado aos indivíduos dessa faixa etária.

Nesse trabalho, vamos nos ater na discussão de uma forma de violência que acomete à adolescentes. Existem diferentes concepções na definição e demarcação do que é a adolescência. Cada sociedade, por suas diversidades culturais confere ao fenômeno um significado próprio. Para a Organização Mundial da Saúde (OMS), é o período compreendido entre 10 e 19 anos, e a juventude, entre 15 e 24 anos. A puberdade diferentemente da adolescência, por ser um fato biológico, é caracterizada pelas modificações visíveis no corpo, a exemplo do desenvolvimento das mamas, da evolução do pênis, da menstruação, do crescimento de pêlos pubianos ou torácicos, do aumento da massa corporal, entre outras mudanças físicas, sendo considerada um fenômeno universal.

A adolescência é uma categoria histórica desenvolvida no mundo ocidental na Idade Moderna, decorrente da interferência do Estado no espaço social, do crescimento dos colégios e da transição de uma visão mais coletiva nas relações interpessoais, para outra, mais intimista. Naquele momento histórico, surgiram as concepções da fraqueza da infância e do sentimento da responsabilidade moral dos mestres, fazendo com que a escola se transformasse em instituição de proteção da moralidade e de educação para crianças e jovens (Ariès, 1986).

No século XIX, a adolescência passou a delimitada com precisão por dois acontecimentos decisivos. Na vida do menino, a primeira comunhão e o bacharelado. Quanto à menina, o fato marcante foi o casamento (Grosman, 1998). Segundo Outeiral (2002) nessa fase da vida é um fenômeno psicológico e social que terá peculiaridades diferentes, conforme o ambiente sócio-econômico e cultural em que o sujeito se desenvolve. Enquanto que para Martins *et al.* (2003:560 *apud* Martins, 2008), a adolescência é um período de latência social constituída pelas condições sociais, na sociedade capitalista, por não estarem no mercado de trabalho, os jovens permanecem mais tempo na escola, o que leva os seus pais a exercerem suas atividades econômicas durante um período maior.

No entendimento do que é a adolescência deve-se levar em consideração a diversidade socio-históricocultural que está presente nessa etapa de vida. Nas diferentes sociedades, diversas formas de violência sempre foram e são cometidas contra os mais jovens atingindo a esse grupo etário nas suas diferentes manifestações, seja a violência social, como a intrafamiliar. A relevância dada a última, por diferentes atores sociais, é consequência direta das estatísticas alarmantes encontradas ao longo dos últimos anos. Segundo as pesquisa de Kashani *et al.* (1992), em países como os Estados Unidos, cerca de 4,1 milhões casos de violência familiar foram registrados no Departamento de Justiça, entre 1973 e 1981, configurando na época uma média anual de 450 mil casos.

O lado perverso da situação identificada pelo autor citado acima, é que há uma naturalização dessa forma de abuso e a constatação que familiares, que deveriam promover a proteção dessas pessoas, acabam sendo seus algozes. O número de situações consideradas como de risco, aumentam na medida em que os indivíduos são socializados num ambiente de conflitos, cuja expressão mais imediata é os conflitos familiares e urbanos (Waiselfisz, 2003).

A instituição familiar é o *locus* privilegiado para os processos de auto-regularização e tensões entre as constâncias estruturais e as mudanças de comportamentos na sociedade, pelo fato de ser um espaço de edificação intersubjetiva do sujeito, assim como o modelo que normatiza e legitima a maior ou menor liberdade de escolha individual. (Brandão, 2004).

Em estudo, Waiselfisz (*op.cit.*) identificou que adolescentes que são vítimas exemplificam os seguintes instrumentos que lhes provocam dores ou lesões físicas: mão, chinelo, sandália, tamanco, cinto, vassoura e vara de goiabeira. Porém, o que lhe chamou a atenção foi que muitas, não se sentem violadas. Eles justificam o abuso e o explicam pelo estresse do trabalho dos pais, pelo nervosismo, por sua própria falta de limites, pela rebeldia, pelo não cumprimento das tarefas domésticas e pelo mau desempenho escolar. Chegam a dizer que merecem apanhar, que não sentem dor quando são agredidos, pois os pais têm o direito de bater.

Muitos jovens demonstram uma naturalização da violência, esta é fruto das vivencias no seu cotidiano de situações onde, por exemplo, suas mães, ou outras mullheres que conhecem, sofrem com as agressões de seus companheiros. Ainda segundo o estudo de Krug *et al.* (2002), a violência conjugal representa uma das principais ameaças à saúde das mulheres e a maioria dessas agressões reflete um padrão de abuso contínuo. A violência intrafamiliar no seio das famílias além das mulheres, atinge também crianças e adolescentes que convivem com essa situação no seu dia-a dia.

No âmbito doméstico ocorrem diferentes formas de abuso como já foi dito. O sexual é um dos mais cruéis, atingindo também as adolescentes. Vários estudos como os de Gren *et al* (1995), entre outros, demonstram que aqueles que sofrem de violência sexual vão desenvolver graves transtornos de ansiedade, sintomas depressivos e agressivos.

A violência sexual pode acarretar diversos problemas de saúde para a mulher, tanto imediatamente após o evento quanto a médio e longo prazo. Nestes casos podem ser citadas queixas físicas, como cefaléia crônica, alterações gastrointestinais, dor pélvica, e outras, ou sintomas psicológicos e comportamentais, como disfunção sexual, depressão, ansiedade, transtornos alimentares/obesidade e o uso abusivo de drogas (Villela, 2007).

Para a compreensão do fenômeno no contexto familiar, devemos fazer uma mediação com os contexto históricos/culturais, com as relações socioeconômicas (materiais) e político-ideológicas que o determinam, atingindo à todos, em especial as adolescentes.

Expandindo a compreensão do fenômeno

Entendemos que os abusos sexuais, entre as formas de violência, se relacionam também com a desigualdade de poder entre homens e mulheres e com a permanência (mesmo nos dias atuais), da dominação masculina na vida também das adolescentes.

Nesse trabalho trazemos para discussão, em especial, a configuração de um ideário moral subjacente à violência de gênero e não iremos tratar o abuso sexual analisando a incidência, nem os seus reflexos na saúde física e mental, como os autores citados anteriormente. A discussão será a partir da configuração no ideário masculino e porque não dizer, no feminino, do valor atribuído à honra das mulheres, por entendermos que este é um dos fatores que está subjacente ao abuso cometido contra as mesmas. Nesse ponto da discussão, defendemos que as questões de gênero tão presentes na construção do ideário da honra da mulher, vão contribuir (assim como outros fatores) para a violência sexual.

A moralidade levantada por muitos agressores (Giffen, 2002) presente em frases como, *“aquela vadia é que me dava bola”*, é fruto dessa construção, que vai também perpassar também a prática sexual de muitos homens. Há na prática, um duplo padrão de moralidade na conduta masculina no que se refere a conduta amorosa/sexual. Salem (2002), verificou esse aspecto em pesquisa com homens jovens e para ela este vai influenciar a percepção, o respeito de jovens pelas mulheres nos seus relacionamentos amorosos

Os homens que participaram do estudo da pesquisadora citada acima, classificaram as moças em dois grupos: “as direitas” e “as outras”. Os critérios utilizados por eles foram a conduta sexual e o fato de as mesmas terem família ou não. Ao serem identificadas como corretas, a partir de seus padrões morais, os rapazes mantinham um vínculo no relacionamento. Quando eram vistas como “não corretas”, as vivências passavam a ser puramente sexuais, não havendo espaço para o afeto. Com as “da rua”, que entendiam não ter qualquer valor moral, podiam realizar todos os tipos de satisfação carnal. Ambas essas classificações fazem parte do código de moralidade da conduta feminina (Salem, op.cit).

Esses códigos relacionais estão presentes tanto na sociedade brasileira como em outras sociedades de origem ibérica, nas quais predomina o complexo simbólico honra-vergonha definido por Aragão (1983), como parte de uma estrutura valorativa que organiza culturalmente as sociedades denominadas latinas (dentro de uma concepção antropológica), que é comum às regiões do sul europeu, em especial os países ibéricos e no Brasil também. Na edificação identitária da cultura mediterrânea, dois símbolos antagonísticos provenientes da cultura ocidental influenciaram o comportamento sexual. São eles: o da bruxa e o da Virgem Maria. Este último relacionava-se diretamente com a conduta de santidade e castidade pregada pela Igreja Católica.

O ideal da virgindade e da verdadeira identidade cristã que visavam refrear e modificar os comportamentos mundanos, na Idade Média, demonstravam a preocupação com as mudanças dos padrões de moralidade. Nesse período, as instituições, principalmente a eclesiástica, voltaram-se para a proclamação dos padrões que determinavam e normatizavam a prática sexual (Nunes, 1987). Inaugurou-se, então, uma verdadeira dessexualização do relacionamento amoroso, que deveria ser altruísta, e não carnal.

Durante muitas décadas foram estruturados mecanismos controladores, como o medo da condenação ao Inferno, as devoções ao Sacramento e a confissão. Aliás, desde o século XII, esta última já tinha uma função social reguladora importantíssima (Costa, 2005). Para Pitanguy (2005) a associação da figura feminina com a impureza e a imperfeição configurou a construção social de uma categoria imaginária: a das feiticeiras. Estas congregavam todas as idéias de desordem e transgressão em termos sexuais e do *status quo* estabelecido. No século XV, estas figuras nefastas eram relacionadas à produção de poções e remédios para aliviar os males do povo; com isso, passaram a ser associadas também às práticas desenfreadas e libertinas. Ao contrário, como ressalta a citada pesquisadora, a figura da Virgem Maria propunha um modelo de

virtude, uma conduta honesta que deveria ser seguida por todas as mulheres.

Já no século XIX, a expiação, que no passado era direcionada às bruxas, transferiu-se para outros atores sociais. Elas não mais conjugavam os males da sedução e de uma sexualidade desenfreada; as prostitutas passaram a simbolizar a violação da moral familiar. O controle da Igreja foi substituído por uma normatização científica. No Brasil, esse domínio se deu através da ideologia higienista, com seus procedimentos moralizadores para a prevenção de doenças e contenção dos desvios. Iniciou-se, assim, um processo lento de transformação na economia, na política, na jurisprudência e nas relações interpessoais. Os valores e os códigos morais que ditavam as condutas eram marcados por fortes tradições. Surgiu nesse contexto histórico e cultural, que consolidou o aburguesamento da sociedade, o protótipo da mulher pródiga (Costa, 2004).

No século XIX houve o aburguesamento da sociedade brasileira e o discurso médico de acordo com Costa (2005) passou a ser o ordenador social e este contava com o apoio de uma instituição: a família nuclear burguesa. Esta a fim de dar cumprimento a esses novos padrões de comportamento que visavam garantir a formação de um trabalhador adequado, tinha dupla função – política e econômica. A família com seu poder de controle e em especial, a das classes médias determinavam a prática dos relacionamentos amorosos, estes eram regidos por padrões tradicionais. As relações passavam pelas seguintes etapas: flerte, namoro, noivado e casamento, com regras bem definidas. Contavam com a vigilância e a aceitação da família, que garantia a honra das mulheres honestas. Os casais tinham horários, e só se encontravam em locais considerados apropriados (Ribeiro e Esteves, 1989).

Para Costa (2005), as seguintes categorias foram definidas como códigos de conduta, naquele momento histórico: a mãe higiênica em oposição à mulher mundana, e o pai provedor, em oposição ao homem libertino. Essas categorizações exerceram (e até hoje exercem) um verdadeiro poder simbólico, pois conferiam significados ao comportamento moral, impondo-se como legítimas na sociedade. Passando o homem à determinar, simbólica e concretamente, uma prática relacional entre o par masculino / feminino, baseada em uma moralidade que determina a conduta mais correta e, sutilmente, impõe tanto aos jogos amorosos / sexuais a seguinte dicotomia: as moças que são ‘para casar’ e as ‘outras’, esta vai influenciar a forma como vêm as mulheres que supostamente estariam longe de serem “puras” e portanto dignas.

Foucault (1993) sinaliza a influência desses padrões de sexualidade unificada, de acordo com valores morais austeros a partir do século XIX, que embora tenha iniciado como códigos

para regular a sexualidade da burguesia, expandiu-se para os das classes trabalhadoras; passando então a regular o comportamento amoroso. E, que mesmo não tenha atingido a totalidade da classe trabalhadora, uma parcela significativa desse segmento populacional, começou a agir de acordo com esses preceitos.

O patrulhamento da sexualidade se expande à todos ao longo do tempo e é legitimado por um mesmo ideário (que vai controlá-la e determinar que deveria estar vinculada ao casamento heterossexual e monogâmico), ancorado na visão da mulher pródiga. Visão que vai abranger também aos ensinamentos a serem transmitidos na família, na escola para os mais jovens e de forma velada nos programas de Educação Sexual.

Na atualidade, embora muitos dos preceitos morais mais tradicionais já tenham sido reformulados, a diferenciação entre as moças consideradas como direitas e as outras, ainda se faz presente no ideário social (Heilborn, 2004). Ideário que tem a mesma matriz cultural que determina as relações assimétricas entre os gêneros e que é retroalimentada na prática amorosa, nesta, as mulheres que estejam mais próximas dessa construção simbólica, a da moral estabelecida, têm mais chances no mercado matrimonial.

As mulheres adolescentes (e não somente elas), sejam as que de fato tenham uma conduta diferente da estabelecida, ou aquelas que apenas passem a carregar esse estigma, são rotuladas, passando a fazer parte de uma outra categoria- “as fáceis”. Essa categorização pode ser fruto apenas de uma suposição, baseada pela roupa mais ousada que usam, pela expressão dos corpos, pela maneira como se comportam nos bailes, na rua, entre outros lugares. Essa questão é central nesse presente trabalho, ou seja, o quanto as moças que passam a serem percebidas como “fáceis” são vistas como objetos. Atributos que vão configurar no imaginário produzido e que reproduz a visão da mulher como objeto de prazer e de dominação; e que podem ser utilizados como justificativa para abusos sexuais cometidos contras essas mulheres. Como também como desculpa para que mães ou outros adultos, que vivem com essas adolescentes se omitirem, alimentando o ciclo de abusos.

Considerações Finais

Mesmo presente na sociedade, muitos dos códigos relacionais mais tradicionais voltados a honra feminina, já foram relativizados em decorrência das transformações no campo da sexualidade nas últimas décadas, porém ainda há uma desvalorização daquelas

mulheres que são intituladas como “oferecidas” (Martins, 2008); o que propicia que muitas, sejam tratadas como verdadeiros objetos de dominação masculina e que possam até sofrer abusos sexuais.

A vulnerabilidade à qual as mulheres estão expostas é muito maior quando pensamos nas mais jovens, pois as mesmas estão muito mais suscetíveis aos desmandos dos adultos e são muito mais vulneráveis, por estarem em processo de construção identitária. Na constituição e consolidação da subjetividade, as vivências tanto individual, como social serão cruciais para que meninas e meninos possam constituir-se saudavelmente. Adolescentes que vivenciam essa situação vão ter sua auto-estima esfaqueada, há um reforço justamente da idéia de sua própria inferioridade e possibilidade de reverter essa situação, além da impossibilidade de criar laços afetivos com as demais pessoas.

Enfim é um problema de grande magnitude que deve ser enfrentado devido a sua especificidade. Uma das questões que perpassa também o enfrentamento dessa forma de violência é a que se refere à esfera jurídica, ou seja, o que é percebido como realmente abuso ou ainda, o que é identificado como sendo insinuações das próprias vítimas, como provocação, por parte das moças. Tal definição pode ser uma justificativa para que abusos sejam cometidos, muitas das vezes dentro da própria família, passem a não serem percebidos como violações e como tal reprimidos com ações eficazes.

Refletirmos que o quantitativo de casos que são denunciados e identificados como abuso sexual vem aumentando, (assim como a violência física contra a mulher) é imprescindível na busca da compreensão do fenômeno, pois poderá gerar alternativas de enfrentamento. É uma questão extremamente grave a ser discutido por diversos campos, o médico, o da sociologia, da educação e o jurídico. A análise a partir das discussões de gênero em muito contribuirá para elucidar a violência sexual contra adolescentes.

Ao longo desse trabalho trouxemos conceitos de diferentes autores sobre a violência, em especial a intrafamiliar e a sua forma mais cruel, o abuso sexual. Porém o que queremos por em destaque, é a representação, realimentada por um ideário da mulher honesta, engendrado pela dominação masculina, que abusadores, familiares, e porque não em alguns casos, a sociedade tem sobre a conduta das adolescentes vitimadas e como a honra feminina se “transmuta” na visão de abusadores, como justificativa para esse tipo de violência.

Referências

ARAGÃO, L. T. 1983. Em nome da mãe: posição estrutural e disposições sociais que envolvam a categoria mãe na Civilização Mediterrânea e na Sociedade Brasileira. *Perspectivas Antropológicas*. v. 3, pp.109-145.

ARIËS, P. 1986. *Historia Social da Criança e da Família*. Rio de Janeiro: LTC.

BRANDÃO, E. 2004. Iniciação Sexual e afetiva: exercício da autonomia juvenil. In Heilborn M L (ed). *Família e sexualidade*: Rio de Janeiro: FGV, pp.63-86.

COSTA, J.F. 2004. *Ordem Médica e Norma Familiar*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

COSTA, J.F. 2005. A Medicina como Projeto social - controle do corpo. In Pitanguy J e Ruth M (eds). *Gênero, corpo e enfermagem. Cadernos Cepia*, v.5, pp.127-138.

FOUCAULT, M. *História da Sexualidade I: A vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, 1993.

GIFFEN, K. 1994. Violência de gênero, sexualidade e saúde. *Cadernos de Saúde Pública*, n.10. pp. 146-155.

GREEN, A. H, COUPE, P., FERNANDEZ, R., & STEVENS, B. 1995. Incest revisited: delayed pos-traumatic stress disorder in mothers following the sexual abuse of their children. *Child Abuse & Neglect*, v.19, n.10, pp. 1275-1282.

HEILBORN, M. L. 2004. (2004) *Dois é Par – Gênero e Identidade Sexual em Contexto Igualitário*. Rio de Janeiro: Garamond.

GROSMANN, E. 1998. La adolescência cruzando los siglos. *Revista Adolesc. Latino Americana*, v.1 n. 2, pp.68-74.

KASHANI, J. H, DANIEL, A. & DANDOY, A. C. 1992. Family violence: impact on children. *Journal of the American Academy of Child and Adolescent Psychiatry*. (31): 181-189.

KRUG, E.G. et al. (orgs) 2002. Sexual Violence. In: WORLD HEALTH ORGANIZATION. *World Report on Violence and Health*. Geneva: WHO.

MARTINS, M. T. 2008. *Sexualidade e Adolescência: a violência simbólica desvelada*. Dissertação. Pós Graduação em Ciências Médicas/UERJ, Rio de Janeiro, datilo.

NUNES, C. A. 1987. *Desvendando a Sexualidade*. Campinas: Papirus.

OUTEIRAL, J. O. 2002. *Adolescer*. Porto Alegre: Artes Médicas.

PITANGUY, J. 2005. Sexo e Sexualidades. In Pitanguy J e Ruth M (eds). Gênero, corpo e enfermagem. *Cadernos Cepta*, v. 5, pp.139-149.

RIBEIRO, G.S. ESTEVES, M.A. 1989. Cenas de Amor: Histórias nacionais e de Imigrantes. In: A Mulher e o Espaço Público. *Revista Brasileira de História MCT/CNPq*, v. 9, n.18, pp. 217-234.

SALEM, T. 2002. Homem... Já viu, né?... Representações sobre sexualidade e gênero entre homens de classe popular. In Heilborn (org). *Família e sexualidade*. Rio de Janeiro: FGV, pp. 15-61.

VILLELA, W. V. 2007 Conquistas e desafios no atendimento das mulheres que sofreram violência sexual. *Cadernos de Saúde Pública (FIOCRUZ)*, v. 23, pp. 471 - 475.

WAISELFISZ, J. (org.). 1998. *Juventude, violência e cidadania: os jovens de Brasília*. São Paulo: Cortez.

∞

ABSTRACT: In this work we bring to the discussion, supported by different authors, the phenomenon of violence, in particular within the family and its most perverse sexual abuse. In the analysis of the phenomenon throughout the text, we discuss the consequences of abuse in the subjectivity of adolescents and analyze the issue of setting a moral ideals of the value assigned to the honor of women, because we understand that underlies the gender violence and sexual abuse against adolescents. **Keywords:** Abuse, Adolescents, Gender and Honor.

Documento e Tradução

Métier d'ethnologue, méthode sociologique⁴³

Marcel Mauss

[...] La Section des sciences religieuses de l'École des Hautes Études m'a fait le très grand honneur de m'appeler à remplacer mon ancien maître. Il est temps que je vous dise dans quel esprit je tâcherai de m'acquitter de la tâche qui m'incombe. Naturellement, Messieurs je ne dois pas vous exposer tous les projets que je forme ; je risquerais des promesses que je ne pourrais peut-être pas tenir. Il vous suffira, j'espère, que je marque, aujourd'hui, avec quelque précision, certaines tendances que je suivrai dans les travaux que nous allons entreprendre. Et puisque, tout à l'heure, j'ai eu à vous parler de la façon dont M. Marillier avait dirigé cette conférence, je vais me borner à traiter la même question. Quel sera le sujet de nos cours ? comment observerons-nous les faits que nous recueillerons ? comment les expliquerons-nous ? Voilà trois problèmes divers et connexes, sur lesquels je vous dois de franches déclarations, telles qu'elles puissent vous indiquer ce qu'il faut que vous attendiez de moi [...].

[...] Mais cela nous sera fourni par l'analyse des faits. Il est évident qu'avant tout nous devons les enregistrer et les critiquer. C'est ici, messieurs, que nous nous heurtons à des préjugés enracinés, invinciblement, non seulement dans le grand public, mais même dans les milieux scientifiques les plus informés. Les faits ethnographiques sont environnés d'un certain discrédit. Vous protesterez que jamais pareille défiance ne fut plus mal fondée. Nous sommes infiniment mieux informés, vous le verrez, du rituel des fêtes agraires des Hopis que du sacrifice lévitique, à plus forte raison que du rituel sacrificiel des Grecs. Les observations récentes des ethnographes ont une précision, une richesse, une sûreté, une certitude incomparables. MM. Powell, Walter Fewkes, Bourke, ont photographié, j'allais dire cinématographié, les danses, les gestes, les processions, les objets rituels des Hopis et des Mokis de l'Arizona. Ils ont phonographié, transcrit, traduit, les formules que récitent les confréries de la « Flûte » et du « Serpent ». C'est sous la direction des Huichols eux-mêmes que M. Lumholz a lu, déchiffré, photographié leurs « boucliers à prière ». Les observations que MM.

⁴³ Marcel Mauss Extrait de la " Leçon d'ouverture à l'enseignement de l'histoire des religions des peuples non civilisés ". *Revue de L'Histoire des Religions*, 45, pp. 42 à 54, 1902. Texte reproduit in Marcel Mauss, *Oeuvres*, v. 3. Paris: Les Éditions de Minuit, 1969, pp. 365 à 371.

Haddon et Ray ont prises et vont publier sur les noirs des îles du détroit de Torrès seront plus complètes, plus exactes peut-être, que les recensements et les descriptions que l'on fait d'un département français, des mœurs et coutumes des habitants. Je ne finirais jamais de vous énumérer les admirables documents recueillis depuis une trentaine d'années, par les Hale, les Powell, par toute cette pléiade d'ethnographes qui entourent le directeur du Bureau of Ethnology, par les Bastian, les von den Steinen, par les Codrington et les Ellis, les Jacottet et les Riedel. D'ailleurs les observations de certains auteurs sont d'une valeur rare. Par exemple Callaway avait composé son livre sur le *Système religieux des Amazulus*, de la même façon que les frères Grimm ont recueilli leurs contes. Il connaissait la langue et écrivait sous la dictée de vieillards autorisés. Le P. Morice chez les Déné Dindjés, le P. Petitot chez les Indiens des Grands Lacs canadiens, ne connaissent pas mieux la langue de leurs catéchumènes que les jésuites du XVIIIe siècle ne connaissaient la religion des Iroquois ou des Algonquins, que le P. Gumila ne connaissait les Abipons de l'Amérique du Sud, que certains missionnaires italiens du XVIIIe siècle ne connaissaient les mœurs et les rites des tribus des rives du Congo.

Messieurs, les documents sûrs sont masse, les témoins véridiques ont foule. Les faits authentiques foisonnent ; ils ne manquent pas à la science ; ce sont les savants qui manquent à les observer. Ce n'est donc que par ignorance que des faits inauthentiques ont été si souvent invoqués. Car il est toujours possible de trier l'ivraie et le bon grain. - Certains voyageurs étaient peu dignes de foi ; il n'est pas prouvé, vous le savez, que Châteaubriand ait vu les Natchez. Certains autres sont de mauvais observateurs. Quelquefois ils interprètent trop, et prétendent comprendre des choses qu'ils ne comprennent pas : tel M. Imhaus dont M. Marillier réfuta les opinions sur le tabou mélanésien. Quelquefois ils sont prévenus en faveur des indigènes, ou contre eux : par exemple on accuse ou on n'accuse pas telle tribu d'anthropophagie suivant le degré de sympathie qu'elle inspire, ou même qu'elle inspire à un indigène d'une tribu voisine, le plus souvent hostile. D'autres auteurs ont des préjugés qui vicient leurs observations : l'un, farouche anthropologue, niera partout l'existence de la notion d'un grand dieu ; l'autre farouche apologiste, retrouvera partout des traces de la révélation primitive : idée du dieu créateur, péché origine de la mort, légende du déluge. - Mais tous ces défauts des documents peuvent être anéantis, réparés tout au moins par la critique. Toutes les fois qu'on connaît l'auteur, les circonstances d'une observation, même en l'absence d'autres sources, on peut apprécier le degré de foi qui peut lui être accordé. - A mon avis, le pire mal, Messieurs, c'est encore moins ces erreurs que les

renseignements vagues encore si fréquents dans les ouvrages ethnographiques. La mention précise des lieux, des dates, des conditions de l'observation permet seule une critique certaine. Il est regrettable d'entendre parler des « Chinois en général », mais il est encore plus regrettable d'entendre parler des Peaux Rouges, des Australiens, de la « religion mélanésienne ». C'est parler de choses inexistantes. La diversité est telle entre des groupes sociaux peu développés, même appartenant à une seule race, qu'il suffit d'un léger éloignement pour que certaines coutumes très différentes apparaissent. On sait que des tribus voisines ne se comprennent pas. Rien n'est plus varié que les systèmes religieux des Indiens du Canada Britannique, si ce n'est les usages populaires des localités bretonnes ou tyroliennes. Tout change en quelques lieues de pays. Aussi tous les autres maux sont-ils réparables par la critique, l'imprécision est presque irréparable. Si on ne réussit pas, à force de savoir, à localiser un renseignement de ce genre, le fait reste dans un vague infini. Il n'est pas rattaché à un milieu social déterminé. Hors du temps et de l'espace, il flotte sans un cortège déterminé d'autres faits, par rapport auxquels il pourrait être critiqué.

Messieurs, en ce qui concerne la critique des faits, je n'aurai qu'à suivre l'exemple que M. Marillier nous a donné. Je vous exercerai d'abord à la recherche bibliographique, exhaustive autant que possible, fructueuse s'il y a lieu. Les faits sont extrêmement épars ; l'ensemble des sources est encore mal connu. Nous tâcherons donc de suppléer ici, par un labeur commun, à un instrument essentiel de travail qui manque encore aux ethnographes, à ce manuel complet à indications bibliographiques complètes pour chaque groupe social étudié, à ce que M. Steinmetz appelle le « Brehm de l'ethnographie », et qui fait encore défaut. Nous aurons ensuite à exercer, en commun, nos facultés critiques. L'une des conférences de cet enseignement sera consacrée précisément à une analyse et à un examen serré des documents se rapportant à des faits d'un certain ordre constatés dans des groupes de sociétés déterminés. Ce sera un travail de séminaire que nous ferons ensemble, si vous le voulez bien, et qui consistera à rechercher tous les renseignements possibles et à travailler sur eux autant que nous pourrons. Cette année, Messieurs, nous commencerons par l'étude de textes ethnographiques concernant la magie chez les Mélanésiens. Nous les lirons de concert, et nous rechercherons tous, comme on fait dans une conférence de philologie, toutes les hypothèses critiques nécessaires pour retrouver le véritable fait dont il est parlé. Participant ainsi au travail les uns des autres, nous tâcherons d'élever des substructures de faits solides et bien analysés.

Mais cette découverte de la véritable nature des faits religieux offre des difficultés réelles, que je dois vous signaler. D'ailleurs ces

difficultés sont communes à toute observation portant sur des phénomènes sociaux. Songez en effet que les meilleurs renseignements sont ceux qui viennent directement de l'« indigène ». Or, rien de plus difficile, même pour nous, que de nous rendre compte des institutions que nous pratiquons. Récemment un missionnaire en Corée, M. Gale, décrivait fort bien⁴⁴, les difficultés qu'un Coréen éprouve à bien connaître les coutumes qu'il suit : « je constate que les coutumes sont, comme le langage, une propriété dont le propriétaire est inconscient. Par exemple un Coréen dit quelque chose, et vous le priez de le répéter. Il ne peut le répéter exactement, parce qu'il n'est conscient que de l'idée qu'il avait dans l'esprit, et non pas des termes dont il s'est servi. C'est pourquoi il répondra en exprimant son idée d'une façon plus définie, sous une autre forme, mais il n'arrive pas à se répéter exactement. De même pour les coutumes ; ils les suivent d'une façon aussi inconsciente. Interrogez-les subitement sur quelque chose, ils est probable qu'ils répondront en niant que rien existe de ce genre, et en l'espèce ils peuvent être absolument purs de toute insincérité... Comme l'air... la coutume est partout. L'administration de la justice est, pour une grande partie affaire de coutume. Le transfert de propriété est coutumier, non légal. Le mariage aussi n'est que coutume. L'Extrême-Orient est enveloppé de coutume, et le natif est en bien des cas le dernier averti de son existence. » Ce que M. Gale dit des Coréens peut être dit, avec bien plus de raisons encore, des groupes sociaux qu'on appelle « non civilisés ». Le « sauvage » est très souvent le dernier à savoir exactement ce qu'il pense et ce qu'il fait. Les meilleurs renseignements sont donc erronés si on les prend à la lettre. Il y a des difficultés constantes à atteindre les véritables faits. Cela provient de ce que les faits sociaux en général, les faits religieux en particulier, sont chose extérieure. Ils sont notre atmosphère intellectuelle, dans laquelle nous vivons ; et nous les pensons, comme quand nous nous servons d'une langue maternelle, sans volonté, et surtout sans conscience des causes mêmes de nos actes. De même que le linguiste doit retrouver sous les transcriptions fausses d'un alphabet les véritables phonèmes qui étaient prononcés, de même sous les renseignements les meilleurs des indigènes, Océaniens ou Américains, l'ethnographe doit retrouver les faits profonds, inconscients presque, parce qu'ils n'existent que dans la tradition collective. Ce sont ces faits réels, ces choses, que nous tâcherons d'atteindre à travers le document. Sachant que les rites et les croyances sont des faits sociaux, difficiles à saisir, nous devons toujours rechercher, messieurs, quel est leur véritable forme, leur

⁴⁴ Folk-Lore, 1900, p. 325.

mode d'existence, de transmission, de fonctionnement. Par ce côté, le travail de critique et le travail d'analyse coïncideront exactement.

Messieurs, à la troisième question que nous nous sommes posée je ne veux répondre que d'une façon fort brève. Comment tendrons-nous à expliquer les faits ? Vous comprenez, vous pressentez de quel côté nous dirigerons nos efforts. S'il est vrai qu'il faut, avant tout, observer les faits religieux comme des phénomènes sociaux, il est encore plus vrai que c'est comme tels qu'il faut en rendre compte. S'il est vrai que la critique ethnographique nous aura permis d'atteindre à peu près les faits religieux réels, c'est à d'autres faits réels qu'il nous faudra les rattacher. C'est à des phénomènes sociaux Objectivement constatés que nous relierons les phénomènes religieux objectivement constatés. Nous obtiendrons ainsi des systèmes cohérents des faits, que nous pourrons exprimer en hypothèses, provisoires certes, mais en tous cas rationnelles et objectives.

C'est à ce travail d'enchaînement des faits, de synthèse, comme on dit, que sera consacrée, régulièrement je l'espère, une des deux conférences de cet enseignement. Cette année le cours portera sur « *Les Formes Élémentaires de la Prière* ». Nous tâcherons avant tout de bien observer les formes, à notre avis rudimentaires, que présente cette institution religieuse en Australie, et en Mélanésie. Et nous tâcherons d'expliquer ces formes par les faits sociaux qui sont le propre de ces sociétés. Par exemple, l'élément essentiel du rite oral est la croyance à l'efficacité des formules. Nous tâcherons de retrouver la cause de cette croyance dans certains états remarquables des groupes qui pratiquent leurs rites en commun. Mais ceci sera non seulement une explication particulière, ce sera aussi une hypothèse générale sur la nature de la prière. Il est vrai qu'elle aura été extraite de l'observation de phénomènes particuliers. Nous y serons parvenus par une série d'abstractions et de généralisations. je ne pense pas, messieurs, que ce résultat nécessaire vous paraisse pour cela moins solide. Il suffit en effet, pour donner une valeur scientifique à une théorie, que l'on marque bien les distances qui séparent les faits des hypothèses générales qui les expriment. Une hypothèse est toujours relative aux faits qu'elle systématise ; il suffit qu'elle soit produite méthodiquement, par la comparaison et l'enchaînement des faits seuls, constatés hors de nous.

L'essentiel est que nous restions sur le terrain exclusif des faits et que nous ne systématisions ensemble que des faits de même ordre. C'est-à-dire, il nous faut expliquer un fait religieux par d'autres faits religieux ou d'autres faits sociaux. De ce point de vue, messieurs, nous abandonnerons les méthodes anthropologiques et psychologiques qui fonctionnaient avant M. Marillier et qu'il avait adoptées. Nous ne rechercherons pas les mobiles généraux qui ont

pu inspirer des actes religieux. Même quand une croyance ou un rite sont universellement répandus, ce n'est pas les expliquer que de les rattacher à une raison idéale. Par exemple ce n'est nullement donner la cause des cultes funéraires que de dire que c'est l'amour, ou que c'est la crainte du mort. Le fait avec lequel les rites du deuil par exemple, sont en relation directe, immédiate, c'est l'organisation familiale ; c'est d'elle qu'ils dépendent, et non pas de sentiments vagues et indécis. Au surplus il semble que les explications de psychologie générale et simple sont déjà trouvées. On a peut-être dit tout ce qui peut être dit sur les origines psychologiques de la notion d'âme, sur le caractère de la magie comme fausse application du principe de causalité. Considérons, Messieurs, que le travail est fait et bien fait. Et recherchons de notre côté des causes vraiment directes. Si quelques faits sont partout les mêmes, dans des sociétés très différentes, eh bien ! nous rechercherons quel est l'état social partout identique persistant dans ces sociétés. Par exemple les rites d'envoûtement sont étonnamment analogues dans toutes les sociétés. Évidemment c'est qu'ils ont pour condition les lois psychologiques de l'association des idées. Mais c'est aussi parce qu'ils ont partout pour cause des mêmes états de la conscience collective. S'ils persistent ici et disparaissent là, cela tient à des causes précises qu'il faut rechercher. Tout dans la magie ne s'explique pas par « l'unité de l'esprit humain. » Ainsi les relations de la magie et la religion sont loin d'être, dans le seul domaine de la Mélanésie, partout de la même espèce. Nous admettrons, comme postulat nécessaire, que ces différences proviennent des différences d'organisation juridique, religieuse, etc., en un mot d'organisation sociale.

En somme, rester cantonnés sur le terrain des faits religieux et sociaux, ne rechercher que les causes immédiate et déterminantes, renoncer à des théories générales qui sont peu instructives ou qui n'expliquent que la possibilité des faits, ce sont là plutôt des actes de prudence méthodique que des négations scientifiques. Ce sont des moyens de rendre les hypothèses plus précises, plus logiques et plus fortes. Mais d'ailleurs, Messieurs, en procédant ainsi, nous ne pensons qu'à prendre plus nettement conscience des nécessités que d'autres ont déjà senties. Il y a longtemps que Robertson Smith a critiqué la méthode intellectualiste. Et, en réalité, M. Marillier s'efforçait souvent de rattacher tel rite ou telle croyance à tel fait de la vie collective : par exemple son cours sur le Déluge eut pour conclusion d'expliquer les légendes soit par des croyances cosmogoniques, soit par le souvenir collectif d'inondations ou de marées funestes et locales. Il s'agit tout simplement d'élever à la hauteur d'un principe nécessaire des procédés qu'il avait, lui aussi, employés.

Profissão etnógrafo, método sociológico⁴⁵

Marcel Mauss

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

A Seção de Ciências Religiosas da École des Hautes Études fez a grande honra de me chamar para substituir o meu velho mestre. É hora de dizer em qual espírito vou me esforçar para desempenhar as tarefas atribuídas a mim. Claro, meus senhores, não devo expor-lhes todos os projetos que formulei, pois me arrisco a uma promessa que não poderia cumprir. Bastará, espero, marcar hoje, com todo o rigor, algumas tendências que sigo no trabalho que empreenderemos. E, uma vez que, anteriormente, tive uma conversa com o Sr. Marillier sobre como dirigir esta conferência, vou me limitar a tratar da mesma questão. Qual será o sujeito e o objeto de nossos cursos? Como observaremos os fatos que recolheremos? Como poderemos explicá-los? Aqui estão os três problemas, de campos diferentes e conexos, sobre os quais devo uma declaração franca, sobre o que e como eles podem dizer e sobre o que se pode esperar de mim.

Porém, [as respostas a tais problemas] serão fornecidas pela análise dos fatos. É claro que acima de tudo, devemos salvá-los, guardá-los e criticá-los. Aqui, meus senhores, enfrentaremos preconceitos arraigados, invencíveis, não apenas do público em geral, mas, até mesmo, entre os cientistas mais experientes. Os fatos etnográficos são cercados de descrédito. Vocês afirmarão que este fato nunca passou de uma desconfiança infundada. Nós estamos infinitamente melhor informados, como podem ver, do ritual das festas agrárias dos Hopis do que do sacrifício levítico, e mais do que do ritual sacrificial dos gregos. Observações recentes de etnógrafos são de uma precisão e riqueza, e de uma certeza e segurança incomparáveis. Os senhores Powell, Walter Fewkes, Bourke, têm fotografado, eu diria filmografado, as danças, os gestos, as procissões, os objetos rituais dos Hopis e dos Mokis do Arizona. Eles têm fonografado, transcrito, traduzido, as fórmulas recitadas pelas irmandades da "Flauta" e da "Serpente". Sob a direção dos próprios Huicholes o Sr. Lumholz leu, decifrou e fotografou os seus "escudos protetores de oração". As observações que os doutores Haddon e Ray fizeram e vão publicar sobre os negros das ilhas do Estreito de Torres é mais completo e preciso, talvez, do que os recenseamentos e descrições elaborados por um departamento de

⁴⁵ Texto elaborado para a lição de abertura do curso sobre a história das religiões dos povos civilizados, publicado originalmente na *Revista de História das Religiões*, 45: 42-54, 1902. Reproduzido em Marcel Mauss, *Oeuvres*, v. 3, Paris: Editions de Minuit, 1969, pp. 365-371.

estado francês sobre os usos e costumes dos seus habitantes. Eu nunca terminaria a lista de registros admiráveis coletados durante os últimos 30 anos por Hale, por Powell, e por toda a galáxia de etnográficos que cercam o Departamento de Etnologia, como Bastian, como von den Steinen, ou como Codrington e Ellis e Jacottet e Riedel. Além do mais, as observações de alguns autores são de valor raro. Por exemplo, Callaway compôs o seu livro sobre o *Système Religieux des Amazulus (Sistema Religioso do Amazulus)*, da mesma forma como os irmãos Grimm coletaram suas histórias. Ele conhecia a língua e escreveu sob as narrativas dos anciãos autorizados. Pe. Morice entre os Dene Dindjés e Pe. Petitot entre os índios da região dos Grandes Lagos do Canada conheciam a língua dos seus catecúmenos tanto quanto os jesuítas do século XVIII conheciam a religião dos iroqueses e algonquinos; o conhecimento do P. Gumila Abipones sobre os Abipons da América do Sul, era melhor do que o conhecimento de alguns missionários italianos do século XVIII sobre os costumes e rituais das tribos das margens dos rios do Congo.

Senhores, os documentos são terreno seguro, são os testemunhos verídicos sobre as multidões. Os fatos verdadeiros são abundantes, eles nunca faltam à ciência; são os cientistas que não conseguem observá-los. Então, é apenas por ignorância que fatos não autênticos são frequentemente invocados. Pois é sempre possível escolher entre o trigo e o joio. Alguns viajantes eram pouco dignos de fé; não é comprovado, se sabe, que Chateaubriand viu o Natchez⁴⁶. Alguns outros são maus observadores. Às vezes, interpretam demais e fingem entender coisas que não entendem: como o Sr. Imhaus que o Sr. Marillier refutou seus pontos de vista sobre o tabu melanésiano. Às vezes se previnem em favor dos nativos, ou contra eles; por exemplo, se acusa ou não tribos de canibalismo pelo grau de simpatia que ela inspira, ou até mesmo que inspira um nativo de tribo vizinha, muitas vezes hostil. Outros autores têm preconceitos que viciam as suas observações: de um lado, um antropólogo feroz, negará por toda a parte a existência do conceito de um grande deus; de outro lado, um feroz apologista, encontrará em todo lugar vestígios da revelação primeva: a idéia do Deus criador, o pecado original, a morte, a lenda do dilúvio, e assim por diante. Mas, todos os defeitos dos documentos podem ser desfeitos, reparados ou, pelo menos, criticados. Sempre que se conhece o autor e as circunstâncias do caso, mesmo na ausência de outras fontes, se pode avaliar o grau de fé que lhe pode ser concedida. Na minha opinião, o pior mal, meus senhores, se encontra menos nesses erros do que nas

⁴⁶ - Nome de um povo indígena da América do Norte que vivia entre os atuais estados de Indiana, Mississippi e Louisiana nos Estados Unidos (Nota do Tradutor).

informações vagas ainda tão comuns na literatura etnográfica. A menção precisa dos locais, das datas, das condições de observação permite apenas uma crítica certa. É lamentável ouvir falar do "chinês em geral", mas é ainda mais lamentável ouvir sobre os Peles Vermelhas, os australianos, a "religião da Melanésia". É falar sobre coisas inexistentes. A diversidade é tanta entre os grupos sociais subdesenvolvidos, mesmo pertencendo a uma mesma raça, que basta um pequeno afastamento para que alguns hábitos e costumes muito diferentes apareçam. Se sabe que tribos vizinhas às vezes não se compreendem. Nada é mais variado do que os sistemas religiosos da Índia Britânica, do que os usos populares das comunidades bretãs ou tirolesas. Tudo muda em poucas milhas. Além disso, todos os outros males são reparáveis através de críticas; a imprecisão, contudo, é quase irreparável. Se não se consegue, por força do saber, localizar qualquer informação deste tipo, o fato permanece em uma onda interminável. Não está ligado a um meio ou ambiente social determinado. Fora de tempo e espaço, ele flutua sem um conjunto determinado de outros fatos, contra o qual ele poderia ser criticado.

Senhores, no que concerne a crítica aos fatos, só terei que seguir o exemplo que o Sr. Marillier nos tem dado. Vou por em prática o acesso à pesquisa bibliográfica, exaustiva, na medida do possível, e fecunda, se aplicável. Os fatos são extremamente esparsos; todas as fontes são ainda pouco conhecidas. Farei todos os esforços para fornecer, através de um trabalho comum, um instrumento fundamental do trabalho que falta ainda aos etnógrafos, isto é, um manual completo de indicações bibliográficas, com informações completas para cada grupo social estudado: o que o Sr. Steinmetz chama de "Brehm da Etnografia", e que ainda está faltando. Temos, então, que continuar a exercer, em conjunto, as nossas faculdades críticas. Uma das conferências do curso será dedicada, especificamente, a uma análise e a um exame minuciosos dos documentos relativos aos fatos de certa ordem, observados nos grupos de sociedades determinadas. Será um seminário de trabalho que faremos juntos, se desejarmos efetivamente, e que consistirá em buscar todas as informações possíveis e trabalhar nelas, tanto quanto pudermos. Este ano, meus senhores, vamos começar pelo estudo de textos etnográficos relativos à magia entre os melanésios. Vamos ler juntos, e vamos procurar, como fizemos em uma conferência de filologia, todos os pressupostos e hipóteses críticas necessários para encontrar a verdade e a realidade do que é falado. Participando, assim, no trabalho um dos outros, tentaremos criar e aumentar a infra-estrutura dos fatos sólidos e bem analisados.

Mas esta descoberta da verdadeira natureza do fato religioso oferece dificuldades reais, que devo assinalá-las. Estas dificuldades, por outra parte, são comuns a quaisquer observações sobre os

fenômenos sociais. Ponderem, com efeito, que as melhores informações são as que vêm diretamente do “nativo”. Ora, não há nada mais difícil, mesmo para nós, do que nos dar conta das instituições que praticamos. Recentemente um missionário na Coreia, o Sr. Gale, descreveu muito bem⁴⁷ as dificuldades que um coreano prova ao tentar narrar as experiências sobre costumes conhecidos e habituais; ele afirmou: “Constato que os costumes são, como a linguagem, uma propriedade cujo proprietário é inconsciente. Por exemplo, um coreano diz algo, e você reza para que ele repita. Ele não pode repeti-lo exatamente, porque é consciente apenas da idéia que tinha na mente, mas não dos termos que usou. Por isso, vai responder buscando expressar a sua idéia de uma forma mais definida, porém, sob outra forma, mas ele não chega a se repetir exatamente. O mesmo vale para os costumes, eles seguem um caminho também inconsciente. Pergunte-lhes de repente sobre alguma coisa, eles estão propensos a responder que nada existe nesse sentido, e aqui podem ser absolutamente puros de qualquer insinuidade ... Como o ar ... o costume está por toda a parte. A administração da justiça é, em grande parte, uma questão de costume. A transferência da propriedade é usual, e não jurídica. O casamento também é apenas costume. O Extremo Oriente é envolto em tradição e os nativos, em muitos casos é o último avisado da sua existência”. O que o Dr. Gale disse sobre os coreanos pode ser dito com mais razões ainda, para os grupos sociais chamados de “incivilizados”. Os “nativos” são, muitas vezes, os últimos a saberem exatamente o que pensa e o que faz. A melhor informação é, portanto, incorreta, se tomada em sua forma literal. Há dificuldades persistentes em alcançar a verdade dos fatos. Isto acontece porque os fatos sociais, em geral, e os fatos religiosos em particular, são externos. Eles são a nossa atmosfera intelectual, na qual vivemos e sentimos; como quando nos servimos de uma língua nativa, sem vontade e, sobretudo, sem a consciência das causas de nossas ações. Assim como o lingüista deve reencontrar no âmbito das transcrições falsas de um alfabeto os verdadeiros fonemas pronunciados, do mesmo modo, sob as melhores informações dos nativos, oceânicos ou americanos, o etnógrafo deve reencontrar os fatos profundos e inconscientes, porque existem apenas na tradição coletiva. São estes os fatos reais, estas coisas, que tentaremos atingir através do documento. Sabendo que os ritos e as crenças são fatos sociais, difíceis de apreender, sempre devemos procurar, meus senhores, qual é sua verdadeira forma, o seu modo de existência, de

⁴⁷ *Folk Lore*, 1900, p. 325.

transmissão, de funcionamento. Aqui, o trabalho de crítica e o trabalho de análise coincidirão de forma exata.

Senhores, a terceira questão, que nos colocamos quero responder. Apenas, de modo breve. Qual a nossa tendência para explicar os fatos? Você vê, você presente e detecta de qual lado dirigiremos os nossos esforços. Embora seja verdade que devemos, acima de tudo, observar os fatos religiosos como fenômenos sociais, é ainda mais verdade que é como tal que se deve dar conta. Se é verdade que a crítica etnográfica nos permitiu quase atingir os fatos religiosos reais, é a outros fatos reais que devemos ligá-los. É aos fenômenos sociais objetivamente constatados que ligaremos os fenômenos religiosos objetivamente constatados. Com isso obteremos sistemas coerentes dos fatos, para que possamos exprimi-los em hipóteses e pressupostos analíticos, provisórios, certamente, mas, em todo caso, racionais e objetivos.

É a este trabalho de encadeamento dos fatos, de síntese, como se diz, que será dedicada, com regularidade espero, uma das duas conferências desse curso. Este ano, o curso irá focar "*As Formas Elementares da Oração*". Tentaremos, acima de tudo, observar efetivamente as formas, em nossa opinião rudimentares, apresentadas por esta instituição religiosa na Austrália e na Melanésia. E vamos tentar explicar essas formas através dos fatos sociais que são peculiares a estas sociedades. Por exemplo, o elemento essencial do rito oral é a crença na eficácia das fórmulas. Vamos tentar encontrar a causa dessa crença em algumas declarações marcantes dos grupos que praticam seus ritos em comum. Mas não será apenas uma explicação particular, será também uma hipótese geral sobre a natureza da oração. É verdade que foi extraída da observação de fenômenos particulares. Conseguimos isso através de uma série de abstrações e generalizações. Eu não acho, contudo, Senhores, que este resultado possa parecer por isso menos sólido. É suficiente, com efeito, para dar um valor científico a uma teoria, onde se marca efetivamente as distâncias que separam os fatos das hipóteses gerais que os exprimem. Uma hipótese é sempre relativa aos fatos que sistematiza; é suficiente que seja elaborada de forma sistemática, pela comparação e pelo encadeamento dos fatos únicos, constatados fora de nós.

O essencial é que permaneçamos sobre o terreno exclusivo dos fatos e que sistematizemos juntos apenas fatos de uma mesma ordem. Ou seja, é preciso explicar um fato religioso por outros acontecimentos religiosos, ou outros fatos sociais. Deste ponto de vista, senhores, vamos abandonar os métodos antropológicos e psicológicos que eram aplicados antes do Sr. Marillier e até então adotados. Não vamos olhar para os motivos que inspiraram os atos

religiosos em geral. Mesmo quando uma crença ou um ritual sejam universalmente generalizados, não iremos explicá-los pelos caminhos que os ligam a uma razão ideal. Por exemplo, não podemos, de modo algum, apresentar como a causa dos cultos funerários o amor, ou o medo da morte. O fato com o qual os ritos de luto, por exemplo, estão em relação direta e imediata, é o fato da organização familiar; é dela que dependem, e não de sentimentos vagos e indecisos. Além disso, parece que as explicações da psicologia geral e simples já foram dadas. Pode ter dito tudo o que se pode dizer sobre as origens psicológicas da noção de alma, e sobre a natureza da magia como falsa aplicação do princípio da causalidade. Considerem, Senhores, que o trabalho é feito e bem feito. E buscam, do nosso lado, causas realmente diretas. Se os fatos são os mesmos em sociedades muito diferentes, bem! vamos pesquisar qual é o estado social do identico que persiste nessas sociedades. Por exemplo, os rituais de bruxaria são surpreendentemente semelhantes em todas as sociedades. Obviamente é porque possuem por condição as leis psicológicas da associação de idéias. Mas também porque estavam por toda parte por causa dos mesmos estados de consciência coletiva. Se permanem aqui e desaparecem lá, é devido a causas específicas que devem ser buscadas. Nem tudo na magia é explicado pela "unidade do espírito humano". Assim, as relações entre magia e religião estão longe de ser domínio exclusivo da Melanésia, entre outras da mesma espécie. Assumimos, como postulado necessário, que essas diferenças são diferenças de organização jurídica, religiosa, etc. Em uma palavra, decorrem da organização social.

Em suma, permanecer confinado no campo dos fatos religiosos e sociais, que buscam apenas as causas imediatas e determinantes; renunciar a teorias gerais que não são pouco instrutivas ou que explicam apenas a possibilidades dos fatos, são atos de prudência metódica que negação científica. São meios de tornar as hipóteses em instrumenos mais precisos, mais lógicos e mais forte. Mas, além disso, Senhores, ao fazer isso, pensamos apenas tomar mais consciência das necessidades que outros já atribuíram sentido. Há muito tempo que Robertson Smith criticou o método intelectualista. E, de fato, o Sr. Marillier tentou, muitas vezes, relacionar esse rito, ou essa crença a um fato da vida coletiva: por exemplo, o seu curso sobre o Dilúvio teve por conclusão de explicar as lendas ou as crenças cosmológicas, quer através da memória coletiva de inundações ou marés catastróficas e locais. Trata-se, então, simplesmente, de elevar a altura de um princípio necessário os procedimentos que ele, também, já tinha empregado.

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Livros Recém Lançados

Livros Recém Lançados

Esta sessão contempla livros recém editados pelo GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, ou enviados para o acervo do GREM.

¥

DAVIES, James; SPENCER, Dimitrina (Editors). *Emotions in the Field: The Psychology and Anthropology of Fieldwork Experience*. (Stanford: Stanford University Press, 2010).

Como as emoções são, muitas vezes, ligadas à irracionalidade, não é nenhuma surpresa que os pesquisadores tendam a não relatar as suas emoções no campo. No entanto, negar completamente a emoção não leva necessariamente a uma melhor investigação. Métodos não podem funcionar independentemente das personalidades, e já é tempo de se questionar a tendência de subestimar as consequências científicas, pessoais e políticas das dimensões emocionais do trabalho de campo. Este livro explora a idéia de que a emoção não é antitética ao pensamento ou razão, mas, em vez disso, é uma fonte inexplorada de introspecção que pode complementar os métodos mais tradicionais de pesquisa nas ciências sociais. Como um novo quadro metodológico (re) humanizado, este livro mostra como certas reações e experiências constantemente evocadas no trabalho de campo, quando tratadas com o rigor intelectual das exigências do trabalho empírico, pode se traduzir em dados significativos. *Emotions in the Field* (Emoções no Campo) traz à consciência antropológica "tradicional" não apenas a viabilidade e a necessidade deste reino negligenciado da pesquisa, mas, também, os seus principais princípios orientadores.

¥

DOVELING, Katrin; SCHEVE, Christian von; KONIJN, Elly A. (Editors), *The Routledge Handbook of Emotions and Mass Media*, (London: Routledge, 2010).

O impacto da mídia sobre os indivíduos e a sociedade é em grande parte baseada em emoções humanas. As emoções, por sua vez, são essenciais na compreensão de como as mensagens

multimedia são processadas, bem como o impacto da mídia sobre o comportamento individual e social e na vida social pública. Adotando uma abordagem interdisciplinar para o estudo das emoções dentro de um contexto de mídia, o *The Handbook of Emotions and Mass Media* (Manual das Emoções e Comunicação Social) aborda áreas como a psicologia evolucionista, entretenimento, comunicação social, sociologia, estudos culturais, a psicologia de mídia, comunicação política, persuasão e novas tecnologias. Reconhecidos especialistas exploram pesquisas de ponta em questões que incluem as funções evolutiva das relações entre emoções e mídia, emoções e entretenimento, medições de emoções dentro do contexto da comunicação de massa, violência na mídia, mídia e medo, evocando a política e as emoções do público, os recursos, as formas e funções das emoções, além de fornecer ao leitor um panorama das futuras gerações da tecnologia de mídia. Este Manual é uma ferramenta de referência essencial para os estudiosos e estudantes de mídia, psicologia, comunicação social, estudos culturais, sociologia, antropologia e outras disciplinas relacionadas.

ψ

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

Apesar de muitos erros de tradução é louvável a publicação pela Editora Vozes deste livro fundamental de Goffman sobre comportamentos em lugares públicos. É um livro que faltava na estante do pesquisador e do estudioso das ciências sociais brasileira. Por espaço público Goffman se refere a regiões de livre acesso aos membros de uma comunidade qualquer, diferentes dos lugares privados, onde apenas os membros ou seus convidados se reúnem. Com esse parâmetro, o autor faz um estudo do tráfego humano ordinário e a formação de padrões de contatos sociais também ordinários, através de uma pesquisa no interior de um hospital psiquiátrico, de estudos sobre uma comunidade americana, e de reflexões sobre manuais de etiqueta de comportamento em público. Resulta em um livro de alcance teórico e metodológico únicos sobre o comportamento social e os códigos de conduta ordinários no tráfego de pessoas por ambientes públicos quaisquer.

∩

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Relações Delicadas: Ensaios em fotografia e sociedade*. (João Pessoa: Edufpb, 2010).

Este livro é uma coletânea de ensaios que tem o ato fotográfico como objeto de análise, através de um ponto de vista socioantropológico. É um exercício fundamentalmente de socioantropologia simbólica e visual. Nele, a realidade fotográfica é sempre uma construção: social, moral e estética. Edificação amparada nas configurações do real de vários olhares que fundam a composição final do produto fotografia no público. Sempre uma constituição social, embaralhada nos diversos olhares que a compuseram em singularidades imaginárias da compleição de um povo. A fotografia publicita a sensibilidade do olhar, que captura recortes e ângulos da multi-facetada face do cotidiano fazer dos homens, através dos quais se debruçam outras sensibilidades; que remetem para outras reflexões sensíveis outras são, então, provocadas em olhares que observam o produto capturado e o remete a novas singularidades expressivas da imaginação, através da qual se estabelecem as bases da compreensão e do pensamento. Este livro, ciente da ambigüidade que provoca no olhar e no próprio ato fotográfico a fotografia, se debruça na ambivalência do jogo que regra sua ação, enquanto registro, como revelação, ou através das formas de apreensão e reflexão nela ou por meio dela contidas. Discute os cenários onde o ato fotográfico tece seus suportes de apreensão, e por onde a fotografia parece brincar de revelar e esconder simultaneamente. Procura analisar o ato fotográfico em suas relações com a sociedade, através da mistura de arte e realidade por ele provocada, onde o olhar reflexivo parece ser capturado, em uma espécie de estética absolutamente sentimental, sobre o processo de visão de uma realidade, – o fato fotográfico, - na qual se debruça. O real da foto parece ser singularmente a realidade que a fotografia apresenta, e que se mistura ao olhar que vê e à realidade imaginária das relações que fundam esse olhar, como uma curva de vida ao mesmo tempo particular e social. O objetivo principal deste livro, deste modo, é o de compreender a polifonia de recortes, de símbolos, de valores presentes no ato fotográfico. Neste livro, enfim, o fotográfico se apresenta, enquanto construção social, como uma espécie de jogo, onde as peças nele contidas são essencialmente simbólicas. Revela a multiplicidade de possibilidades na constituição de um mundo comum, societário, e desvenda as diversas cumplicidades que faz o olhar único ser compartilhado como olhares simultâneos, ao mesmo tempo comuns e necessários à prática de uma sociabilidade.

ÿ

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, sociedade e cultura: a categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. (Curitiba: CRV, 2009).

Este livro procura refletir a categoria emoções como objeto de pesquisa na sociologia. Apresenta o conceito de emoções como uma categoria de entendimento capaz de apreender a noção do humano e de sociedade como um todo, e discute as consequências metodológicas de uma pesquisa sobre emoções nas interações sempre tensas entre indivíduo social e sociedade. A sociologia das emoções constitui uma linha de pesquisa recente, calcada na tradição científica da disciplina mais ampla que a contém, e vem atraindo interesse crescente de especialistas e pesquisadores. É um campo de reflexão que procura revigorar a análise sociológica, introduzindo perspectivas novas para a grande questão interna da sociologia geral, como disciplina, que é a problemática da intersubjetividade. Este livro é uma introdução ao modo de pensar e fazer sociológico a aos processos de construções novas realizadas sempre como produtos de releituras dos que fizeram a sociologia desde o seu surgimento e os debates no interior da tradição. Releituras que ajudam a refinar os instrumentos de análise e abre novas perspectivas de análise e pesquisa e de reflexão mais atinados com os avanços, práticas e formas processuais do cotidiano.

ك

REZENDE, Claudia Barcellos; COELHO, Maria Claudia. *Antropologia das Emoções*, Rio de Janeiro, Editora FGV, 2010.

Este livro explora o lugar das emoções como objeto de estudo das ciências sociais, e procura refletir sobre o modo como alguns sentimentos são representados como portadores de uma 'essência universal'. O amor, a admiração, a solidão, a saudade, a amizade são, afinal, experiências pessoais ou têm influência direta da sociedade em que o indivíduo está inserido? Esta é a questão principal que perpassa o estudo. O senso comum ocidental associa com frequência aspectos da experiência humana aos 'instintos', ou trata-os como assunto restrito o indivíduo, tornando-os inacessíveis à reflexão socioantropológica. Encontrar uma maneira de dialogar com essas associações e representações é o desafio que se coloca à proposta de realizar uma antropologia das emoções. O conjunto das temáticas abordadas pelas autoras neste livro traz ao leitor um leque

de questões que vêm, nas últimas décadas, ganhando espaço na antropologia internacional e construindo um lugar para as emoções como objeto de reflexão nas ciências sociais.

ف

RIIS, Ole; WOODHEAD, Linda. *A Sociology of Religious Emotion*. (Oxford / New York: Oxford University Press, USA, 2010).

Este livro pretende mudar a nossa maneira de pensar sobre a religião, colocando a emoção de volta à agenda. Ele desafia a tendência de sobre-enfatizar os aspectos racionais da religião, e reabilita as suas dimensões de maneira encarnada, visceral e afetiva. Contra a opinião de que a emoção religiosa é uma questão puramente privada, oferece um novo quadro, que mostra como emoções religiosas surgem nas interações e variam entre agentes humanos e comunidades religiosas, entre os agentes humanos e objetos de devoção, e entre as comunidades e os símbolos sagrados. Apresenta paralelos e contrastes entre as emoções religiosas da história europeia e americana, bem como em outras culturas e sociedades contemporâneas. Ao tomar a sério as emoções, *A Sociology of Religious Emotion* (Uma Sociologia da Emoção Religiosa) lança nova luz sobre o poder da religião como forma de orientação e de motivações humanas: nele se revelam discussões sobre os campos paralelos de esperanças e temores, alegrias e tristezas, amores e ódios, no cotidiano fazer-se dos homens em uma cultura e sociedade.

غ

SANTOS, José Vicente Tavares dos, *Violências e conflitualidades*. (Porto Alegre: Tomo Editorial, 2009).

Este livro oportuno busca reconstituir os debates político e acadêmico ocorridos no ambiente internacional e brasileiro sobre a questão da violência e dos conflitos nas sociedades contemporâneas. Como resultado analisa a constituição de uma sociologia da conflitualidade que procura compreender os processos sociais contraditórios e conflitivos no interior das práticas sociais classificadas como violentas, e nos processos de controle social.

ظ

SCHMITT, Juliana. *Mortes vitorianas: Corpos, luto e vestuário*. (São Paulo: Alameda, 2010).

Neste belo ensaio, a autora analisa a morte e suas representações sociais no século XIX. As atitudes e os comportamentos dinte da morte mudam de acordo com as diferentes épocas e as diferentes sociedades. Em todas elas, de maneira geral, diversas práticas rituais acompanham o fato, preenchendo-o de carga simbólica. Uma vez que o conceito de morte é histórico e transforma-se no decorrer do tempo e do espaço, ele reflete variadas visões de mundo do passado. Tendo em mente a historicidade da morte foi possível começar para a autora produzir esta historiografia, a partir dos registros sobre como os grupos humanos vivenciam a experiência da morte e do morrer, ao longo do século XIX no Ocidente.

ل

SCRIBANO, Adrián y BOITO, Eugenia (Orgs). *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la suportabilidad*. (Buenos Aires: Ediciones Ciccus, 2010).

Este livro reúne uma série de trabalhos realizados através de pesquisas coletivas desenvolvidas na Secretaria de Ciência e Técnica da Universidade Autónoma de Córdoba, entre os anos de 2007 a 2009. A estrutura deste livro leva em conta duas questões que aparecem recorrentes nas cidades argentinas de Córdoba e Villa María: de um lado, a experiência da fome, as sensações com relação à crise e a incerteza, a política e ao território; de outro, situações conflitivas que expressam dinâmicas e recursos particulares às cidades pesquisadas, através de narrativas, expressões de sentimento, diários e movimentos de defesa da água, entre outros assuntos. *El purgatorio que no fue* (O purgatório que não foi) cria, enfim, condições para uma aproximação e divulgação de vozes e ações que, em diferentes graus, funcionam fora do tempo de espera. Este livro, *El purgatorio...*, é uma instância de onde emanam as vozes e os sentidos dos que não foram nomeados ou marcados com o sinal da salvação. Na contramão dessa falta, nesta publicação oportuna aparece fazeres profanos, com poderes e direções desiguais que compartilham, no entanto, de crenças mínimas no modo humano da redenção.

ش

ZAMBONI, Marcela. *"Quem acreditou no amor, no sorriso e na flor": a confiança nas relações amorosas*. (São Paulo / João Pessoa: Editora Annablume / Edufpb, 2010).

A autora amplia o debate sociológico contemporâneo sobre confiança nas relações amorosas, partindo das cinco diferentes perspectivas das Ciências Sociais: Georg Simmel, Michel Foucault, Niklas Luhmann, Anthony Giddens e Zygmunt Bauman. Trata-se de um estudo teórico formado pela análise da confiança nas relações amorosas em cada um dos autores citados, além da realização de um balanço entre essas teorias.



LE BRETON, David, *As Paixões Ordinárias: Antropologia das Emoções* (Petrópolis: Vozes, 2009)

Este livro procura realizar uma abordagem antropológica das emoções e das culturas. No seu interior o autor disserta sobre as relações entre emoções, corpo e sociedade. As percepções sensoriais, ou a experiência, e a expressão das emoções parecem emanar da intimidade mais secreta do sujeito; entretanto, elas também são social e culturalmente modeladas. Os gestos que sustentam a relação dos homens com o mundo, e que colorem a presença de um sujeito corpóreo, não provêm nem de uma pura e simples fisiologia, nem unicamente da psicologia: ambas se incrustam no interior de um simbolismo corporal que lhes confere sentido, nutrindo-se, ainda, da cultura afetiva que o sujeito vive à sua maneira.

Sobre os Autores

Alessandra Amaral Soares Nascimento. Mestranda em Letras: Linguagem e Identidade pela UFAC; Especialista em História da África e do Negro no Brasil pela Universidade Cândido Mendes- RJ, Militante de Movimentos Negros. Professora de História e Ensino Religioso da SEE-RJ. Membro do NEAB (Núcleo de Estudos Afro-Brasileiros na UFAC; Atualmente é Profª do CFCH da UFAC-AC, atuando no Departamento de História.

Carolina Ferrante. Doctoranda en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET)/ Instituto de Ciencias de la Rehabilitación y el Movimiento, Universidad Nacional de San Martín (ICRM, UNSAM).

Ivandilson Miranda Silva. Mestrando em Ciências Sociais pela Universidade Federal da Bahia.

Maíra Soares Ferreira. Psicanalista. Mestre em Educação pela FE-USP.

Marcel Mauss (1872 – 1950). Sociólogo e antropólogo francês cuja obra foi marcante para a sociologia e a antropologia social contemporânea; é considerado o pai da antropologia francesa. Tornou-se professor de religião primitiva, em 1902, na École Pratique des Hautes Études, em Paris. Fundou o Instituto de Etnologia da Universidade de Paris em 1925, e também lecionou no Collège de France entre os anos de 1931 a 1939. Sucedeu Émile Durkheim como editor da revista *L'Année Sociologique*.

Marcela Zamboni. Doutora em Sociologia, professora e pesquisadora do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba - UFPB, e pesquisadora do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da UFPB.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia, professor do Departamento de Ciências Sociais e Coordenador do GREM – Grupo de Estudo em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba.

Mercedes Sarudiansky. Pesquisadora do Centro Argentino de Etnología Americana/Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas e Doutoranda do Universidad Nacional de San Luis (Argentina).

Mirian Teresa de Sá Leitão Martins. Psicóloga, Professora Universitária e Mestre em Ciências Médicas pela Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO

RBSE, ISSN: 1676-8965

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

· NORMAS PARA PUBLICAÇÃO ·

A **RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção** ISSN: **1676-8965** é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano. Pode ser lida no site: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>, de forma inteiramente grátis.

Todos os artigos serão submetidos à pareceristas conceituados anônimos para que emitam sua avaliação.

A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros, exceto para autores convidados específicos ou artigos de autores clássicos que o Conselho Editorial achar importante republicar.

Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.

Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até quatro **Palavras-Chave** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo em português, com versão para inglês (**abstract**), com 500 palavras, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Deverão ser igualmente encaminhados aos editores dados sobre o autor (maior titulação e filiação institucional).

Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão, assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.

Os artigos publicados na RBSE serão disponibilizados apenas online.

Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail do **GREM** grem@cchla.ufpb.br.

*

Regras para apresentação de originais.

Os textos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço 1/5, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite dos textos será de 30 laudas (ou aproximadamente 50 mil caracteres com espaços) para artigos e 05 laudas para resenhas, incluindo-se as notas e referências bibliográficas. O arquivo deve ser enviado por correio eletrônico ou apresentado em disquete.

Notas e Remissões bibliográficas. As notas deverão ser sucintas, e colocadas no fim de cada página. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas, e sim, figurar no corpo principal do texto. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por dois pontos. Exemplos: Segundo Cassirer (1979, p. 46), a síntese e a produção pelo saber... O eu que enuncia "eu" (Benveniste, 1972, p. 32)...

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

Tratando-se de livro:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;

Título da obra (Ítálico);

Subtítulo (Ítálico);

Número da edição (a partir da 2ª edição);

Local de publicação;

Nome da editora.

Exemplo: KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2008. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das Emoções*. João Pessoa: Edufpb.

Tratando-se de artigo:

Sobrenome do autor (em letra maiúscula), seguido do nome;

Data de Publicação;

Título do artigo (normal e sem aspas);

Nome do periódico por extenso (itálico);

Local de publicação (seguido de dois pontos [:]);

Volume e número do periódico;

Exemplo: WACQUANT, Loïc, 2007. Notas para esclarecer a noção de habitus. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 6, n. 16, pp. 5 a 11.

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

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

· NORMS TO PRESENTATION OF MANUSCRIPTS ·
· <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html> ·
RBSE ISSN 1676-8965

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

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

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

Edições do GREM, 2010.

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.