



RBSE

Volume 2 · Número 6 · Dezembro de 2003

ISSN 1676-8965

Artigos

Dáviva e Emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais. (pp. 335-350)

Maria Claudia Coelho

Ana's Cosmology of Lights. (pp. 351-365)

Iban Ayesta

Sufrimento social, exclusão, pobreza e trabalho de luto no Brasil urbano. (pp. 366-389)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

O Doente Hospitalizado: o sonho de Angélica. (pp. 390-413)

José Miguel Rasia

Qualidade de vida e subjetividade em sociedades complexas. (pp. 414-430)

Sônia Regina da Cal Seixas Barbosa

O divino e os estados extáticos e de comoção na figuração artística brasileira recente (1980 – 2002). (pp. 431-463)

Márcio Pizarro Noronha

Conflicting relationships and emotional conflict: women, mothers and "in laws". (pp. 464-486)

Beatriz Muñoz González

Habilidades à mesa: reconhecendo papéis sociais. (pp. 487-505)

Maria Cecília Barreto Amorim Pilla

Documentos

Georg Simmel. Treue - Ein sozialpsychologischer Versuch.
(pp. 506-512)
Georg Simmel

“Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica”
(pp. 513-519)
Georg Simmel

Resenhas

Gestão cultural – significados e dilemas na contemporaneidade: resenha. (pp. 520-524)
Joca Simonetti

Respeito. A formação do caráter em um mundo desigual.
(pp.525-535)
Maria Cristina Rocha Barreto

Colaboraram neste número (p. 536)

Expediente:

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

Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

Conselho Editorial

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

Correspondência deve ser enviada para o seguinte endereço:

GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
Caixa Postal 5144 – CEP 58 051 – 970
João Pessoa – Paraíba – Brasil

E-Mail: grem@cchla.ufpb.br

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 2, n. 6, dezembro de 2003, João Pessoa: GREM, 2003.

Quadrimestral

ISSN 1676-8965

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

BC-UFPB
CDU 301

A RBSE está licenciada sob uma **Licença Creative Commons**.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

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

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

COELHO, Maria Claudia. Dádiva e Emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais. RBSE, v.2, n.6, pp.335-350, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Dádiva e Emoção: obrigatoriedade e espontaneidade nas trocas materiais.

Maria Claudia Coelho

Resumo: Este trabalho apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa "A Troca de Presentes: cultura, linguagem e emoção", voltado para o exame das regras do presentear junto a segmentos de camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro. O material analisado é um conjunto de doze entrevistas em profundidade realizadas com mulheres pertencentes a estes segmentos. Seu objetivo é discutir o modo como a tensão entre obrigatoriedade e espontaneidade aparece no recurso às dádivas materiais como estratégia de expressão de emoções, com base na vivência, relatada pelos entrevistados, das datas socialmente prescritas como ocasiões de trocas obrigatórias de presentes como uma forma de coerção.

Palavras-chave: dádiva; emoção; indivíduo.

Abstract: This paper presents partial results of the research project "Gift-giving: culture, language and emotion", whose purpose is to examine the rules that govern gift-giving among middle-class groups at the South Zone in Rio de Janeiro. Data is composed of a set of twelve in-depth interviews conducted with women belonging to these groups. Its objective is to discuss the way the tension between obligatoriness and spontaneity occurs in the use of gift-giving as a strategy to the expression of emotions, based on the experience, mentioned by the women interviewed, of the socially ascribed dates for the obligatory exchange of gifts as a form of coercion.

Keywords: gift-giving; emotion; individual

Introdução

A dádiva ocupa na literatura antropológica um lugar que poucos objetos de estudo poderiam reivindicar. Tema de diversas etnografias e estudos clássicos, a dádiva é originalmente estudada tendo como universo predominante as sociedades tribais e seus sistemas de troca, como no caso dos trabalhos seminais de Mauss (1974) e Malinowski (1976). Neste lugar, o exame das formas da dádiva tem um rendimento teórico de rara

envergadura, servindo de base para a formulação de diversas teorias visando a compreensão da natureza da vida social, conforme atestam as obras de Lévi-Strauss (1974, 1982), Bourdieu (1977, 1986) e mais recentemente Godelier (2001).

O estudo da dádiva, contudo, não permaneceu restrito ao âmbito das sociedades tribais, tendo atraído também o interesse de pesquisadores voltados para a análise das sociedades complexas modernas urbanas. Nestes trabalhos, a tônica tem sido o escrutínio das regras e convenções particulares que governam os sistemas de troca aí encontrados. Nesta linha, encontramos investigações sobre os Estados Unidos (Miller, 1993), o Canadá (Cheal, 1988), o Japão (Hendry, 1995) e a China (Yan, 1999), entre outros, bem como estudos de caráter mais abrangente sobre o lugar da dádiva nas sociedades modernas ocidentais (Godbout, 1999).

Este artigo apresenta resultados parciais do projeto de pesquisa "A Troca de Presentes: cultura, linguagem e emoção"^[1]. O projeto é voltado para o exame das regras do presentear junto a segmentos de camadas médias do Rio de Janeiro, tendo como eixo principal a análise da forma como os indivíduos recorrem às dádivas materiais para elaborar suas identidades^[2] e para expressar/suscitar sentimentos. Neste artigo, enfoco um aspecto específico da capacidade da dádiva de expressar/suscitar sentimentos: a tensão, recorrente no material analisado, entre a vivência do presente como uma forma de expressão do afeto e a experiência das datas socialmente estabelecidas para o presentear como uma forma de coerção.

O material analisado aqui é um conjunto de doze entrevistas realizadas com mulheres de camadas médias do Rio de Janeiro, residentes em sua totalidade em bairros da Zona Sul da cidade (à exceção de uma entrevistada que reside na Barra da Tijuca). Entre elas, há nove professoras: seis são professoras de inglês, sendo colegas de trabalho em um mesmo curso e três são professoras de várias disciplinas em uma tradicional escola particular, também situada à Zona Sul do Rio de Janeiro. Há também uma médica e uma artista (indicadas para entrevista pelas anteriores) e uma diretora de empresa (já aposentada à época da entrevista). Suas

idades variavam entre 45 e 60 anos. Dez são casadas, uma viúva e uma divorciada. Onze têm filhos.

Este trabalho está estruturado em três partes. Nas duas primeiras, apresento os pressupostos teóricos aqui utilizados a respeito da dádiva e da emoção, expondo três idéias fundamentais: a - a capacidade da dádiva material de servir como meio para expressão de afetos; b - a concepção do conjunto de regras que governam a circulação das dádivas como uma linguagem; e c - o lugar das emoções como objeto de estudo antropológico nos trabalhos de Marcel Mauss, com ênfase no modo como o autor reflete sobre a tensão entre o obrigatório e o espontâneo na experiência individual. A terceira parte é voltada para a análise dos dados, buscando perceber o modo como a tensão já mencionada entre afeto e coerção surge nos depoimentos dos entrevistados sobre as trocas nas quais se engajam.

A Troca de Presentes: emoção e linguagem

Em seu estudo sobre o “Ciclo Ritual de Winnipeg”, David Cheal empreende um detalhado estudo sobre o sistema da dádiva na cidade canadense de Winnipeg. O trabalho apresenta uma inspiração fortemente interacionista, entendendo os presentes trocados como formas de expressão dos laços sociais existentes entre doador e receptor (tie-signs, na expressão tomada de empréstimo a Goffman). Os presentes são também entendidos como uma forma de “manipulação de impressões”, como um recurso utilizado pelos indivíduos para criar uma determinada “representação de si”.

Os presentes são descritos ainda como “meios de comunicação”. Seu poder expressivo abrange, entre outras coisas, a possibilidade de dar visibilidade a estados afetivos. Conforme afirma Cheal, discutindo a natureza dos presentes ofertados em algumas ocasiões especiais:

“Os objetos ofertados na Páscoa, no Dia dos Namorados, no Dia das Mães e como conforto em ocasiões de sofrimento são bens supérfluos ao invés de coisas de utilidade prática. Podemos portanto suspeitar de que sua importância social seja acima de tudo simbólica, e de que sua função seja expressar emoções de determinados tipos” (1988: 94, tradução minha).

Esta capacidade dos objetos trocados de expressarem emoções aparece também em outras ocasiões, como na troca de presentes entre membros de uma mesma família em ocasiões regulares. Neste contexto, os presentes seriam uma forma de "renovação" dos sentimentos amorosos:

"Os membros da família são pessoas de quem se pode esperar apoio, acredita-se, porque seus sentimentos amorosos são dados como naturais. A troca de presentes ao longo do ciclo anual de ocasiões regulares contribui para a renovação constante destas emoções. Pessoas como C. W. atribuem assim uma importância considerável a essas trocas, porque 'mostrar a eles que você os ama' fornece evidências concretas e visíveis de estados emocionais invisíveis os quais, sem isso, se poderia suspeitar haverem se enfraquecido." (p. 84, tradução minha)

Miller (1993) discute também a relação entre dádiva e sentimentos, apontando a capacidade dos objetos trocados não apenas de expressar os sentimentos do doador como também de suscitar sentimentos no receptor (e também, em última instância, da capacidade da reação do receptor de suscitar sentimentos não-pretendidos no doador). Analisando um episódio ocorrido por ocasião de Valentine's Day - em que sua filha pequena recebeu de um vizinho um brinquedo caro, só tendo para ofertar em troca seus desenhos e um biscoito -, Miller discute os sentimentos de humilhação que supõe terem sido suscitados na mãe do menino e os próprios sentimentos de embaraço diante da desigualdade entre os presentes.

Estes sentimentos gerados pelas dádivas - pretendidos ou não - não se dão contudo de acordo com a livre iniciativa dos indivíduos, mas obedecem a uma gramática socialmente regulada. Na visão de Hochschild (1979, apud Cheal, 1988), nas interações existiriam "regras de sentimentos", as quais "definem as emoções legítimas consideradas coerentes com tipos específicos de situações sociais" (p. 61, tradução minha).

É justamente a quebra das regras do presentear por parte da mãe do menino que, na visão de Miller, suscita os sentimentos de humilhação e embaraço presentes no episódio narrado. Este é o ponto desenvolvido pelo autor em um estudo comparativo sobre as regras do presentear no universo das sagas islandesas e nos Estados Unidos contemporâneos.

Miller inicia sua análise com um episódio narrado nas sagas islandesas em que um jovem poeta oferta a seu colega mais velho um escudo precioso. O presente é entendido como um desafio, uma forma de insulto. Miller parte desta questão - o potencial de insulto do presente - para expor sua concepção das regras que orientam as atitudes individuais na oferta/recebimento das dádivas materiais como uma forma de linguagem. Para o autor, as regras que governam estas trocas são repletas de minúcias, sendo necessária uma "competência social" para desprover a dádiva de sua capacidade de insultar. Assim, não é possível dar qualquer coisa a qualquer pessoa, não é possível dar objetos de qualquer valor a qualquer um, ou dá-los dizendo (ou não dizendo) qualquer coisa, ou fazê-lo a qualquer tempo ou em qualquer lugar. Presentes excessivamente caros ou baratos humilham ou insultam, por exemplo; presentes semelhantes para pessoas com quem o doador mantém relações distintas também podem provocar embaraço ou outros sentimentos; presentes ofertados em ocasiões inadequadas podem levantar suspeitas, etc.

É neste sentido que Miller afirma ser a troca de presentes uma forma de linguagem, em que diversas mensagens são comunicadas através da oferta/recebimento de objetos:

"O notável nestas práticas é o grau de sua complexidade, de suas nuances, suas variações e texturas infinitas; e ainda mais notável é que todos nós sabemos (uns mais, outros menos) como negociar esta complexidade, uma complexidade tão complicada quanto a própria linguagem." (p. 49, tradução minha)^[3]

O lugar das emoções como objeto antropológico: a tensão obrigatório-espontâneo

O status das emoções como objeto dos estudos sociológicos e antropológicos é marcado por uma ambigüidade desde os primórdios destas disciplinas. Em textos programáticos voltados para a definição do escopo da sociologia e da natureza de seu objeto, Durkheim (1984) esforça-se por demarcar o social por exclusão do psicológico (associado ao individual), conforme expressa sua clássica formulação do "fato social" como aquilo que existe "fora das consciências individuais". Em um movimento semelhante, embora orientado por uma

perspectiva teórica distinta, Simmel define sua concepção da sociologia com base no par forma-motivação, elegendo a primeira como objeto por excelência da sociologia. Embora admitindo a indissociabilidade empírica destas duas dimensões das interações humanas, Simmel exclui as motivações do rol de objetos possíveis da sociologia, afirmando-as como pertencentes à alçada da psicologia.

Paralelamente a estes “programas”, contudo, encontramos em suas obras esforços de encompassamento das emoções como aspectos da experiência individual suscetíveis a uma análise sociológica. É o caso, por exemplo, da atenção dada por Simmel aos sentimentos do amor (1993) e da fidelidade e da gratidão (1964), e também da reflexão durkheimiana sobre o sentimento da efervescência presente nos fenômenos de massa (1996).

Entre os autores clássicos, talvez o texto mais elucidativo para esta reflexão acerca do lugar das emoções como objeto de estudo seja o pequeno texto de Marcel Mauss intitulado “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos”. Neste trabalho, Mauss analisa um conjunto de ritos funerários australianos, abordando o problema do caráter coletivo da expressão dos sentimentos. A análise dos dados etnográficos evidencia a dimensão de linguagem desta expressão, dado o caráter ritualizado e sincronizado das expressões de tristeza e pesar. Entretanto, a análise de Mauss não deduz daí uma afirmação da natureza coercitiva do ritual que constrangeria o sujeito a demonstrar o que “não sentiria”; para ele, o que muda é a “etiologia” do sentimento, o qual, ao invés de provir espontaneamente do íntimo de cada indivíduo, é gerado “de fora para dentro”, o que - e neste ponto fica evidente o refinamento da análise de Mauss - em nada enfraquece a verdade do sentimento experimentado pelo sujeito. Mauss conclui sua análise afirmando ser a expressão dos sentimentos uma linguagem, que funcionaria como um movimento de mão-dupla, em que o indivíduo, ao expressar o que sente para os outros segundo um código compartilhado, neste movimento expressaria seus sentimentos também para si mesmo.^[4]

Este problema da tensão entre obrigatório e espontâneo é também o fio condutor das reflexões de Marcel Mauss sobre a dádiva. A questão que orienta o

“Ensaio sobre a Dádiva” é o porquê da retribuição de uma coisa dada. Analisando, logo no início do texto, um poema escandinavo, Mauss afirma a existência de “duas verdades” na dádiva: seu caráter “voluntário”, expresso na “teoria”, e a obrigação da retribuição, presente na “realidade” da dádiva.

Ao longo do “Ensaio”, Mauss evidencia a recorrência desta tensão entre a vivência da dádiva como espontânea e seu caráter coercitivo subjacente. Encontra exemplos desta tensão em diversas sociedades tribais, entre elas as Ilhas Andaman analisadas por Radcliffe-Brown e as Ilhas Trobriand de Malinowski, em sua minuciosa descrição do sistema kula. Com base nestes exemplos, Mauss formula sua questão fundamental: “que força há na coisa dada que faz com que o donatário a retribua?” (1974, p.42).

Mauss encontra a resposta a este problema na famosa “teoria” nativa maori do hau: trata-se do espírito do doador, de algo do doador que “vai” no objeto ofertado e que deseja voltar. É aquela “mistura de almas e coisas” de que o autor falará em outras passagens como sendo a marca dos sistemas da dádiva.^[5]

Vemos assim que o mesmo problema orienta estes dois trabalhos seminais de Mauss - a tensão entre as dimensões obrigatória e espontânea da experiência individual, expressa na vivência das emoções e na oferta/recebimento de dádivas materiais. É para o modo como esta tensão aparece no universo aqui analisado que nos voltamos agora.

Uma experiência coercitiva: as datas do presentear

A leitura dos depoimentos revela de saída duas recorrências. A primeira delas é a afirmação, pelos entrevistados, da capacidade dos presentes doados de transmitirem afetos (“amor”, “carinho”, etc). Declaram, por exemplo: que “presente, na minha cabeça, é uma coisa muito do coração” (Glória); que o presente é “um ato de amor” (Patrícia); e que “aquele presente pra mim é um carinho que a pessoa tá fazendo” (Lúcia).

Ao mesmo tempo, quase que como um contraponto, os entrevistados enfatizam seu desconforto com qualquer sentimento de obrigatoriedade na oferta de uma dádiva. Em alguns depoimentos, dar presentes sob a

égide de uma obrigação aparece quase como uma contradição em relação à natureza do presente - expressar afeição. O caráter obrigatório do presente aparece na maior parte dos casos sob a forma das datas - Natal, aniversário, Dia das Mães, Pais, etc -, rejeitadas por vários entrevistados, que recusam-se a respeitá-las como ocasiões para dar presentes. Um depoimento em particular merece ser citado, pela relação de oposição explícita que faz entre a natureza afetiva da dádiva e o caráter coercitivo das datas:

“Porque eu acho que o presente envolve, assim, alguma coisa como o que que ele gosta, o que que ele...com o que que ele se sentiria feliz...é quase...eu acho que presente é ato de amor. Eu não dou presente porque é dia das Mães, porque é Natal, por causa disso ou por causa daquilo. (...) Natal...eu dava...eu dou, sim. Algumas pessoas eu dou, sim. Porque são pessoas que têm hábito de me dar o presente, então eu me sinto assim constrangida de não estar dentro do contexto. Posso até pensar que ela deva estar achando que eu...que eu não estou...que eu não gosto dela o suficiente...tá vendo, tá sempre ligado ao fator gostar. Mas eu costumo dar pra algumas. Outras, à medida que elas vão se tornando mais queridas e mais íntimas, aí eu simplesmente não dou. Passa Natal, Ano Novo...aí, de repente, vejo uma coisa que eu goste... (...) Então eu acho que quando a pessoa é amiga, qualquer coisinha deve ser dada porque é carinho, é... presente é carinho. Quando a pessoa é mais, tem um relacionamento mais formal, aí você respeita as datas. Sei lá, aniversário dela, você vai com um presente e... Natal, você vai, presente, você dá um presente, ela te dá um presente, eu acho isso o fim do mundo, eu não gosto, realmente eu não gosto. Mas um relacionamento mais amigável, mais afetivo, é aquele que não precisa datas. Você pega um bombom, deixa na mesa da pessoa, manda comprar uma tortinha que você sabe que a pessoa gosta, deixa um pedacinho...coisinha, presente gostoso é aquele...” (Patrícia)

Esta entrevistada opõe nitidamente a dádiva como expressão de afeto à vivência da data como coerção, quando expõe sua “gramática” na qual a conquista progressiva de um maior grau de intimidade nas relações começa a traduzir-se em uma liberdade em relação às datas. Esta atitude, contudo, é permeada por ambiguidades, como quando a mesma entrevistada, falando sobre os presentes que dá a si mesma no Natal e no aniversário, faz uma distinção entre “data” e “referência”:

“Então eu me acostumei de vez em quando, falo assim, ah, vou me dar presente de aniversário, mas meu presente de

aniversário, por exemplo, meu presente de aniversário de outubro do ano passado eu comprei sábado agora. Por aí você vê que não tem data. Mas é referente, refere-se ao aniversário do ano passado. E aí eu compro, fora de época. Não sei se essa referência já é uma chamada pra data, né, mas...” (Patrícia)

As datas socialmente definidas como ocasiões para a troca de presentes provocam desconforto também em outros entrevistados, que falam por exemplo de sentimentos como ansiedade, o que em alguns casos gera também uma recusa a acatar a “obrigação” de presentear. Alguns depoimentos:

“Eu realmente não tenho o hábito, muito hábito de trocar presente. Não sei nem te explicar, deixa eu até pensar, me analisar porque. Eu não gosto de comprar presente. Primeiro que eu detesto comprar. Não gosto, tenho dificuldade de comprar as coisas, acho um saco ir ao shopping, ou andar na rua, ficar procurando, “ai”, aquela ansiedade que eu vejo assim...foi o Dia dos Pais, eu via muita gente “ai, eu ainda não comprei”, fica naquela angústia...Eu não tenho essa. Eu teria...muito mais do que o normal. Então eu resolvi que eu não dou. Eu não fico, eu não entro nessa no dia dos Pais, no dia das Mães porque eu não dou. E não acho que é importante eu comprar um presente no dia dos Pais, no dia das Mães, no dia do Fulano, no dia da Criança...aí tem que sair voando que nem uma louca...aí compra uma coisa que a pessoa não gosta, ou que eu não gostei...enfim, eu não tenho muito esse hábito de trocar. (Isso vale pra aniversário, Natal?) Exceto aniversário, que também não é uma coisa assim, “é aniversário do Fulano, eu tenho de comprar”. Se deu pra comprar, uma coisa que eu achei que era legal, tudo bem. Por exemplo, tou falando assim, marido, mãe, pai, essas coisas. Filho é aquele negócio. Quando era pequeno tem de dar porque eles não compreendem que eu apesar de não dar os amo igualmente. Eles acham que não, né? Então criança não entende. Pô, “que que sua mãe te deu?” “Nada porque ela não tem saco de comprar.” “Porque ela não acha importante demonstrar”, né? Então as crianças sempre ganharam no aniversário, Natal, dia da Criança, que eles cobram, né. Então sempre eu entrava naquela neurose que tinha que comprar o presente...Depois que eles crescem um chequinho. Toma aqui, tá resolvido. Consciência tranquila, graças a Deus, sem ansiedade, sem nada. E às vezes aniversário pinta assim. Também não fico nessa “tenho de comprar o presente da Fulana”, “tenho de comprar o presente da minha mãe”, “tenho de comprar o presente do meu marido”. Se der, ótimo, eu compro. Se não der, a gente comemora, já comemorou, fez uma festa, ou saiu. O presente é isso. Pra mim. Entendeu? E ao mesmo tempo eu não fico chateada se a pessoa não me deu presente no dia do aniversário, no dia do casamento, não tenho..não ligo.” (Camila)

“Tenho dois filhos, mas já tão grandes. (...) Costumava dar presente. Mas nunca assim com uma preocupação de que, por exemplo, ah, Natal, sou obrigada a dar presente para eles, entendeu, ou para as pessoas que eu tivesse que dar. Eu dava presente às vezes assim...no meio do processo, não é, então eu gostava às vezes de trazer uma coisa, trazer outra, mas eu nunca tive assim uma preocupação de ter que dar aqueles presentes. Inclusive eu não gosto muito às vezes de uma...data, por exemplo, até mesmo como o Natal, de ser obrigada a essa função, pelo social. (...) É, é aniversário de Fulano, eu acho que a pessoa espera algum presente. Eu parto assim desse princípio, aí eu acabo que dou. Mas a minha sensação de dar presente é muito assim, eu gosto de dar. Mas eu sinto um alívio muito grande quando eu decido o que eu vou dar. Eu não gosto dessa função de, aí, eu tenho que sair pra comprar um presente e preciso achar um presente hoje. Então, quando eu tenho, assim, aí, eu tenho que dar um presente pra Fulano, aí eu já decidi, aí isso fica assim tranquilo. (A obrigação pesa?) Se...se eu estou num momento tumultuado sem tempo real, entendeu, pra efetivar, eu acho que pesa, por isso que eu não gosto muito assim, ah, como eu tava falando, é dos meninos, então, é aniversário, ou é uma data x, eu ter que dar, porque às vezes naquele momento eu tou sem condições de sair pra comprar alguma coisa, entendeu?” (Rita)

“Eu costumo dar presente pras pessoas que eu gosto, né. Assim, amigos, pessoas mais próximas, né, até a gente tava conversando, com a Rita, e eu falei assim pra ela, eu dou, eu tenho o costume de presentear as pessoas independente das datas, né, assim, no sentido de que, de repente, eu acabei de ler um livro que eu acho que é super-legal, que eu acho que a pessoa vai gostar e o prazer que o livro me deu, eu acho que o prazer vai ser dado a essa outra pessoa que eu gosto, que eu acho que tem a ver, então eu vou lá e compro o livro e dou o livro também de presente, né. (...) Porque eu também não gosto de comprar simplesmente um presente porque eu tenho que dar, porque é numa data igual a Natal, entendeu? Então eu, se eu não achar nada que eu ache que tem a ver, eu não dou. Mas se eu achar que tem alguma coisa a ver, eu dou.” (Simone)

Estes depoimentos, com sua vivência das datas socialmente definidas para a troca de presentes como algo coercitivo, chegando em alguns casos à recusa desta obrigação, sugere uma experiência da dádiva diametralmente oposta àquela descrita por Mauss^[6]. A partir de seus dados etnográficos, Mauss descreveu a dádiva como algo de natureza obrigatória porém vivido sob o signo da espontaneidade. Ou seja: nos dados etnográficos analisados por Mauss, a consciência nativa representa a decisão de presentear como algo de natureza

individual, fruto de um desejo do sujeito, embora, subjacente a esta vivência, haja uma obrigatoriedade de retribuição. Nestes depoimentos, contudo, a dádiva aparece, ao contrário, como algo vivido sob o signo da obrigatoriedade, expressa na definição de datas para o presentear. Esta recusa das datas - mas não do presentear - seria então uma tentativa de afirmação do caráter espontâneo do presentear, resgatando assim sua possibilidade de servir como meio para a expressão de afeto.

O efeito coercitivo das datas é particularmente nítido no depoimento de uma entrevistada que fala sobre a sensação de estar "em débito" quando não dá presentes nas ocasiões em que isto é socialmente prescrito. Sua atitude é então dar os presentes devidos em atraso em outras ocasiões, o que a entrevistada vivencia como "pagar" os presentes. Sua estratégia atesta bem a ambigüidade desta experiência da dádiva: se recusar-se a dar nas datas prescritas é uma forma de tornar o presente espontâneo, a consciência da existência de uma pressão social no sentido de trocar presentes em datas específicas faz com que a dádiva possa ser sentida como dívida, conforme sugerida pela expressão "pagar" os presentes atrasados.

Esta experiência das datas do presentear como coercitivas nos remete à questão da visibilidade dos aspectos socioculturais da vida para o sujeito contemporâneo. Clifford (1998), comparando as trajetórias e obras de Conrad e Malinowski, elabora a noção de uma "subjetividade etnográfica", a qual define como "uma consciência profundamente ciente da arbitrariedade das convenções" (p. 105). Para esta consciência, a "sociedade" e a "cultura" são visíveis; se o sujeito sabe ser por ela constituído, seu esforço contínuo é por transcender esta condição. A recusa das datas pode ser entendida como uma tentativa de escapar a estas determinações, as quais, por serem "sociais", são vistas como coercitivas^[7].

Este movimento seria uma condição sine qua non para que a dádiva cumprisse sua função de expressão espontânea de afeto. Lutz (1988), em trabalho no qual analisa as representações ocidentais da emoção - cujo conjunto constitui aquilo à que a autora se refere como uma "etnopsicologia" -, aponta diversos traços marcantes

destas representações, entre elas: a - a vinculação da emoção ao domínio da natureza; b - sua alocação preferencial junto ao gênero feminino; c - a temática do controle emocional e de sua concepção como algo que provém do íntimo de cada sujeito, cuja autenticidade dependeria da espontaneidade.

É neste sentido que penso podermos entender o desconforto relatado pelos entrevistados diante da "obrigação" de presentear em datas socialmente definidas. Nesta etnopsicologia ocidental, o sentimento e sua expressão, para serem valorizados, precisam ser "autênticos", esta "autenticidade" dependendo, como vimos, de sua "espontaneidade", ou seja, da proveniência exclusiva do "íntimo" de cada sujeito - no sentido de resultar da vontade individual -, sem qualquer vinculação com determinantes sociais. Recusar-se a presentear em datas específicas tem assim o sentido de recuperar a dimensão espontânea da dádiva, crucial, nesta visão de mundo, para que o presente possa cumprir sua função de ser um "ato de amor" gerado "no coração".

Considerações Finais

A experiência do presentear é, neste universo das camadas médias da Zona Sul do Rio de Janeiro, eivada de considerações acerca da relação entre a dádiva e a expressão de afetos. Como vimos, as respostas mais imediatas fornecidas pelos entrevistados giram em torno da visão do presente como um ato amoroso, como uma forma de demonstração de sentimentos afetuosos.

Outros trabalhos mostram que esta vinculação entre dádiva e emoção pode ser encontrada junto a grupos de outras sociedades ocidentais contemporâneas, como por exemplo os já mencionados trabalhos de Cheal e Miller (respectivamente sobre o Canadá e os Estados Unidos). O trabalho de Rezende (1993) sobre a amizade entre ingleses residentes em Londres revela uma outra forma de equação entre dádiva e afeto, em que aquela é substituída pela oferta de refeições como uma maneira de demonstração de amizade.

Entretanto, a expressão de afeto está longe de ser um sentido necessário da dádiva. Etnografias destas trocas em sociedades orientais mostram como em outros contextos culturais a dimensão cerimonial da dádiva pode

ser a tônica, conforme evidencia a etnografia das trocas de presentes efetuadas em uma pequena aldeia chinesa realizada por Yan (1996).

No grupo aqui estudado, as dimensões da obrigatoriedade e espontaneidade articulam-se na vivência da dádiva de maneira específica, com a recusa das datas aparecendo como uma maneira de preservar a possibilidade destas ofertas materiais de servir como estratégia de expressão de emoções. É neste sentido que a análise aqui empreendida pretende ser uma contribuição para o estudo antropológico das emoções.

Referências Bibliográficas

ABU-LUGHOD, Lila (1993). *Writing Women's Worlds: Bedouin Stories*. Berkeley, University of California Press.

ABU-LUGHOD, L. e LUTZ, C. (orgs.). (1990). *Language and the Politics of Emotion*. New York, Cambridge University Press.

BOURDIEU, Pierre. (1986). "Marginalia. Algumas Notas Adicionais sobre o Dom". In: *Mana*, 2 (2), pp. 7-20.

BOURDIEU, Pierre. (1977). *Outline of a Theory of Practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

CHEAL, David. (1988). *The Gift Economy*. London and New York, Routledge.

CLIFFORD, James (1998). "Sobre a Automodelagem Etnográfica: Conrad e Malinowski". In: *A Experiência Etnográfica - antropologia e literatura no século XX*. Rio de Janeiro, UFRJ.

COELHO, Maria Claudia. (2001). "Sobre Agradecimentos e Desagrados: trocas materiais, relações hierárquicas e sentimentos". In: G. Velho e K. Kuschnir (orgs.). *Mediação, Cultura e Política*. Rio de Janeiro, Aeroplano.

COELHO, Maria Claudia. (2002a). "Trocas Materiais e Construção de Identidades de Gênero". In: Luiz Paulo Moita Lopes e Liliana Cabral Bastos (orgs.). *Identidades - recortes multi e interdisciplinares*. Campinas, Mercado de Letras.

COELHO, Maria Claudia. (2002b). "Um Presente que é a sua Cara': trocas materiais e construção de identidade". In: *Palavra*, 8, pp. 74-85.

DURKHEIM, Émile. (1984). *As Regras Elementares do Método Sociológico*. São Paulo, Nacional.

DURKHEIM, Émile.(1996). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo, Martins Fontes.

GODBOUT, Jacques. (1999). *O Espírito da Dádiva*. Rio de Janeiro, Ed. da Fundação Getúlio Vargas.

GODELIER, Maurice. (2001). *O Enigma do Dom*. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

HENDRY, Joy. (1995). *Wrapping Culture - politeness, presentation, and power in Japan and other societies*. Oxford, Clarendon Press.

FIGUEIRA, Sérvulo. (1985). "Introdução: psicologismo, psicanálise e ciências sociais na 'cultura psicanalítica'". In: Sérvulo Figueira (org.). *Cultura da Psicanálise*. São Paulo, Brasiliense.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1982). *As Estruturas Elementares do Parentesco*. Petrópolis, Vozes.

LÉVI-STRAUSS, Claude. (1974). "Introdução à Obra de Marcel Mauss". In: MAUSS, Marcel. *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU.

LUTZ, Catherine A. (1988). *Unnatural Emotions - Everyday Sentiments on a Micronesian Atoll & Their Challenge to Western Theory*. Chicago, The University of Chicago Press.

MALINOWSKI, Bronislaw. (1976). *Argonautas do Pacífico Ocidental*. São Paulo, Abril Cultural.

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

MAUSS, Marcel (1974). "Ensaio sobre a Dádiva". In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, EPU.

MILLER, William Ian. (1993). *Humiliation*. Ithaca and London, Cornell University Press.

REZENDE, Claudia Barcellos. (1993). *Friendship among Some Young*

English Men and Women Resident in London, 1991-1992. University of London. (Tese de doutorado).

ROSALDO, Michelle Z. (1984). "Toward an Anthropology of Self and Feeling". In: R. Shweder e R. LeVine (orgs.). *Culture Theory - Essays on Mind, Self, and Emotion*. Cambridge, Cambridge University Press.

SIGAUD, Lygia. (1999). "As Vicissitudes do 'Ensaio sobre o Dom'". *Mana*, 5 (2), pp. 89-124.

YAN, Yunsiang. (1996). *The Flow of Gifts - reciprocity and social networks in a Chinese village*. California, Stanford University Press.

YANG, Mayfair Mei-Hui. (1994). *Gifts, Favors and Banquets - the art of social relationships in China*. Ithaca & London, Cornell University Press.

* * *

Notas

[1] Este projeto vem sendo desenvolvido no âmbito do Prociência da UERJ.

[2] O modo como os indivíduos se servem das dádivas para elaborar suas identidades foram por mim discutidos em outros trabalhos. Ver Coelho (2002a e 2002b).

[3] Hendry (1995) recorre também à noção de linguagem para analisar a importância conferida pelos japoneses às embalagens dos presentes. Para a autora, as embalagens seriam uma espécie de "equivalente material" da linguagem honorífica japonesa, uma forma de "polidez" material. Hendry faz das embalagens uma via de acesso para a compreensão da sociedade japonesa, por ela alcunhada de "wrapping culture" ("cultura da embalagem").

[4] Este trabalho de Mauss ocupa um lugar seminal na história das reflexões antropológicas sobre as emoções, podendo ser entendido como uma espécie de "ancestral" da vertente preocupada com a construção cultural das emoções, batizada por Abu-Lughod e Lutz (1990) como "relativista", da qual o texto programático de maior relevância seria o trabalho de Rosaldo (1984). Para um mapeamento das perspectivas sobre o estudo das emoções, ver Abu-Lughod e Lutz (1990).

[5] Este uso feito por Mauss da noção maori do hau rendeu uma discussão que atravessa a história do pensamento antropológico, e que tem como marcos teóricos principais Lévi-Strauss (1974), com sua

crítica a Mauss como um antropólogo “mistificado pelo nativo”; Bourdieu (1986, 1977), com sua tentativa de “mediação” entre ambos com base na noção de uma “dupla verdade da dádiva”, ancorada na importância do intervalo de tempo transcorrido entre doação e retribuição; e Godelier (2001), com sua crítica a Lévi-Strauss pela primazia excessiva atribuída ao registro simbólico da troca, em detrimento do registro imaginário. Para um comentário da trajetória do “Ensaio sobre a Dádiva” na história do pensamento antropológico, ver Sigaud (1999).

[6] Sublinho aqui aquele que me parece ser o aspecto central recorrente nestes depoimentos. A própria leitura, contudo, deixa evidente que a vivência desta coerção não é idêntica para todos os entrevistados, cujas maneiras de lidar (inclusive emocionalmente) com esta percepção das datas como uma coação apresenta nuances. Estas variações podem ser pensadas como um exemplo daquilo a que Abu-Lughod (1993), discutindo os dilemas teóricos colocados pelo conceito de cultura à antropologia, refere-se como sendo uma coesão fictícia - a postura teórica que supõe ser a cultura um código de significados vivenciado da mesma forma por todos os seus membros, postura essa que permitiu aos antropólogos falarem, por tanto tempo, em “os javaneses”, “os japoneses” ou “os trobriandeses”.

[7] Esta percepção encontrada no senso comum do social como instância coercitiva da vontade individual pode ser pensada como uma espécie de “cultura sociológica”. Penso aqui em um fenômeno análogo à “cultura psicanalítica” analisada por Figueira (1985) como uma diluição, no senso comum, de conceitos e idéias formulados pelos teóricos da psicanálise. Teríamos assim uma diluição de noções clássicas da sociologia, tais como a concepção durkheimiana do fato social como algo que existe fora de cada indivíduo, sendo capaz de coagi-lo. Esta versão diluída dos conceitos sociológicos passaria então a integrar a visão de mundo dos sujeitos, sendo acionada para a interpretação da própria experiência. Devido à exigüidade dos dados, contudo, esta idéia deve aqui permanecer no terreno da hipótese.

AYESTA, Iban. Ana's Cosmology of Lights.
RBSE, v.2, n.6, pp.351-365, João Pessoa,
GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Ana's Cosmology of Lights.

Iban Ayesta

Resumo: Este artigo monográfico sumariza a percepção extra-sensorial de Ana. Seguindo um paradigma divinatório no qual o etnógrafo se torna um aprendiz do sujeito etnografado, explora as atividades diárias de uma senhora judia que mendiga nas ruas de Berlin. Ana recria a complexa e mutável materialidade da "luz cinza" que assombra a cidade tornando as esferas do passado e do presente, dos mortos e dos vivos, e do Leste e do Oeste bizarramente indistinguíveis.

Palavras-chave: Aprendiz; Energia; Metamorfose; Resíduos materiais; Anaestésica; Fadiga; Vibrações urbanas; sons.

Abstract: This monographic article summarizes Ana's extra-sensorial perception. By following a divinatory paradigm in which the ethnographer becomes an apprentice of the ethnographed subject, it explores the daily activities of an elderly Jewish lady who begs in the streets of Berlin. Ana recreates the complex and changing materiality of "grey light" which haunts the city turning the spheres of the past and present, the dead and the alive, and East and West bizarrely undistinguishable.

Keywords: Apprentice; Energy; Metamorphosis; Material Residues; Anaesthetics; Fatigue; Urban Vibrations; Sounds.

Anamorphosis

"The narrative is simply a kind of flow of matter enshrining the precious metaphorical substance: if we are in a park at night it is in order that the moon can emerge from the clouds to shine on the wet stain in the middle of Marcel's sheet as it flaps from the window; if we visit Madrid it is in order that there shall be a bullfight, with the offering of the bull's raw balls and the putting out of Granero's eye; if we go on to Seville it is in order that the sky shall exude the yellowish, liquid luminosity whose metaphorical nature we are familiar with from the rest of the chain" (Roland Barthes on Bataille's Story of the Eye 1982: 123)

Let us start commenting upon the spherical metaphoricality of Georges Bataille's Story of the Eye (1982). In the preface essay, Roland Barthes argues that in this bizarre story of an object everything takes place on the surface, in a way that is circular end explicit. In fact, the avatars the globular object passes through –egg, milk, testicles and moon- has no secret reference behind it.

Instead it articulates a fluid contagion of qualities and events. Thus, "The world becomes blurred; properties are no longer separate; spilling, sobbing, urinating, ejaculating form a wavy meaning, and the whole of "Story of the Eye" signifies in the manner of a vibration that always gives the same sound (but what sound!)" (Barthes 1982:125)

In Bataille's narration, the Eye is modified by a series of globular objects that are intimately related to it, yet simultaneously they can be considered as radically different. This double condition can be also found at work in the wavy meaning and relentless contagion of properties and events. Just as the metaphorical process of Bataille's Eye, by exploring roundness and whiteness in a space of physical materiality- gives way to bizarre metaphorical extensions, quotidian sensory contact with vibrating appearances may articulate strange wavy meanings. This mutating and mobile fluidity, a kind of anamorphosis, is an example of Luce Irigaray's mechanic of fluids (1985b) in that it articulates the drive toward becoming rather than being, that is, toward eventuality and historicity, rather than to a punctual fixation.

After having witnessed such sensory intervals on the body of a Jewish lady in her mid-seventies, I thought that conscious experience may not have been the most adequate way to make contact with such incarnated vibrations. Whatever my conscious experience was, it hardly revealed Ana's mystery of the changing grey air. If for a while my intention had been to discover a specific divine mystery, over the months it turned out into an intuitive form of relating to the messy fluidity of such luminous materiality. Thus, I followed Ginzburg's "divinatory" and "venatic" paradigm (Ginzburg 1979) –a detective's scientific method- in order to discern the metamorphosing complex materiality of "grey light".

An Anonymous Encounter

I see Ana near a Kebab store for the first time. She usually begs in the streets of both Kreuzberg and Tiergarten. I write in the notebook that she is removing plastic from inside a rubbish bin. She seems to be angry. I try to talk to her. She does not say anything. By her way of looking -which I find impossible to reciprocate and which brings us closer in a mysterious way -I cannot tell

whether she is waiting for me to say something else, or just ignoring me. She walks toward the Landwehrkanal. I walk along with her. The water is thick and green. She remains quiet, so I pretend –or make myself believe- that we actually have some sort of social contact. I feel silly, stupid.

Several days later, I meet Ana in Kreuzberg again. By her glance, I realize that she remembers me. She tells me that there is no warm water where she lives and that maybe I could do something to fix the boiler. I promise that I will do my best to help them. Ana and I are walking to her flat in Sanderstrasse at Kreuzberg. The flat, as well as the entire house, is not only humid and old, but also greasy. Its walls are covered with barely glued 1960s wallpaper. There is the odd penetrating smell of two elderly women – Ana and her sister Gertrud- living in not completely hygienic conditions. The floor is dusty in different places. The surrounding of the shadowy windows is quite dark and light only enters into the kitchen and bedroom. I approach Gertrud's bedroom. She is lighting several candles.

I accompany Ana to the multiple tunnelled bricked basements. In the dark, underground, we collect many stocks of coal in a couple of iron buckets. Back in the flat, Ana and I place the coal in the stove. By using old yellow paged newspapers and several pieces of wood, Ana manages to produce a substantial fire. The flat finally warms up. I take a look at the boiler and realize that it is extremely rusty and needs to be repaired by somebody who is technically more knowledgeable than I am.

The following week, I revisit Gertrud and Ana. Roger -a friend and one of the main managers of the Weinerei (Wine Club) at Bernauerstrasse- comes along. He has brought a tool-box. I hand Gertrud a couple of bottles of bleach. I have acquired them in the popular and economic commercial supermarket called "Aldi". I suggest that Ana and Gertrud use the bleach to clean their clothes as well as the flat, since their sweat was penetrating and unpleasant. Roger is able to fix the boiler. At least, temporarily he adds, since several pieces of the boiler are definitely damaged and rusty. Gertrud and Ana are delighted that Roger- a young handyman from West Berlin and now living in the eastern neighbourhood of Mitte- has done the work for no charge.

The Mystic and the Apprentice

Let me point out that when Ana and I experienced a sort of dismemberment of our identities while trespassing into a trance zone, it was not quite an immersion into a non-differentiated abyss. In other words, the intense bodily nurturing we sensed was not a wholeness of two coherent and self-contained subjects, but rather a somatic wholeness in which there was no deficiency, precisely because there was no ideal form to which the experience was referred. These intense and cryptic instances were full, in the sense that there was nothing missing from the eventful trance itself; and as such, these magical gaps were not fragmented but rather extended to whatever came next. It affirmed a way of love, a way of engaging an uncertain future.

Just as Ana vibrated through the imperceptible yet immanent sounds of grey air, she also affirmed the materiality of places such as Mitte, Kreuzberg, Prenzlauerberg or Marzahn by touching surfaces with her hands. This creative tactility to the walls, buildings, facades, gardens and roads, was not the tactility of active touching or being touched. When Ana's hands were laying on the wall near the Mauer Park, the sensation was closer to the kind of double touching of two praying hands. Ana insisted that grey light constituted the skyline of the imperceptible, a horizon that nourishes her conscious awareness and yet always exceeds it. In opening my own senses to her emanating touch, I was not placed in an abyss of dismemberment, but instead was receptive to the unknown in the context of mutual contact.

My apprentice writing often tended to lose its purposeful and coherent tracks. I could not resist allowing my own writing to be radically free of possession and mastery. For instance, in the middle of a trance around the Tierdargen, while Ana was listening to screams in an abandoned factory, I could not tell whether I was Ana or Ana was me. This instantaneous flash extended into an infinite space and time without closure.

Through the process of knowing the thin and nervous Ana, my own writing experienced a rejuvenating transformation. In fact, I was fascinated with the idea of writing in a similar way to her smiling and hectic way of walking. In the beginning, enviously, I often considered

her to be younger than I was at heart, yet soon I left behind the embarrassment of writing about her trances. Thanks to her company, I began to notice that my writing began to get more in touch with the vivid sensations of open and ever-changing contact with the world. I knew that such contact, on my behalf, risked losing my own self-same authorial identity, but Ana's sensuous and contagious body showed me that one can create mutually nurturing spaces; for example, the space of Ana (mystic) and I (apprentice)- in which one could openly receive and engender rejuvenating transformations. Thus, my perception became increasingly copulative, in the sense that it was granting privilege to the space of hetero-affection.

Paraphrasing Luce Irigaray (1991), I would like to affirm that the sonic messages Ana mediates from the realm of the imperceptible can actually spiritualize the flesh if we pay gentle attention to them. Such energetic rejuvenation would not situate itself in a transcendental realm removed from the material world, but would instead embrace a spiritual energetic of embodiment. When Ana brings messages from the vibrating grey air, it gives one the opportunity to heighten the senses to the infinite plateaus of metamorphosis. However, Ana's messages do not exist outside of their specific medium, meaning that there are no original voices being transmitted. Ana's own elusive, vague and divagating speech when referring to these under-symbolized trances suggests that this energy may be beneath language, continuously nourishing it.

One could argue that Ana's unconventional faculty can burn along the living present of the world, right in the last dwelling where her body immerses generously with the world. This image of fire speaks of the energetic forces coming from the very materiality of Mitte walls -for example; a bomb-like pounding that is energetically and emotionally repressed and stored in its edifices and roads. Perhaps, this particular heavy energy has been accumulated in a city where large catastrophic devastations and human annihilations have taken place. Nevertheless, the image of fire also exemplifies the embrace undertaken by Ana and I, as mystic and apprentice, flowing in flames where the arid desolation of reason happened to be an obstacle to engage with the fluidity of grey light.

Holocaust Residues

In an interview intended to reconstruct her life history, the issue of the grey light popped up by chance. Ana said "I saw lots of grey light this morning in the train ... their faces were as usual very icy". From this statement, I hypothesized that grey light could well be a myriad of energetic forces. Thus, I deduced that it was not Holocaust victims who were affected by this substance. I began wondering what sort of illuminating parallelism there could be between dead Holocaust victims and the groups of workers she encountered every day when catching the early-morning train at Friedrichsein. Strangely, the very figure of grey light or grey air carried by the train through the city evokes images of Jews being rounded up and transported to the concentration camps during the Second World War.

After several sporadic meetings with Ana, her tendency to displace the meaning of the term grey light, shifting it indifferently from the petrified faces of office workers at the Friedrichsein and the seemingly lifeless streetwalking Prenzlauerberg inhabitants in the present to the victims of the Holocaust became a recurrent feature. It was not sufficient to argue that Ana's multiple articulation of this transubstantiating energy was a way of resisting the traumatic affliction of the war memories. Neither was it plausible to dismiss this energetic issue by approaching this magical theme in terms of esoteric superstition. Strolling through Oranienburgerstrasse, Ana made the following claim "... the faces of the citizens are very cold,... it is customary to think it is due to the weather,... but I believe it has to do with the way in which the grey light (of the Holocaust), impresses our faces,... you can see its forces very clearly in the train".

Ana informed me that melancholic places such as the emaciated urban landscape of the old parts of Mitte, characterized by old striated facades, military traces of the Second World War and the GDR ruins were precisely where this grey light dwelled most intensively. Significantly, she occasionally referred to this flowing energy as fuelling the spirits of dead people who may inhabit such indeterminate and decaying environments. When trying to discern the arbitrary grey light, she used words such as impression and heaviness. According to Ana's perceptual constellation, the vibrant and pulsating

incorporeal yet assaying air of the Holocaust was not only materially vivid and perceptually heavy, but its latent forces also physically impress the workers at Friedrichsein as well as the streetwalking Mitte inhabitants. It seems as if the more blatant the attempts to forget via reconstruction and destruction are, the more salient is the presence of this grey light, and ultimately, the very impossibility of forgetting.

Grey Light

Ana is a thin, nervous, smiley and talkative Jewish lady who lives in Kreuzberg. In this chapter, I will attempt to indicate the material force of Ana's complex constellation of grey light. I am aware of how easily I could misplace her sensuous and physically palpable considerations of the cadaverous residues (Blanchot 1981) of various emaciated and ruinous areas of Berlin if I chose to boldly frame these material forces in terms of philosophical closure. The slipperiness of this anamorphosis manifests the difficulty to categorize it, for its slippery quality constantly threatens its conceptual arrest. Therefore, I will instead try to make it vibrate at the risk perhaps of being excessively impressionistic.

When approaching Ana's smoky Berlin of grey light and air –which circulates indiscriminately through inert matter and living bodies- her disquieting and attracting intervals cannot be ignored. This period of time drop immerses Ana into the transubstantiation of this grey luminosity that indifferently traverses the commercial stores in Alexanderplatz, the stubborn and busy looking pedestrians in the Europa Center, Nikolaikirche churchgoers and shoppers at the Flomarket in the Arkona Platz.

I cannot but find this subtle, immanent and materially intense sensibility striking, in the sense that Ana is able to make contact with the smoky –yet materially perceived- nudity of the city. Here I mean naked phantasmagoria in the sense that this energetic repertoire of flesh-stone-brick-metal-plastic seems to destitute all possible language, thereby removing Ana's own particular perception from the scene of representation.

Anaesthetics and the Dog

Throughout the 1990s, as the monumental construction of governmental and corporate centres took place, Berliners engaged in intense debates about how to renegotiate their Nazi and Communist pasts with the future. The dichotomies of the Cold War still required resolution but instead Berlin engaged in a gigantic display of corporate power. Revealingly, it has been argued that “the ghosts of Berlin” (Ladd 1997) or “the voids of Berlin” (Huysen 1997) – especially in the case of the GDR and Nazi pasts- have been put through a surgery of multinational corporate and critical reconstructionist architectures like a facelift.

In a conspiring fashion, Ana often argued that no matter how technologically modern New Berlin is reconstructed, those who will work in its glass and steel buildings will also be corporeally assayed by the severe blankness of gray light that will decrease their facial expressiveness and reinforce a severe process of numbing the senses (Buck-Morss 1992). Grey air in Ana’s view does not constitute a dense animistic substance or ensemble of spiritual beings, but rather its forces are immanent material and energetic impressions that are palpable and impressing in places such as the vast post-industrial areas of Lichtenberg.

One winter’s day, Ana and I walked to the Potsdamer Platz. In front of the Sony Center, a white dog was run over by a car. The dog was literally scared of dying: Another car could have driven over her badly injured body again. Yet she remained lying on the ground, without being able to move, bleeding out of her formless mouth. Ana and I remained next to the dying dog. Her whole body, sniffing danger, kept writhing convulsively. The passing drivers stared curiously at the disturbing spectacle. When Ana and I arrived to help the dog, we saw curious subjects in the cars. Similarly, many white collar workers, standing behind the glassed walls of Morris’s building, like frozen statues, gazed at the expanding pool of blood on the road.

According to Ana, bodies cannot escape the urban pale toneless-ness that is secretly mobilized by this dead energy. Her intuitive sensing of grey light is the very intrusion that constitutes the angry-looking and melancholic materiality of faces in a place such as the emaciated, dirty and moody neighbourhood of Wedding.

The incorporeal materialism that Ana referred to as the physically and immanently impressing grey air tends to elude the critical grasp, yet its force can hardly be avoided.

In fact, this visual recollection revealed a fascination for Berlin's material surfaces or cadaverous residues (Blanchot 1981) which resonates with the melancholic angels rescuing human hearts in Wim Wender's *Himmel Über Berlin*, as well the powerful photographic work on Berlin by the Catalan photographers Prat and Berdadò (1994). The visually imploding black and white of such works resonates with terrible historical events. In fact, in Kreuzberg, one can hardly ignore the petrified and icy faces of its inhabitants at their most quotidian, staring – perhaps- nowhere.

The City of Fatigue

Around the turn of the century, work began on the underground. In some of the sections of the underground and tram systems, the wagons move about ten or fifteen meters above the ground; in a surprising way, evoking the image of a zigzagging roller-coaster, the wagons go up and down through the spacious body of Berlin, there is a train (Deutsche Bahn), tram (S-Bahn) and underground (U-Bahn) transportation system which enable the passenger to enjoy a genuine cinematographic experience of the city. Such a particular feature of the railway track links Uhlandstrasse and Warschauerstrasse (line U15) as if it were a plant tuber able to live above ground just as well as below it. It was, precisely, Ana who introduced me to this nomadic metaphor when witnessing the multiple languid, tired and petrified faces of daytime workers on the train.

Travelling on the subway -underground and over-ground- the sun was still shy and the air frosty. Ana pointed out the lethargic, petrified and silent faces that unfolded a ghostly dimension to the screeching journeys. In fact, her own way of referring to such faces as grey lighted added a spooky after-life atmosphere to the trips. In the underground, tough and emotionless tired faces tended to look singularly impersonal, as if they resembled an inhuman expression, of simultaneous distance and closeness, creating an atmosphere in which –in fact- nothing seems to have happened to these faces.

The petrified and somewhat extenuated bodies and faces of early morning subway passengers were being impressed, and as such, infested by the material grey energy of the dead that seems to emerge from a dusty and historicized atmosphere - breaking down bourgeois notions of historical progress. When asking Ana how long she has had this extraordinary perceiving faculty, she responded that "... I have known the "grey light" all my life in Berlin ... it does not matter how new and flashy they build the Potsdamer Platz ... it is full of "grey air" from the Holocaust ... you cannot take that away with cranes and structures ...". Thus, the kind of futurism associated with the Potsdamer Platz as a foundational myth of multinational corporate power, according to Ana, may cause a forgetting amnesia where historical memory is cancelled, but will not fully be able to exorcise the quotidian fatigue, tiredness, and absent-mindedness of the flowing grey smoke of the past that inhabits in the pores of passengers and streetwalkers.

Ana also talked vitally about fatigue and the feeling of heaviness as if one's own weight was doubled, and thus, "one feels as if one is sinking into the ground". For Ana grey light is a sort of material energy that can stream indiscriminately from the living to the inert, from the inert to the ethereal, and so on. In Berlin – a place where large-scale human annihilation has historically taken place- the raw materiality and the looping memory of such energy is intensely impressed on the faces and bodies of its inhabitants, "... a certain smelly greyness emerges in the bodies", "its smell is penetrating,... sometimes, when smelling it, I feel like walking through a thick and heavy wall,...", "... when I am able to walk away from that "smell", everything becomes lighter again,... but you can hardly avoid it, it is in many places of the city,...".

Ana referred to the subway as an indeterminate landscape not only because the underground train moved both over and under the ground, but also for the reason that the lifeless faces of the grey lighted passengers provoked an atmosphere of phantasmagoria. She truly believed that the early subway passengers, by travelling over-ground and underground, were in contact, and thus physically assayed, by a collapsed energetic materiality of the Second World War. According to Ana, the railway tracks, tunnels, stations and wounded old building blocks

of the city encapsulated immanent energies or material forces that were blocked and endlessly looping.

Pins and Needless

The following questions were explored in relation to Ana's urban experience: Is it the material emanation of Berlin's emaciated after-war body that incessantly provokes us into being abducted by the unaccountable forces -and murmuring voices- of the dead? Is this pure metaphysics? How is Ana inclined to think that there is a link between the residual and abandoned materiality of post-war Berlin and the impersonal faces – faces that are emptied out of any symbolic articulation or identity? Is this assumption completely delusional? Do not the sombre, grey and emaciated walls of Berlin project the faces of its inhabitants? And is not the underground –or the tram, or the train- one of the few quite intimate -and luminous- places where we are put in contact with this alien impersonality?

For Ana, travelling by underground train in Berlin was a means of bathing in the grey air of the dead. According to Ana, this materially perceived energy that remains embedded in the city's rubble, bricks and stones, infests the area of sensation of the citizens. When she spoke of grey light, at times, I self-consciously played the sceptic. One day this made-up cynicism enraged her to such an extent that she held my arm and dragged me close to the railway lines in Lehrterstadt Bahnhof. Both of us waited silently for the ruminant train to approach the station. The landscape on both sides of the station was replete with vast construction sites.

A huge and unbearably noisy commercial non-stop iron train passed through the station very fast. Ana held my both arms tightly and kept me very close to the railway lines. I inevitably perceived the noise, wind and vibration of the machinery with an unusual proximity. After the shock, Ana looked at me in defiance and asked if I had heard the echoes of distant voices. I had not heard anything; only a very loud noise and the violent physical vibration produced by the iron friction of the wheels making contact with the railway lines. She was disappointed and showed me her palms asserting that she had been experiencing pins and needles and could hear recurrent voices of the tragic past.

Ana was often able to hear the reverberation of terrified voices. For example, this occurred once in the empty Schonleinstrasse underground station. She was having a pulling sensation in her arm; it seemed to me as if she were being pulled back by a strong wind, but there was no such wind; she said that the material force of the grey light was there, that she was physically in contact with it. The hundreds of citizens that used the train every morning to go to work were grey lighted, and as such, subway passengers were un-decidable living bodies placed ambiguously between death and life. Significantly, it could be argued that western cultures have produced their institutions and categories of life and death. As such, in rational western cosmology life and death are usually understood as a dichotomy, and both institutions need to define and map their own parameters and spaces. Ana's faces of early subway passengers were ambivalent; these indeterminate zombies were alive but dead, dead but alive.

Death is nothing to be afraid of since according to Ana, when citizens travel on the subway "we are experiencing death in our bodies, even if we are not fully aware of it". Thus, every time one jumps on the train, one is smelling –even if one does not consciously realize –as happened to me in Schoenleinstrasse- the imprecise experience of life and death, the present and the materially immanent past of the city in one's own body. Ana often said that this intuitive perception of an in-between and liminal sphere had its "intense smells". When such smells were particularly penetrating, her face would blush dramatically. A long series of husky and loud coughs would take place. Then, she would scratch her nose repeatedly.

The Flutes of Marzahn

The seduction of this material energy inspired my own work by encouraging the ceaseless transmutation of self and world in living contact and sound. Spending the day with Ana was a gift. Everything seemed to be here-right-now-within-and-through-relations with bodily or material physicality. The intriguing capacity to be in contact with that which exceeded ordinary selves was profoundly enigmatic. At the moment, Ana and I are walking around in the vast and desolated fields of Marzahn. While dragging a stick along the railway tracks,

Ana hears a sound, a distant melody of flutes. It takes a long time for her to actually be able to whistle the melody. Uncertain, she rehearses several times. Finally, she claims she can hear the music flowing in the facades of the uniform suburban towers. Now, at the park nearby, Ana encounters young German lads who are wearing baseball hats and listening to buzzing electronic music. Direct and vivid, Ana asks the lads if they know the melody she hears "in many corners of the neighbourhood". The teenagers respond that they do not know this Marzahn sound.

Soon, the lads were not only parodying her in a friendly mood, but also mimetically learning her -sensually found- melody. Via the flute melody, the teenagers transform language by articulating a genuinely inter-subjective somatic process of dances, tics and gestures. One day later, I bring my tape recorder to Ana and Gertrud's flat in Kreuzberg. Ana cannot remember the flute melody she discerned in Marzahn. I feel somewhat frustrated. I lost the momentum. Ana, un-dramatically, says that the Marzahn sound had to proliferate somewhere else, someway else, and warns me that she is actually hearing a new sound, that of running horses, at Friedrichsein.

A Note on Ana

Likewise, I could have easily chosen to approach Ana's bizarre synaesthetic faculty as delusional, or a post-traumatic symptom of fear. I could also have interpreted Ana's complex approach to "grey air" -a transforming material energy rather than material animism- in a similar vein. However, resisting such an all-too-easy psychologism, I allowed my own body and writing to be touched and infested by her materially spiritual convictions and synaesthetic magic. It turns out to be an opportunity to open my body to the realm of grey light, or to put it another way, to the unknown material multiplicities of the imperceptible.

Ana's divagating language when speaking of the sound of horses running over Friedrichstrasse early in the morning evokes a material dimension of existence of which I am not consciously aware. "Melodies, drumming, whistling, drizzles, bombs, winds blowing, ringing, banging, and beats" are some of the words she used when

experiencing a trance. These sounds evoke a rhythmic macrocosm in which we partake. In a way, one could argue that such sounds are larger processes from which we, as microcosmic processes, are inseparable.

The mutual contact Ana and I traversed while immersed in her angelical trances was mostly somatic and materially perceived. I therefore deduced that, potentially, by attending closely Ana's and my own sensational itineraries carefully, I could perhaps gain access to an enriched perception which could perhaps be traced back to our own roots in life. In fact, some of the sounds –such as those of bombs- that Ana could hear seemed to refer to the tragic past of the Second World War. If in other ethnographic cases I paid attention to the limits of perceptual awareness and conceptual thought, in the mutual contagion with Ana, I learned that there is an irreducible void between the two from which new formations of both are possible.

Ana has taught me that, as far as the conceptual and rational way of being in the world perpetuates an idealized disembodiment, one continues to refuse corporeal and material forces – the very unconscious impulses that might actually rejuvenate our perception. As a consequence, I allowed my own writing to be superseded by Ana's trances, by that which can never be repeated, so that the influx of her angelical sensations could virally infest my own body. Now, I know there are dimensions of the human experience that cannot be articulated by conscious experience or perceived in the conventional sense, yet maybe can be made vibrate by indicating somatic experiences that resist philosophical closure.

Bibliography

BATAILLE, Georges (1982). *Story of the Eye*. Ed. by Lord Auch. Trans by Joachim Neugroschal. With essays by Susan Sontag and Roland Barthes. Penguin Books. London.

BERNARDO, Jordi and Ramon Prat. (1994). Berlin. Ediciones Actar. Barcelona.

BLANCHOT, Maurice. (1981a). *The Gaze of Orpheus*. (ed.) By P. Adams, trans. By Lydia Davis. Barrytown, New York: Station Hill.

BLANCHOT, Maurice. (1981b). *The Madness of the Day*. Trans. by Lydia Davis. Barrytown, NY. Station Hill Press.

BUCK-MORSS, Susan. (1992). Aesthetics and Anaesthetics. October Magazine. Fall.

GINZBURG, Carlo. (1979). The Cheese and the Worms: the Cosmos of a Sixteenth-century Miller. Trans. by John and Anne Tedeschi. London: Routledge and Kegan Paul.

HUYSEN, Andreas. (1997). The Voids of Berlin. (57-81). Critical Inquiry. Fall. Vol. 24. No. 1.

IRIGARAY, Luce. (1985b). This Sex Which is Not One. Trans. by Catherine Porter with Carolyne Burke. Ithaca, NY: Cornell University Press.

IRIGARAY, Luce. 1991. Marine Lover of Friedrich Nietzsche. Trans. by Gilliam C. Gill. Columbia University Press. Chicago.

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro.
Sofrimento social, exclusão, pobreza e
trabalho de luto no Brasil urbano. RBSE, v.2,
n.6, pp.366-389, João Pessoa, GREM,
Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Sofrimento social, exclusão, pobreza e trabalho de luto no Brasil urbano.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Este ensaio analisa, através de dois estudos de caso, a exclusão social no cotidiano dos homens pobres. O primeiro refere-se ao sofrimento de um grupo de mendigos à morte de um dos integrantes. Analisa, principalmente, a elaboração do sofrimento pela narração do companheiro desta pessoa morta. O segundo caso analisa um luto impossível realizado por uma família que teve o pai e marido desaparecido em uma das prisões brasileiras. A narrativa da viúva é priorizado e, através da sua elaboração sobre o seu sofrimento e dos seus filhos, busca entender os códigos de exclusão e pobreza no urbano nos anos finais do século XX no Brasil. O luto, enquanto sistema social, é o cenário onde o olhar analítico constrói os códigos de entendimento necessário à compreensão da realidade de exclusão e pobreza no urbano brasileiro contemporâneo. Procura analisar o luto, o sofrimento causado pela perda e o fracasso diante da morte, enquanto momento individual e social entre homens comuns pobres. Busca compreender as formas de individuação por que passam e os sistemas de anomia que atravessam no momento penoso do processo de sofrimento do trabalho de luto.

Palavras-chave: Exclusão Social, Luto, Pobreza Urbana e Sofrimento Social.

Abstract: This article analyses, through two cases studies, the social exclusion in the daily of the poor men. The first refers to the suffering of a group of beggars to the death of one of its members. It analyses, mainly, the elaboration of suffering for the narrative of this dead person's companion. The second case analyses an impossible mourning accomplished by a family that had the father and husband missing in one of the Brazilian prisons. The widow's narrative is prioritised and, through the elaboration on her suffering and of her children's, it looks for to understand the codes of exclusion and poverty in the urban in the final years of 20th century in Brazil. Mourning, as social system, is the scenery where the analytic glance builds the codes of necessary understanding to the comprehension of the reality of exclusion and poverty in the contemporary brazilian urban. It tries to analyse mourning and the suffering caused by loss and failure before death, while individual and social moments among common poor men. It looks for to understand the forms of individuation they pass through and the anomic systems that cross in the painful moments of the process of suffering in the mourning work.

Keywords: Social Exclusion, Mourning, Urban Poverty and Social Suffering.

Este ensaio analisa a exclusão social no cotidiano dos homens pobres. O luto, enquanto sistema social, é o cenário onde o olhar analítico constrói os códigos de

entendimento necessário à compreensão da realidade de exclusão e pobreza no urbano brasileiro contemporâneo.

Compreende o luto e as representações da morte nele referenciadas como resultante da situação onde os indivíduos investigados se encontram e do mundo da imaginação ao qual recorrem e para o qual, inclusive, retrocedem. Pontuam a análise a figura do anômico no imaginário da pobreza e as noções de tempo linear versus tempo cíclico, e de aceitação e resistência, como organizadoras da relação social e dos múltiplos desvios que permitem compor a continuação da existência.

Dois casos serão trabalhados. O primeiro refere-se ao sofrimento de um grupo de mendigos à morte de um dos elementos do grupo. Analisa, principalmente, a elaboração do sofrimento pela narração do companheiro desta pessoa morta. O segundo caso analisa um luto impossível realizado por uma família que teve o pai e marido desaparecido em uma das prisões brasileiras. A narrativa da viúva é priorizado e, através da sua elaboração sobre o seu sofrimento e dos seus filhos, busca entender os códigos de exclusão e pobreza no urbano nos anos finais do século XX no Brasil.

Este trabalho, deste modo, procura analisar o luto, o sofrimento causado pela perda e o fracasso diante da morte, enquanto momento individual e social entre homens comuns pobres. Busca compreender as formas de individuação por que passam e os sistemas de anomia que atravessam no momento penoso do processo de sofrimento do trabalho de luto (KOURY, 2003).

Por anomia se entende aqui a ausência de normas ou a fuga, consciente ou inconsciente delas, propiciada pelo sofrimento. Canetti em sua conversa com Adorno (1988, p. 131) chama a atenção de que por trás de uma norma ou de uma ordem aparece a ameaça de morte como essência fundamental, revelando a delicada e angustiante combinação entre sobrevivência e morte no social. Afirma que as ordens e as normas são distribuídas sem que os homens se dêem conta de que com elas recebem uma ameaça de morte, se não se atribuírem do seu papel e do seu espaço real e simbólico no social. A anomia, ou os estados anômicos, assim, ao deixarem de lado ou fugirem das normas ou regras de organização, fundam um espaço de instabilidade no social, através de

um desprezo da própria existência pessoal, realçando a morte ou suas representações como fundamento da vida social, e as ameaças de morte como sua regulamentação.

Estabelece o que Duvignaud (1973, p.17) chama de "dialética viva do imaginário e do instituído" e, nesse processo, os estados vivenciados pela dor, pelo sofrimento e pelo luto, decodificam o natural que a organização transmite, sua linearidade, e impõem o singular como limite, pondo os motivos internos e pessoais de quem sofre a perda acima do grupo. Nas sociedades relacionais estes estados são sempre classificados como liminares e perigosos (DaMATTA, 1987, p. 153).

Para Freud (1992, p.131) o luto acarreta graves desvios de conduta normal na vida, como uma espécie de reação à perda de uma pessoa querida ou de uma abstração que esteja no lugar dela. No processo de luto há um estreitamento do ego e o "afastamento de toda e qualquer atividade que não tiver relação com a memória do morto" (FREUD, 1992, p.132). No seu trabalho, contudo, ele diferencia os movimentos necessários exercidos em um estado de luto da melancolia. A melancolia embora apresente os mesmos processos dolorosos do luto, distingue-se dele pelo enorme empobrecimento do ego causado pela perda, por um rebaixamento do sentimento de auto-estima. Para Freud (1992, p.133) "no luto é o mundo que se tornou pobre e vazio na melancolia é o próprio ego". Na melancolia a perda do objeto foi retirada da consciência. No luto, diferentemente, nada do que diz respeito à perda é inconsciente.

A dor no processo de luto, o doloroso desprazer causado em quem o vivencia aparece para o outro, para o social e para o indivíduo enlutado como algo dado, natural: concluído o trabalho de luto o ego fica novamente livre e desinibido (FREUD, 1992, p.132). O investimento na memória do morto, se tem como consequência primeva a restrição do ego e o afrouxamento das relações sociais, ou de amizade e parentesco, entre outras formas relacionais, expõe, com clareza, a tarefa que o trabalho de luto realiza, e que foi nomeada magnificamente por Melaine Klein (1940, p.125) de economia mental da dor^[1].

A dor experimentada no lento processo de testar a realidade no trabalho de luto parece dever-se, assim, em parte, à necessidade não apenas de renovar os laços com o mundo externo e, desse modo, reviver continuamente a perda, mas, ao mesmo tempo e por sua mediação, de reconstruir penosamente o mundo interno, que se considera ameaçado de deterioração e colapso. O inventário da perda parte do empobrecimento pessoal de quem fica e de uma idealização do falecido, e se expressa na saudade e na recusa da recordação de uma relação real. É parte, porém, do processo de interiorização do morto, onde a pessoa acolhe dentro de si o ente querido que se foi, incorporando-o com parte do seu eu interior.

O enlutamento individual, assim, é sempre uma experiência única. Os processos de luto onde as experiências individuais se realizam e adquirem tonalidades exclusivas, porém, estão associadas a acontecimentos do mundo social e a um tempo histórico específico. Para Hughes (1980, p.65), "existe uma certa ordem nas vidas dos homens numa dada sociedade. Parte dessa ordenação é aberta, intencional e institucional. Parte dela acontece sem que as pessoas se dêem conta".

A reconstrução do mundo interno e a renovação dos laços com o mundo externo, tarefas do trabalho de luto, expressão excepcional de individuação e de imposição do singular como limite, transpondo o espaço de uniformização e linearidade, assim, não acontecem isoladamente, e não estão sujeitas a um caráter natural da dor. Pelo contrário, compartilham, se exprimem, se visibilizam e se constroem como "natural" social. São expressões da cultura, fenômenos sociais, no dizer de Mauss (1980, p.56), "marcados, eminentemente, pelo signo da não-espontaneidade e da mais perfeita obrigação".

O luto, desse modo, não seria a expressão espontânea de emoções individuais (DURKHEIM, 1968, p.276), apenas, mas corresponde a uma linguagem: signo de uma expressão coletiva, compreendida, dos sentimentos do indivíduo e do grupo (MAUSS, 1980, p.62). Neste sentido, Durkheim e Mauss buscam mostrar e marcar a diferença entre a personalidade e o processo de individuação, este, eminentemente social. Enfatizam os tempos e espaços diferentes ocupados pelas consciências na construção simbólica de um mundo interno, onde cada

um se expressa a sua maneira, e de um mundo externo de idéias e sentimentos que faz a unidade moral do grupo e, por sua vez, permite que cada consciência penetrada por esta unidade moral, ou conjunto de representações coletivas, tenham uma visão do mesmo mundo de ângulos diferentes e específicos. O que significa dizer, em outras palavras, que a sociedade em si é uma fonte importante das diferenciações individuais (DURKHEIM, 1968, p. 283).

Na presença da morte os rituais expressam o coletivo dos sentimentos em um tempo, em um espaço e em uma condição cultural específica, e desempenham uma função religiosa, social ou terapêutica (PINCUS, 1989, p.222). Fixam, também, os agentes dessa expressão, que atuam não unicamente para traduzir seu medo, sua cólera ou sua tristeza, mas porque são obrigados, encarregados de o fazer. Para Mauss (1980, p.60), assim, tudo é, ao mesmo tempo "social e obrigatório, e, no entanto, violento e natural, afetação e expressão de dor andam juntas."

Seguindo Mauss, o caráter coletivo não prejudica em nada a intensidade dos sentimentos e satisfaz a uma relação essencialmente simbólica. As pessoas manifestam seus sentimentos para si próprias ao exprimi-las para os outros e por conta dos outros. Nesse sentido, socialmente, a dor provocada pela perda ao ser exteriorizada, segue um percurso maior do que um simples manifestar de sentimentos. O sentimento, assim, não é excluído enquanto vivência interior e exclusiva, mas ao expressar-se socialmente faz mais do que manifestar-se enquanto dor, revela-se para os outros porque é preciso apresentá-la para si-próprio. A descrição dos fatos e os temas rituais, então, nesse processo, predominam (MAUSS, 1980, p.62). Dão a passagem para a reintegração do indivíduo que sofre a dor a um tempo e a um espaço socialmente definidos e diminui a incapacidade de tolerar a ansiedade provocada pela perda.

O processo ritual e social que acompanha o trabalho do luto ajuda, assim, a concluir a introjeção do morto, do objeto amado, no sujeito. Auxilia a pessoa que sofre a perda, confrontada com o fato da morte, a retirar sua ligação emocional do falecido, a reaproximar-se da realidade, diluindo a persistência do objeto da perda que

tende a manter-se por intermédio do que Freud chama de psicose derivativa alucinatória.

Caso contrário, a incapacidade de tolerar a ansiedade provocada pela dor pode levar a um estado de fragmentação do ego, a uma solidão esquizofrênica, resultado do uso excessivo da identificação projetiva, onde o sujeito se sente, constantemente, não apenas estando despedaçado como também misturado com o ente perdido (KLEIN, 1991, p.345). Reforça, enfim, o sentimento de estar rodeado por um mundo hostil, onde a vivência da perda torna-se equivalente ao medo de sua própria morte.

A pessoa que sofre a perda, de todo modo, sente-se de tal forma empobrecida, deprimida e, no limite, se põe a possibilidade de não poder mais continuar a viver. Apenas o morto passa a ter valor (PINCUS, 1989, p.41), e passa por um processo de idealização do ente perdido, o que reforça a recusa do verdadeiro sentimento e da recordação de uma relação real. O luto, assim, expressa uma forma anômica de manifestação calcada na idealização do objeto perdido e em um afastamento da realidade interna e externa de si. Nesse sentido, a dor que acompanha os processos de integração, que entremeia o trabalho social e psicológico do luto, contribui e amplia a solidão do sujeito. A integração, assim, significa perder um pouco de idealização e uma capacidade diminuída de ter esperança.

O luto, dessa forma, é um processo conflitual que se satisfaz socialmente na prática da renúncia do si mesmo pelo coletivo. Pela reincorporação do coletivo em si, através das práticas rituais, como forma de garantir a autoconservação. A integração, assim, provoca um impulso à autoconservação que nasce "do medo mítico de perder o próprio eu, medo da morte e da destruição" (MATOS, 1987, p.141).

O trabalho de luto entremeia a solidão do sujeito que sofre uma perda irrecuperável e sente anseio insatisfeito por uma compreensão sem palavras, de sua dor, pelo outro, e a solidão da integração ao coletivo dos sentimentos, expressos nos ritos e num tempo e espaço cultural por ele vivenciados. Esses sentimentos de solidão colocam em conflito a pessoa consigo própria e com os outros, e provocam, de um lado, o que Lilly Pincus (1989,

p.103) chama de "vergonha e ansiedade da pessoa enlutada por seu comportamento irracional". De outro lado, evocam um alarmar-se constante de não poder reconhecer-se na dor.

A dor do luto, o sofrimento causado pelo trabalho de luto, desse modo, provocam um hiato no cotidiano do indivíduo que sofre a perda, possibilitando um distanciamento do eu para consigo e do eu para com os outros. Funda um espaço de instabilidade no social e no pessoal, um campo anômico, recuperado culturalmente através das práticas rituais e simbólicas do uso do morto e da morte pelos vivos. Para Roberto DaMatta (1987, p.170), esse processo permite a conciliação da rede de relações pessoais e sociais em torno de uma figura morta e de sua memória e dá forma aos elos que ligam as pessoas de um grupo umas as outras.

A presença da morte trás uma pista, deste modo, para o caminho da memória. Remete para idéias de ansiedade, cansaço e culpa, e ao assim fazer, evoca não só o percurso da memória de vivências passadas, mas de uma espécie de memória ancestral apreendida no decorrer da vida. Revela e simultaneamente põe em cheque os códigos simbólicos que construíram o sujeito como ser relacional, como um indivíduo historicamente e socialmente situado.

A dor física e o sofrimento moral provocados pelo corpo morto no ente que fica estimulam a recorrência de lembranças de determinados bens simbólicos que representam, aos olhos do enlutado, uma situação social e ao mesmo tempo uma ordem moral. Halbwachs (1968) ao falar da lembrança como reconstrução do passado a partir da vivência do presente, enfatiza a singularidade do sujeito que narra e que elabora os dados apreendidos e significantes de outros lugares e em outras circunstâncias, onde as imagens do tempo antigo se encontram já alteradas no tempo presente. Remete à figura do agente da memória, porém, e ao mesmo tempo, para o grupo social de origem.

Lugar por excelência, onde se desenvolvem as memórias coletivas e que fazem delas algo vivo e passível de transformação pelo desenrolar das experiências individuais mediatizadas pelas mudanças no interior do próprio grupo. A memória, deste modo, trás em si, em um

movimento de mão dupla, em forma de um tempo individual, que encerra um sentimento próprio e particular, de caráter único por trazer as marcas de uma biografia determinada, e de um tempo coletivo, histórico e simbolicamente definido, que fala sobre as marcas do passado dependentes do lugar que um indivíduo ocupa espacial e temporalmente, e que são parte das relações que os indivíduos estabelecem em sociedade.

Primeiro Caso

O primeiro caso relata a morte de uma mulher através da narrativa do seu companheiro em luto. Ambos viviam de mendicância e prostituição pela periferia da cidade do Recife, capital do estado de Pernambuco, e pelas estradas entre Pernambuco e Bahia. Não é um caso exemplar, nem toma aqui este sentido. A morte física desta mulher interessa mais pela banalidade de sua expressão social e pelo pouco que ela representa para os destinos da sociedade brasileira. Interessa pela enunciação mais simples da fragmentação do mundo cotidiano e sua aparente espontaneidade, e pela característica desta desordem aparecer frequentemente para o homem comum como uma espécie de ato de solitários (MAFFESOLI, 1987, p. 43), do sentimento de solidão, de sentir-se só e impotente às tragédias e seus trâmites no dia a dia de uma cidade.

Interessa, também e principalmente, pela análise do fragmento que ela propicia: a dor ocasionada pelo sofrimento de seu companheiro. A manifestação do seu luto pessoal, podendo ser considerado até como corriqueiro, mas que tem por trás de si uma carga simbólica individualizante, que o faz emergir como um ser moral, como um sujeito do sistema em uma sociedade relacional (DaMATTA, 1987, p.152).

A personificação do luto do entrevistado e as representações da morte física e social que ele propicia, na narrativa construída através da sinfonia de sua dor pelo desaparecimento de sua companheira, permitem discutir o embate entre os espaços de uniformização e singularização, e entre os tempos cíclico e linear, que movimentam o sofrimento pessoal enquanto pessoa e enquanto indivíduo social. Ao mesmo tempo que remetem para o lugar social deste indivíduo em sofrimento e o lugar de onde vê o social, através de sua dor pela perda

de sua companheira. Revelam, enfim, o luto como uma relação social, como uma forma de expressão que envolve um distanciamento do real ou mesmo uma ação autônoma frente a ele, criando um movimento social instituinte através de uma reflexão do presente imediato da perda. Torna o indivíduo sujeito à perda passível de um estado anômico, de onde vê o mundo e a si próprios como sem sentido no imediato momento do seu sofrimento e início de sua elaboração e introjeção de sua perda.

A morte de sua companheira, assim, mesmo que socialmente banal, adquire uma essencialidade específica se analisada pelo lado fragmentário do cotidiano. O luto aqui narrado e as representações da morte física e social por ele evidenciadas reportam para um quadro de memória social, através da dor individual, embora temporal e espacialmente situada.

O luto como forma anômica de expressão refaz o percurso da memória personificada pela perda do ente querido, trazendo à tona a tensão entre os espaços de singularização e uniformização no social, e os tempos cíclico e linear que em ondas mobilizam o narrador em sua dor. Decodificam o natural dos códigos socialmente impostos, pondo em evidência as normas, ou a lei moral como um negócio de morte (LEITES, 1993, p.78).

O movimento da dor no trabalho de luto ao processar o teste da realidade que a morte de sua companheira propicia, opera uma síntese do conjunto das lembranças que o fazem pessoa, que constrói a sua trajetória. Elabora o princípio, que no cinema é chamado de decupagem (OLIVEIRA, 1993, p.82), onde se reúne tudo o que se quer guardar, construindo um tempo de outra maneira: um tempo cíclico, privado e ao mesmo tempo social, através do qual se vai diretamente às coisas que se quer ver, pequenas coisas perdidas na memória, que até então nada representavam para si e que a perda da companheira põe significação, deixando outras de lado.

Estas pequenas coisas perdidas e agora significantes no esforço de mediação do eu para consigo próprio, e do eu com o mundo externo, mobilizado pelo trabalho de luto, complexificam o tempo social e psicológico do processo de individuação. A presença do corpo morto, o sentimento de perda e de culpa, ao

provocar um afastamento do real de si e externo constrói, na sua forma anômica de manifestação, critérios de diferenciação, por onde o sujeito enlutado emerge como indivíduo. Indivíduo solitário retraído em sua subjetividade, preso a esfera privada de sentimentos e experiências, submisso ao poder da norma que o torna supérfluo, ou pior, que anula sua trajetória de homem comum num léxico de vida urbana onde a tradição que o baliza não conta ou é excluída enquanto palavra, enquanto o que pode ser narrado e transmitido.

A construção de critérios de diferenciação no trabalho de luto vivenciado pelo sujeito em sofrimento, homem comum, remete à fragmentação de si como indivíduo e como pobreza urbana. Banaliza sua experiência por encontrá-la volatilizada num tempo contínuo, homogêneo e sem significação propriamente humana, o que exacerba o sentimento de impotência pessoal no interior de um mundo hostil. Um estranhamento do mundo onde o sofrimento da perda do objeto amado se processa como equivalente ao medo de sua própria morte.

A linearidade do tempo que submete e banaliza a trajetória do casal e de cada um deles separadamente, choca-se com a individuação vivenciada pelo mesmo sujeito em luto. A experiência vivida enquanto modos de exclusão social, enquanto desigualdade outorgada pela natureza (TELLES, 1991), enquanto negócio de morte, provoca um conflito no enlutado, amplia sua solidão, ao mesmo tempo que encaminha processos que viabilizam a conservação de si, enquanto pessoa. Conflito que se complexifica pela enunciação do amordaçamento da tradição que o fez pessoa e balizou sua história de vida, na urbe moderna que o exclui, e cujos códigos normativos indicam a própria morte do social enquanto instrumentalidade política inscrita na experiência da privatização.

O conflito que expõe o sujeito em sua dor, gerando momentos instituintes de individuação onde as normas sociais e as trajetórias individuais tornam-se visíveis como que externas a consciência de quem vive a perda, se resolve pela reinserção daquele em que se processa o luto, no coletivo. Esse processo de integração remete a figura do agente da memória para o grupo social de origem. Nesse processo, nas sociedades relacionais,

segundo Roberto DaMatta (1987, p.170) o indivíduo enlutado através da tradição cultural em que está baseada a sua história de vida, a sua rede de experiências, é recuperado socialmente através da praxis simbólica da representação dos mortos pelos rituais e diversos agentes sociais específicos.

O narrador em sua dor pela perda da companheira executa um complexo processo de individuação que o expõe ao mesmo tempo, enquanto pessoa, a dois planos diferenciados de conhecimento: no primeiro, situa o narrador no espaço da exclusão, da pobreza como limite fixado e natural, como plano privado sujeito à lógica funcional de um tempo linear do devir que escapa a sua vontade; no segundo, na tentativa desesperada de autoconservação, o entrevistado envereda em uma memória ancestral, reino das tradições que fronteirizam e conformam a sua pessoa ao longo da existência. Planos de conhecimento que aparentam incompatibilidade entre si, porque permeabilizados por lógicas excludentes referentes à construção de tempos e espaços de relações.

A lógica da tradição é um retorno aos elos, que ligam umas pessoas as outras, que dá um sentido de permanência, do que Hanna Arendt (1974) chama de mundo comum. A lógica da exclusão é a forma invertida de inserção ao moderno, a banalização do espaço da experiência pessoal e social, o fim do mundo comum, o germe da multidão solitária (RIESMAN, 1971), da privatização do indivíduo ao campo da subjetividade. Local onde tudo é possível, e, nesse sentido, espaço de finalização "da faculdade de intercambiar experiências", nas palavras de Benjamim (1985, p.198).

A incompatibilidade, porém, entre os dois planos de conhecimentos, na vida pessoal do narrador é mais aparente do que real. As duas lógicas constantemente se informam, se trocam e se mesclam num processo de circulação social presente que dá sentido ao cotidiano ato de existir socialmente. Apesar da força determinante da lógica utilitária sobre o processo de organização social da pobreza, da banalização e fragmentação da tradição pelo privado, da lógica da exclusão que nega o direito enquanto conquista aos homens, e outorgam direitos pela exceção, a continuação da existência ainda se compõe de múltiplos desvios (MAFFESOLI, 1987, p.135).

Os desvios, assim, possibilitam a compreensão dos caminhos da decupagem, da síntese da memória através da significação de gestos, atos e sentimentos esquecidos, dos ritos necessários à integração interior e externa de sujeito em sofrimento, que fazem parte do trabalho de luto. Singularizam a rememoração e constroem uma rede de significados precisos que atuam no e sobre o enlutado.

A morte da companheira trás recordações de tempos atrás: a infância e adolescência no sertão, a morte do pai, a vinda para o Recife com os irmãos mais velhos, o tempo da fábrica Yolanda, a conversão dos irmãos à Assembléia de Deus, a perda do emprego, o sair de um trabalho para outro, o fazer bicos, o voltar para o interior "pro taco de terra da mãe", as secas, o perambular atrás de trabalho, de comida, a vida de mendicância após o encontro com outros indivíduos pobres, logo camaradas, na feira de Sertania, o encontro com a futura companheira e o ganhá-la na "porrinha" na zona de Caruaru, a decisão de ficar com ela, "afinal, nos últimos causos ela descolava uma grana dando na rua", os dois filhos mortos com menos de um ano, o não ver mais os irmãos e mãe, a sua família, o perambular, o perambular pelas ruas das cidades e pelas estradas rasgando o interior de vários estados, as esmolas, o catar lixo, o viver aqui e ali sem ter onde morar, o atropelamento e morte de sua companheira. A dor, o sentimento de abandono e solidão pessoal, o sentimento de fim do caminho.

Os códigos de memória remetem para a tragédia particular enquanto trajetória de vida, ao mesmo tempo que abre espaço para a saudade de um tempo outro, esquecido, onde a vida parecia, aos olhos de hoje, guiar-se por padrões mais estáveis, e a fartura da terra e da hospitalidade dos "cumpadres" e dos vizinhos dos pais guiava uma infância pobre mas digna.

Sempre a morte. A do pai inicia a ruptura da saudade e inaugura a trajetória do trágico. Guarda, porém, na lembrança costumes e recordações de práticas rituais e simbólicas necessárias a passagem do morto para o mundo do além, e da "ficância" segura dos vivos, dos que sofreram a perda. Registra, ainda, a solidariedade dos vizinhos, a guarda da casa no velório, o resguardo da família e dos mais próximos, o transporte na rede e o enterro no "campo santo", o cuidado dos vizinhos com o

abastecimento familiar durante o primeiro mês do luto, a cor preta das roupas, "afrouxadas" para as crianças depois dos seis meses... José lembra ainda que estava de "fumo" (faixa preta usada em torno da manga da camisa ou preso em um dos bolsos) quando seguiu com os irmãos para a cidade do Recife.

A morte dos dois filhos que teve com a companheira, agora morta, não representa em suas lembranças nenhuma tristeza: eram "anjinhos" que já nasciam doentes e não tinham muito o que fazer. Era comum "nos cantos" que ele "perambulava", todo dia tinha dois, três enterros de anjinhos: quem podia fazia um caixão branco, quem não tinha nada, como ele e sua mulher, enrolava em um pano branco e saíam em procissão até o campo santo. Não era triste, era quase alegre o enterro por que o anjinho já estava no céu, era um ser sem pecado^[2].

"A situação do pobre era assim, e nós na mendigagem e nas andanças nem se fala. A gente até se sentia culpado pelos meninos fracos, mas o que a gente podia fazer: era fome, era andança, era falta de comida; nem a gente adulto agüentava, a não ser pela "cana"^[3] que era por qualquer dinheiro". As crianças que morriam, assim, não traziam o luto para os adultos. Tristeza sim, porém mais alívio por mais um não ter que sofrer o pesadelo do "perambular". Nas "andanças", quando cruzavam, e o faziam com frequência, com enterros de crianças, se diziam que o dia ia ser de fartura, de sorte, por que as crianças eram o caminho do "puro", de Deus. O luto pelas crianças era, então, uma espécie de luto antecipado, já vinha de antes pela fome de todo dia, e não se transformava em tragédia e sim, pelo já vivido, em alívio e, porque não, em esperança (sorte) do dia ganho, de promessa cumprida, pelo chamado de Deus de um inocente, num cruzar pelas andanças com um enterro infantil.

O refazer através da memória o curso das coisas inúteis, que ele, o narrador em sua sinfonia de dor, nunca pensava, o surpreende e o revolta. Surpreende por ser sentimentos nunca expressos, desconhecidos por ele mesmo. Revolta, porém, quando pensa na sua situação agora, na morte da companheira e no destino desconhecido do seu corpo.

Em todos os capítulos trazidos à tona pelas lembranças, dolorosos, como a morte do pai, ou de alívios, como foram interpretadas as mortes dos filhos, os corpos tinham um destino conhecido e os sepultamentos se processavam conforme os costumes a que estava habituado. Mesmo nos filhos, a vida já uma rotina de lugares, de mendicância, de fome, de "perdição" no álcool e na "putaria", "se enterrou os anjinhos com uma coberta branca, que dinheiro prá caixão num tinha não, e teve reza e procissão até o campo santo. E cada um teve uma cova e uma cruz".

Os corpos eram acompanhados e as obrigações com os mortos cumpridas, realizando um ritual de passagem para a outra vida, e garantindo aos que ficavam todo um simbolismo que acalmava a ansiedade da dor e permitia a sua integração ao corpo social, do qual foi afastado pelo desajuste causado pela perda. Não havia assim estranhamento já que o ciclo vital era restabelecido pelo ritual.

A dor pela perda da mulher, porém, foi uma outra ruptura, profunda, na vida do entrevistado. Não só pela exclusividade adquirida em novo processo de enlutamento e a desordem provocada no eu e na sua relação com o exterior. O inventário da perda da companheira para o narrador passa pela ausência de um ritual de passagem, de um conhecimento do destino do corpo, do perigo da alma dela se perder, "volando e volando pelos cantos sem parar, por falta de destino certo".

O anonimato em que se processou o fim da sua companheira é motivo de humilhação para ele, um elemento a mais, e bastante significativo, na esfera dolorosa do trabalho de luto. A mulher morreu vítima de um atropelamento na cidade do Recife, perto do local onde estavam acampados. Passou parte do dia no chão, no asfalto, a espera do Instituto Médico Legal (IML), a saia levantada, rasgada, alguém arranhou um jornal e cobriu o seu rosto, outro alguém arranhou uma vela.

Um velório improvisado logo se fez. Um dos camaradas do agrupamento de que fazia parte arranhou logo um modo de ir pedindo "uns recursos" para o enterro. No fim da tarde chega o carro do IML e leva o corpo que nunca mais devolveram. O corpo da mulher foi enterrado numa vala comum com outros mortos não

reclamados, disse um funcionário quando o entrevistado foi saber do que restou de sua companheira.

O enterro anônimo e não ritualizado de sua mulher, a vitória da lógica utilitária moderna da urbe sobre o tempo cíclico e singular do sofrimento do narrador rompe as últimas fronteiras das tradições, colhidas em uma memória ancestral conformadora de sua pessoa, o entrevistado, ao longo da vida. O processo de integração próprio do trabalho de luto se vê assim interrompido, não há mais a que se integrar, o fim do mundo comum, reino ancestral que teimava em existir, embora fragmentado, na circularidade social do cotidiano com a cultura utilitária, banalizou a experiência pessoal e social que o fazia pessoa, enquanto ser relacional. Restou o indivíduo na exclusão, e a cidade, reino da lógica utilitária, que coisifica seus personagens moldando-os num espaço uniformizador e linear.

As palavras do narrador parecem dar uma forma conclusiva a este primeiro caso: "Perambular é o comum de nós. Somos restos, nada mais ...". Resta, para aqueles que buscam um sentido prospectivo para o humano no capitalismo, talvez, acreditar, como Maffesoli (1987, p. 180), na identidade de camaleão do homem comum, e esperar que eles saibam "aproveitar a sombra para poder sobreviver; (já que) é nisto que reside o princípio de suas forças".

Segundo Caso

O segundo caso analisado compreende e se desenvolve a partir da narrativa de uma mulher, faxineira, 30 anos, pobre, com renda de até três salários mínimos, residente em Cuiabá, Mato Grosso. Busca mostrar o processo de exclusão da pobreza aos processos sociais da cidadania, a partir de uma vivência no urbano no seu lado mais cruel, da violência e da prepotência institucional no trato dos homens comuns.

O depoimento é aqui utilizado como forma de entendimento da complexidade da situação do processo de individualização no Brasil atual. Processo mesclado não apenas de ambivalência entre costumes tradicionais e novas sensibilidades emergentes, mas também, e sobretudo, por uma prática autoritária e de exclusão que retira qualquer possibilidade exercício de vivência do luto,

deixando um rastro de tragédia e desilusão naqueles porventura afetados.

A entrevistada é, segundo suas palavras, "uma viúva de marido que sumiu, ninguém sabe, ninguém viu, então eu não tenho direito a viuvez. É uma coisa de doido. Saber que está morto não basta. A dor não alivia, só a revolta aumenta. Mas o que fazer? Sou pobre...".

A narrativa da impossibilidade do luto pela entrevistada conta a história de um biscateiro, que "ganhava a vida em biscates de pedreiro, de um faz tudo", que "foi confundido com um ladrão, foi preso, torturado até morrer. Depois descobriram que não era ele, era parecido".

Conta a história do desespero ao saber que o marido morreu. Que tinha saído para o trabalho e não voltou, e que vários dias se passaram e a procura começou por casa de parentes, pelos locais onde ele costumava fazer bicos, por hospitais, por delegacias, sem encontrar qualquer pista. Até que, "quatro meses depois eu vim a saber o que tinha acontecido. Eu vim a saber que ele tinha morrido. Um cara que estava preso na mesma delegacia com ele, quando ele foi preso, descobriu onde eu morava e falou prá mim que ele apanhou até não resistir e morrer. Apanhou prá confessar que tinha roubado ... Alguém viu ele e ele foi preso. Morreu no pau prá dizer o que ele não fez. Depois descobriram que não foi ele, foi alguém parecido. Alguém preto. Como disseram prá mim uns homens da polícia, 'mulher, deixe de atanzar, a gente não tem culpa, tudo que é preto é igual. Vá embora e esqueça, é melhor' ".

A peregrinação em busca do corpo do marido tornou-se para a entrevistada, assim, um caminho que deveria ser trilhado, fundamental para a possibilidade de realização do luto. "Por enquanto eu enterrei ele dentro de mim", informa. "Dói, moço. Dói. Dói porque eu sei que ele está morto, mas eu não tenho ele morto. O corpo. O corpo dele. Sua ausência me persegue... me rasga por dentro", e continua: mesmo tendo a certeza de que ele está morto, "todo dia, toda hora eu penso que ele vem. Meus filhos não falam, mas eu sei que também sentem a ausência do corpo do pai".

"O senhor não imagina o que é ter um morto que está vivo", exclama. A impossibilidade do luto pela ausência do corpo associa-se a impossibilidade de um outro luto de ordem moral, que amplia a dor permanente da morte, na impotência de provar a honestidade do seu marido. "Como dizer para os meus filhos que o pai morreu numa delegacia como ladrão? ... Sei que ele foi honesto. Tive atrás das pessoas que disseram que era ele e elas me confessaram que tinham confundido, e que depois o cara ladrão tinha sido pego e confessou. Que a polícia agiu rápido porque o homem da casa roubada era um figurão e precisavam agir... mas isso não resolve. Eu sei, disse a meus filhos, mas por dentro eu espero ele voltar, porque eu não vi, não sei dele. Ele é vivo porque é apenas sumido, nem atestado de óbito eu tive direito. ... O corpo dele sumiu. Não existe registro sequer da prisão dele. Já rodei tudo: disseram primeiro que não sabiam de nada; depois ameaçaram e que era melhor eu esquecer esse caso; depois disseram que ele foi enterrado como indigente numa cova comum; dizem também que este caso nunca existiu, que ele deve ter largado de uma mulher chata como eu, dizem também que ele pode ter sido jogado em algum local, em algum mato... todo dia aparece vários sem documentos, tudo ladrão... dizem".

"Hoje eu entrei para o Evangelho e isso tem me dado um certo alívio, tem me ajudado. Mas eu sinto falta do corpo dele. O corpo dele me dará certeza. Eu preciso do corpo dele morto, entende? Eu preciso do corpo dele que se foi, mas que eu sei onde está, que eu enterrei... além do que com o corpo nas minhas mãos eu posso voltar a ter a esperança de dar a meus filhos de volta o homem honrado que foi seu pai. Mas como fazê-lo. Eu sou pobre e preta, e eu me sinto que não existo também, embora me esforce para ir dando uma educação para os meus filhos sobre o trabalho digno, sobre ser pobre porém honestos, como seu pai. Mas é difícil. É difícil...".

A impossibilidade do luto na narrativa acima, pela ausência do corpo e pela exclusão social da pobreza, por um lado, surpreende e revolta a entrevistada. Ao mesmo tempo, parece acomodá-la em uma espécie de não lugar social, de um lugar onde a possibilidade de falar, de exprimir sua revolta não existe, e que ela afirma com a frase, "eu me sinto que não existo também" na ausência do corpo do seu marido.

Por outro lado, ao procurar conforto em instâncias desindividualizantes, institucionais, como a religião nova que a acatou, e na missão, quase, de devolver aos filhos a honestidade do pai retirada pela sua prisão e morte e pela impossibilidade do momento de reconstituição da trajetória que ocasionou a morte do seu marido, parece repô-la em um lugar de expressão, de fala, de ação social. As instâncias institucionais parecem oferecer, neste caso, um lugar por onde a entrevistada recupera a dignidade e busca refazer a do marido e recompor a esfera familiar.

Embora se sinta, às vezes, impotente e sem fala frente as demais instituições que enquadraram o seu marido e, por extensão, a ela, pela pobreza e pelo estigma de perigosos. O que faz de sua ação um comportamento ambíguo, de sentir-se um não social e ao mesmo tempo, de lutar pelo reconhecimento social de sua posição de viúva sem corpo que comprove a morte do companheiro.

Ambigüidade que parece ampliar-se e estender-se no medo das conseqüências de seus filhos não poderem organizar o luto por seu pai, a não ser pela desonra pessoal de ter tido um pai morto em uma delegacia por roubo, ou pela vingança, uma forma de lavar a honra do pai e pessoal através de atitudes que reforçam a sua condição de excluídos. Esta ambigüidade, porém, no caso tratado, parece fazer a entrevistada percorrer os caminhos da fala. Através de vias que modifiquem o luto pessoal pela ausência e perda do marido, em luta pela recuperação do corpo, e através dela, da recomposição da dignidade e honestidade do companheiro, para que talvez seja possível realizar o próprio luto.

O luto para ela, neste momento, é de impossível realização^[4], pela ausência do corpo e pela discriminação moral para a sua família, não apenas tocada pela pobreza e pela cor, mas agora, principalmente, pela periculosidade e desonestidade no social de que foi vitimado o seu marido, e que ameaça os seus filhos e a ela própria. A nudez absoluta de um não lugar social, a falta de respeito, a falta de cidadania trazida e escancarada pela morte por espancamento, sem culpa, de seu marido, parecem mandar fazê-la calar, fazê-la desistir, e acomodar-se a sua dor como sofrimento interior e não social. Parecem, também, ao mesmo tempo, para que possa até vir a acomodar-se, forçá-la a tentar recuperar o corpo, e nele e

através dele a dignidade, para uma possível realização do trabalho do luto.

No processo ambíguo em que se encontra, porém, se sente só, e com receios profundos pelos seus filhos, principalmente, e busca se amparar na nova religião e na força do restauro da dignidade do marido pela procura de recuperação de seu corpo. Mesmo o alívio oferecido pela nova religião, não parece retirá-la da solidão social onde se encontra pela pobreza, pela cor e pelo estigma de bandido que parece ter vitimado o seu marido e toda a sua família.

A solidão e a impotência parecem pontuar a sua luta para realização do trabalho pessoal e familiar do luto pelo seu ente querido morto, e medrar as formas de sobrevivência possível em um social que a exclui e de que não se sente fazendo parte, a não ser pela indignação e sofrimento moral.

Conclusão

Nos dois casos trabalhados, buscou-se compreender as estreitas relações entre ausência de cidadania e luto. No primeiro caso, foi analisado o trabalho de luto entre excluídos sociais que viviam de mendicância, no trânsito entre o campo e a cidade. O processo de luto foi visto mesclado pela tensão resultante da perda de referenciais simbólicos relacionais que construíram o indivíduo ao longo de sua vida, abruptamente.

À perplexidade diante da morte, no caso tratado, associou-se o anonimato e a banalidade no trato público da morte. O que contrastava com a dor ocasionada pelo sofrimento do enlutado, que parecia desmoronar como pessoa, aumentando o sentimento individual de exclusão social.

À diferença do primeiro caso, a segunda narrativa deste ensaio trabalha com a idéia do luto impossível e a vivência pessoal da entrevistada e seus filhos com o desaparecimento do seu esposo e pai. Busca mostrar a exclusão social da pobreza em relação aos processos sociais da cidadania, a partir da vivência no urbano do seu lado mais cruel, àquele referenciado às ações da violência

e da prepotência institucional no trato dos homens comuns.

Neste segundo caso, a impossibilidade do luto se faz pela ausência do corpo e pela discriminação moral: pela pobreza, pela cor e, no caso tratado, principalmente, pela representação de periculosidade e desonestidade no social de que o marido foi vítima, e que ameaça os seus filhos e a própria narradora. O retirar um corpo de sua objetividade, de sua presença física de morte parece colocar os entes queridos em um movimento contínuo de ansiedade de tê-lo como possivelmente vivo. Até porque, legalmente, sem um atestado de óbito, um corpo não pode ser oficialmente considerado morto.

Um corpo desaparecido é, deste modo, uma espécie de expropriação da própria vítima do sentido de sua morte e de impossibilitar aos seus o luto e a preservação de sua memória. O que aumenta o sentimento de exclusão e de não lugar social da narradora e a sua vergonha moral.

A nudez absoluta de um não lugar social, a falta de respeito e a falta de cidadania, evocadas e reveladas através do desaparecimento e morte por espancamento, sem culpa, de seu marido, levaram a narradora a vivenciar sentimentos confusos e ambivalentes. De um lado, indicavam que deveria acomodar-se. Deveria desistir e calar o seu morto sem corpo dentro de si e sufocar o preconceito moral de que foi e é vítima, com seus filhos, desde o desaparecimento, prisão injusta e morte do marido.

Revelavam de outro lado, porém, que para uma possível acomodação pessoal, para que possa calar a própria indignação moral e o sentimento de injustiça sentidos, ou para que venha a retomar a sua vida ordinária até, seria necessário recuperar o corpo do marido. Nesse movimento de recuperação do corpo se encontraria, talvez, as condições de remontagem da dignidade do ente querido desaparecido, e da recuperação da recomposição moral da sua família e de si própria. Aparece, assim, na narrativa da entrevistada que, só através do prosseguir os atos de nomeação institucional da recuperação da dignidade, presente na recuperação do corpo do marido, seria possível para ela e os seus a realização do trabalho do luto. O que a faz buscar o caminho da fala e percorrer os campos inusitados desta

injustiça a que se viu exposta através do caminho institucional, social, mas, e ao mesmo tempo, que também a faz sentir-se isolada e amordaçada nas dificuldades oriundas pelo preconceito social e até pessoal de sentir-se inferior e fora deste social, por ser negra, pobre e ter um marido acusado de bandido. O que dificulta o seu processo de fala no institucional e a recoloca na exclusão deste próprio institucional, e na interiorização de sua indignação e sofrimento pela vivência do estigma em que se encontra.

Os dois casos analisados, deste modo, compreenderam o trabalho de luto entre os homens comuns, vistos e tidos como socialmente excluídos, através do choque entre os referenciais relacionais fincados no cotidiano fazer-se da pessoa e o anonimato urbano de higienização e violência institucional. O que parece ter provocado, em ambos, o sentimento de esfacelamento da pessoa que vivenciou o sofrimento pela perda e ausência do ente que se foi e as dificuldades daí resultantes à reintegração individual e social, enfatizando ainda mais a falta de lugar no social, a não cidadania e a solidão dos enlutados.

As narrativas de sofrimento aqui utilizados compreendem, também, a complexidade da situação do processo de individualização no Brasil atual. Processo que referencia não apenas a ambivalência entre os costumes tradicionais e as novas formas de sensibilidades emergentes, mas e principalmente, a prática autoritária e de exclusão social que marcam a sociabilidade brasileira, em suas manifestações econômica, política e ideológica. Referências que se configuram em uma ampliação da solidão e do não lugar dos homens comuns, pobres, ao retirar deles, até, a possibilidade de exercício de vivência do luto, deixando um rastro de tragédia e desilusão naqueles porventura afetados.

Esses processos de referenciação, por outro lado, ao serem produzidos pelo crescente individualismo que parece organizar a sociedade brasileira urbana desde o final dos anos setenta do século passado, principalmente, parecem moldar os parâmetros da sensibilidade nova que se amolda aos padrões atuais de dessacralização dos costumes sociais tradicionais. Ainda que cause, no urbano do Brasil de hoje, esfacelamento da pessoa como nos

casos limites analisados, ou que ainda surpreenda e indigne o indivíduo comum.

Referências bibliográficas

- AMNESTY INTERNATIONAL. (1981). Les Disparus. Rapport sur une Nouvelle Éthique de Repression. Paris, Seus.
- ARENDR, Hanna. (1974). Vies Politiques. Paris, Gallimard.
- ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO. (1986). Brasil: Nunca Mais. 17ª edição. Petrópolis, Vozes.
- BENJAMIN, Walter. (1985). "O Narrador: Considerações sobre a obra de Nicolai Leskov". In, Obras Escolhidas. Vol. 1, São Paulo, Brasiliense, pp. 197-221.
- CANETTI, Elias & ADORNO, T. W.. (1988). "Diálogo sobre as Massas, o Medo e a Morte: uma conversa entre Elias Canetti e Theodor W. Adorno". Novos Estudos, n. 21, pp. 116-132.
- CATELA, Ludmila. (1999). Não Haverá Flores na Tumba do Passado. A Experiência da Reconstrução do Mundo dos Familiares dos Desaparecidos em Plata, Argentina. Tese. Rio de Janeiro, UFRJ.
- DaMATTA, Roberto. (1987). "A Morte nas Sociedades Relacionais: Reflexões a partir do Caso Brasileiro". In, A Casa e a Rua. Rio de Janeiro, Guanabara, pp. 145-176.
- DURKHEIM, E..(1968). Las Formas Elementales de la Vida Religiosa. Buenos Aires, Schapiro.
- DUVIGNAUD, Jean.(1973). L'Amore Héresie et Subversion. Paris, Anthropos.
- FREUD, S.. (1992). "Luto e Melancolia" (Tradução de Marilena Carone). Novos Estudos, n. 32, pp. 128-142.
- FREYRE, Gilberto. (1966). Casa Grande & Senzala. Vol. 1, 14ª edição, Recife, Imprensa Oficial.
- HALBWACHS, Maurice.(1968). La Mémoire Collective. Paris, PUF.
- HUGHES, Everett. (1980). "Ciclos, Carreiras e Momentos Críticos". In, Psicanálise e Ciências Sociais (Org. Sérvulo A. Figueira). Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 64-75.
- KLEIN, Melaine. (1940). "Mourning and its relation to manic-depressive states". International Journal of Psycho-Analysis. Vol. XXI.
- KLEIN, Melaine. (1991). "Sobre o Sentimento de Solidão". In, Obras Escolhidas. Vol. III. Rio de Janeiro, Imago, pp. 341-354.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Fotografia, Sentimento e Morte no Brasil". In, Mauro Guilherme Pinheiro Koury, Org. Imagens & Ciências Sociais. João Pessoa, Editora Universitária, pp. 49 a 65.

- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). *Sociologia da Emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis, Vozes.
- LEITES, Edmund. (1993). "Reflexões sobre a 'História da Sexualidade' de Foucault". In, *Novos Estudos*, n. 35, pp. 688-78.
- LUCCHETTA, Sonia Lina. (1998). *Madres de Plaza de Mayo: De la Maternidad Domestica a la Maternidad Política: Un estudio sobre un movimiento de Derechos Humanos en Argentina*. Dissertação. Rio de Janeiro, UFRJ.
- MAFFESOLI, M.. (1987). *Dinâmica da Violência*. São Paulo, Vértice.
- MATOS, Olgária. (1987). "A Melancolia de Ulisses: a Dialética do Iluminismo e o Canto das Sereias". In, *Os Sentidos da Paixão* (Sérgio Cardoso et all.). São Paulo, Funarte, Companhia das Letras, pp. 141-157.
- MAUSS, Marcel. (1980). "A Expressão Obrigatória dos Sentimentos". In, *Psicanálise e Ciências Sociais*. (Org. Sérvulo A. Figueira). Rio de Janeiro, Francisco Alves, pp. 56-63.
- NOGUEIRA, Oracy. (1981). "Morte e Faixa Etária: Os Anjinhos". In, José de Souza Martins (Org.), *A Morte e os Mortos na Sociedade Brasileira*. São Paulo, Hucitec, pp. 223 a 28.
- OLIVEIRA, Manoel de. (1993). "O Céu é Histórico: Entrevista de Manoel de Oliveira a Serge Daney e Raymond Bellour". *Novos Estudos*, n. 35, pp. 79-93.
- PINCUS, Lilly. (1989). *A Família e a Morte: Como Enfrentar o Luto*. Rio de Janeiro, Paz e Terra.
- RIESMAN, David. (1971). *A Multidão Solitária*. São Paulo, Perspectiva.
- SALAMÁ, Mauricio. (1992). *Tumbas Anónimas. Informe sobre la Identificación de Restos de Víctimas de la Represión Ilegal*. Buenos Aires, Catálogos.
- TELLES, Vera da Silva. (1991). *Questão Social e Cidadania*. Texto apresentado no XV Encontro Anual da ANPOCS. Caxambu, mimeo.
- THOMPSON, E.P. (1971). "The Moral Economy of the English Crowd in the Eighteenth Century". *Past and Present*, n.50, pp.76 a136.

Notas

[1] Para efeitos deste ensaio, comparar este conceito com o de economia moral das multidões desenvolvido por E.P. Thompson (1971).

[2] No imaginário dos habitantes pobres brasileiros, as crianças mortas representam antes do que um motivo de sofrimento uma forma de felicidade, por servir como intermediação entre o mundo dos vivos e o dos mortos. Tornam-se anjinhos, velando do céu pelos seus na terra, (Freyre, 1966, Nogueira, 1981, Koury, 1998).

^[3] Denominação popular para a aguardente de cana de açúcar, no Brasil.

^[4] A discussão sobre o luto impossível passa, obrigatoriamente, pela tentativa de imposição de um silêncio da memória daqueles porventura sujeitos a um processo extremo de exclusão social. É uma forma de repressão cruel que pretende, em última instância, a supressão de qualquer referência que permita sublimar a angústia, roubando da vítima a sua morte e o luto dos entes queridos (AMNESTY INTERNATIONAL, 1981). Esta forma de retirar um corpo de sua objetividade, de sua presença física de morte torna-se, para os parentes, um processo permanente de ansiedade de tê-lo como possivelmente vivo. Até porque, legalmente, sem um atestado de óbito, um corpo não pode ser oficialmente considerado morto, pelo menos nos primeiros cinco anos do registro legal do seu desaparecimento. Um corpo desaparecido é, deste modo, uma espécie de expropriação da própria vítima do sentido de sua morte e de impossibilitar aos seus entes caros o luto e a preservação de sua memória. Em um livro argentino sobre o processo de identificação de restos mortais de vítimas da repressão militar, intitulado *Tumbas Anónimas* (SALAMÁ, 1992), se pergunta se é lícito privar o morto e a quem o chora da relação afetiva e de memória. Se é lícito a privação do velar e guardar o corpo morto, de possuir a posse concreta deste morto, de preservar este corpo do esquecimento e realizar o luto necessário para continuidade da vida (Ver, também, para o caso brasileiro de repressão política, ARQUIDIOCESE DE SÃO PAULO, 1986, sobre o caso argentino, LUCCHETTA, 1998 e CATELA, 1999). Esta forma cruel de repressão foi seguida longa e duramente pela polícia política do estado brasileiro, nos anos de ditadura militar, bem como por toda a América latina, nas décadas de sessenta e oitenta do século passado. Vários corpos de desaparecidos políticos continuam, até o momento, a não possuir o atestado de óbito, ou a não permitirem a presença física de sua morte para os seus parentes. A não ter o direito a uma sepultura. Bem como, no cotidiano, os diversos corpos de pessoas comuns, seqüestrados e, desde então, considerados desaparecidos, pela polícia brasileira, como é o caso do marido da entrevistada. Impossibilitados do luto, vivem a tragédia cotidiana de uma presença fantasmática de um ser que pode reaparecer a qualquer instante, a qualquer hora, deixando os entes queridos em constante aflição e não os permitindo reconstruírem as suas vidas, pela impossibilidade de atestarem ao morto a sua morte, não podendo assim atestá-la para si mesmos.

RASIA, José Miguel. O doente hospitalizado: o sonho de Angelina. RBSE, v.2, n.6, pp.390-413, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

O doente hospitalizado: o sonho de Angelina.

José Miguel Rasia

Resumo: Partindo do olhar do doente hospitalizado – dirigido ao hospital e suas práticas -, trabalhamos neste texto duas questões que nos chamaram a atenção de um modo especial: a) a forma como o hospital e prática médico-hospitalar são vivenciadas pelo doente e b) a demanda que o doente dirige à equipe hospitalar e como esta responde. O Hospital é o Hospital de Câncer de Curitiba e os doentes são doentes internados. São analisados os processos subjetivos que ocorrem com os doentes e como estes são tomados pela equipe médica. Tomamos também um caso paradigmático (Angélica) em que as demandas são absolutamente explícitas e que serve para ilustrar a discussão teórica.

Palavras-chave: Subjetividade; relação médico-paciente; medo.

Abstract: We present here the situations of patients in cancer disease, at Hospital de Cancer disease of Curitiba. The first question can be considered the watch patients for a hospital practices. The second, yours demands for the medical-hospital staff and the away its be considered. We can be observer the importance of subjectivity in this process. To illustrate that situation we can presents the paradigmatic Angelica's case. Angelica is a typical patient because she talks very straight and very clearness of her paine and representing the general situation of all these patients we was accompanied.

Keywords: Subjectivity; fear; medical-patient relationship

De acordo com MOSCOVICI (1978), o conceito de representação social enquanto reveladora de uma realidade social atua no sentido de criar estruturas de conhecimento que, se por um lado têm como referência o real, por outro adquirem autonomia em relação a este, orientando a consciência coletiva para a tomada de atitudes e condutas em relação ao objeto representado. Ainda, no cumprimento de sua função social, a representação participa da criação de significações que tornam possível a expressão simbólica do real e do imaginário social. Assim, sua função social só se completa na medida em que a representação é capaz de transformar o objeto em imagem ou figura que se transpõem do real e do imaginário para o nível simbólico.

Da leitura de MERLEAU-PONTY (1969) podemos depreender que a produção da imagem no nível simbólico só é possível quando o objeto representado participa de uma espécie de 'rede de subjetividade'. A subjetividade que produz a imagem do objeto, sustentando-a e dando-lhe coerência, produz-se a partir de um movimento do olhar dirigido ao objeto. O sujeito que olha, olha para fora de seu próprio corpo, embora seu corpo faça parte desse movimento enquanto olhar - olho - que olha o outro e olha a si.

Esta extraordinária superposição [...] impede concebermos a visão como uma operação de pensamento que ergueria diante do espírito um quadro ou uma representação do mundo, um mundo da imanência e da dualidade. Imerso no visível por seu corpo, embora ele próprio visível, o vidente não se apropria daquilo que vê: só se aproxima dele pelo olhar, abre-se para o mundo. (...) meu corpo, este, se move, meu movimento se desdobra. Ele não está na ignorância de si, não é cego para si, irradia de um si...

O enigma reside nisto: em que meu corpo é ao mesmo tempo vidente e visível. Ele, que olha todas as coisas, também pode olhar a si e reconhecer no que está vendo então o 'outro lado' do seu poder vidente.[...] é visível e sensível por si mesmo. É um si, não por transparência, como o pensamento, que só pensa o que quer que seja assimilando-o, constituindo-o, transformando-o em pensamento, - mas um si por confusão, por inércia daquele que vê naquilo que ele toca, do senciante no sentido.... (MERLEAU-PONTY, 1969 p.34/36)

Desta forma a imagem produzida é sempre uma produção do sujeito total que é carne e é, ao mesmo tempo que revelação do objeto ao sujeito, um revelar-se do próprio sujeito. Este processo só se completa com um outro movimento do sujeito, que não é nem anterior nem posterior, mas simultâneo ao olhar: a linguagem.

Se o olhar é instituinte do objeto nos sistemas de produção das imagens, que não são senão a representação simbólica do objeto, esta só se completa com a ação da linguagem sobre o objeto e sua representação, na medida em que esta participa da produção da imagem ao nomeá-la. Uma imagem que se coloca fora da nomeação não existe nem como representação nem enquanto significação.

No que diz respeito à imagem, convém lembrar com MERLEAU-PONTY que esta palavra muitas vezes esteve associada ao desenho, entendido este como “uma cópia”, um “decalque”, “uma segunda coisa”. Não é disso que se trata, quando se fala em imagem no universo das representações. Aqui, a imagem tem um significado muito específico, ao revelar a interioridade daquilo que é exterior ao sujeito e ao mesmo tempo revelar ao mundo a interioridade do sujeito que o olha. Esta afirmação relativa à interioridade e à exterioridade do mundo e do sujeito nos coloca de pronto, no horizonte da visibilidade, o problema do imaginário. É aí que chega MERLEAU-PONTY e é aí que se situa o que nos parece fundamental na relação entre imaginário e representação.

Assim, quando falamos que uma representação introduz no universo simbólico o real significado, estamos articulando aí a inscrição do real no corpo do sujeito. Esta passagem exige uma articulação entre imaginário e real, que transforma aquilo que se poderia chamar o real em seu sentido puro.

O olhar, mesmo instituinte das representações não é suficiente para produzir a representação em sentido pleno, pois o objeto representado só adquire existência para além do real e do imaginário quando se inscreve através da linguagem no campo da significação.

A organização semântica operada sobre o mundo percebido varia imensamente de uma língua para outra; mas não encontraremos nenhuma língua que classifique juntas, com a mesma palavra, as rosas de ontem de manhã e as estrelas de amanhã à noite...A relatividade da coisa cultural e lingüística (embora incontestável), nem pode ser nomeada sem que a irrelatividade, obscura e indizível da coisa seja imediatamente invocada. A língua como o pensamento existe graças também a esses fatos inumeráveis e enormes: há árvores. Há uma terra. Há estrelas. Há dias - e há noites. As árvores dependem da terra. As estrelas dependem da noite. Nesse sentido e não por virtude de uma teologia do ser, o que é fala através da língua. E não fala somente na designação ou classificação das coisas. Toda organização de língua apoia-se na organização do mundo, pois ela se apoia necessariamente no invisível do visível... (CASTORIADIS, 1987, v.1, 141)

O que acabamos de afirmar se constitui não num pressuposto, mas na forma de funcionamento da representação, pois é através da palavra que o sujeito

introduz as significações no objeto e só a partir desse momento que o objeto começa a existir no nível simbólico, ultrapassando os níveis do real e do imaginário.

Ao operar sobre o real, o olhar produz um recorte que se refere ao campo da percepção como fenômeno que envolve o sujeito enquanto corpo. Ocorre neste recorte a produção da imagem que não vai além do nível que chamaremos "nível primeiro de diferenciação", que pode ser identificado ao imaginário. Um nível mais profundo dessa diferenciação só ocorre quando a linguagem recobre com a palavra o objeto "recortado" pelo olhar.

Assim, representar o objeto é dizer, é trazer a imagem do objeto para o campo da palavra e, como já dissemos, da significação e seu conteúdo simbólico.

MERLEAU-PONTY (1992), afirma que o que fala na palavra é a coisa, o mundo, o ser. CASTORIADIS ao comentar esta passagem de O visível e o invisível, afirma:

Não se trata aqui de mística, nem de poesia. A expressão é possível porque seu correlato extralingüístico pertence ao mundo: sem a conexão dos referentes, não poderia haver conexão dos correlatos na língua. De fato nem a conexão dos significantes, nem a conexão dos significados são reproduções, decalques, reflexos de uma organização exterior à língua e compreensíveis independentemente dela. (CASTORIADIS, 1987, V.p. 140)

O que se depreende dessa citação é o caráter de instituição originária atribuído à linguagem. Ou seja, o mundo, enquanto mundo humano, se constitui enquanto mundo de significações que encontram na linguagem sua manifestação primeira e mais radical. A significação do mundo só adquire sentido ao se estabelecer enquanto "discurso do mundo" e nessa direção o ser da significação é a palavra, pois é a palavra que permite a troca simbólica dos sujeitos entre si e dos sujeitos com o mundo. "qualquer que seja a potência autônoma de organização do mundo que reconhecermos que a linguagem (o pensamento) possui, ainda é necessário para que o mundo possa ser dito (pensado), que ele seja organizável." (CASTORIADIS, 1987, v.1, p.140) .

Aqui repousa uma questão fundamental quando se trata da análise de representações sociais, qual seja a de criticar a visão puramente racional do que seja a

representação e o papel do olhar. É contra esta visão, que tanto MERLEAU-PONTY quanto CASTORIADIS, nos textos citados se colocam; ou seja, de que a representação do mundo seja produto única e exclusivamente do pensamento.

Assim, quando trabalhamos com representação social não se trata, portanto de justapor opiniões individuais sobre o objeto, mas de buscar a raiz de sua representação social - que repousa no real e no imaginário.

Podemos dizer que a representação passa a orientar as ações dos sujeitos em relação ao hospital. Ou seja, na possibilidade de significar ou de ultrapassar o real em seu sentido imediato, é possível ao sujeito operar enquanto sujeito não com o hospital real, mas com o hospital enquanto espaço simbolizado. É desta forma que, do diagnóstico à cura desejada, passando pela terapêutica, o sujeito na condição de doente consegue apreender o hospital. Esta apreensão não se dá apenas no nível de uma operação mental consciente do eu, mas envolve o também o sujeito em seu sentido freudiano.

O Olhar Do Doente

Trabalhar o olhar do doente sobre o hospital e o internamento é a forma que encontramos para reconstituir as representações sociais em torno de um objeto específico, qual seja, o internamento para tratamento de um câncer.

Vale lembrar aqui que boa parte das imagens empregadas para se referir à doença são também utilizadas para designar o hospital. Assim, muitas vezes a doença e o hospital se confundem num mesmo conjunto de imagens, figuras e enunciados.

A significação do hospital em que estão internados produz-se a partir de um conjunto de imagens que tem uma função negadora do hospital, enquanto lugar de cura. O que percebemos através destas imagens é uma significação que ao mesmo tempo que ordena, nega o lugar ao qual estão vinculadas. Diríamos que há aí, se isto é possível, uma simbolização às avessas. Destas imagens a que se apresenta como mais importante e a menos

explícita está diretamente referenciada ao câncer e sua gravidade.

Neste sentido muitas vezes o imaginário se sobrepõe no psiquismo do doente e também no de seus familiares ao universo simbólico, e à capacidade de produzir significações novas em relação à doença, permanecendo na repetição de significações já cristalizadas socialmente.

Esta impossibilidade de trabalhar simbolicamente o real é fonte muitas vezes de angústia que produz uma quantidade de sofrimento maior - se fosse possível isolar o sofrimento produzido pela patologia em si - do que aquele que o doente experimenta pelo fato de ser portador de uma doença grave e de ter que se submeter a um tratamento muitas vezes "doloroso"- empregamos o termo doloroso aqui não só em seu sentido habitual, mas também no sentido de que a maioria das terapêuticas para o câncer atuam diretamente sobre o corpo do doente, impondo-lhe mutilações muitas vezes transitórias (como o emagrecimento, as mudanças na cor da pele, a perda de cabelo, etc.), outras vezes permanentes (como é o caso de cirurgias que, para eliminar o tumor, retiram órgãos ou parte de órgãos que nunca mais poderão ser recuperados).

Tanto num caso como noutro a terapêutica desfaz a imagem que o doente tem de si. Ou seja, a intervenção médica, ao atuar sobre o corpo do doente, destrói a relação fundamental entre o sujeito e seu corpo, corpo que o enlaça ao mundo; neste sentido a ação médica destitui de significação para o doente tanto seu corpo quanto o mundo. Subverte, transforma as categorias de interioridade e exterioridade que estão presentes em seu sistema de representação de si e do outro.

Lidar com a imagem - de si e do mundo ou do outro - destrocada e reconstruí-la sob novas condições incorporando limitações é um processo "doloroso" para o doente, principalmente porque sua reconstrução está diretamente referenciada à imagem do outro.

Na medida em que as imagens que compõem o eu são modificadas pela trajetória do câncer e sua ação sobre o corpo, as relações entre o eu - quer consigo mesmo,

quer com o mundo ou com outro - se alteram. e muitas vezes ficam perdidas para sempre.

Esta perda imposta, na maioria das vezes, pela doença e sua terapêutica é a manifestação no corpo do doente do limite que o real impõe ao doente. Mesmo se o limite ocorre no nível simbólico, o que fica para ser reconstruído é a relação entre doente e "mundo".

O exame dos dados coletados no Hospital de Câncer de Curitiba apontam para o fato de que os doentes que produzem uma representação do hospital aliada à imagem de uma possível morte, por conta do câncer, o fazem através de um nível de simbolização de si e da doença que não se descola do imaginário que sustenta a representação que fazem do próprio hospital e o internamento.

Considerando-se que a maioria dos doentes passa por situações de tratamento que implicam em importantes mutilações para extirpar tumores, ou que sofrem dores de forte intensidade, o hospital, neste caso, não lhes aparece como lugar da cura, mas muitas vezes como o lugar da morte. Isto se reforça com as muitas perdas que precisam ser elaboradas durante o tratamento. Estas perdas precisam ser elaboradas na realidade psíquica do doente, pois em última instância é aí que se alojam. Assim, independentemente do resultado do tratamento, este é acompanhado de um trabalho de luto que o doente precisa realizar.

"Estou bem agora, estou vivendo, fazendo o que gosto, trabalhando, mas tenho medo que o câncer volte. Às vezes sonho que estou de novo no hospital fazendo quimioterapia. Acordo angustiado, suando frio e levo um tempo para me dar conta que é só um sonho..."

Um enunciado como este, que revela uma manifestação do inconsciente através do trabalho do sonho frente a uma situação traumática - o tratamento - nem sempre é relatado ao médico porque o doente faz um recorte do que considera informação clínica. Estes sabem que no hospital não há espaço para a escuta.

Na maioria das vezes estas representações dos doentes quando verbalizadas assumem o caráter de fantasias ou de coisas ditas sem que se lhes capte a

devida significação; outras vezes o corpo médico-hospitalar não consegue entender do que o doente está falando, ou seja, o que está sendo nomeado. Como não faz parte da prática médica - e isto está presente nas estruturas responsáveis pela formação do médico - não se desenvolve entre os médicos uma tradição de escuta do doente para dados que não se inscrevam na construção da anamnese ou da história clínica do doente.

As queixas no interior do hospitala nunca são situadas no caminho da manifestação do sujeito do inconsciente. As dificuldades em trabalhar a realidade psíquica e a capacidade de tomá-la como produtora de significações nestes casos é muito grande, dada a indiferença dos médicos para com a escuta.

Uma hipótese que a observação de doentes nos permite colocar aqui diz respeito ao que médicos e demais trabalhadores do hospital, que assistem o doente, consideram ser a realidade psíquica. O próprio uso do termo, na maioria dos enunciados, é empregado de forma inadequada e não diz nada daquilo que lhe confere o estatuto de conceito na psicanálise. Como decorrência desse desconhecimento do que seja a realidade psíquica, incorre-se, neste hospital, na mesma situação de outras organizações, que não utilizam este conceito em seu funcionamento. E, mais grave, não se dá a devida importância para este conceito na hora de tomar decisões no que diz respeito às terapias a serem empregadas na luta contra o câncer. Neste sentido, o corpo do doente é tomado como carne (não na concepção de MERLEAU-PONTY), mas carne como conjunto de órgãos e sistemas cujo equilíbrio produz-se por si mesmo e não na relação com o "mundo".

Neste sentido, a corporeidade do sujeito, tal qual a trabalhamos a partir de MERLEAU-PONTY, não se apresenta como questão para a intervenção médica, dado que o corpo não é metaforizado, na direção de significações que ultrapassem a condição física do doente. O que se observa é que se intervém sobre um corpo/matéria. O que se manipula é um objeto da ciência e do conhecimento e é sobre este objeto que se voltam as condutas terapêuticas e a burocracia hospitalar.

Embora os exames clínicos continuem sendo feitos rotineiramente, muitas vezes o corpo ainda é tomado

pelas imagens produzidas através da radiologia moderna, que determina com precisão absoluta o estabelecimento de um diagnóstico. Trabalhar com estas imagens é muitas vezes mais seguro e mais confortável para a equipe médica. Primeiro, porque lhe dá segurança quanto à precisão diagnóstica, segundo porque poupa-a de tocar o corpo que sofre e se defrontar com o doente, sua queixa e seu sofrimento. Assim, trabalhar com uma imagem metaforizada do corpo é hoje um elemento redefinidor da relação entre equipe médica e doente.

Ao referir-se às imagens produzidas pela radiologia, pela ressonância magnética, pela ecografia, SICARD , afirma:

*O exame clínico, possui certamente seus limites, mas ele é o ponto de partida. É uma posição completamente infantil, ou seria como lutar contra moinhos de vento, acreditar que este possa ser dispensado. O exame clínico preserva uma relação com a realidade, enquanto que pelas imagens (produzidas pelos diversos meios) passamos **cada vez mais para uma medicina fantasmática, que se crê, aliás, cada vez mais racional.** Só a duras penas se consegue fazer os estudantes compreenderem isto, pois eles ficam verdadeiramente fascinados diante das imagens. Quando você lhes mostra um tumor num doente eles viram a cabeça. Isto os incomoda. Eles não sabem muito bem que dizer ao doente e passam (rapidamente) para outro.*

*No fundo tudo se passa como se o corpo físico, na medicina atual, fosse um segundo corpo. O corpo real é o corpo imagético (produto dessas imagens). Não existe realidade, senão aquela transferível sobre um meio de comunicação. Fora desses meios não há existência. O **problema ético** que esta atitude coloca não está ainda visível. De outra parte, não vejo como frear o curso desse progresso técnico: podemos nos colocar as questões mas não sabemos como respondê-las: que será de uma exigência de retorno à realidade, quando se está cada vez menos acostumado à presença dessa realidade, sobretudo quando ela é repulsiva, obscena, e quando todo o contexto social desenvolve-se neste sentido?(SICARD, 1994, 37-38 - Grifos no original)*

Neste sentido o corpo da intervenção médica é descarnado, na concepção que adotamos aqui para o termo carne. É mais ainda, é um corpo no qual em momento algum se reconhece a manifestação de um sujeito em relação ao mundo. É um corpo que está sempre submetido à palavra do outro; no caso a palavra enquanto encarnação do poder e da vontade médicas. Daí

ser o corpo do doente entendido como um corpo marcado pela ausência de desejo, dado que o sujeito está impedido, pelo poder médico de nomeá-lo.

Assim como o que se trata é o visível, o dizível que se admite é o dizível que auxilie na terapêutica ou na clínica, não o dizível como expressão do sujeito. A doença é sempre visível, mesmo que isto só seja possível através de exames realizados com ajuda de aparelhos altamente sofisticados. Tudo o que não é visível, mesmo com o olho instrumentado, para a terapêutica do câncer não existe.

O hospital, enquanto hospital especializado em tratamento de câncer, traz consigo um estigma produzido e incorporado socialmente, que dificulta ainda mais os processos de subjetivação e de troca, no sentido em que estes termos são utilizados por MAFFESOLI (1984 & 1985) entre doentes e o corpo médico hospitalar. A segregação do hospital enquanto espaço que se diferencia dos demais espaços sociais, por tratar uma doença que produz muitas mortes, fica clara no seguinte depoimento, de uma senhora de 54 anos, em exames para diagnóstico:

...Estou muito nervosa. A gente sempre trabalhou na roça e nunca pensou que um dia ia precisar de um hospital como este. Quando o médico falou que eu devia vir aqui, que aqui estão os especialistas que podem tratar a minha perna eu fiquei arrepiada. Porque se mandam a gente para este hospital é porque não é coisa boa...Estou muito nervosa porque essa doença da minha perna sei lá no que vai dar...Só de entrar aqui meu coração já dispara, me dá uma batadeira (taquicardia)...

Embora a maioria dos doentes não reclame do hospital em si, eles não explicitam, pelos próprios preconceitos que trazem, o que o hospital significa para eles. Recusam-se a falar disso, em geral desviando o assunto para a qualidade do tratamento que estão recebendo ou perguntando sobre o tempo que deverão permanecer internados. Raros são os doentes que se referem explicitamente ao medo que possuem do hospital, como aparece no depoimento acima e no próximo.

Dona I, portadora de carcinoma de mama em estadio IV, afirma:

...Eu sei o que eu tenho (não nomeando a doença), meu marido morreu disso também.- Quando perguntada sobre o tipo de doença de que morreu seu marido ela se limita a dizer-: 'da

mesma doença que eu tenho só que a dele começou na próstata'.

Insistindo com Dona I.:- Ele se tratou em que hospital?

- Aqui neste hospital. Eu já sei que o que eu tenho é coisa muito séria, senão não estaria neste hospital.

Mesmo D. I não afirmando que tem um câncer, não significa que ela não o saiba. O que a impede de explicitar sua doença nomeando-a, são tabus lingüísticos que se aplicam ao câncer. O que está implícito é que dona I, ao afirmar "Eu já sei que o que eu tenho é coisa muito séria, senão não estaria neste hospital" está dizendo realmente: "tenho câncer e estou num hospital especializado em tratamento de câncer". O mesmo se aplica para quando ela fala da doença e do hospital em que o marido foi tratado (DUCROT, 1977).

Da mesma forma que Dona I não desconhece o mal que a ataca e a especificidade do tratamento, o seguinte depoimento deixa também implícito que a doença é câncer e que o hospital trata doentes de câncer:

Tudo começou depois que eu participei de um enduro de moto. Como o terreno era muito ruim levei muito solavanco na moto o que acabou traumatizando o testículo direito. A partir dessa data ele começou a doer e inchar até que precisei fazer cirurgia. Sei o que é, o médico me disse e sei também que tipo de doença se trata aqui, mas não quero nem pensar que estou nesse hospital e que vou precisar fazer quimioterapia...

Se na fala de dona I temos o depoimento de uma senhora com instrução primária, neste último caso estamos conversando com um doente com instrução superior. Porém suas atitudes ao se relacionar com a doença e o hospital não são diferentes. O que predomina neste último depoimento são também os implícitos da linguagem, tanto no que diz respeito ao hospital, quanto ao câncer embora, como decorrência de seu nível de instrução, as condições que este doente possui para decodificar as informações sobre o hospital e sobre o câncer sejam muito maiores. Mas na prática os tabus se impõem e não permitem que o doente torne explícito seu conhecimento subjetivo sobre a doença que o afeta.

Em um único momento este doente deixa escapar algo de um julgamento do hospital:

"Este hospital é triste, a gente vê de tudo aqui! Muita gente sofrendo! Muito cheiro ruim, muito gemido de dor! Bom era o outro hospital onde eu fiquei, onde fiz a cirurgia, aquele sim, parecia um hotel cinco estrelas..."

Ao referir-se à tristeza, às dores, aos cheiros e aos sofrimentos presentes no hospital, A está falando da especificidade do hospital e da doença que nele é tratada, embora em momento algum da conversa tenha dito explicitamente que estava lá para tratar um teratoma maligno.

Tempos mais tarde ao encontrar este mesmo doente no saguão do hospital sou reconhecido por ele. Ele pergunta como estou. Digo que estou bem, ao que ele responde:

"...Eu estou indo muito bem. Já acabei a quimioterapia e venho aqui periodicamente para exames de controle. Até já me acostumei com o hospital. Mais que isto aqui é difícil...é difícil...não dá para negar! Entrar aqui é sempre desagradável..."

O fato de o doente afirmar que já "se acostumou com o hospital" não significa que ele tenha desfeito a representação deste, como lugar onde se trata uma doença grave, e que hoje, mesmo melhor, e tendo passado por todas as exigências do tratamento, esteja familiarizado com o hospital e superado os preconceitos que o envolvem. O fato ainda deste doente afirmar que já "terminou a quimioterapia" é revelador de que ele sabe do que esteve sendo tratado no hospital. Não dizê-lo não significa desconhecimento de que sua doença é uma neoplasia. A questão que fica evidente é que A, mesmo sabendo do que está tratando, nega-se a nomeá-lo. Não nomear a doença não só a inscreve no círculo dos tabus lingüísticos, (Cf. TRUDGILL, 1974) mas a mantém no nível do imaginário. O sujeito revelador do conhecimento, tanto neste caso como no caso anterior (de dona I), está impedido, devido a mecanismos de recalçamento, de operar ao nível simbólico produzindo a re-significação do vivido, tanto por um quanto por outro, enquanto doentes de câncer.

A linguagem com seu conjunto de tabus impede a nominalização e portanto a criação de significados. O saber que A sugere possuir em relação ao câncer, ao mencionar o tratamento quimioterápico a que foi

submetido, não se explicita. O emergir do nome pode ser entendido neste caso como a emergência de um significante perturbador, no sentido de que a doença é o próprio nome que a designa. Evitar o nome, pela via do não-dito, tem nestes dois casos uma função "mágica": afastado o nome está afastado o câncer de seus corpos e com ele o risco da morte.

Este outro depoimento nos remete em certa medida a uma situação completamente diferente das anteriores:

Já chorei muito por conta disso. Já perdi muita noite de sono por causa dessa maldita doença. E o doutor me disse que vou ter que fazer todos os exames de novo, mesmo tendo feito no Hospital Evangélico. Ele me deu uma boa notícia. Disse que vou ter que ficar aqui uns dois meses!

- A Sra. acha bom ficar aqui? - pergunto.

- Parece que o senhor não entende o que a gente diz. Não faz nenhuma semana e já estou louca para ir embora. Só de pensar que este hospital é o Erasto começo a chorar... Porque não sei se a gente sai viva daqui...

No dia seguinte retomo a conversar com a mesma doente e aí seus enunciados apontam cada vez com mais clareza para o que ela pensa de sua situação e do hospital em especial:

- E aí...?

- Se segurando para não cair - é o que me responde.

- Por quê?

- Porque a gente talvez esteja caindo e não sabe.

- A Sra. não está se sentindo bem?

- Não, de jeito nenhum. É difícil dizer que a gente está bem quando tem que ficar no hospital. Ainda mais neste hospital. Odeio...odeio...odeio hospital. Odeio! odeio! odeio!

- *O que a Sra. odeia no hospital?*

- *Tudo...tudo.*

- *O que a senhora quer dizer com tudo?*

- *Tudo é tudo. Odeio tudo. (enche os olhos d'água e pára de falar) Retoma dizendo: Já disse que odeio tudo...o que a gente vê aqui: um sem perna, outro sem braço...odeio tudo aqui, a comida, essa cama, a leucemia...Já lhe disse odeio tudo aqui.*

Não devemos reduzir o fato da doente manifestar seu ódio à situação pela qual está passando a uma revolta simplesmente. A agressão dirigida tanto ao hospital quanto à doença estão inscritos na sua própria corporeidade e na corporeidade destrocada do outro pelo tratamento e pelo câncer, outro que ela encontra no interior do espaço do hospital. Para a doente em questão este hospital não é um espaço de cura, nem tão pouco de vida. O que impera aqui e que articula suas representações é a morte real, onde nenhuma significação pode mais ser produzida. A morte que ela encontra nos corredores, na cama, na comida é a última significação que ela pode produzir.

D nomeia tudo o que a angustia na relação com o hospital e com o outro e isso lhe possibilita colocar no nível simbólico sua "dor", levando com ela também para este mesmo nível seu corpo e o corpo do outro. É a condição de doente de câncer que a identifica com o outro, com o mundo ao qual ela agora pertence e irá pertencer enquanto a leucemia habitar seu corpo.

- *A sra não sai um pouco da cama para se distrair? Tem uma paisagem bonita lá no fundo.*

- *Sair pra quê? Pra ver mais desgraça, ficar mais nervosa! Não vale a pena ficar andando por aí. Ver um sem perna, outro sem braço, outro com um tumor cheirando e querendo explodir...Credo, é horrível! Outro dia estava chorando lá no fundo, olhando a grama e chorando. Aí chegou uma mulher que tinha tirado um seio e disse para mim: 'Não chore, este é o nosso destino'. Aí voltei para o quarto e chorei muito, não parava mais de chorar...(repete baixinho: este é o nosso*

destino)...Não gosto deste hospital, odeio...odeio estar internada aqui...Depois a gente sempre ouviu: 'quem se interna no Erasto não sai vivo.' E acho que não sai mesmo.

Depois de muitas horas de escuta, D volta a falar sobre o hospital e consegue produzir um enunciado revelador do que se passa com ela durante sua trajetória de doente de câncer. Ela começa a falar relatando a morte de uma companheira de enfermagem e diz que a vivência dessa situação a remeteu imediatamente à leitura da Bíblia, mais especificamente do Salmo 91.

Ao finalizar pergunto porque gosta em especial do Salmo 91, ao que me responde:

- Porque ele me dá paz. É o meu refúgio, me dá força.

- O que significa esse refúgio a que a Sra se refere?

- Acho que não estou querendo me esconder, é um lugar onde vou buscar alguma coisa...a minha cura. Deus já me curou. Ele não é o médico dos médicos?

- A Sra acha?

-Tenho certeza que Ele me curou.

- Esse refúgio não pode ser o hospital?

- Não, de jeito nenhum. Odeio esse hospital, odeio ficar nessa cama. Só fiquei em hospital quando ganhei meus filhos, primeiro a menina depois o menino.

- Dessa vez como foi?

- Dessa vez eu não odiei o hospital. Foi diferente porque eu fui internada sabendo que era por dois ou três dias. Que ia agüentar um sofrimento, mas que depois teria em minhas mãos um pedacinho de mim. O bebê é uma alegria só. Foi diferente porque eu estava dando vida.

(D. se emociona, passa a mão no cabelo, chora um pouco)

- Aqui eu sinto que eu estou perdendo vida. Esta é a diferença.

O depoimento que se segue imediatamente após a leitura do Salmo é esclarecedor das imagens que povoam o universo imaginário da doente. A via escolhida para a significação é o discurso religioso, discurso por excelência saturado de significações, que, segundo o que lemos em ELIADE e CASTORIADIS, recobre o caos, diferencia os espaços transformando sua homogeneidade primitiva, e ao mesmo tempo instituindo o sagrado como uma forma de ser no mundo e de criação do social.

Do mesmo modo que as imagens do Salmo são óbvias e de fácil compreensão, são também ricas no sentido de expressarem o desejo do doente: que seu sofrimento e sua "dor" sejam acolhidos pelo outro; de ter a garantia de que a morte será vencida; de que o câncer será pisoteado como as feras e os dragões ou vencido como as epidemias funestas.

O que mais se pode dizer sobre o Salmo que D diz ser seu preferido senão que suas metáforas de proteção, de refúgio, de fortaleza, se apresentam como a via de salvação de um corpo que está sendo aniquilado pela leucemia. D. sabe disso e se serve do Salmo - da pura metáfora - para dizer o que sabe.

Considerando o modo pelo qual D se coloca diante da situação que está vivendo podemos levantar a hipótese de que ela desconfia da eficácia da "mentalidade científica e técnica" contemporânea, que permeia o conjunto das práticas de cura, em especial, no hospital. Lembre-se a frase do depoimento em que ela afirma e imediatamente pergunta: "Deus já me curou. Ele não é o médico dos médicos?" O jogo do afirmar/interrogar não poderia ser entendido aqui como o movimento ambíguo da palavra que, neste caso, se refere a uma certeza e ao mesmo tempo exige do outro uma garantia?

O Doente e a Garantia

No acompanhamento que fizemos aos médicos em suas visitas diárias foi possível observar que as relações com o doente são sempre mediadas pelo poder e pelo saber médicos, constituintes do imaginário não só do

doente mas da organização hospitalar e dos médicos em especial.

Seria de se esperar que, na maioria dos casos, o doente, já fragilizado pela doença e submetido ao internamento hospitalar, se mostrasse ao médico expondo de modo explícito sua fragilidade. Isto, porém, nem sempre acontece. Na presença do médico somente alguns doentes expõem sua condição. Em geral o doente manifesta algumas carências quando possui estabelecida com o médico uma relação de transferência (FREUD, 1912). Na maioria das situações observadas, esta relação de transferência não acontece, em parte porque o doente nem sempre consegue do médico o tempo necessário para uma conversa mais longa sobre sua condição e também porque na maioria das vezes o médico, não dispõe desse tempo. Na maioria das vezes, porém, o doente não consegue estabelecer esta relação porque é atendido por uma equipe de médicos e isto, obviamente atrapalha qualquer possibilidade de transferência.

Freud ao falar da transferência nos mostra que esta está diretamente ligado aos processos de desenvolvimento do psiquismo e da vida erótica dos indivíduos.

Quando FREUD fala da situação de transferência, está se referindo à prática da psicanálise e à relação do médico com indivíduos neuróticos em tratamento. É claro que não é este o caso em questão neste trabalho. Os doentes que estão sendo tratados no Erasto Gaertner estão lá não por serem neuróticos, mas por serem portadores de uma neoplasia. Isto porém não significa que as relações estabelecidas entre os doentes e os médicos, enfermeiros, fisioterapeutas, alunos de medicina não comportem um certo grau de investimento libidinal, tanto de uns quanto de outros.

O que nos interessa, portanto, é estabelecer uma hipótese de que o investimento libidinal aqui é dirigido no sentido da busca de uma garantia. Em que sentido? Não no da transferência como desenvolve FREUD, mas no sentido de que alguém do corpo médico-hospitalar possa levar o doente à cura e livrá-lo da morte.

Se no tratamento psicanalítico é a transferência que sustenta a continuidade deste, no hospital a continuidade

do tratamento é sustentada pelo que estamos chamando aqui de garantia: o doente sempre quer saber quem é seu médico, quem é responsável por seu tratamento. Ele raramente consegue operar com o conceito de equipe médica que a organização dos serviços no interior do hospital lhe oferece.

A hipótese que podemos levantar sobre a garantia é de que o doente está sempre a procura de um “médico” que seja “seu médico”, isto é, de alguém a quem ele possa dirigir sua demanda de amor e sua confiança. Muitas vezes esse “médico” a quem ele dirige sua necessidade de amor pode ser um atendente, um enfermeiro, alguém que o visita regularmente e não necessariamente um médico. Ele sabe disso e a consciência de que quem lhe dá a garantia de que necessita não é um médico não o torna inseguro em relação ao tratamento.

Vejamos um fragmento de um caso clínico para testarmos a hipótese aqui levantada. Quando entro na enfermaria e encontro Angélica (nome fictício da doente) pela primeira vez, ela está com dor e diz que não lhe dão medicamento. Chora convulsivamente. Reclama em voz alta que ninguém lhe dá atenção, que ninguém cuida dela. Aproximo-me e pergunto porque chora tanto:

- É a dor que eu não agüento mais. Faz dois dias que estou aqui e ainda não fui medicada. Estou abandonada nesta cama, ninguém quer saber de mim. Me jogaram aqui e agora não sei o que vai ser de mim. Entra um doutor e sai, vem outro e nenhum me diz nada!

- Como é sua dor?

- É uma dor forte, nunca tive dor assim. Acho que não vou agüentar. Acho que vou morrer!

- Por que você acha que vai morrer?

- Porque a dor é muito forte! É uma dor que começa embaixo e toma conta de meu corpo todo. É uma dor amarela!

- Por que amarela?

- Quando digo que é amarela é porque parece uma dor que brilha e que tudo fica amarelo. É uma dor que tem muita força! Eu sei que esta dor vai me matar.[...] Eu não quero morrer, mas sei que não vou agüentar essa dor!

- Por que você sabe que a dor vai matá-la?

-[...] quando eu fiz cirurgia o ano passado e ainda estava meio dormindo, o médico que me operou disse para o meu marido que eu só tinha mais um ano de vida. Isso foi no começo de novembro, vai fazer um ano a semana que vem. Hoje é 28 de outubro. Eu não quero deixar meus filhos e meus dois netinhos [...] Eu não quero morrer!

Neste momento A retoma o choro convulsivamente.

- Pergunto-lhe: É a dor ?

- Não é só a dor, é tudo...! De tudo, desse hospital...Ninguém se interessa por mim. Não sei o que vão fazer comigo! Ninguém me diz se vou ficar boa ou não! Não conheço ninguém aqui...!

- O que você acha disso tudo?

- Não posso achar nada. Até agora ninguém parou para conversar comigo. Para ouvir minhas queixas.

Por trás desse conjunto de enunciados de Angélica (nome fictício) está presente a representação do hospital, como um lugar desconhecido, onde tudo lhe pode acontecer, dado que não tem nenhum poder sobre sua doença e nem mesmo sobre seu corpo. Há aí efeitos imaginários atuando a partir de uma significação estabelecida anteriormente: a experiência da cirurgia anterior feita em outro hospital que ela conhecia, a conversa que diz ter ouvido sobre o tempo de vida que lhe resta, o desconhecimento das pessoas que atuam no hospital, e principalmente o fato de Angélica não ter conseguido encontrar alguém a quem pudesse dirigir sua demanda de garantia.

Não importa se tudo o que ela diz em relação ao abandono, à falta de atenção do corpo médico-hospitalar, à não medicação é verdadeiro ou não. O que importa é

que seus enunciados são a palavra de um doente que se coloca diante de uma experiência. O que devemos tomar aqui como princípio de verdade é que seu sofrimento está constituído em sua realidade psíquica e é daí que A enquanto sujeito nos fala de sua doença e de seus medos. Esta fala remete-nos a saber de sua verdade e de seu desejo.

Quando volto no dia seguinte encontro Angélica novamente com dor. Queixa-se de que não dormiu a noite toda e de que ninguém fez nada para aliviar sua dor. Diz que vai comprar um medicamento que tomava em casa e que vai se medicar, porque os médicos não lhe dizem nada, não receitam nada.

...Nem o Dr. E que veio aqui me ver resolveu a minha dor. Achei que ele fosse se interessar por mim, mas nem bola! Assim como entrou saiu... Não agüento, é muito abandono e muito sofrimento. Ainda bem que o Sr. veio. Acho que só o Sr. se interessa por mim! Me diga, o que vão fazer comigo? Vão me abrir para me estudar. Eu sei que eles fazem isso nos hospitais onde a gente não tem ninguém pela gente! O Sr não vai deixar, vai?

Nesse dia Angélica volta a insistir nas mesmas queixas do dia anterior e torna mais explícito o medo que possui do hospital e do que possa ser feito com ela. Claro que seu poder de fantasiar sobre a situação é grande, mas isso só aumenta seu sofrimento. Dado que ela não entende o funcionamento da organização hospitalar e a forma como é feito o trabalho médico, pode afirmar que ninguém se interessa por ela, só eu que compareço todos os dias. Volto a insistir, a falta de garantia faz com que seu sofrimento não tenha alívio, já que ele não se reduz à dimensão física, não é só dor, embora muitas vezes utilizemos na vida diária sofrimento e dor como sinônimos.

Quando pensamos o caso de Angélica, cujos enunciados citamos aqui, percebemos que a todo momento sua fala é perpassada pela demanda ao outro, sob a forma de uma queixa (relacionada ao sofrimento) e ao mesmo tempo uma demanda de garantia. Esta garantia de que A precisa até o momento não lhe foi oferecida por ninguém que pertence à organização hospitalar, quer sejam os médicos, quer sejam os enfermeiros que a tenham atendido. Uma hipótese provável para essa não identificação pode ser estabelecida

quando Angélica não compreende o funcionamento dos serviços médicos como serviços prestados por uma equipe. Mas podemos formular outra hipótese, que não exclui a anterior: ao não acreditar em ninguém do hospital nem no próprio hospital - por desconhecer quem a atende e por desconhecer o hospital - Angélica manifesta uma espécie de barreira na sua relação com o outro.

Neste sentido Angélica não vê atendida sua demanda ao outro exatamente porque esta aparece ao outro não como demanda, mas como uma queixa que é apenas entendida como sintoma de sua doença física. A sua relação com o outro fica ainda prejudicada pela incapacidade de tornar eficaz para os médicos e enfermeiros sua palavra. Nesta situação tanto do lado de Angélica, quanto do lado do outro, o que se apresenta são barreiras que impedem uma comunicação eficiente. A palavra de Angélica não comunica, pela sua impotência de agir ao dirigir-se ao outro, esvaziando-se na pura queixa.

Retomando a narrativa de Angélica, percebemos como a impossibilidade de tocar, de ser escutada pelo outro, predomina na situação e produz uma rachadura no processo de comunicação. Daí que sua fala não vai além da queixa, e da negação/desconfiança (que é outra forma de dizer da falta de garantia) do tratamento que o hospitala oferece:

... Imagine o que vai acontecer comigo, pobre e sozinha. É claro que vão me abrir para me estudar, ainda mais com todos estes estudantes que tem aqui. Eu já disse que não saio viva desse hospital...

- Você já ouviu falar de alguém que passou por esta situação aqui no HEG?

- Não, mas eu sei que é assim. Tem uma velha que eu conheço que tem um problema parecido com o meu e eles fizeram colostomia. Coitada! Agora anda a vida inteira com uma bolsinha dependurada. Deus me livre, não quero isto para mim de jeito nenhum!

- Alguém falou que você precisa de uma colostomia?

- Não, mas pelo que eu penso acho que não escapo... Meu marido vem todo o dia, mas, coitado, está mais nervoso do que eu. Já pensou se não fizerem nada por mim, eu sei que não vão fazer. Aí eu morro, deixo o marido, os filhos e meus netinhos. Eu não quero que eles me abram! Só vão me judiar, quer dizer, eu não vou sentir nada porque vou estar anestesiada, mas não vão fazer nada para me curar...

- Você insiste nesta questão?

- Claro, não é o Sr. que está aqui no meu lugar, nem é o senhor que fica a noite inteira sem dormir pensando no que vai acontecer...Ah! se eu pudesse dormir um pouco talvez eu não ficasse tão nervosa. O Sr. segura minha mão e eu vou tentar dormir...

Quando estou saindo do hospital, passo novamente na enfermaria Angélica está acordada. Pergunta que horas são. Fica espantada quando se dá conta de que conseguiu dormir um bom tempo. Digo que estou indo embora, que volto no dia seguinte. Angélica concorda, diz que vai me esperar, mas não deixa de acrescentar: "O Sr. não vai deixar que aconteça nada comigo?"

Volto no dia seguinte e encontro a mesma situação. As queixas de dor e de abandono se repetem. Pergunto se ela dormiu à noite, responde que sim, que os medicamentos fizeram efeito e que até sonhou.

Sonhei que estava aqui, que minha filha de treze anos estava comigo na cama e que a janela estava aberta. Enquanto a gente dormia tinha um bicho aí fora que queria carregar a gente. Eu fiquei apavorada, abracei minha filha e comecei a gritar. Aquele bicho, que parecia um monstro, não saía da janela, insistia em tirar a gente para fora. Aí enquanto eu grito chega meu irmão de Campinas para me socorrer. Quando vi meu irmão levei um susto! Perguntei: 'o que você está fazendo aqui?' Ele respondeu que tinha vindo me visitar. Perguntou se eu queria alguma coisa. Eu assustada e agarrada na minha filha pedi para que fechasse a janela. Aí depois que ele fechou a janela eu acordei. Acho que sonhei isto porque estou muito preocupada com minha filha que está em casa...

Sem entrar na análise propriamente do sonho da forma que FREUD (1900) propõe em "A interpretação dos sonhos", mas apreendendo-o somente a partir de seu conteúdo manifesto, pode-se localizar neste conteúdo o medo e a desconfiança em relação ao hospital e ao corpo

médico-hospitalar, responsáveis pelo tratamento de Angélica: o monstro que a ameaça é a transposição do real, que lhe é desconhecido, para o plano do inconsciente. A imagem onírica representa o outro de que falamos anteriormente. A presença do irmão é que a salva e salva sua filha de uma possível agressão, prestes a se consumir. Esta presença pode em certa medida ser explicada novamente a partir de FREUD (1912) quando ele nos fala da transferência e acentua que muitas vezes as catexias libidinais introduzem o médico numa das séries psíquicas do paciente, outras vezes (e este parece ser o caso) pode-se introduzir a imago paterna (Cf JUNG), a imago materna ou fraterna.

Neste caso, seu pedido de garantia é feita a alguém que não pertence ao hospital. Angélica manifesta o tempo inteiro desconfiança em relação ao hospital, ao corpo médico-hospitalar e ao tratamento a que será submetida. Aliás, toda a desconfiança de Angélica vem do desconhecimento e do imaginário que possui em relação à doença, ao hospital e ao tratamento. A partir daí podemos entender porque precisa vir o irmão de outra cidade para salvá-la “das garras do monstro”. É o sujeito do inconsciente que se manifesta nesta situação e que vem pôr à mostra seu desejo de livrar-se do desconhecido, representado aqui pelo hospital e suas formas de funcionamento no que diz respeito ao tratamento da doença e do doente.

O que podemos concluir com os fragmentos de depoimentos discutidos é que na maioria dos casos os doentes se sentem inseguros diante de uma doença que desconhecem - o câncer - ou da qual só conhecem basicamente o conjunto dos preconceitos que se perpetuam no imaginário social e diante do trabalho do hospital, principalmente porque este é realizado por equipes, sendo cada equipe responsável por um conjunto de neoplasias e pelo respectivo tratamento. Isto impossibilita ao doente estabelecer com os membros da equipe médica uma relação de garantia. A falta da garantia é um dado importante na construção da categoria sofrimento do doente na trajetória de sua doença e de seu resultado, seja ele a cura ou a morte.

Bibliografia

- BERGER, P & LUCKMANN T. A construção social da realidade. Petrópolis: Vozes, 1973.
- CASTORIADIS, C. As encruzilhadas do labirinto. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1987.
- DUCROT, O. Princípios de semântica lingüística: dizer e não dizer. S. P: Cultrix, 1977.
- DURAND, G. a fé do sapateiro. Brasília: UnB, 1995.
- DURKHEIM, E. Les formes élémentaires de la vie religieuse. Paris: PUF, 1968.
- ELIADE, M. O sagrado e o Profano: a essência das religiões. Lisboa: Livros do Brasil, sd.
- FREUD, S. Obras completas. Madrid: Biblioteca Nueva, 1981, t1.
- MAFFESOLI, M. A conquista do presente. Rio de Janeiro: Rocco, 1984.
- MERLEAU-PONTY, M. Fenomenologia da percepção. São Paulo: Freitas Bastos, 1971.
- MERLEAU-PONTY, M. O olho e o espírito. Rio de Janeiro: Grifo, 1969.
- MERLEAU-PONTY, M. O visível e o invisível. São Paulo: Perspectiva, 1992.
- MOSCOVICI, S. A representação social da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.
- SICARD, D. Corps et images du corps. L'hôpital à vif, Paris: Autrement, 1989.
- TRUDGILL, P. Sociolinguistics: na introduction. N.Y: Penguin Books, 1974.

Notas

- ^[1] Je tiens à remercier le professeur Marilda Batista pour m'avoir invité à aller chez-Emilie.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida e subjetividade em sociedades complexas. RBSE, v.2, n.6, pp.414-430, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Qualidade de vida e subjetividade em sociedades complexas.

Sônia Regina da Cal Seixas

Resumo: O objetivo deste artigo é refletir sobre as relações entre os conceitos de qualidade de vida e subjetividade e sua importância teórica para a análise de sociedades complexas. Considera-se inicialmente que não existe um conceito definitivo sobre qualidade de vida, mas é possível refletir sobre o mesmo enquanto fruto de indicadores objetivos (sociais) e de indicadores subjetivos, a partir da percepção que os sujeitos constroem do seu viver cotidiano no meio ao qual estão inseridos. A partir desse conceito, discute-se a subjetividade na modernidade e a importância para a constituição do sujeito e as diferentes abordagens que encontra para lidar com o sofrimento psíquico, especialmente a depressão, na contemporaneidade. O texto procura trazer uma contribuição teórica ao debate, calcado, no entanto, em experiências recentes de pesquisa de campo.

Palavras-chave: qualidade de vida; subjetividade; sofrimento psíquico; sociedades complexas.

Abstract: This article is based in recent researches in author's fieldwork and aims to reflect about the relations between the concepts of life quality and subjectivity and their importance to the analysis of complex societies. Initially, it is considered that doesn't exist a definite concept of life quality, but also is possible to reflect about it as objective and subjective indicators, from the very perception that the subjects built about their daily living on the environment they belong. From this concept, the author discuss here the subjectivity in modern era and its importance in the constitution of the subject and the different approaches that he/she finds to deal with psychic suffering, specially depression, in contemporary times.

Keywords: life quality; subjectivity; psychic suffering; complex societies.

Introdução

O objetivo deste artigo é refletir sobre as imbricações entre os conceitos de qualidade de vida e subjetividade e sua importância teórica para entender as sociedades complexas, contribuindo desta maneira, para a sociologia ambiental. Para tanto partiremos de uma reflexão conceitual e utilizaremos alguns exemplos de pesquisas recentes onde se analisou a expressão corpórea de sintomas não diagnosticados clinicamente (metáforas

corpóreas) e depressão entre moradores de regiões consideradas por sua complexidade: municípios eminentemente urbano-industriais e comunidades de pescadores artesanais. A importância dessa reflexão centra-se na tese de que é no cotidiano dos indivíduos, na sua subjetividade que recairá toda a dimensão da modernidade das sociedades complexas: mudanças institucionais, degradação ambiental em seu sentido mais transgressor e perverso, conflitos sociais intensos, enfraquecimento do Estado, violência urbana, processos de globalização da economia, riscos sociais e técnicos, dentre alguns. No nosso entender, em última instância todas essas questões contribuem de forma negativa para a qualidade de vida dos indivíduos.

A qualidade de vida é um conceito que não é único e nem definitivo, mas é possível refletir sobre o mesmo enquanto fruto de indicadores objetivos e subjetivos, a partir da percepção que os sujeitos constroem do seu viver cotidiano no meio ao qual estão inseridos. Desta maneira qualidade de vida, como vem sendo tratado desde pesquisas anteriormente realizadas é fundamentado através de três eixos orientadores. O primeiro eixo diz respeito à satisfação e ao acesso a bens básicos como educação, transporte, emprego, alimentação, saneamento ambiental adequado, serviço de saúde e à qualidade do acesso a esses bens, como sistemas de transportes coletivos satisfatórios; alimentação e salários condizentes com as necessidades do indivíduo e sua família. O segundo eixo trata do acesso aos bens fundamentais para complementação da vida dos indivíduos, como cultura, lazer, relações afetivas e sexuais plenas; relações familiares fundamentais, relação com a natureza; relações plenas com o trabalho. O terceiro trata fundamentalmente daqueles denominados de bens ético-políticos, por compreender o acesso às informações que dizem respeito à vida do cidadão, colocadas de forma clara e objetiva, a participação política e o envolvimento nas causas coletivas, participação na gestão local da vida cidadina e a cidadania (Barbosa, 1996, 1998 e 1998a), e é a partir dessa categorização que o conceito de sujeito ganha primazia.

Nos últimos anos tenho acumulado significativa experiência em relação ao estudo de alguns aspectos de sociedades complexas, suas transformações socio-ambientais mais significativas e a realidade cotidiana de

seus moradores, que tem sido avaliada através da expressão difusa de sintomas manifestos no corpo, que se identificam através do sentir-se doente, e da incapacidade de evidenciar suas necessidades e sofrimentos, enfim a ausência de expressão verbal das questões fundamentais do existir social e sua manifestação através de sintomas e signos corpóreos (Barbosa, 1996). O enfoque primordial era dado pelos usuários de serviços básicos de saúde que se repetem exaustivamente nos serviços com sintomas mórbidos de dores, sensações corpóreas, insônia, tristeza, medo, dentre outros. Esses usuários trazem em seus corpos uma dor do existir social, uma dor da falta de expressão verbal e política e uma dor da ausência de um projeto social e coletivo de vida. Essa hipótese tem sido exaustivamente testada e posso afirmar que aqueles que conseguiram curar-se foram justamente aqueles que conseguiram significar suas próprias existências, evidenciaram sua problemática e encontraram sua identidade social perdida (Barbosa, 1996). No entanto, a trajetória desses usuários não foi nada fácil, representou uma via crucis nos serviços de saúde e acabou sendo acolhida na área de saúde mental, com todo o significado que isso implica: alta medicalização, alguns casos de surtos psicóticos e internações hospitalares, perda de referências importantes para o viver: trabalho, família, afeto, exercício da própria sexualidade, dentre alguns.

No entanto, nas pesquisas mais recentes (Barbosa, 2002, 2002a e 2003), podemos observar que cisão entre corpo e mente deixa de ter significado, pois o pressuposto é que nossa linguagem é psicossomática (Dethlefsen & Dahlke, 2000), e conseqüentemente a análise da qualidade de vida pressupõe aqueles que tem a trajetória de idas constantes aos serviços de saúde, mas que por fim acabaram que exclusivamente na área de saúde mental recebendo diagnóstico de depressivos e /ou portadores de síndrome do pânico . Assim desconsiderarei assumidamente essa ruptura no ser humano contemporâneo, pois afinal tanto uma categoria sintomatológica - metáforas corpóreas -, quanto à outra – depressão -, são frutos de uma mesma problemática: incapacidade de poder lidar com as dificuldades e as transformações sociais e ambientais do mundo contemporâneo. O ser humano cria mecanismos diferenciados para lidar e expressar sua angústia existencial e sua dor: seja ela uma sensação corpórea, um travamento da coluna cervical ou uma tristeza profunda

que o deprimiu, e o incapacitou para as atividades da vida cotidiana . Pode-se afirmar que em todas as pesquisas realizadas, observou-se que as características dessa época tão diferenciada e complexa que se vive, têm um peso sobre a sociedade e, conseqüentemente, sobre o indivíduo, pois apesar dos imensos ganhos que as sociedades democráticas apresentam em vários aspectos, a opressão para a maioria dos indivíduos continua a existir em todas as suas dimensões e faz emergir uma totalidade histórico-social interligada, abrangente e desconhecida no seu conjunto. Uma estrutura diferenciada que imprime uma nova dimensão política, geográfica, cultural e social para os diversos segmentos sociais e altera as suas condições de existência.

Nos municípios estudados das pesquisas referidas, pode-se constatar que as transformações em curso na atualidade têm um significado especial para o indivíduo e acabam por afetar de alguma forma a sua qualidade de vida, seja em suas condições objetivas (moradia, transporte, emprego, salário, etc), seja em suas condições subjetivas (culturais, afetivas, sexuais, espirituais, valores e crenças) (Barbosa, 1999: 24). Nesse sentido, evidenciou-se a necessidade de ampliar o olhar para se entender que há uma luta sem tréguas entre a complexidade social e a vivência individual e coletiva nos espaços complexos. Por outro lado, a partir da experiência acumulada, fica evidente que não será possível pensar em problemas socio-ambientais de sociedades complexas e em suas soluções, caso não se reconheça à importância da articulação entre o indivíduo e a sociedade (Barbosa, 1999).

Considerando-se o avanço dos estados depressivos na sociedade, hoje se percebe cada vez a presença e o temor que a incidência de depressão causa na sociedade contemporânea. De acordo com recente publicação sobre a depressão, somos advertidos que 3% dos norte-americanos (algo em torno de 19 milhões de pessoas) sofrem de depressão crônica, sendo que 2 milhões deles são crianças e, a doença maníaco-depressiva (também conhecida como doença bipolar), acomete 2,3 milhões de pessoas, sendo considerada a segunda causa que mais vitimiza mulheres jovens e a terceira que mais vitimiza homens jovens. Nos países em desenvolvimento, a depressão responde pela maior parte do volume de doenças, calculada pelas mortes prematuras e de anos-

vida saudáveis perdidos pela incapacidade, do que qualquer outra, exceto doenças cardíacas (Solomon, 2002:24 – 25). Pode-se supor que pelo avanço da incidência na sociedade, nas chamadas populações nativas ou locais esses dados também se fazem presentes, como as pesquisas entre os pescadores artesanais têm demonstrado (Barbosa, 2002, 2002a e 2003).

Subjetividade e Modernidade

Vários são os autores que vem problematizando o conceito de modernidade, com diferentes abordagens, no entanto nos utilizaremos primordialmente daqueles com os quais mantemos maior afinidade intelectual, como é o caso de Giddens e Touraine. Para Giddens (1991), a modernidade é prioritariamente um conjunto que abrange estilo, costume de vida ou organização social que surgiram na Europa a partir do século XVII e que posteriormente, de forma mais ou menos global, difundiram sua influência. Embora essa forma de compreender a modernidade a circunscreva em tempo e espaço, deixa também suas características fundamentais guardadas num cenário seguro. A idéia de modernidade para Touraine (2002) baseasse na crença de que o homem é o que ele faz, existindo dessa maneira uma forte e estreita correspondência entre a produção, tornada mais eficaz pelo avanço da ciência e da tecnologia e a própria organização da sociedade, regulada pela lei e a vida pessoal, impulsionada pelo interesse e a vontade de se libertar de toda e qualquer opressão.

O destaque a cultura e ao caráter pessoal que a modernidade acaba por imprimir, está presente na análise dos dois autores e é nesse sentido que se pode afirmar que a modernidade altera de forma radical a essência e a natureza da vida cotidiana, afetando os aspectos mais pessoais de nossa existência (Giddens, 2002). E é nesse sentido que a razão humana é que vai ordenar todas as dimensões da modernidade, pois é ela que dá ânimo ao avanço científico e suas aplicações, e é ela também que orienta e comanda a adaptação da vida social às necessidades individuais ou coletivas, e é ela, que por fim substitui a arbitrariedade e a violência pelo Estado de direito e pelo mercado (Touraine, 2002). Pois mesmo entendendo a modernidade num nível institucional, todas essas transformações introduzidas pelas instituições

modernas, com o avanço da ciência e da tecnologia, irão se entrelaçar de maneira direta com a vida individual, e definitivamente, como enfatiza Giddens (2002) com o eu.

Todas as transformações socio-ambientais da modernidade podem ser resumidas nos intensos processos de globalização e nos riscos sociais e técnicos. Giddens (2000) já nos alertou sobre a influência da globalização em nossa vida cotidiana, pois que influenciam os indivíduos em macro e micro aspectos de atuação, como em tudo o que fazemos. E nos alerta mais ainda ao afirmar que estamos sendo impelidos rumo a uma ordem global que ninguém compreende plenamente, mas cujos efeitos se fazem sentir sobre todos nós.

Giddens (2002) afirma que a modernidade é uma cultura do risco, não no sentido de que a vida moderna é mais sujeita a riscos que antes, mas porque sujeita os especialistas e os não especialistas a organizar o mundo social, pois que o futuro é permanentemente trazido para o presente por meio da organização reflexiva que é promovida pela ciência e o conhecimento. E, pode-se afirmar, contudo que o risco é uma construção social que incorpora uma abordagem secular da vida, onde tudo pode ser previsto, e a proteção relativamente aos riscos eventuais passa por controlar o tempo e disciplinar o futuro (Carapineiro, 2002). Os riscos dessa forma tanto podem estar circunscritos a mudanças climáticas globais, a intervenção do homem no ambiente e a conseqüente degradação ambiental planetária, quanto às situações das relações pessoais, familiares e a sexualidade (Giddens, 2000). Esses aspectos são tão importantes quanto os relacionados ao risco da economia global e ao mercado e contribui sobremaneira para aumentar o estresse e as tensões que afetam a vida cotidiana, os modos de vida e as culturas tradicionais na maior parte das regiões do planeta.

A subjetividade é influenciada sobre esses aspectos globais e da sociedade de risco, porque quanto mais a tradição perde seu domínio, e quanto mais a vida diária é reconstituída na confluência entre o local e o global, mais e mais os indivíduos são forçados a realizarem escolhas a partir de uma diversidade de opções, que tanto pode estar relacionadas a um estilo de vida próprio, quanto ao consumo e decisões múltiplas do cotidiano que extrapolam os preceitos religiosos sedimentados ou

aqueles para os quais foi treinado pela cultura da família original (Giddens, 2002).

O importante a acrescentar sobre esse aspecto é que o mundo atual promove uma transformação sem precedentes na subjetividade e é nesse sentido que acredito ser possível entender melhor as sociedades complexas se considerar a complexidade social atual. Com isso os olhares devem ser múltiplos, mas sedimentados na contribuição da sociologia para a auto-reflexão da sociedade e auxiliando a entender outras formas possíveis de organização e relacionamentos sociais, que poderão ser viáveis para a coletividade e para a construção do sujeito contemporâneo (Domingues, 2001).

A construção do sujeito como suporte metodológico

Nas pesquisas anteriormente realizadas, ficou evidente que as transformações socio-ambientais foram fundamentais para comprometer a qualidade de vida das populações envolvidas e permitiu a constituição de um perfil de morbidade que se evidenciou pelas idas constantes as Unidades Básicas de Saúde dos municípios pesquisados, e por uma difusão de sintomas clinicamente não definidos, e denominadas de metáforas corpóreas, como referido anteriormente.

Esse conjunto de transformações também possui outros significados. Por um lado, a grande transformação para a sociedade contemporânea advinda da modernidade pode ser resumida a partir da segunda revolução industrial e nas novas formas que o indivíduo terá que conquistar para se adaptar as mesmas (Schaff, 1992; Barbosa, 2000). Por outro, o processo de transformação deste momento histórico é liderado pela intensa globalização mundial nas esferas econômicas, sociais e políticas (Ianni, 1992; Ortiz, 1994; Santos, 2000), agravado pelo fato de que a modernidade é inerentemente globalizante e acena para a existência de um mundo exterior, vastamente mais extensivo e perigoso, que conduz cada vez mais a uma transformação da intimidade no enfrentamento de riscos e desafios (Giddens, 1993 e 2000). Acrescidos a isso há, ainda, a indicação da formação de uma sociedade construída por indivíduos cada vez mais voltados para si próprios, temerosos de situações de externalidades e riscos

constantes, constituindo uma sociedade de sobreviventes, no dizer do sempre atual Lasch, (1987) ou mesmo dos psicanalistas que trabalham fortemente com a idéia do social, como Hillman (1993) e Roudinesco (2000). Desta forma, o sofrimento psíquico e especificamente a depressão passam a ser reconhecidas como a epidemia psíquica das sociedades democráticas, embora a histeria do século XIX não tenha deixado de existir, inclusive sendo tratada como depressão. O que podemos observar com isso é uma mudança de paradigma que não é em nada inocente ou despreziosa, mas que tem a função de valorização dos processos psicológicos de normalização e que provavelmente tem funções sociais claras e objetivas na modernidade, que ao não valorizar o inconsciente faz com que ele ressurgja através do corpo, opondo uma forte resistência às disciplinas e às práticas que visam repeli-lo (Roudinesco, 2000: 17 -18).

Com isso, busca-se questionar o significado dessas transformações e suas conseqüências para o indivíduo em sua relação com a sociedade, já que como destacou Roudinesco as causas ultrapassam a vivência interna, o inconsciente, inserindo-se numa dimensão maior, externa, que poderíamos chamar como tão bem o fez Hillman (1993) o lá fora determinando largamente o aqui dentro. É fundamental nesse momento o estímulo de algumas perguntas que podem ser feitas: quais as implicações resultantes da modernidade para a vida do ser humano?. Qual é a relação entre qualidade de vida e subjetividade, para os indivíduos que são diagnosticados como depressivos? É possível afirmar que estamos vivendo a era dos diagnósticos, vivenciando com isso a ilusão de uma liberdade irrestrita que coloca o indivíduo num estado de independência sem desejo e sem história, pois que retirado de si mesmo a essência de todo conflito?

O indivíduo deprimido, assim definido, acaba por se a perceber ao contrário de um sujeito. Com Touraine (2002) é possível concordar que o indivíduo é uma unidade particular onde se misturam a vida e o pensamento, a experiência e a consciência. A construção do sujeito se dá pelo reconhecimento do e no indivíduo da presença de si-mesmo junto com a constituição de um projeto social. O sujeito supõe historicidade e uma teia de relações sociais profundas e, faz a modernidade triunfar quando, seja qual for seu lugar na natureza ele reconhece a natureza nele. E de forma enfática, só há produção de

sujeito à medida que a vida resiste no indivíduo, e, em vez de aparecer como um demônio que é preciso exorcizar, é aceita como libido ou sexualidade e se transforma em esforço para construir, além da multiplicidade dos espaços e dos tempos vividos, a unidade de uma pessoa (Touraine, 2002: 220). Desta maneira, constata-se que, nas últimas quatro décadas, tem se experimentado uma crescente sensação de perigo não só porque as condições socio-ambientais são instáveis, mas porque não se tem muita esperança em encontrar soluções a partir do atual sistema político. Não há, atualmente, a segura pressuposição da existência de um mundo estável e ordeiro e, a vida cotidiana é estabelecida como uma complexidade de problemas que, na maioria das vezes, independem do indivíduo para serem solucionados, mas que poderiam ser transformados a partir da existência do sujeito social, aquele que assume as carências e os conflitos sociais, e se articula politicamente para transformá-los. A descrença numa solução possível nos coloca a cada dia como sobreviventes de um holocausto que perderam a crença no futuro, e se vêem sob o impacto da expansão armamentista, da criminalidade, do terrorismo, do narcotráfico, da degradação ambiental em escala planetária, de um declínio econômico prolongado, de processos globais da economia, enfim de um mundo descontrolado (Lasch, 1987; Giddens, 2000).

O impacto dessas condições e desse descontrole sobre a subjetividade transforma-a num raro objeto, porque ser sujeito pressupõe que se permita a ultrapassagem do Id ao Eu, bem como o controle exercido sobre o vivido para que tenha um sentido pessoal, e para que o indivíduo se transforme em ator que se insere nas relações sociais transformando-as, mas sem jamais se identificar completamente com nenhum grupo, com nenhuma coletividade. Ator não é aquele que age em conformidade com o lugar que ocupa na organização social, mas aquele que modifica o meio ambiente material e sobretudo social no qual está colocado, modificando a divisão do trabalho, as formas de decisão, as relações de dominação ou as orientações culturais (Touraine, 2002). O equilíbrio emocional exige, desta forma, um eu mínimo, que está difícil de construir ou de manter. Vive-se um tempo onde se fica à mercê das transformações e dos diversos perigos que se colocam à nossa frente, os movimentos que se opõem a essa realidade acabam por

nos colocar numa encruzilhada onde o que é reforçado é a mentalidade sitiada, construindo individualidades muito acentuadas e pouco investimento nos movimentos coletivos. No entanto, a maneira mais importante de alterar esse quadro sombrio seja uma ação política de sujeitos sociais, que incorpore as diversas dimensões do risco moderno, seja em função dos avanços científico-tecnológicos desenfreados, seja pela degradação ambiental planetária (Lasch, 1987; Bruseke, 1997; Guimarães, 1998), e que, por fim, ultrapassem as dimensões conflituosas do indivíduo deprimido.

A partir do que já foi exposto até agora, pode-se destacar que a orientação teórica que norteia essa reflexão, parte do pressuposto que o sofrimento psíquico que tem se manifestado de forma tão intensa em sociedades complexas é decorrência de uma série de fatores que evidenciam a sua própria complexidade e advém de um conjunto de aspectos que podem ser englobados nas categorias culturais, socio-ambientais, econômicas e políticas. O mundo transformado ou em descontrole, como tão bem abordou Giddens (2000), nos possibilita visualizar o pouco envolvimento político dos indivíduos nas ações coletivas, a ausência de definição de um projeto coletivo de sociedade, e a dificuldade de compreender no cotidiano os processos de globalização e aumento da violência em escala planetária. Assim, sentindo-se a margem de macros processos sociais e econômicos, e não conseguindo verbalizar suas carências individuais cotidianas, passa a expressar sua dor da alma, sua tristeza mais profunda, seus problemas econômicos e sociais através de expressões corpóreas (metáforas corpóreas), ou de depressão (e seus desdobramentos inequívocos), ao invés de assumi-las como um discurso político, - político no sentido de organização e da transformação social -.

Assim, a hipótese orientadora das pesquisas realizadas e que servem de fundamento norteador é que não haverá uma distinção entre sociedades ditas tradicionais, como as constituídas pelos pescadores artesanais e as não tradicionais como a dos trabalhadores de uma indústria petroquímica. Um bom exemplo disso, pode ser evidenciado pelo fator econômico, pois é ilusório acreditar que a liberdade que o trabalho com a pesca artesanal proporciona em detrimento do trabalho rotineiro e monótono da atividade assalariada na indústria

petroquímica. A renda familiar do pescador artesanal flutua em relação à obtenção do produto, que decorre de variáveis como as climáticas (Begossi, 1999 e 2001). Em contrapartida a ilusão da monotonia do trabalho industrial proporciona uma relativa estabilidade salarial. No entanto, é um trabalho pouco criativo, repetitivo, desgastante e alienador, que proporciona custos também a saúde mental dos trabalhadores (Dejours, 1987 e 2000). No fundo, a afirmação que estamos fazendo é que ambas podem e devem ser consideradas sociedades complexas. E nesse sentido busca-se averiguar que ambas as sociedades estão submetidas à presença de estados depressivos de forma indiscriminada, pois que as transformações socio-ambientais, culturais, econômicas se fazem presentes de forma intensa .

A depressão e/ou as metáforas corpóreas enquanto expressões individuais não são novas, na medida em que apresenta sintomas já elencados pela literatura pesquisada , mas é nova na forma coletiva como se tem expressado na modernidade, ao mesmo tempo em que o novo é a sua forma coletiva de manifestação na sociedade, ou seja, expressa-se no corpo (através de sintomas, dores, apatia, abulia, violência, síndrome do pânico, etc.), uma fala que poderia ser organizada politicamente em termos coletivos. Na realidade não se pode reduzir essa abordagem a um viés psicanalítico como possa dar a impressão, mas deve-se procurar entendê-lo através de sua complexidade, já que serão consideradas como decorrência de problemas sociais, culturais, ambientais e também psicológicos.

Assim, vale por fim destacar que a importância dessa temática reside no fato de que a complexidade social e seus problemas aliados à qualidade de vida comprometida por uma subjetividade esfacelada oriunda de um processo significativamente curto de transformações socio-ambientais, econômicas e culturais que afetam a existência individual e coletiva indicam algo profundamente preocupante, pois que evidencia uma qualidade de vida degradada, se utilizarmos dos exemplos apresentados das pesquisas realizadas. Reconhecer o indivíduo deprimido no contexto das sociedades complexas contribuirá, sem dúvida, para sua superação, e por fim complementar as análises da sociologia ambiental, que sem dúvida tem muito a acrescentar à sociologia contemporânea, e mais ainda, é

necessário, particularmente, ver como os melhoramentos ambientais podem ir ao encontro das necessidades concretas das pessoas em seus próprios termos e como um amplo segmento de indivíduos pode achar significativo ou de seu próprio interesse realizar ações que melhorem sua qualidade de vida, a qualidade do seu entorno biofísico e seu controle sobre suas próprias vidas (Buttel, 2000:42). No entanto, só se conquistará essa qualidade de vida plena de que nos fala o autor, se antes conseguirmos contribuir para a constituição de sujeitos sociais, no dizer mais elementar da autoria e da significação da própria existência.

Considerações Finais

Procurou-se através desse paper apresentar algumas considerações sobre a qualidade de vida e a subjetividade em sociedades complexas, tendo como referência à presença de estados depressivos e sofrimento psíquico em algumas comunidades previamente analisadas que vivem em intensa relação com conflitos os mais variados possíveis como degradação ambiental, saneamento ambiental deficiente, dentre alguns exemplos e que altera consideravelmente o cotidiano dos indivíduos. Ficou evidente que a consciência dos problemas que enfrentam se faz presente, no entanto, essa mesma consciência não permite que se organize politicamente de forma aglutinadora e transformadora. Que ultrapassem o sentido de indivíduo e possam estabelecer-se como sujeitos que constroem ou politizam a própria existência.

Considerando a importância da depressão na contemporaneidade e mais ainda a dificuldade de romper com os estudos que definem sociedades complexas como as urbano-industriais, como se só a essas coubesse o diagnóstico e a primazia da depressão entre seus moradores, tem-se a pretensão, desta forma de estimular o debate e ampliar o escopo de análise, contribuindo desta maneira para a reflexão social e maior compreensão das sociedades complexas, considerando que analisar qualidade de vida a partir de eixos norteadores que incluem o refletir sobre a modernidade e a construção de sujeitos sociais é nosso maior desafio, e a pretensão maior de nossa contribuição teórica à sociologia ambiental.

Referências Bibliográficas

ABREU, Cristina Rollo de. Psicanálise e Psicossomática. In: GUIR, Jean. A Psicossomática na clínica lacaniana. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor, 1988.

ACSELRAD, Henri. Urbanization and global environmental changes. In: Human Dimensions of Global Environmental , edited by HOGAN, Daniel & TOLMASQUIM, Maurício. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 2001.

ALESSI, Neiry. Saúde Mental e Trabalho: algumas considerações da área. Medicina, Ribeirão Preto, 22 (1/2): 05 - 10, jan./jun., 1989.

ALMEIDA FILHO, Naomar. Epidemiologia social das desordens mentais. Revisão da literatura latino-americana. In: TUNDIS, S.A. e COSTA, N.R.(orgs.). Cidadania e Loucura. Políticas de Saúde Mental no Brasil. Rio de Janeiro, Ed. Vozes, 1990.

ALMEIDA FILHO, Naomar. Morbidade psiquiátrica em regiões metropolitanas do Brasil (Brasília, São Paulo e Porto Alegre). CENEPI, Informe Epidemiológico do SUS, Junho 1992.

ALMEIDA, Mauro. Global environmental changes and tradicional populations. In: Human Dimensions of Global Environmental , edited by HOGAN, Daniel & TOLMASQUIM, Maurício. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 2001.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Industrialização, ambiente e condições de vida em Paulínia, SP. As representações de qualidade ambiental e saúde para médicos e pacientes. Dissertação (Mestrado em Sociologia). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 1990.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida e suas metáforas. Uma reflexão sócio-ambiental. Tese (Doutorado em Ciências Sociais). Instituto de Filosofia e Ciências Humanas – Universidade Estadual de Campinas, 1996.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida e ambiente: uma temática em construção. In: BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas (org). A Temática ambiental e a pluralidade do ciclo de Seminários do NEPAM. Campinas. UNICAMP, NEPAM, 1998.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida e necessidades sentidas: uma aproximação teórica. Humanitas, Revista do ICH-PUC-Campinas, vol. II, nº 2, agosto de 1998a.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Dores sentidas, dores vividas. Cadernos do ICH, PUC-Campinas, n. 09, 1999.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Desenvolvimento e ambiente; questões da sociologia contemporânea. Humanitas, v. 3, n. 2, ago/dez, 2000.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Contribuições a um olhar diferenciado sobre sociedades complexas: a qualidade de vida e as transformações socio-ambientais nos pólos petroquímicos de Duque de Caxias, RJ e Paulínia, SP . Relatório técnico, FAEP (n.01081/2001), 2002.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida em Itaipu, Niterói, Rio de Janeiro. Relatório de atividades – In: BEGOSSI, Alpina. Pesqueiros e territórios na pesca artesanal. Parte II: áreas costeiras do Rio de Janeiro e da Bahia. Projeto de pesquisa – FAPESP, n. 01/00718-1, 2002 a.

BARBOSA, Sônia Regina da Cal Seixas. Qualidade de vida em sociedades complexas: a depressão entre trabalhadores da indústria petroquímica e pescadores artesanais. FAPESP, n. 03/00175-3, 2003 em andamento.

BARRETO, Adalberto. Depressão e cultura no Brasil. *Jornal Bras. de Psiquiatria* 42(supl. 1): 13S - 16S, 1993.

BASTIDE, Roger. *A Sociologia das Doenças Mentais*. São Paulo, EDUSP/Cia. Editora Nacional, 1967.

BEGOSSI, Alpina. Fishing activities and strategies at Buzios Island (Brazil). In: MEYER, Robert; ZHANG, Chang; WINDSOR, Malcolm; McCAY, Bonnie and HUSHAK, Leroy. *Fisheries resource utilization and policy*. Proceedings of the world fisheries congress. Theme 2. Calcuta: Oxford & IBH Publishing, 1999.

BEGOSSI, Alpina. Caiçaras, caboclos and natural resources: rules and scale patterns. *Ambiente & Sociedade*, ano II, nº 5, 2º semestre, 1999 (a).

BEGOSSI, Alpina. Cooperative and territorial resources: brazilian artisanal fisheries. In: BURGER, Joanna; OSTROM, Elinor; NORGAARD, Richard; POLICANSKY, David; GOLDSTEIN, Bernard. *Protecting the commons. A framework for resource management in the America*. Washington: Island Press, 2001.

BORGES, Sherrine Maria Njaine & ATIÊ, Eliana. Vida de mulher: estratégias de sobrevivência no cotidiano. In: COSTA, Nilson do Rosário (org.). *Demandas populares, políticas públicas e saúde*. Vol II. Petrópolis: Vozes/ABRASCO, 1989: 166 - 184.

BRITO, Rosyan Campos de Caldas. *Modernidade e tradição. Construção da identidade social dos pescadores de Arraial do Cabo*, RJ. Niterói: EDUFF, 1999.

BRÜSEKE, Franz. Risco social, risco ambiental, risco individual. *Ambiente & Sociedade*. Ano 1, nº 1, 2º semestre, 1997.

BUTTEL, Frederick. *Sociologia ambiental, qualidade ambiental e qualidade de vida: algumas observações teóricas*. In: HERCULANO, Selene; PORTO, Marcelo Firpo de Souza & FREITAS, Carlos Machado de (orgs.). *Qualidade de vida & riscos ambientais*. Niterói: EDUFF, 2000.

CAPLAN, Gerald. *Mastery of Stress: psychological aspects*. *The American Journal of Psychiatry*, 138: 4, april, 1988.

CARAPINHEIRO, Graça. *A globalização do risco social*. I; SANTOS, Boaventura de Sousa (org). *A globalização e as ciências sociais*. São Paulo: Cortez, 2002.

- CHAMMÉ, Sebastião J. Poliqueixoso: metáfora ou realidade? Tese (Doutorado em Saúde Pública) - Faculdade de Saúde Pública, Universidade Estadual de São Paulo, 1992.
- CHIOZZA, Luis. Por Que Adoecemos. A História que se oculta no corpo. Campinas, SP: Ed. Papyrus, 1987.
- COSTA e SILVA, Jorge Alberto. Mentres que sofrem. VEJA, 28 de junho, 1995 (Entrevista - Páginas Amarelas).
- D'ÉPINAY, Michèle. Groddeck. A doença como linguagem. Campinas, SP: Papyrus, 1988.
- DEJOURS, Christophe. A Loucura do Trabalho. Estudo de Psicopatologia do Trabalho. São Paulo: Cortez/Oboré, 1987.
- DEJOURS, Christophe. Repressão e Subversão em Psicossomática. Rio de Janeiro: Zahar, 1992.
- DEJOURS, Christophe. A banalização da injustiça social. 3ª ed. Rio de Janeiro: FGV, 2000.
- DETHLEFSEN, Thorwald e DAHLKE, Rüdiger. A Doença como Caminho, São Paulo: Cultrix, 2000.
- DOMINGUES, José Maurício. Sociologia e modernidade. Para entender a sociedade contemporânea. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2001.
- DUARTE, Luiz Fernando D. Da Vida Nervosa nas Classes Trabalhadoras. Rio de Janeiro: Zahar, 1988.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias. As redes do suor. A reprodução social dos trabalhadores da pesca em Jurujuba. Niterói: EDUFF, 1999.
- ESCOBAR, Javier et al. Depressive Phenomenology in North and South American Patients. Am J Psychiatric. 140:1, January 1983.
- ESCOBAR, Javier et al. Somatic Symptons after a natural disaster: a prospective study. Am J Psychiatry 149: 7, July 1992.
- FERREIRA, Jacqueline. O corpo signico. In: ALVES, Paulo César & MINAYO, Mª Cecília (orgs). Saúde e Doença: um olhar antropológico. Rio de Janeiro: FIOCRUZ, 1994: 101 - 112.
- FERREIRA, Lucia da Costa .Traditional population, property rigths and sustainability in the Ribeira Valley, SP In: Anais of the 2000 Annual Meeting of The Society for Applied Antropology, 2000, San Francisco, California.
- FERREIRA, Lucia da Costa e CAMPOS, Simone Vieira. Contemporary social conflicts: the relationships between brazilian environmentalists, governments and traditional people Anais of X World Congress of Rural Sociology. Rio de Janeiro.. , 2000.
- GIDDENS, Anthony. As Conseqüências modernidade. São Paulo: Unesp, 1991.
- GIDDENS, Anthony. A transformação da intimidade. Sexualidade, amor

e erotismo nas sociedades modernas. São Paulo: Ed. Unesp, 1993.

GIDDENS, Anthony. O Mundo em descontrolo. O que a globalização está fazendo de nós. Rio de Janeiro: Record, 2000.

GIDDENS, Anthony. Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Zahar, 2002.

GUIMARÃES, Roberto. Modernidad, médio ambiente y ética: um nuevo paradigma de desarrollo. Ambiente & Sociedade, ano I, n. 2, 1º semestre de 1998.

HELMAN, Cecil. Psyche, soma, and society: the social construction of psychosomatic disorders. Culture, Medicine and Psychiatry 9, 1 -26 1985.

HILLMAN, James. Cidade & Alma. São Paulo: Studio Nobel, 1993.

HOGAN, Daniel. Demographic aspects of global environmental change: what is Brazil's contribution? . In: Human Dimensions of Global Environmental , edited by HOGAN, Daniel & TOLMASQUIM, Maurício. Rio de Janeiro: Academia Brasileira de Ciências, 2001.

IANNI, Otávio. A Sociedade Global. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1992.

LASCH, Christofher. O Mínimo Eu. Sobrevivência psíquica em tempos difíceis. 4a. Ed. São Paulo: Brasiliense, 1987.

LIPOWISK, Z. Somatization: The Concept its clinical application. Am J Psychiatry 145:11, november 1988.

ORTIZ, Renato. Mundialização e cultura. São Paulo: Brasiliense, 1994.

MANNHEIM, Karl. Diagnóstico de Nosso Tempo. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1973.

ROUDINESCO, Elisabeth. Por que a psicanálise? Rio de Janeiro: Zahar, 2000.

SANTOS, Milton. Por uma outra globalização. Do pensamento único à consciência universal. Rio de Janeiro: Record, 2000.

SCHAFF, Adam. A Sociedade informática. São Paulo: UNESP/Brasiliense, 1992.

SCHNAKE, Adriana. La voz del síntoma. Del discurso médico al discurso orgánico. Chile: Editorial Cuatro Vientos, 2002.

SIMMEL, Georg. A Metrópole e a Vida Mental. In: VELHO, Otávio (org.). O Fenômeno Urbano. Rio de Janeiro: ZAHAR, 1979.

SIMMEL, Georg. On Individuality and social forms. Chicago: University of Chicago Press, 1971.

SOLOMON, Andrew. O Demônio do meio dia. Uma anatomia da depressão. Rio de Janeiro: Objetiva, 2002.

SONTAG, Susan. A Doença como Metáfora. Rio de Janeiro: Edições Graal, 1984.

SONTAG, Susan. AIDS e Suas Metáforas. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

TOURAINE, Alain. Crítica da Modernidade. 7a ed.. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

NORONHA, Márcio Pizarro. O divino e os estados extáticos e de comoção na figuração artística brasileira recente (1980 – 2002). RBSE, v.2, n.6, pp.431-463, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

O divino e os estados extáticos e de comoção na figuração artística brasileira recente (1980 – 2002).

Márcio Pizarro Noronha

Resumo: Este artigo é um estudo histórico e cultural das figurações artísticas brasileiras recentes (dos anos 1980 aos dias atuais) no que tange ao tema iconografia/representações dos estados extáticos e comocionais, envolvendo a reconcepção do divino na arte brasileira, relacionando-a à tradição religiosa na produção das imagens, envolvendo diversos aspectos do sincretismo religioso. Utiliza-se a história recente da Arte Brasileira para entender a cultura visual contemporânea produzida no Brasil e os modos como esta enfoca a emoção-comoção religiosa, realizando um trânsito dos estados de comoção identificados para estados emocionais volitivos e dispersivos, constituindo uma panorâmica artística dos fluxos divergentes da interpretação artística dada ao campo transcendental.

Palavras-chave: arte brasileira; cultura visual contemporânea.

Abstract: This article is a historic and cultural study of the latest brazilian pictorial expressions (from 1980 til now) about the theme of iconography/representation of the ecstatic and commotional states. It involves a new conception of the divine in brazilian art, relating it to various aspects of religious sythesis and tradition in the production of images. The study takes the recent history of brazilian art in order to understand the contemporary visual culture made in Brazil and the ways it focus on the religious emotion-commotion by making a traffic between identified commotion states to willing and dispersed emotional states, forming an artistic panorama of the diverse flows of the artistic interpretation given to the transcendental field.

Keywords: brazilian art; contemporary visual culture.

Questões teóricas

O pensamento clássico filosófico ocidental manteve em seu trajeto uma desvalorização de caráter ontológico em relação à imagem e tratou os temas a ela associados, tais como a imaginação, de modo a considerá-los como produtos do erro da avaliação – erro de juízo. Assim, o pensamento filosófico e mesmo o psicológico trataram de dar à imagem um status reducionista. O antropólogo francês, Gilbert Durand, comenta, numa análise simbólica e histórica que, este fato intelectual deve-se a um trajeto

iconoclasta da cultura ocidental européia. As teorias intelectualistas e os estudos da representação acabaram por criar uma confusão da imagem com a palavra, aliando e aprisionando o estudo da imagem às lógicas semiológicas.

Segundo Durand, se:

"[...] na linguagem, se a escolha do signo é insignificante porque este último é arbitrário, já não acontece o mesmo no domínio da imaginação em que a imagem – por mais degradada que possa ser concebida – é ela mesma portadora de um sentido que não deve ser procurado fora da significação imaginária. O sentido figurado é, afinal de contas, o único significativo, o chamado sentido próprio não passando de um caso particular e mesquinho da vasta corrente semântica que drena as etimologias. [...] O analogon que a imagem constitui não é nunca um signo arbitrariamente escolhido, é sempre intrinsecamente motivado, o que significa que é sempre símbolo. É, finalmente, por terem falhado na definição da imagem como símbolo que as teorias citadas deixaram evaporar a eficácia do imaginário." (DURAND, 2002, p.29)

O que Durand afirma é a diferenciação entre o status do signo e o status da imagem, reconhecendo que o signo é arbitrário, mas a imagem não é, dando-se como uma dinâmica organizada em torno de uma relação homogênea entre o significante e o significado. A questão durandiana já estava apontada nas teorias do romantismo alemão (Herder, Novalis, Von Schubert), na teoria da formação do símbolo no pensamento piagetiano (Piaget), na poética do espaço de Bachelard e no campo da produção artística e reflexivo-ensaística do surrealismo.

Esta proposição para o estudo da imagem, da imaginação e do imaginário constitui-se em estudo advindo da matriz da Antropologia Simbólica. A Antropologia Simbólica durandiana trata da imagem enquanto símbolo e não enquanto signo, com uma natureza que não é redutível à ordem lingüística do pensamento semiológico e, mais ainda, que não se serve do modelo do pensamento encadeado para o tratamento das imagens. As imagens são pensadas a partir de um modelo de rede ou de constelações de imagens, com o desenvolvimento de relações não-lineares. Esse caráter da imagem aponta para a extrema importância de um "caráter pluridimensional, portanto, 'espacial', do mundo simbólico" (DURAND, 2002, p.32).

Ainda analisando a partir de Durand:

“Parecem-nos mais sérias as tentativas para repartir os símbolos segundo os grandes centros de interesse de um pensamento, certamente perceptivo, mas ainda completamente impregnado de atitudes assimiladoras nas quais os acontecimentos perceptivos não passam de pretextos para os devaneios imaginários. Tais são, de fato, as classificações mais profundas de analistas das motivações do símbolo religioso ou da imaginação literária. Tanto escolhem como norma classificativa uma ordem de motivação cosmológica e astral, na qual são as grandes seqüências das estações, dos meteoros e dos astros que servem de indutores à fabulação, tanto são os elementos de uma física primitiva e sumária que, pelas suas qualidades sensoriais, polarizam os campos de força no continuum homogêneo do imaginário; tanto, enfim, se suspeita que são os dados sociológicos do microgrupo ou de grupos que se estendem aos confins do grupo lingüístico que fornecem quadros primordiais para os símbolos. Quer a imaginação estreitamente motivada seja pela língua, seja pelas funções sociais, se modele sobre essas matrizes sociológicas, quer genes raciais intervenham bastante misteriosamente para estruturar os conjuntos simbólicos, distribuindo seja as mentalidades imaginárias seja os rituais religiosos, quer ainda, com um matiz evolucionista, se tente estabelecer uma hierarquia das grandes formas simbólicas e restaurar a unidade no dualismo bergsoniano das Deux sources, quer enfim que com a psicanálise se tente encontrar uma síntese motivante entre as pulsões de uma libido em evolução e as pressões recaladoras do microgrupo familiar. São estas diferentes classificações das motivações simbólicas que precisamos criticar antes de estabelecer um método firme.” (DURAND, 2002, p.33)

Assim, a ordem de motivações é abrangente e envolve o plano cosmológico e astral, a física primitiva, os dados sociológicos e dos grupos lingüísticos e as próprias sínteses psíquicas que serão posteriormente (secundariamente) adaptadas aos jogos de significação (semiologia).

O trajeto da imaginarização é um trajeto antropológico e que compreende um entendimento do que denominamos de motivação simbólica e classificação estrutural dos símbolos, numa via de mão dupla – de gênese recíproca - entre o que se passa no âmbito das pulsões subjetivas e a dimensão objetiva que é tanto cósmica quanto social. O imaginário é, portanto, a gênese recíproca entre os modelos pulsionais do sujeito e suas decorrentes representações subjetivas e a adaptação

permanente ao meio objetivo – social e cosmológico. Ele é a reunião do biopsíquico ao meio.

São dois imperativos que pressionam a existência humana e, nesta pressão, formam-se as imagens-símbolos, vistas aqui como as vias de materialização e de escoamento da tensão resultante do processo de negociação permanente entre o aparato biopsíquico de um lado e o meio sócio-cultural e cosmológico de outro. Assim, o trajeto antropológico, o trajeto da espécie humana, consiste nesta negociação-tensão permanente, gerando maior e melhor adaptabilidade e / ou maior tensionamento e sofrimento psíquico da espécie.

Para o estudo efetivo das imagens é preciso fazer valer um método antropológico de cunho relativista (relativismo cultural) e pragmático. Neste método de estudo, o pesquisador busca encontrar as constelações de imagens reunidas sob um isomorfismo – homologia formal-estrutural.

“Não querendo nos limitar a preconceitos metafísicos, somos obrigados a partir de uma investigação pragmática que não se deve confundir com o método analógico. A analogia procede por reconhecimento de semelhança entre relações diferentes quanto aos seus termos, enquanto a convergência encontra constelações de imagens semelhantes termo a termo em domínios diferentes do pensamento. A convergência é uma homologia mais do que uma analogia. A analogia é do tipo A é para B o que C é para D, enquanto a convergência seria sobretudo do tipo A é para B o que A' é para B'. Encontramos, de novo, esse caráter de semânticidade que está na base de todo símbolo e que faz com que a convergência se exerça sobretudo na materialidade de elementos semelhantes mais do que numa simples sintaxe. A homologia é equivalência morfológica, ou melhor, estrutural, mais do que equivalência funcional. Se quisermos uma metáfora para fazer compreender esta diferença, diremos que a analogia pode comparar-se à arte musical da fuga, enquanto a convergência deve ser comparada à da variação temática. Veremos que os símbolos constelam porque são desenvolvidos de um mesmo tema arquetipal, porque são variações sobre um arquetipo.” (DURAND, 2002, p.43)

O que temos aqui? Bem, podemos dizer que, as imagens vivem por constelações, reunindo-se umas as outras, encadeadas, enquanto variações de um mesmo tema arquetipológico. O cálculo da homologia é o da existência de uma correspondência formal-estrutural entre

duas figuras diferentes, mas correlativas ou parecidas. Assim, imagens diferentes que ocupam a mesma situação e possuem a mesma origem arquetipal são imagens homológicas. Esta dimensão arquetípica da imagem nos permite apreender as categorias de imagens que estarão sendo acionadas em cada conjunto de produções, sejam elas as produções do inconsciente coletivo, dos sonhos, da vida cotidiana ou da arte.

Em nosso caso, a arte merecerá a especial atenção, uma vez que desejamos descobrir as categorias de imagens que reincidentem na imaginação criadora de artistas brasileiros contemporâneos e quais são as relações entre estas imagens e nossos conjuntos míticos brasileiros – fundamentalmente, de caráter religioso e mágico. Assim, partir das produções e de seus produtores pareceu-nos mais simples neste momento e mais identificadamente pragmático, no sentido amplo que a palavra possui.

Cada artista identificado e seu conjunto de imagens trazem a dupla pressão da dimensão subjetiva e objetiva, do biopsíquico e do ambiental (social e cosmológico). Estas configurações formais – estes conjuntos de imagens – possuem uma determinada força, constituindo-se em constelações. As constelações reúnem os conjuntos de imagens numa dinâmica da imagem. As imagens não são apenas os conjuntos formais, mas também as operações de movimentos que estas sofrem a cada deslocamento do trajeto humano – trajeto antropológico, desde o âmbito mais individual até o mais coletivo.

As imagens são verdadeiras forças motrizes e estão em constante processo de deslocamento tanto no ambiente psíquico, das pressões exercidas pelo próprio desenvolvimento quanto no ambiente cultural e das cosmogonias.

Elas também são os indicadores mais adequados para refletirmos sobre o próprio trajeto antropológico. Funcionam como testemunho e como testamento do caminhar da espécie e do caminhar dos indivíduos.

O antropólogo Leroi-Gourhan nos diz claramente que o documento tecnológico, a representação simbólica, as produções plásticas, no domínio da Pré-História, são, por vezes, difíceis de serem localizados contextualmente, mas não podem deixar de ser pensados, de ser

classificados enquanto objetos simbólicos. Estes objetos não são apenas o que deles possuímos enquanto resultados materiais concretos – os artefatos – mas serão sempre as redes de gestos humanos que estão neles dispostos, os complexos de tendências. (Leroi-Gourhan; Durand) O gesto é aquela parte integrante do objeto que demonstra a presença desta força, desta potência, deste motor que põe em movimento a própria imagem plástica constituída. O gesto artístico contém as tendências da técnica somadas às tendências da estética e, a partir delas, podemos ainda observar as forças operantes das pressões biopsíquicas e das pressões ambientais.

Aqui, o técnico e o estético são eles próprios materializações das forças cosmológicas e de sua plástica somadas aos mecanismos de observação e adaptação-modificação dos ambientes e materializações das forças biopsíquicas, das tendências apresentadas no desenvolvimento da espécie humana.

A imagem artística efetivamente operante no interior de uma dada cultura é aquela que pode ser observada dentro de um campo de validade, de conteúdos culturais vividos. A imagem artística deve ser capaz de promover a reflexão e o devaneio (uma poética do devaneio, no sentido bachelardiano, como estado onírico acordado) promovendo ainda uma síntese entre o técnico e o estético, como sendo uma solução adaptativa-modificativa do ambiente e do humano.

Um exemplo pode ser dado. O ser humano, por exemplo, sofre as pressões da natureza, do frio, da chuva, do calor. Ele necessita adaptar-se. Ele passa então a pensar tecnicamente em como resolver este problema. Ele inicia uma série de ações que envolvem a ação simbólica de coser. Ele cria a roupa, ele cria a habitação. Mas ele não apenas sofre as pressões enquanto animal que instintualmente deseja sobreviver. Ele também devaneia diante das próprias dificuldades e identifica padrões que ele, em seu equipamento biopsíquico, define como obedecendo a uma determinada lógica estética. O funcional da tecnologia é associado ao devaneio da estética. A imaginação artística é sempre um acoplamento entre estas duas realizações.

Poderíamos então pensar em objetos exclusivamente estéticos? Ou objetos exclusivamente

técnicos? Eles podem existir, mas são cada vez mais rarefeitos, na medida em que as pressões do ambiente e as pressões do equipamento biopsíquico exigem a criação de idéias e de objetos que sejam legíveis por ambos os códigos, o técnico e o estético.

O gesto humano é sempre ele mesmo uma síntese destas duas operações.

Isto não significa dizer, de modo simplista, que todo objeto tecnológico atual – com suas qualidades estéticas – tenha se tornado um objeto simbólico. E eis aqui a diferença residual ainda existente entre os objetos comunicacionais da cultura visual, incluindo aqui os produtos artísticos em geral, e os objetos artísticos, dentro de uma ordenação simbólica.

Os objetos artísticos somente se tornarão efetivamente arte quando, com o passar do tempo, mantiverem sua polivalência interpretativa, sua capacidade inclusiva, inversiva, de afirmação e de negação. O objeto simbólico é aquele capaz de mostrar não apenas na sua idealidade-materialidade as ações técnicas e estéticas nele imbricadas, mas também de mostrar a nós, humanos, o nosso trajeto enquanto espécie – nosso testamento – e o nosso trajeto enquanto indivíduo – nosso testemunho. Por isso, a investigação da produção artística é de extrema relevância. Pois no conjunto destes artefatos contemporâneos denominados de arte podemos encontrar a presença desta lógica simbólica, mesmo que como um resíduo. Isto não oferece qualquer garantia aos objetos ideais e / ou materiais produzidos pelos “artistas”.

A arte, no sentido antropológico – do trajeto antropológico -, não é aquilo que o artista-produtor quer que ela seja ou o que o seu contexto produtivo – os pares, a sociologia da arte, a interpretação contextualmente situada, as análises de gênero, sexo, raça, posicionamento político e outras questões – propõe. A arte, para a pesquisa fundamentada no trajeto antropológico, é um dos últimos lugares da lógica do simbólico. Ou seja, ela deve ser capaz de fazer presente em sua ideação e / ou materialização:

- o que foi fixado, dentro de uma cultura, das relações com o ambiente cosmológico e social; - o

que foi projetado, por meio do equipamento biopsíquico, da estruturação da subjetividade humana, no produto (seja ele uma idéia ou um artefato), demonstrando os modos do vivido, da alegria e do sofrimento humanos, nossos testemunhos individuais e da espécie.

A matéria e a técnica são aqui totalmente pressionadas pela imaginarização. A imaginarização e a produção da vida simbólica resultante do biopsiquismo humano tem como coordenadas: a produção das coordenadas da vida afetiva (os “esquemas afetivos” piagetianos, na construção do símbolo na infância); a reflexologia posicional-postural, nutricional (digestiva) e sexual (libidinal); a partição representacional do próprio espaço social, com suas estratificações, hierarquias e funções sociais. Isto configura o próprio conceito durandiano de ESQUEMA.

“O esquema é uma generalização dinâmica e afetiva da imagem, constitui a factividade e a não-substantividade geral do imaginário. O esquema aparenta-se ao que Piaget, na esteira de Silberer, chama ‘símbolo funcional’ e ao que Bachelard chama ‘símbolo motor’. Faz a junção já não, como Kant pretendia, entre a imagem e o conceito, mas sim entre os gestos inconscientes da sensório-motricidade, entre as dominantes reflexas e as representações. São estes esquemas que formam o esqueleto dinâmico, o esboço funcional da imaginação. A diferença entre os gestos reflexológicos que descrevemos e os esquemas é que estes últimos já não são engramas teóricos, mas trajetos encarnados em representações concretas precisas. Assim, ao gesto postural correspondem dois esquemas: o da verticalização ascendente e o da divisão quer visual quer manual, ao gesto do engolimento corresponde o esquema da descida e o acocoramento na intimidade. Como diz Sartre, o esquema aparece como o ‘presentificador’ dos gestos e das pulsões inconscientes.” (DURAND, 2002, p.60)

Os gestos – advindos do biopsiquismo humano – transformados em esquemas materializar-se-ão nas formas arquetípicas, ao entrarem em contato novamente com as pressões do ambiente natural – cultural, cosmológico – social. Os esquemas são apenas os esqueletos que serão imaginarizados no procedimento de produção do arquétipo, formando estes conjuntos de imagens coletivamente constituídas e mais ou menos permanentes. Estas imagens permanentes estariam constantemente sendo atualizadas pela pressão do cosmológico-social e do biopsíquico, das condições

objetivas e da vida subjetiva. Assim, o arquétipo ao se atualizar, aparece diferente, mas homólogo a si mesmo. Esta atualização é o que chamamos efetivamente de SÍMBOLO. O SÍMBOLO já está plenamente na dimensão do sensível, da singularidade.

Em grande parte, os estudos da Antropologia Simbólica Arquetipológica dedicam-se à análise dos desenvolvimentos tecnológicos e dos processos de surgimento e desenvolvimento das indústrias, da sociologia das relações sociais e de poder e os simbolismos nelas presentes, aos modos do desenvolvimento de uma cultura alimentar e aos ciclos agro-pastoris-produtivos, aos símbolos da natureza e às narrativas do campo cosmológico, aos mitos e aos ritos. Para uma Antropologia Simbólica da Arte, precisamos não apenas ver o signo, mas ver as imagens como contendo materialmente o seu sentido, ou seja, concebendo a arte como um produto deveras especial da função simbolizadora na / da espécie humana. Precisamos considerar o símbolo antes da sua queda no signo.

Desse modo, o estudo da arte segundo este ponto de vista presta atenção exatamente aos modos como estas formalizações artísticas em sua dinâmica transformacional – as constelações – revelam quadros sintomáticos. As formas e suas transformações são elas próprias a sintomatologia do símbolo. Estes agrupamentos por constelações permitem visualizar os regimes a que estão ligadas as imagens simbólicas.

Os estudos da imagística e a religiosidade.

Se estivermos percorrendo um caminho de volta, na direção do pensamento simbólico e do modo como este aparece na Arte, teremos ainda que dar atenção a outro conjunto de autores, que estabelecem as ligações históricas e culturais, da produção da imagem e de uma cultura imagética com a religiosidade, em suas dimensões da cultura mágica e da cultura religiosa propriamente dita.

O estudioso da cultura da Antigüidade clássica, Jean-Pierre Vernant, identifica na cultura grega a formação dos ídolos como o elemento de manifestação de uma ordem simbólica. Em todas as civilizações e culturas, a ordem divina e transcendental se organiza sob formas simbólicas. Estas formas podem ou não possuir um

caráter material ou ainda serem reconhecidas como parte integrante e produtora de uma cultura plástica. A cultura plástica da civilização grega antiga encontrou na formação dos ídolos o momento de produção de um repertório de imagens que passariam a ser utilizadas por consenso social – aceitação das imagens. Este repertório forma uma linguagem imagética visual e que acaba por configurar um determinado imaginário cultural-social. Com isto, Vernant indica a passagem do símbolo à condição de imagem visual e a sua presentificação no campo das relações sociais, como momento permanente de atualização permanente da produção simbólica. Tanto Vernant quanto Debray identificam este momento específico, o da regularização da tarefa da produção dos ícones e suas técnicas de feitura – de reprodução cultural -, o momento que desenha e faz existir um campo artístico.

Assim, as sociedades ocidentais constituem o espaço do fazer artístico numa duplicidade entre a realidade simbólica / transcendental e a realidade imaginária / e o conjunto de técnicas daí decorrentes. A arte estaria assim originalmente vinculada ao domínio da religiosidade propriamente dita e sua tarefa inicial teria sido a da imaginarização socialmente determinada (produção da imagem visual) e da realização técnica decorrente do objeto simbólico.

Como podemos pensar as questões propostas por estes teóricos dentro do campo do imaginário tal como o foi proposto por Durand?

A ordem simbólica presentifica-se num procedimento de imaginarização. Na cultura ocidental, esta imaginarização tomou algumas formas visuais e plásticas. A autonomização e a separação da vida simbólica em relação a seu repertório vieram a constituir o domínio da arte, uma espécie de zona privatizada e agora reunida em torno da cultura dos signos. Quando o ídolo passa a ícone ele torna-se elemento a-simbolizado. E isto teria deixado a arte livre de sua (sobre-) determinação de caráter mágico-religioso.

Mas uma Antropologia da Arte não pode se deter em esquemas por demais generalizantes, mesmo tendo de levar em conta que, grande parte dos produtos artísticos (idéias e artefatos) culturalmente situados em nossa contemporaneidade sejam eles apenas obedientes a

lógicas semiótico-semiológicas, do signo, e a lógicas da economia política do signo (Baudrillard) ou da economia simbólica (no sentido restrito, da sociologia do campo artístico de Bourdieu). O que estamos propondo é a retomada de um pensamento do simbólico e de que modo este pode ser aplicado aos produtos artísticos, reconhecendo neles não apenas estas lógicas sociais, mas a presença – residual – de lógicas cosmológicas, naturais, sociais, culturais e biopsíquicas.

Desse modo, esta problemática originária, tal como nos é apontada por estes estudiosos da Antiguidade (Vernant) e da Midiologia (Debray) somada ao pensamento da Arquetipologia (Jung, Bachelard, Durand), deve ser capaz de gerar uma compreensão nova e abrangente para a presença-ausência e dimensão residual da significação simbólica e seu caráter descritivo de fundo mágico-religioso na produção artística contemporânea. Quando pensamos nas “figurações do divino” estamos diretamente falando dos produtos que dizem respeito a imaginarizações do transcendente, em seu caráter histórico-cultural e em seu caráter arquetipal e simbólico. Isto significa dizer que não estamos a privilegiar um conceito de figuração que seja de caráter ilustrativo, no sentido reduzido da expressão. Figurar aqui não diz respeito apenas à produção de imagens visuais do tipo figurativo. Figurar constitui-se na ação propriamente dita de materialização e de “repertoriação” simbólica. O signo religioso encontra-se explicitamente presente nos produtos da arte sacra, da arte tumular e funerária, em diferentes manifestações da arte popular. O símbolo religioso não está necessariamente – obrigatoriamente – aprisionado a este registro cultural-artístico. O símbolo mágico-religioso está presentificado em toda a manifestação artística que se quer predominantemente usuária e manifestante de lógicas simbólicas e não de lógicas semiológico-semióticas.

Desse modo, muitos dos produtos artísticos a serem investigados estarão fora desta rede convencional das religiões e acionando o imaginário religioso em suas tradições imagéticas na cultura brasileira. O repertório deve ser traduzido enquanto mentalidade e esta deve ser capaz de mostrar – tornar visível – os regimes de imagens enquanto traduções culturais visuais das ordenações do simbólico. A produção artística será observada do ponto de vista dos imaginários religiosos, presentificando na

simbólica da obra um determinado imaginário – ou o cruzamento de diversos imaginários.

Do imaginário histórico e social passamos para a percepção do que chamamos de imaginário simbólica / ordem simbólica / ordem arquetipológica. Nesta segunda instância, a busca do pesquisador é a de encontrar e / ou de perceber a presença / ausência em sua ideação e / ou materialização daquilo que uma cultura seleciona para si enquanto parte integrante do seu núcleo constituinte e instituinte, do que foi fixado, dentro de uma cultura, das relações sociais e individuais com o ambiente cosmológico e social; - e, mais ainda, do que foi projetado, por meio do equipamento biopsíquico, por meio da estruturação da subjetividade humana, no produto (seja ele uma idéia ou um artefato), demonstrando os modos do vivido, da alegria e do sofrimento humanos, nossos testemunhos individuais e da espécie.

Isto constitui aquilo que já foi falado anteriormente: a via de mão dupla do trajeto antropológico. As imagens do divino são uma nova procura pelo momento da formação dos ídolos, antes da sua transição para a lógica do ídolo. E a permanente reinstauração do senso imaginário, enquanto sintoma e enquanto terapêutica, da espécie humana.

O Êxtase e a comoção. O caso da figuração artística.

As representações pictóricas e de linguagens afins, pertencentes ao campo da teoria, da história, da crítica e das práticas artísticas, têm sido de grande relevância para os estudos de outras práticas culturais, ressaltando, do ponto de vista intelectual, justamente, o caráter bem mais antigo desta prática social e do uso da imagem para o entendimento da vida cotidiana em diferentes culturas no tempo e no espaço.

Este artigo explora um determinado conjunto de figuras artísticas e as representações e simbolismos por elas sugeridos. Esta é uma tarefa muito árdua para o cientista social. Diversamente da fotografia, a pintura não possui um caráter predominantemente representacional.

Assim, representar estados emocionais, para um artista, pode ser justamente o ponto de confluência das estéticas mais tradicionais do Alto Modernismo e a afirmação do caráter romântico do artista e dos seus fazeres. E este não constitui em objeto e/ou objetivo deste texto.

Depois das questões teóricas acima indicadas iremos tratar mais especificamente de um conjunto de artistas e de suas produções imagéticas, no campo bidimensional (pintura e linguagens afins), buscando analisar os modelos ali presentificados da comoção e do êxtase e uma reconcepção do campo transcendental na imagística brasileira contemporânea enquanto testemunho de transformações sócio-culturais mais profundas. O que pretendemos observar nestas imagens diz respeito, especialmente, a um conjunto de imagens visuais que se pretendem em funcionamento de caráter emocional, revelando a reconcepção estética da dimensão religiosa originária do e no campo artístico.

Esta religiosidade passa por uma transformação e esta pode nos auxiliar a pensar sobre os índices de cultura presentes na obra de arte.

Usando a terminologia das “tendências artísticas contemporâneas” enunciada por Kátia Canton, encontramos os seguintes termos:

- Narratividade (a obra de arte contemporânea suscita o ato de contar histórias)
- Memória física e psíquica
- Corporeidade (moldura, tema e campo de experimentações, envolvendo dimensões catárticas – experiências extáticas – e de autobiografia – emocionalidade subjetiva)
- Efemeridade e degradação física dos corpos
- Identidade e Anonimato, Individualidade e Massificação, o Estranho (dimensão político-social ou moldura político-social na qual se encontra a situação subjetiva psíquica e/ou corporal)
- Estéticas da violência, da solidão e dos grandes problemas que assolam as metrópoles
- Intimismo, internalismo, mundo doméstico (modelagem subjetiva que recupera concepções tradicionais do feminino, dando-lhe aspectos associados a formas culturais burguesas do século

XIX e a formas culturais populares, conforme a estética adotada pelo artista; é uma situação de feminino em dimensão pós-feminista)

- Nova espiritualidade e formas da sinceridade, religiosidade como forma subjetiva (a espiritualidade assemelha-se a formas sociais de compromisso e estes enquanto via para a reconstituição do espaço do simbólico e suas formas transcendentais, tanto da situação subjetiva psíquica quanto da corporal).

Kátia Canton aponta uma série de outras categorias descritivas que estariam presentes na arte contemporânea. Para nossa análise, ficaremos apenas com algumas dentre as que estão acima elencadas.

Escolhemos pensar esta presença residual a partir da seguinte articulação, envolvendo as categorias acima grifadas de: corporeidade; identidade e anonimato, subjetividade e massificação, o estranho; nova espiritualidade e formas da sinceridade, a religiosidade como subjetividade.

As outras categorias estarão sendo incluídas no interior desta trama de três elementos, compondo aspectos relevantes mas secundários para nosso modelo de análise da vida emocional contemporânea através da “obra de arte” e de seus artistas.

Apenas a categoria da narratividade poderia receber um ponto isolado pois constitui-se em elemento de estruturação de um trabalho, uma vez que, nem toda a obra é de caráter narrativo.

Para nós, a partir da observação realizada, a espiritualidade no campo das artes é tratada hoje de um ponto de vista prioritariamente subjetivo, envolvendo sempre um intercruzamento entre as dimensões do corpo em sua materialidade e da vida psíquica. O aspecto transcendental encontra-se mergulhado na cotidianidade e seus sinais apontam prioritariamente para as formas relacionais intersubjetivas tais como, a afetividade, a sinceridade, a abertura, o dialogismo. O espiritual é uma espécie de reduto de configuração identitária subjetiva e da formação de modos diversos de auto-imagem diante do espetáculo de fragilização da vida “do eu”.

Devemos lembrar que os contextos da produção artística são prioritariamente urbanos e a experiência da vida cidadina marca profundamente a produção da arte contemporânea.

Nestas formas subjetivas, o “eu flutuante” parece ser a forma “religiosa” e que revela, de um ponto de vista etnográfico, um determinado modo da emocionalidade – de ordenação da vida emocional – do habitante da cidade.

Esta forma-emoção pode ser identificada ao termo ESTRANHO, apontado pela sociologia de Simmel e pela teoria psicanalítica de Freud.

O estranho é um ser individualizado e identificado a um si-mesmo sem espelho e que, portanto, sofre constitutivamente de um adoecimento da auto-imagem. A imagem do eu é apenas a negociação permanente entre os estados emocionais flutuantes e a vida urbana em seu ritmo acelerado.

Diante deste impacto, o sujeito ainda se vê acompanhado pela velocidade e efemeridade das relações e os próprios processos de intervenção / transformação / degradação da corporeidade, o que passa a ser uma forma de conteúdo das obras visuais e plásticas.

O corpo foi, até os anos 1970, o último reduto de uma positividade efetiva da arte. Em suas manifestações performáticas ou na forma dos happenings, os artistas ainda afirmavam a condição do EMBODIMENT.

Na atualidade e, a partir das entrevistas concedidas, podemos perceber, o quanto o corpo deixa de ser uma afirmação mera e simples, positivamente constituída, para ser mais um lócus da problemática das representações. Corpo, psiquismo, memória, movimento, formas de organização subjetiva, identificações, são todas estas questões prioritárias no fazer artístico contemporâneo.

O princípio que rege a análise é de caráter eminentemente simbólico e, portanto, estaremos falando de procedimentos de simbolização de estados emocionais, num recorte que envolve ainda o elemento estético. Assim, a simbolização de que trataremos aqui estará “(re)- (in)- vestida” de uma carecterologia estética.

Os estados emocionais privilegiados serão de caráter volitivo e dispersivo, constituindo a panorâmica dos fluxos que hoje atuam na produção artística e nos seus modos de interpretar o campo transcendental.

Tratarei de um conjunto de artistas e de cada um deles indicarei, infelizmente, apenas, uma imagem que tomarei como uma exemplaridade da análise, mas não da totalidade do processo artístico.

Existem ainda importantes artistas do cenário nacional brasileiro os quais apenas cito nesta introdução por não terem sido objeto de uma pesquisa de caráter mais etnográfico por parte do pesquisador. São eles(as), Karin Lambrecht, Daniel Senise, Paulo Pasta, artistas de grande relevância entre a geração 80 e 90 e que ainda não foram entrevistados e tampouco acompanhados em seus processos de trabalho. Kanto, Chiarelli e Farias são importantes historiadores, curadores e críticos contemporâneos que também elencam um grande número de artistas e suas produções. Como nossa perspectiva de pesquisa envolve sempre a pesquisa qualitativa, com acompanhamento de artistas, observação e entrevistas, não nos faremos valer destes nomes e procuraremos demonstrar nossas afirmações a partir do grupo constituído e analisado. Assim, deixaremos a análise e interpretação destas produções de caráter nacional para momentos posteriores do projeto de pesquisa ao qual este artigo se relaciona.

Traçaremos aqui os seguintes conjuntos afetivo-emotivos na figuração artística:

- A comoção do estético pelo estético;
- A comoção pela matéria e suas transfigurações, decomposições e associações de histórias; e,
- A comoção pela narrativa visual, a imagem enquanto arte figurativo-narrativa na contemporaneidade.

Apresentaremos agora um quadro dos artistas pesquisados e suas posições nos três conjuntos tipológicos construídos durante o processo de análise. Logo em seguida, mostraremos alguns conjuntos de imagens visuais (uma por artista) e partiremos para uma análise da comoção estética.

Neste artigo iremos tratar exclusivamente de um conjunto denominado de comoção do estético pelo estético, analisando esta dimensão nos trabalhos de dois artistas do grupo pesquisa, Frantz e Ciça Fittipaldi.

Ao final, apresentaremos um quadro dos artistas pesquisados e suas posições nos três conjuntos tipológicos construídos durante o processo de análise.

1. Quadro visual de artistas pesquisados e suas confluências nos três campos da comoção: o estético, o matérico, o narrativo.

COMOÇÃO PELA VIA ESTÉTICA	COMOÇÃO PELA MATÉRIA.	COMOÇÃO NARRATIVA
CIÇA FITTIPALDI (SP/GO)	DENISE HAESBAERT (RS)	DÉBORA STEINHAUS (ALEMANHA/SC – BRASIL)
DÉBORA STEINHAUS (ALEMANHA/SC – BRASIL)	FRANTZ (RS)	FRED SVENDSEN (PB)
DENISE HAESBAERT (RS)	JULIO GHIORZI (RS / GO)	HELOISA MAIA (PB / RS)
FRANTZ (RS)	MELINA MORAES (RS)	JULIO GHIORZI (RS / GO)
JULIO GHIORZI (RS / GO)	SELMA PARREIRA (GO)	SERGIO LUCENA (PB / SP)
SELMA PARREIRA (GO)		

2. A comoção do estético pelo estético.

No primeiro grupo estudado e que aqui será apresentado, encontramos a produção de obras que tomam a arte e suas linguagens como referências autônomas e de ordem superior. De certo modo, herdeiros de uma fusão de teorias românticas com os movimentos estéticos do Alto Modernismo europeu e norte-americano e suas presenças brasileiras entre os anos 1920 e 1960, este grupo toma a problemática do sentimento como sendo algo tangível na produção da arte e no seu recolhimento a um determinado espaço social mágico.

As convenções estabelecidas nos diálogos com os artistas e as decorrentes formalizações das obras

produzidas indicam a pretensão de suprimir qualquer dado de caráter subjetivo e localizado, tentando oferecer ao espectador estados emocionais avançados e eruditizados, embasados em referências de caráter universal.

Aqui, cabe de forma exata o raciocínio desenvolvido por Jean-François Lyotard, na análise do expressionismo abstrato norte-americano e seus desdobramentos.

“Para destacar e desenvolver este paradoxo, o meio conveniente é confrontar o ‘lugar do tempo newmaniano com o que rege as duas grandes obras de Duchamp. Le grand verre e Étant donnés fazem referência a esses acontecimentos, à ‘nudez’ da Noiva, à descoberta do corpo obscuro. Estes acontecimentos são apenas um: o acontecimento da feminilidade, o escândalo representado pelo ‘outro sexo’. No ‘atraso em vidro’, ainda não chegou; nos arbustos, por detrás do óculo da porta, já chegou. As duas obras são duas maneiras de representar o anacronismo do olhar em relação ao acontecimento, o trovão que cega o olho, uma epifania. Mas, segundo Duchamp, esta ocorrência, a ‘feminilidade’, não pode ser tida em conta no tempo do olhar da ‘virilidade’.

Resulta que o tempo necessário para ‘consumir’ (sentir, comentar) estas obras é, por assim dizer, infinito: é ocupado na pesquisa da própria aparição (termo duchampiano), cuja ‘nudez’ é o analogon sacrilégio e sagrado. A aparição é algo que acontece e que é diferente. De que modo podemos nós dar figura a essa diferença? Seria necessário que fosse identificada, o que é contraditório. Duchamp organiza o espaço de Mariée de acordo com o ‘ainda não’, o de Étant donnés, de acordo com o ‘já não’. O observador do Vidro espera Godot; por detrás da Porta de Étant donnés, o que olha persegue a Albertine desaparecida. As duas obras de Duchamp formam uma charneira entre a anamnese proustiana perdida e a paródia beckettiana prospectiva.

Um quadro de Newman não tem como objectivo fazer ver que a duração excede a consciência, mas de ser ele próprio a ocorrência, o momento que chega. Duas diferenças com Duchamp, uma de ‘poética’ por assim dizer, a outra temática. Nem que seja de longe, o tema duchampiano depende de um gênero, as Vaidades; o de Newman pertence às Anunciações, às Epifanias. Mas o afastamento entre as duas poéticas plásticas ainda é mais vasto. Um quadro de Newman, é um anjo. Não anuncia nada, é o próprio anúncio. A aposta plástica das grandes peças de Duchamp é frustrar o olhar (e o espírito) porque tenta representar de forma analógica a forma pela qual o tempo frustra a consciência. Mas Newman não apresenta um

anúncio inapresentável, deixa-o apresentar-se.
[...]

Uma tela de Newman opõe às histórias a sua nudez plástica. Está tudo ali, dimensões, cores, traços, sem alusão. Ao ponto de ser um problema para o comentador. O que dizer que não seja dado? A descrição é fácil, mas monótona como uma paráfrase. A melhor glosa consiste na interrogação: o que dizer?, na exclamação: ha!, na surpresa: e esta! Todas expressões de um sentimento que tem um nome na tradição estética moderna (e na obra de Newman): o sublime. É o sentimento: aqui está. Não há assim quase nada para 'consumir', ou não sei o quê. Não se consome a ocorrência, mas apenas o seu sentido. Sentir o instante é o instantâneo." (LYOTARD, 1990, pp.85-87)

Analisando a afirmação acima, começamos a compreender de que tipo de estado emocional estamos a falar. Nesta apresentação de um tempo presente e congelado na imagem, a estética Newmaniana ocorre em uma ética, a ética de dar aos elementos constitutivos do quadro o seu devido lugar. As categorias da pintura são absolutamente voltadas para si mesmas nesta reflexão. E isto constitui uma sensação de impotência do espectador diante do quadro – da obra. A pintura fala pela pintura e, neste sentido, temos, mais uma vez, a afirmação da "obra pela obra", "a arte pela arte".



O parentesco termina por aqui. A ocorrência silenciosa de uma obra do expressionismo abstrato será substituída ou completada paradoxalmente por um sentimento de caráter romântico. A performance do artista passa a ocupar um lugar preponderante no jogo dos acasos. O instante desaparece como resultado para se fazer presente como uma série de momentos e fluxos e acúmulos de tempo. A criação não é mais o acontecimento e não há um efetivo começo. Há sempre um fim. E, portanto, o fim é o gesto estético do artista. Neste momento, o artista – Frantz – recorta o tempo e seus acúmulos e destina uma fração deste à condição de objeto de observação e de apreciação estética.



Da impotência ao sentido de julgamento, temos um caminho de volta às estéticas classicizantes e romanticizantes, que garantem a fidedignidade ao artista intérprete da própria obra. O grande paradoxo desta obra é que ela não é feita pelo artista singular, ela é apenas o resultado de muitos exercícios e frustrações de ateliê, de trechos e de traços de outros trabalhos e suas destinações. Como não possuem título e como o tempo de feitura é muito longo – geralmente o artista propõe os seguintes termos obras sem título e período de realização entre 1990 e 2000 – somos impedidos de encontrar as pistas da narrativa evidentemente presente mas oculta. A tela passa a ser ela mesma o ecrã de uma história que está situada em seu interior e em seus movimentos. Para observar estes sentimentos e sentidos acumulados deveríamos observar com lupas e seguir cada uma das manchas em seu percorrido na superfície. Aparentemente, tão distante do enigma frustrante de Duchamp e mais próximo tecnicamente do expressionismo abstrato, estamos diante de telas que contam histórias de modo não figurativo. A figura é aqui o movimento e o recorte. A narrativa sugerida é a dos acasos da existência e a presença de um olhar estético – artístico, mais especificamente – recortando a realidade no momento exato em que esta congela um conjunto de acontecimentos que tomam uma forma. Este formalismo avassalador de Frantz, sem qualquer auxílio de um texto complementar – um título, uma especificação técnica, um tempo de realização mais exato – quer nos impedir o jogo interpretativo e oferecer a obra apenas como resultante da capacidade e da atenção ao momento do artista. As

obras tornam-se verdadeiros acontecimentos visuais e, por outro caminho, ocorre a mesma operação sintética que temos no expressionismo abstrato. A produção plástica de Frantz pretende-se um "filho" de um "pai" e este pai encontra-se no Alto Modernismo. O quadro de Newman conta uma história sem tempo, uma história que é ela mesma a própria dimensão do simbólico.

"O tempo do que é narrado (o raio do punhal levantado sobre Isaac), o tempo de narrar esse tempo (os versículos correspondentes do Genésis) deixam de ser dissociados. São condensados no instante plástico (linear, cromático, rítmico) representado pelo quadro. Este último ergue-se, Hess diria: como o apelo do Senhor que suspende a mão de Abraão e, podemos dizer, mais sobriamente: erguer-se como se ergue a ocorrência. O quadro representa a presença, o ser oferece-se aqui e agora. Ninguém, e muito menos Newman, me faz vê-lo no sentido de: o narrar, o interpretar. Eu (o observador) sou apenas um ouvido aberto ao som que chega do silêncio, o quadro é esse som, um acorde. Erguer-se, tema constante na obra de Newman, deve entender-se como: erguer o ouvido, escutar." (LYOTARD, 1990, p. 90)

Podemos pensar mesmo no método da "arqueologia do visível ou da arqueologia visual". A grande questão é a do tempo, o tempo como acúmulo, o tempo como espaço e o tempo como uma história qualquer de acasos, soma de acontecimentos. A obra não é um acontecimento mas a sombria acumulação de acontecimentos, a sua simultaneidade e a sua distensão temporal e espacial. Como artista urbano contemporâneo, a sensibilidade aqui demonstrada é também a desta simultaneidade da visualidade contemporânea e a confusa presença que impede a produção de uma imagem verdadeira. No expressionismo abstrato, a "imagem-verdade" ainda existe ou se pretende existente como uma resultante do encontro com uma verdade externa dos acontecimentos, sejam eles os fatos, sejam eles os fatos estéticos – que seria a própria verdade do código. O Alto Modernismo afirmou que a Arte já não mimetiza.

"Numa definição abrangente e talvez um tanto vaga, entendo por imaginário a energia psíquica formalizada individual e coletivamente que se expressa sob a forma da representação (eidos) e da simbolização (logos) (Dubois, 1995). No primeiro modo, essa formalização estaria relacionada com a gestão mimética (a imagem ou a criação não passa de uma reprodução de uma produção primordial, ao mesmo tempo realidade e modelo). Aqui é o domínio do realismo, do naturalismo, da

harmonia, ou seja, da percepção que tem a pretensão de encontrar a verdade e a perfeição. É o campo do imaginário especular (speculum, espelho) – a busca que persegue uma relação narcísica de isomorfia com relação ao objeto. O seu traço definidor: a ilusão mimética que repousa sobre os efeitos prolongados do ‘estado de espelhos’ e da identificação. Na imaginação especular, temos a formulação de uma teoria da representação que toma a imagem pelo real, por identificação intempestiva do objeto.” (DINIZ, 2001, p. 117)

O que lemos aqui é a compreensão historicamente situada de que as relações miméticas servem para outras formulações paradigmáticas da imagem. Michel Foucault, nos clássicos textos de *As palavras e as coisas* (1966), já apontava para esta transformação de caráter epistêmico. Assim, nos termos da sensibilidade artística e nos termos de uma teoria da imagem, o momento moderno afirma a inexistência de relações de mimese na constituição da imagem. Para o moderno, a imagem é: - uma projeção subjetiva, portanto, uma formulação narcísica; - um dado submetido à estruturação de uma linguagem e, portanto, referindo-se sempre a uma concepção de referente e de código, um “fato comunicacional”. Olhando por esta perspectiva, o referente é demasiado importante para as lógicas pré-modernas. E o código é justamente o domínio da lógica estética do moderno. A estética moderna procura este domínio da linguagem como o único meio de acesso ao sentido da realidade e nunca de um acesso ao Real.

Este modo que indicia a formação de uma lógica minimalista e de uma estética do sublime não são aqui predominantes. O sentimento de terror e de impotência é substituído, como resposta que pretende permanecer no interior do modernismo, por meio de uma reafirmação do “eu flutuante” e de sua capacidade de retirar do caos os conjuntos formalizáveis. A obra é, então, um maximalismo, uma máxima ocorrência, um lugar máximo, onde podemos encontrar tudo ou quase tudo. Desse modo, estamos diante do narcisismo. Narcisismo estético quer dizer que toda a obra é a produção de resíduos de eleição exclusiva do sujeito e de sua relação particular com os chamados universais.

Estariamos diante de uma obra freudiana, preparada para realizar o parricídio? No campo do simbolismo, esta é a emoção que predomina na história oculta e latente. O filho de uma tradição estética provoca

a sua destruição e a sua redenção liberadora, mostrando novos sentidos para a existência de um paradigma ético-estético no mundo. Eis aqui uma cartografia de um dado do sensível, de um modo como um determinado conjunto de imagens pode estar nos falando acerca da constituição da vida subjetiva e afetiva de seus participantes. Estas operações de Frantz, transitam para um trabalho de Ciza Fittipaldi, que denomino aqui de exercício da emoção da queda da obsessão classificatória.

A artista plástica e designer, Ciza Fittipaldi, é aqui objeto de um comentário muito específico, no que diz respeito a um determinado conjunto de produtos artísticos e as reflexões suscitadas em torno deles. Diz respeito mais precisamente a uma série inicial de pesquisas bidimensionais em torno do que se pretende ser um estudo sobre e de objetos plumários, incidindo numa análise de caráter quase que exclusivamente estético de plumas retiradas de seus contextos originais de experimentação, apropriação e uso por parte das culturas indígenas, transformadas em objetos artísticos. O que chamo aqui de emoção da fúria anti-classificatória é justamente o aspecto da desordem implicitamente disposta à significação cultural e o deslocamento do objeto para um lugar de assignificância, pois mesmo entre nós – brasileiros – os produtos não remetem a uma significação complementar a da nossa própria cultura. A lógica simbólica, portanto, não é literalmente complementar à lógica da significação. O significado simbólico pode partir também do silenciamento da atividade comunicacional presente em todo e qualquer artefato. E neste sentido, o simbolismo estaria totalmente afeito ao mesmo princípio estético moderno presente na reflexão de Frantz. Há um certo princípio estruturalista reunido a um gosto modernista nesta inflexão estética e no conjunto emocional-cerebral que ele constitui. Algo que se assemelha à boa metáfora de Clifford Geertz do “selvagem cerebral”. Lévi-Strauss não gostava dos desdobramentos modernos – do alto modernismo e seus abstracionismos. Em trecho de entrevista, encontramos as seguintes afirmações:

“Um certo estado da pintura é parte íntima da minha cultura e da minha biografia. É esse estado que me proporciona emoções estéticas, que põe meu pensamento em ação. Apareceu por volta do século XIII, e durou quase até o início do século XX. O que vem depois pertence a um outro estado. Constato que

raramente me emociona, ou não me emociona mesmo, e tento compreender as razões. [...]

O senhor não vê algum parentesco entre o estruturalismo e o cubismo?

É verdade – falamos sobre isso – que o cubismo conseguiu representar, foi assim com Jakobson, uma via de acesso ao estruturalismo. Quanto ao que me concerne, não. Pondo no mesmo plano os efeitos da perspectiva e as diferenças de iluminação ou o desvio dos valores, o cubismo transformou um modo tradicional de representação. Mas, resumindo, nada mais fez do que substituir uma convenção por outra. Em seu texto, o senhor afirmava que o conteúdo da pintura deve ser exterior à própria pintura, e exaltava a riqueza inesgotável da natureza. O senhor condena, então, toda a pintura não figurativa? Talvez sob a influência dos surrealistas: Breton jamais aceitou essa pintura.

Pierre Soulages, o pintor, replicou muito secamente a suas considerações sobre 'o ofício perdido'. Ele viu, no seu texto, uma espécie de manifesto em favor da pintura representativa. Concordo.

O ofício de pintor, objetava-lhe ele, não consiste em representar qualquer coisa, mas em trabalhar sobre as cores. Para mim, o ofício de pintor consiste não numa reprodução, mas numa recriação do real. A exatidão com que os pintores holandeses de naturezas-mortas nos séculos XVI e XVII, por exemplo, aplicavam-se em mostrar a textura de um pedaço de queijo, a transparência de um copo, a penugem de um fruto, extrai seu valor do fato de que se estabelece uma equivalência entre alguns efeitos físicos e as operações intelectuais que o trabalho do pintor implica. Este oferece, com isso, um substituto inteligível do mundo sensível. Ajuda-nos a compreendê-lo internamente." (LÉVI-STRAUSS e ERIBON, 1990, pp.218-222)

Seguindo esta linha de análise a pintura deveria ser uma recriação do real. Esta recriação deveria ser capaz de levar o observador a encontrar as equivalências entre o mundo físico – a ser representado – e sua realidade efetiva e as operações construídas pelo artista para mostrar o mundo do sensível num plano inteligível. O mundo é absolutamente espetacular e conclama ao pleno exercício dos sentidos, num estado de êxtase permanente. A arte deveria ser capaz de ordenar este sensível num plano inteligível ou ser ela mesma uma produção imagética e de ordem onírica capaz de promover o acesso a outras ordens míticas ocultas. Toda vez que tomamos de empréstimo um elemento de uma dada

cultura, estamos transportando conjuntos semânticos e formais. As penas de pássaros são o mote para o oferecimento deste mundo físico, anterior ao estado da arte, ao observador-fruidor. Elas identificam os limites da obra de arte numa zona pré-sígnica, a do efetivo simbolismo implicado nas relações do humano com a natureza. Ao mesmo tempo, esta complexa trama identifica o gesto com as tradições do mesmo modernismo que se recusa a pensar a ordem artística fora de uma ordem da linguagem e, portanto, posicionando a arte ao lado da cultura dos signos. Isto pareceria a Lévi-Strauss deveras estranho pois daria às artes visuais um estatuto semelhante ao que propõe encontrar na música e nas suas relações de música e linguagem.



Num raciocínio híbrido entre o moderno e o estruturalismo do inconsciente natural Lévi-straussiano, o trabalho de Fittipaldi é um convite para pensarmos sobre as emoções estéticas em campo mais vasto do que simplesmente o espaço da produção artística.

“Ora, a meu ver, o homem deve persuadir-se de que ocupa um lugar ínfimo na criação, que a riqueza desta ultrapassa-o, e que nenhuma de suas invenções estéticas rivalizará um dia com as que oferecem um mineral, um inseto ou uma flor. Um pássaro, um escaravelho, uma borboleta convidam à mesma contemplação fervorosa que reservamos a Tintoretto ou a Rembrandt; mas nosso olhar perdeu seu frescor, não sabemos mais ver.” (LÉVI-STRAUSS, e ERIBON, 1990, p.224)

O que estas penas escuras em fundo claro convidam a fruir é a repetição do gesto arcaico de rebuscamento da natureza. A estética da natureza como fonte para o exercício do pensamento e da contemplação religiosa. Ao mesmo tempo, o trajeto é profundamente moderno. O ritmo lembra ainda o do Alto Modernismo e o Expressionismo Abstrato, tal como as paisagens de Pollock. Nestes termos, podemos afirmar que a reflexão estética acerca da complexidade formal e da estruturação do fazer parecem ser predominantes no raciocínio da artista. A artista é uma pesquisadora de jogos. Esta ordem proposta por este conjunto de experimentos parece também querer provocar, tal qual em Frantz, uma paralisa do jogo da tradutibilidade, onde o objeto artístico é apenas uma resultante de forças institucionais e de caráter teórico. Em ambos os trabalhos, a “desculpa” moderna é um modo encontrado pela subjetividade estética em não deixar a imagem ser traduzida em palavras ou em frases.

A narrativa oculta de Frantz é ilegível. A cultura outra de Fittipaldi também o é. Ambos tratam de nos mostrar as inscrições por acúmulo (Frantz) ou por rarefação (Fittipaldi). É aqui que o modernismo subverte o estruturalismo e sua lógica significacional. E propõe uma lógica simbólica que repõe a problemática da morte. A morte da estética ou a morte da arte, no canto wagneriano de Frantz. A morte da estética da natureza e da própria natureza reposicionada dentro da cultura contemporânea enquanto cadeia de artifícios em Fittipaldi. Os lixos de Frantz e os “objetos luxuosos da natureza” de Fittipaldi, ambos, por caminhos diferentes, demonstram modos auto-organizativos e simbólicos, fulgurando entre o estático e o transitório.

Duas traições shakesperianas constituíram estas obras: a primeira traiu sua origem na estética moderna – estética do signo e do código -, convidando o silêncio modernista a falar; a segunda traiu sua origem pré-moderna – estética da mimese -, reinventando justo a natureza-morta enquanto uma operação moderna.

Conclusão

Podemos sugerir que temos a configuração de determinadas tipologias e estilos imagéticos na produção pictórica brasileira no que tange a sua dimensão

emocional. Uma delas diz respeito a uma forte e incisiva negação da emoção como parte integrante do fazer artístico. A forma, ou, por vezes, o conceito, estariam, ambos, definitivamente descompassados do sentimento, parafraseando o título de uma obra de Susanne Langer. Nestes trabalhos, a operação formal e/ou conceitual é prioritariamente a produção de um discurso sobre o sistema das artes ou sobre as linguagens artísticas – uma espécie de comentário sobre o fazer ou uma sugestão sobre os fazeres. De outro lado, temos algumas produções estilísticas preocupadas com a projeção de estados emocionais e uma tentativa ou de retratar movimentos subjetivos em suas formações materiais – numa espécie de biologia e física da emoção através do exercício e do gesto artístico – e um terceiro domínio, que tenta reconstituir um campo figurativo tradicional e a produção de uma representação figurativa da emocionalidade da contemporaneidade.

Este último caso não chega a se constituir numa forma de retrato ou em estética naturalista-realista. Muito antes pelo contrário, os conjuntos de artistas estudados aqui, demonstram mais afinidades com os trajetos estéticos do romantismo, do expressionismo e de suas formas atuais. A partir de entrevistas e observações de campo, classificamos estas atitudes emocionais dos seguintes modos, tal como o vimos no quadro acima (ver p.444).

A comoção pelo estético foi o caso que procuramos apresentar aqui, seguindo os trajeto de Frantz e de Ciça Fittipaldi (especificamente em uma produção a partir de plumária de pássaros). Neste grupo ainda aparecem os artistas: Débora Steinhaus, Denise Haesbaert, Julio Ghiorzi e Selma Parreira. Em todos estes artistas há uma preocupação explícita com a pintura enquanto arte. Para este grupo, encontra-se, em grande parte, adequada as afirmações desenvolvidas por Richard Wollheim em seu livro sobre a pintura.

"[...] compreender quando e por que a pintura é uma arte, precisamos considerá-la da perspectiva do artista. [...] a pintura é uma atividade intencional. [...]"

É importante reconhecer que, no entanto, que embora a adoção da perspectiva do artista exija privilegiar o que o agente faz, não impõe que nos limitemos a isso. Principalmente, não nos obriga a desprezar ou rejeitar o ponto de vista do espectador. O

que essa perspectiva impõe é que o repensemos. E quando começamos a repensá-lo, a primeira coisa a nos chamar a atenção é que a distinção entre agente e observador não é uma distinção entre pessoas, mas principalmente entre papéis. Em segundo lugar, o que nos chama a atenção é o fato de que não só a mesma pessoa pode assumir diferentes papéis, como também que uma pessoa especial, um tipo de agente, tem de fazê-lo: o artista. O artista é essencialmente um espectador de sua obra. Para entender por que isso acontece, quero levantar uma questão que, ao que tudo indica, não recebeu muita atenção dos estetas. Não foi considerada digna de nota. Creio que essa questão, há muito ignorada e desdenhada, vai nos levar ao terreno da filosofia da pintura.

Muitas mudanças se processaram, ao longo dos séculos, nas condições de exercício da pintura: mudanças nos materiais, na escala física do trabalho, na avaliação social da pintura, nas convenções vigentes, nas mútuas expectativas do pintor e do público, em uma miríade de coisas. Porém, como deixa claro a representação da pintura na pintura, um fato permaneceu constante em todas essas mudanças: a atitude do artista, a postura de corpo do pintor enquanto trabalha. Sua prática usual tem sido a de postar-se de frente para o suporte, do lado que vai marcar, com os olhos abertos e fixados nele. Quer a representação vise o naturalismo ou a alegoria, independentemente do deslocamento que pressuponha do pintor, a uma cena fictícia ou distante, ele mantém essa postura de corpo. [...]” (WOLLHEIM, 2002, pp.37-39)

O artista torna-se assim um tipo especial de observador, numa posição, no mínimo dupla, de quem faz e de quem faz observando e analisando e, isto, como diz Wollheim, aparece até mesmo no modo como os artistas trabalham. No âmbito da comoção pelo matérico identificamos as presenças predominantes de Melina Moraes, Denise Haesbaert, Selma Parreira, como também Frantz e Julio Ghiorzi. Denise Haesbaert trata da matéria do mundo e do corpo tomada como matéria a ser transformada na e pela pintura, e, portanto, confluindo também na direção da comoção estética. Aqui estarão presentes os processos transformacionais, de caráter físico-químico, aqui as coisas não desaparecem simplesmente, elas permanecem como acúmulos afetivos. Elas transfiguram-em em outras, como um tipo de alquimia. Em Selma Parreira, o mundo é transformado em pintura, e neste sentido há também uma forte comoção pela via do estético neste trabalho. Em Melina Moraes, a matéria do mundo e a matéria do corpo tomam-se a matéria da pintura, envolvendo a degradação e a decomposição da vida orgânica, biológica. Parreira,

Ghiorzi e Frantz tratam da matéria enquanto algo que interessa à reflexão da pintura, do mundo como representação pictórica, feito à feição e como passagem para a pintura. Ghiorzi, em suas diversas operações em pintura, consegue unir as três diferentes formas da comoção. A estética, com sua busca da complexidade formal e da estrutura do fazer, a matéria, com a investigação dos materiais propriamente ditos aplicados ao exercício de pintar e aos diferentes modos do esforço do artista – o quantum de energia física gasto na realização dos trabalhos de Ghiorzi, Parreira. Haesbaert e Moraes seriam um importante ponto para a pesquisa em torno da fixação emocional no campo matérico.

E, para o âmbito da comoção narrativa, encontramos as textualidades de Sergio Lucena, Heloisa Maia e Fred Svendsen, todos os três artistas paraibanos e que freqüentam o universo da figura no campo propriamente figurativo. Lucena e Svendsen tratam de narrativas míticas e do reino fantástico. A emoção aqui é de ordem mágica, do fabulário e envolve os temas mais arcaicos e hodiernos. O medo, o sexo, a luxúria, o riso, todas as formas emocionais são ocupadas por máscaras. Em Heloisa Maia, os temas estão absolutamente próximos de “nossos eus”. Aqui, assistimos narrativas do mundo factual, da observação da cotidianidade, e de uma memória subjetiva de caráter emocional, psicológica. A pintora traça um comentário sobre o mundo de um ponto de vista exterior a todos os fatos, e um jogo entre contar uma história pessoal dando a ela um toque impessoal, de estranhamento, de anonimato, ao mesmo tempo que oferece ao espectador, uma estetização da cotidianidade, de uma história íntima, fazendo transitar o mais banal para o campo de uma história pública e não doméstica.

Nos mesmos termos temos os trabalhos de Débora Steinhaus. Só que aqui a narrativa é submetida ao domínio do estético e do seu rigor formal. É uma espécie de jogo de inversão em relação ao trabalho de Maia. O que assistimos é uma ordem de frieza na intimidade, o rigor da domesticidade, a miniaturização do gesto. E, para finalizarmos nossos comentários, em Julio Ghiorzi, as narrativas são rigorosamente formais, tais como as ilustrações do cotidiano de Steinhaus. Só que suas temáticas navegam entre as referências da história da arte, da consciência histórica e estética, de citações e de referências alinhavadas com trajeto a-históricos, sejam

eles da mera forma, sejam eles da presença de estruturações de caráter fabular e indicativo de uma mitologia.

Resta ainda uma questão: a da subjetividade propriamente dita e sua trama emocional, tal como sugerida acima. Para tal tratamento adoto aqui um ponto para uma reflexão final, partindo da abordagem de Giddens para a questão da modernidade / alta modernidade / modernidade tardia. Este autor, em textos sobre o tema do mundo e da vida moderna, tem enfatizado a dimensão social do compromisso individual e as relações que a modernidade tem com a vida do indivíduo. As questões de Giddens lidam com a desesperança e com os cenários da complexificação da rede de confiança no plano mais técnico, inclusive. Esta problemática constitui o cerne da questão da identidade subjetiva de caráter egóico – uma identidade estável e estruturada / estruturante – e busca demonstrar como a complexidade do tecido social gera a fragilidade do indivíduo em relação “ao si mesmo”. Há, segundo ele, uma escassez de recursos no âmbito do valor, do tipo de valores que constituem a nossa esfera moral e de decisões que envolvem um quadro de juízos mais estáveis. Este mundo sombrio para o “pequeno eu” atinge a estrutura da vida emocional e a constituição dos sentimentos nos grandes centros urbanos, invertendo os próprios paradigmas da aprendizagem no qual fomos preparados e guiados. Estas configurações da vida emocional, materializadas através das práticas artísticas, são também elas parte integrante deste vasto projeto reflexivo pelo qual passa uma das identidades mais estáveis do quadro valorativo moderno: a identidade do artista. Independentemente de sua situação social e econômica, as sociedades burguesas do século XIX estabilizaram um determinado jogo identitário, no qual os artistas eram uma espécie de símbolo da individualidade crescente e afirmativa. Se a individualidade é hoje uma questão de caráter mais reflexivo, no dizer de Giddens, então há uma carência nos estudos das identidades artísticas, pois estas devem ser “verdadeiras” alegorias destes estados transicionais contemporâneos.

A afirmação do eu foi substituída por uma reflexão e uma revisão permanente acerca de um “eu flutuante”. O que podemos esperar? O que podemos desejar? Assim, apontamos ainda para a relevância de uma reflexão mais

profunda sobre as tribulações do eu e as trajetórias artísticas no mundo contemporâneo.

Referências Bibliográficas

ANDRADE, Mario de (1965). Aspectos das artes plásticas no Brasil. São Paulo: Martins.

ANDRADE, Maristela O. (2000). Cultura e tradição nordestina: ensaios de história cultural e intelectual. João Pessoa: Manufatura.

ANTARCTICA ARTES COM A FOLHA. (1998). São Paulo, Cosac & Naify Ed.

ARAÚJO, Emanuel. (org.) (1998). O universo mágico do barroco brasileiro. São Paulo: SESI.

BASBAUM, Ricardo. (org.). (2001). Arte contemporânea brasileira. Rio de Janeiro: Marca D'Água.

BAZIN, Germain. O Aleijadinho. (1971). Rio de Janeiro: Record.

BAZIN, Germain. (1984). A arquitetura religiosa barroca no Brasil. Rio de Janeiro: Record, vs. 1 e 2.

BIANCARDI, Cleide. (1981). A importância dos arcazes no mobiliário brasileiro. São Paulo, Dissertação (Mestrado) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

BIANCARDI, Cleide. (1988). Formas e funções das sacristias no Brasil colônia. São Paulo, Tese (Doutorado) – Escola de Comunicação e Artes, Universidade de São Paulo.

CALABRESE, Omar. (1986). A linguagem da arte. Lisboa: Presença.

CALABRESE, Omar. (1993). Como se lee una obra de arte. Madrid: Cátedra.

CANTON, Kátia. (2001). Novíssima arte brasileira: um guia de tendências. São Paulo: Iluminuras, MAC USP, FAPESP.

D'ALVIELLA, G. (CONDE)(1990). A migração dos símbolos. São Paulo: Pensamento,

DINIZ, Ariosvaldo da Silva. (2001). "A iconografia do medo" in: KOURY, M.G.P. (org.) Imagem e memória: ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Grammond.

DURAND, Gilbert. (2002). As estruturas antropológicas do imaginário. 3. Ed. São Paulo: Martins Fontes.

FRANCASTEL, Pierre. (1973). A realidade figurativa. São Paulo: Edusp / Perspectiva.

GIDDENS, Anthony. (2002). Modernidade e identidade. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.

- GINZBURG, Carlo. (1990). Mitos, emblemas e sinais; morfologia e história. São Paulo: Companhia das Letras.
- JUNG, Carl G. (org.) (1964). O homem e seus símbolos. Rio de Janeiro: Nova Fronteira.
- KOURY, Mauro G. P. (org.) (1998). Imagens & ciências sociais. João Pessoa: Editora Universitária.
- KOURY, Mauro G. P. (2001). Imagem e memória: ensaios em Antropologia Visual. Rio de Janeiro: Grammond.
- LYOTARD, Jean-François. (1990). O inumano. Considerações sobre o tempo. Lisboa: Estampa.
- MAPEAMENTO NACIONAL DA PRODUÇÃO EMERGENTE: RUMOS ITAÚ CULTURAL ARTES VISUAIS. (2000). São Paulo, Itaú Cultural; Imprensa Oficial / EdUNESP.
- PANOFSKY, Erwin. (1976). Significado nas artes visuais. São Paulo: Perspectiva.
- PANOFSKY, Erwin. (1986). Estudos da iconologia; temas humanísticos na arte do Renascimento. Lisboa: Estampa.
- RODRIGUES, Elinaldo. (2001). A arte e os artistas da Paraíba: perfis jornalísticos. João Pessoa, EdUFPb.
- TIRAPELI, Percival. (org.) (2001). Arte Sacra Colonial. São Paulo: EdUNESP / Imprensa Oficial do Estado.
- VERTENTES DA PRODUÇÃO CONTEMPORÂNEA. ARTE: SISTEMAS E REDES; POÉTICAS DA ATITUDE: O TRANSITÓRIO E O PRECÁRIO; ENTRE O MUNDO E O SUJEITO. (2002). Rumos Itaú Cultural Artes Visuais 2001 / 2003. São Paulo: Fundação Itaú Cultural.
- WOLLHEIM, Richard. (2002). A pintura como arte. São Paulo: Cosac & Naify.
- ZANINI, Walter. (org.) (1983). História geral da arte no Brasil. São Paulo: Instituto Moreira Salles, Fundação Djalma Guimarães, v. 1.

GONZALEZ, Beatriz Muñoz. Conflicting relationships and emotional conflict: women, mothers and “in laws”. RBSE, v.2, n.5, pp.464-486, João Pessoa, GREM, Agosto de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Conflicting relationships and emotional conflict: women, mothers and “in laws”.

Beatriz Muñoz Gonzalez

Resumo: Este artigo forma parte da minha tese de doutoramento intitulada “Representações e vidas de donas de casa. Uma análise desde a Sociologia das Emoções”. É uma pesquisa de carácter qualitativo baseada em entrevistas abertas, individuais e de grupo, realizadas a um conjunto de donas de casa pertencentes a uma comunidade rural do sul-oeste da Espanha a que chamei “Zangarillejas”. Os nomes das entrevistadas também se modificaram para garantir a privacidade. Tem-se utilizado, fundamentalmente, o modelo sócio-relacional das emoções de Kemper e a Teoria Sociológica da Vergonha de Scheff como marco interpretativo. No artigo analisam-se as relações familiares extensas e as emoções implicadas nelas, de modo a estabelecer toda uma série de vínculos sociais dos quais se desprendem determinadas relações de poder e reconhecimento social fundamentais na construção biográfica e emocional das mulheres entrevistadas.

Palavras-chave: donas da casa, relações familiares, emoções, poder, reconhecimento, família de afinidade.

Abstract: This article is an integral part of my Ph. D Thesis titled “Housewives’ lives and representations: an analysis from Sociology of Emotions”. It is a qualitative research based on open interviews, both individual and grupal. They were carried out with a group of housewives in a rural community in the south west of Spain that I have called “Zangarillejas”. Their names have also been changed in order to keep their privacy. It deals with an analysis of their extended family relationships and emotions. Kemper’s Socio-Relational Model of Emotions and Scheff’s Sociological Theory of Shame have been used as an interpretative framework. These studies enabled me to differentiate a series of social bonds from which a certain amount of power and social acknowledgement relationships are derived and considered fundamental in the biographical and emotional construction of the housewives interviewed.

Keywords: housewives, family relationships, emotions, power acknowledgement, in laws.

Probably one of the traits that most clearly and precisely differentiate rural from urban housewives is to be found in the varying frequency and intensity of social relationships with family and members of the community. In this sense, spatial closeness implies an emotional closeness understood as the existence of affective ties of any type – feelings and emotions, either pleasant or not.

Similarly, distance or spatial or geographical distance implies, in turn, a greater emotional distance, both in a positive as well as a negative sense.

According with it, family support networks seem to have a greater presence in rural life, although it also reveals to us a dimension that is not so positive, and at times conflitual. Furthermore, I maintain that this conflitual dimension is derived from the attempt to reconcile two different worlds that appear as antagonistic, two family realities that coexist: the nuclear and the extended model. This signifies that the characteristic traits of the modern nuclear family are blurred due to the presence of practices and values typical of more traditional models. From a structural point of view we find ourselves faced with a nuclear family model where, from a cultural perspective, these practices or residual uses of the extended and extensive models co-exist and survive. The coexistence of these systems is not easy to reconcile, giving rise to conflicts such as those that I am going to deal with in this paper. Conflicts which, although occurring in many other families in urban settings, do not have as profound an effect as they do in rural life. Hence, in small settings, they manage to pervade the day to day, the daily routine of people's lives, as people are faced with the difficulty of avoiding them due to their spatial closeness.

I should add that this reality implies a process of unfinished change, of adaptation or, if one prefers, of crisis that leads us inevitably to the process of urbanisation of rural communities and to their consequent and increasing difficulty in finding a reality close to the ideal of rural life. The structural changes and their discord have a correlation in changes and discord within the system of social and family relationships that, in turn, define a world of particular interpretations and of specific feelings. Hence, it is the family in Western societies that forms the emotional world par excellence. From the point of view of Sociology of Emotions, these inconclusive changes are accompanied by an emotional universe that manifests itself in the everyday life of social and family relationships and which, according to Hochschild (1983) is related to the exchange conditions in the bosom of a given social structure.

As a consequence of the aforementioned, I believe that in a study of rural housewives it is of the greatest

relevance to pause for a while in order to analyse the emotional dimension of their family relationships since they represent, as a fundamental element of their social life, an explanatory framework of their reality in the home.

Social bonds, debts, obligations and conflict

The following testimony is more than illustrative of the beginning of adulthood of many of the women interviewed. Alicia provides us with this in telling us of the commencement of her married life. Alicia goes from living in her parents' house to living in a flat provided by her mother-in-law, one flat above the home of her new in-laws. Her economic situation does not permit her to live in a flat of her own and this fact does not only mark the beginning of her married life but it will also define the type of relationship with her parents-in-law in the future:

[...] at that time, you didn't have to buy furniture or anything, because they gave you it but later, you had an argument with your mother-in-law, or your mother, who took you in and... it's different nowadays. Before, you got married young and in addition to the fact that you went to live with your mother-in-law or your mother...don't let it occur to you to say anything 'cause they had taken you in, I mean, what power! What power! It's different nowadays. Now, when people want to get married they already have a flat...

For many women of Alicia's generation and social context, to be "taken in" or "given shelter" was common practice:

[...] it's that then it wasn't as it is now. You got married very young and you went to live with your mother-in-law or with your mother. Me, my friends, everyone was the same. I have a friend called Tenti, she went to her mother-in-law's, and another friend who lives near here, also, went to her mother's...

Alicia goes from a moral and economic dependence with respect to her parents to another, with respect to her parents-in-law - ... you leave your parents' house, who were very strict, so that your mother-in-law could control you! [...]. This testimony, beyond describing a real situation, could also be interpreted as a key question in the Sociology of Emotions. Alicia talks of being "taken in"; the very word implicitly contains a strong emotional

component of a diverse nature. On the one hand, we could think that this is derived from a feeling of gratitude (positive emotion) of the one who is "taken in"; on the other hand, and what I see in this specific case, one of shame (negative emotion). In the case in point and in accordance with how the relationship between Alicia and her mother-in-law has developed, it is not incorrect to point out that the term "taken in" has an association with a feeling of shame. To take someone in, for the person who does it, is a symbol of his/her status and his/her power; gratitude is not the only thing that is expected from the one taken in, but also subordination, submissiveness, obedience. For the person taken in, it implies humiliation, shame, and submission. And here is where the problem resides, since the problem appears when gratitude, rather than being a feeling, is transformed into an obligation, and what in principle could be perceived as a present is transformed into an affront, an affront that, if possible, the bigger the present, the bigger the affront, and the impossibility of repaying it (Bourdieu, 1968).

The gratitude or shame, before the fact of "being taken in", has a lot to do with the attitude of who is doing the "taking in". To take in without expecting anything in return could lead to gratitude, although as a general rule this is not the case. In rural societies such as the one I studied, when a mother-in-law "takes in" her daughter-in-law, she is not doing it in a disinterested way; explicitly or implicitly she is forming a base of dependency and submission, she is carrying out emotional blackmail with an acquired debt. To a certain extent, we would even dare point out that in "taking in" there is a ritualisation of a "repayment ethic", according to which and following on from Mauss (1971), the gift received must inevitably be compensated for, in this case with submission and obedience. We could say that gratitude emerges when there are no hidden interests while the shame that is unleashed when the disproportionate cost that is being paid for an apparently altruistic debt is recognised. This blackmail inevitably leads a feeling of shame.

In Alicia's case, the situation deteriorated to such an extent that she tells me:

[...] It was four, five, no, five hellish years that I spent...

[...] My father-in-law says "if you can, get a flat as soon as possible, because this is going to end badly", because he saw that my mother-in-law was being impossible...

Scheff points out in his Sociological Theory of Shame that shame, together with pride, is the most direct expression of the social bond that at the same time defines its very nature (Scheff, 1990: 4). "To give and to repay" would be, in the case in point, constitutive elements of the social bond and, in consequence, upon which emotional realities are established. For Scheff, the basis of shame is found in the subject's experience of an insecure social bond, where the subject can find himself/herself either at a social distance that is too great or too small. In Alicia's case, her feeling of shame clarifies for us the nature of the bond that she maintains with her mother-in-law; a relationship where the social distance with respect to her mother-in-law is almost cancelled out, being devoured by a relationship that does not allow her to establish herself as distinct entity even though an adult. Alicia tells us that when she would arrive home, her mother-in-law had already been in her house and had changed things around, or that she would even find her brother-in-law there watching television. The invasion of physical space in the home, of the territory that, despite not having legal ownership of, constitutes home for her husband, her children and herself, represents a metaphor for the invasion of social space and is extremely significant in terms of the absence of adequate social distance between the two women, in addition to demonstrating the different perception that each has of this space: for Alicia it is her home, because in it she builds her life and that of her family; for her mother-in-law it is only a house, a building that she owns and that is used as a way of imposing her power, a symbol of status.

It is important to say something about the emotional significance of the home. For a housewife, the home is transformed into a projection of her self; it reflects her emotional world. The arrangement of furniture and of decorative ornaments, or the decision about the appropriateness or inappropriateness of switching on or off an electrical appliance is the result of the housewife's will. If anyone else arranges the ornaments or decides to use an electrical appliance according to his/her criteria, he or she is directly breaking the code according to the concept of a housewife; he/she is impeding the

construction in the home of one's own emotional universe. Alicia understands this very well:

[...] because my son was little I would go to have dinner in my mother's house every day. When I arrived home, she had the furniture... this piece here... she had it on the other side... I would find my unmarried brother-in-law who lived with her downstairs, upstairs watching television... But he had his own television downstairs! But as I had been taken in, I just had to put up with it. Pushed around of course! I couldn't even begin to describe it...

She is conscious of the fact that at the root of this invasion of social space we find not only economic dependence but also spatial closeness.

[...] everything was a problem, wherever you looked. Everything was a problem, everything, I don't know, I attributed it to living with her... I attributed it to living with her...

She puts up with it because her mother tells her to - ... put up with it, dear, you'll see, put up with it. If she's not right in the head... what do you want us to do? Put up with it – and because she feels ashamed. Here in particular resides the key to the question as to how Alicia can bear the humiliation and lack of consideration of her mother-in-law, as “the problem of shame is that it embarrasses us to be embarrassed and so it goes on successively in an emotional spiral that is characterised by its low visibility” (Bericat, 2000: 169). For an adult, for Alicia, it is difficult to recognise that “she has been taken in”. Difficult to recognise that as an adult she is not independent but dependent, once the “rights of passage” ritual that marriage implies has been crossed. It is hard for her to recognise the lack of adequate social distance with respect to the other, with respect to her mother-in-law; although she does not know how to maintain an insecure social bond in which she feels swallowed up, alienated, of no importance, the result being that she puts up with it, hiding her feelings of shame. In this sense, the emotion of shame, within the framework of a sociological perspective, appears as a fundamental component, and I would even dare to say, one that is necessary to a theory of social control. While it is repressed, inasmuch it is not manifested, it is not shown publicly and the appearance at least of family relationships, free from conflict, can be maintained inasmuch as it is not revealed. In a rural setting, maintaining the image of harmonious family

relationships is a fundamental element in order not to become a source of gossip and comments.

Alfonsina, for her part, narrating the problems that she has had with her mother-in-law and how she has interfered in her marriage, also provides us with a testimony of shame as a mechanism of social control. Faced with problems, her mother alludes to the disgrace and embarrassment so that she doesn't separate from her husband:

[...] Nobody else would put up with it. I've had my reasons to pack my case and go and I wouldn't be here now. Because of my mother, because it was a disgrace. Because I've often told her: "If I am with him [referring to her husband] it's because of you". She says: "what, what a disgrace!" The neighbours would have a field day talking about this! As if wasn't enough when I was young [referring to when her boyfriend left her] that then I was going walk out with my son! If only I hadn't got married! If I hadn't had children, if I wanted to be free! [...]

Notwithstanding, Alfonsina speaks of the time when she can't take any more and loses her temper, even with the knowledge that they will think her a "good-for-nothing", that is, she comes to the point where an emotional chain of events of shame-anger takes place. As Scheff would say (1994) we go from a perspective of social control to one of social conflict. Experiencing shame provokes conflict, anger, not with the intention of hurting another person but as a sign of accepting the rupture of the bond or of reconsidering it, while at the same time taking on the suffering experienced in the deterioration of this bond:

[...] at times, I couldn't stand it. At times I had to say, no! So much, so much to put up with... at times I blew up of course, and you blow up and then you're a good-for-nothing... but it's that there are times when you have to explode... you act the fool so many times...

The following testimony reinforces this idea, in that we find as an antecedent close to the outburst a situation that evokes shame. In this case, a lack of social consideration, a lack of respect that for Alicia is of such a degree that she ends up losing her temper:

[...] There have been moments where she's said to me that she didn't want me because I come from a poor family. While she's

living in a palace, my mother's in a shack. Those are the things she says. In front of my mother, on that birthday I said to her: "Get out of my house" It hurt me so much...! "Look – she said to my mother – while I've lived in a palace, you've lived in a shack all your life. You can't compare yourself". Because she likes to think of herself as rich, you see? Rich is how she likes to see herself. So I seized the moment and I say: "Look, get out of my house. Don't talk down to my mother or to any of my family". She said: "well, I'm not going because this flat is mine!"

The situation presented here is extreme and implies an episode of rage that followed a series of events that in Scheff's words had been undermining the social bond. Alicia loses her temper because they have humiliated her mother, her own family. The list of grievances continues since she recognises that for her mother-in-law, the children of a daughter-in-law do not have the same value as those of a daughter:

[...] Then, there's a huge difference with the grandchildren... With her daughter. Her daughter is there all day, eating and everything's given to her granddaughters... and I've lived there for four years and my son's never even had a yoghurt... Not even one yoghurt" "Because my granddaughter are this, and that..." "Like this, all day. My son Daniel, the youngest, had his first communion and she didn't give him a present. The oldest one yes, because when he was very small she says, "I'm going to give you a gold chain and a crucifix as a present". The time came to have his first communion and I said to her about it and she says: "Well! I don't know what I was thinking of! Let's see, I don't know how I'll manage but I'll buy it for him". I say: "No, it's that there's no need, eh" "No, no. I did say to him so..." She bought a gold crucifix, but a gold-plated chain, I'm not stupid... When the day of the youngest's first Communion arrived, she didn't give him anything. She went, she gave him ten thousand pesetas [approx. 60€] to pay for their meals, the amount she thought appropriate, but she didn't give him any present...

This latter event occurred some time after the previous events narrated. Alicia has now gone to live in her own flat, she feels more sure of herself; it has made her more confident, and because of this it is possible to appreciate the difference in expressions of pride such as when she says to her mother-in-law that it's not necessary to buy the chain for her son, or the comment about the quality of the gold chain: ... "She bought him the crucifix, but a gold-plated chain, I'm not stupid... The expression of pride, from the perspective that we have been using, highlights the state of the social bond, in this case more secure as a consequence of Alicia's change of

house and in this sense we base ourselves on analyses of rural societies that point out that within such societies, security is needed and that this security comes from the closeness that arises from knowing that one is within a closed corporate community (Wolf, 1981). However, the micro-social analysis that I am carrying out suggests that security, understood as peacefulness in the family, could result in distance and not closeness. Something similar to that summarised in the expression: "the married man, a house he wants and well out of the way", common in the Vega Alta del Segura (Spain) (Frigolé, 1997: 47).

In Alicia's case, moving house, greater spatial distance gives her security and the capacity to choose when and how to associate with her mother-in-law:

[...] I don't worry any more, I go when I feel like it and that's that. I go to visit for a little while... before, when I would go she would always have some story or other to tell me. Now she doesn't go on as much ...I tell you, you're in no better place than in your own home. Not with your mother, not with your mother-in-law, not with anyone...

It is possible to find another example of pride as an emotion derived from the existence of a secure social bond from what Alicia says about the event that leads her to ordering her mother-in-law to get out of her house. In this case, the mother-in-law herself says it for us when she answers: "well, I'm not going because this flat is mine!"

I have found numerous examples of this. All of them have in common that the feelings identified result in spatial closeness or distancing with regard to their in-laws. Alfonsina's mother-in-law never liked the fact that her son went to live in the same place as his new parents-in-law, one flat above theirs but in the same building. The situation ends up being similar to that experienced by Alicia, but in this case it is not the daughter-in-law that goes to live next to her parents-in-law but the son-in-law. Conflict is also apparent:

[...] You have to take care with my mother-in-law, because my mother-in-law has been on the verge of splitting us up. She's caused a lot of bother, eh? Because my husband saw how I was with my parents and so, it's normal that he came to live with us. And she said that my mother was causing lots of bother and if it didn't make me feel at all ashamed... Putting me in the

*middle of the two of them. So I, with whom did I have it out?
With my husband.*

For her part, Antonia, describing an argument that she had had with her husband, points out:

[...] I don't know how it happened, I think it happened more because of my mother-in-law, I don't know what she said because... she went to the bother of having us live there. I lived in the flat above my mother-in-law's, but I always wanted to have my own life, have my flat! And my mother-in-law at the beginning didn't like this and my mother-in-law... she spoke about it behind my back, she didn't say anything to me, but she said it to her son. So, this thing that they end up meddling in your life... listen, you take care of your own life, and I'll take care of mine...

Independently of the insecure social bonds in existence, in Alicia's case as well as in Alfonsina's, we find ourselves in the situation of loss or of expectation of loss of power on the part of the mother-in-law. Kemper (1978a) in this sense points out that the two basic dimensions of sociability, power and status, are determinants of the emotions that the subjects evoke internally. From this approach, without obviating the perspective used by Scheff, we are able to find one of the structural roots of the conflicts noted: social interaction of the subjects and the distinct levels of power and status that these subjects have and in which emotions emerge as a consequence of this relationship game based on the loss or gain of them. Alicia's and Alfonsina's mothers-in-law – without getting into stereotypes– find themselves in a situation of fear faced with the danger of losing power over their children. A fear or anxiety whose responsibility is attributed to the other person, to Alicia or Alfonsina, a fear projected in the form of rage or hostility, in an attempt to destroy either the power of the other or the basis of that power (Kemper, 1978a: 57). The recognition of a situation where the risk of losing power is presented as probable leads to the episodes of confrontation experienced by our two protagonists, and from this the attempt on the part of the mothers-in-law to make Alicia and Alfonsina give in, albeit with different methods given that their points of departure are also different. Alicia is economically dependent on her mother-in-law, and this is the weapon used to humiliate her. Alfonsina is not; her capacity to negotiate is greater; her bond is more secure because she has more power than Alicia has with respect

to her mother-in-law; her objective social situation allows her to establish a bond with its own affective subjectivity, distinct from that of her companion, and hence she may never get to the point of openly displaying conflict in the form of confrontation with her mother-in-law.

This latter analysis from a Kemperian perspective provides us with further clues, allowing us to outline the external social factors affecting the individual that within the framework of social interaction give rise to, condition or determine emotions. Together with the perspective developed by Scheff in his Sociological Theory of Shame, this facilitates the understanding of, on the one hand and at a general level, a phenomenon such as that of mother-in-law–daughter-in-law relationships, about which there are many clichés, jokes and stereotypes that have contributed to a social trivialisation, or deliberately forgetting about them within the Sociology of the Family, and on the other hand and on a more specific level, it allows us to outline the whole emotional itinerary experienced by Alicia and Alfonsina – which can be considered as models – in terms of process and in which, therefore, it is possible to identify cause and effect at the same time as their intermediate development.

The following diagrams function as examples in order to illustrate the analysis carried out:

ALICIA'S EMOTIONAL ITINERARY

1st Phase:

- *Objective Social Situation:*

Mother-in-law power (economic) / Spatial Closeness / Minimal Social Distance / Insecure Social Bond

- *Emotional Subjectivity:*

Fear Shown	— >	Hostility	— >	Shame	— >	Rage	— >	Open Conflict
(Mother-in-law)		(Mother-in-law)		Alicia		Alicia		Both

2nd Phase:

- *Objective Social Situation:*

Increasing Power Alicia / spatial distancing / increasing social distance / secure social bond

- *Emotional Subjectivity:*

Latent Fear	— >	Hostility	— >	Security	— >	Pride	— >	Latent Conflict
(Mother-in-law)		(Mother-in-law)		Alicia		Alicia		Both

ALFONSINA'S EMOTIONAL ITINERARY

UNIQUE PHASE:

- *Objective Social Situation:*

Balance of strength / spatial distancing / secure social bond

- *Emotional Subjectivity:*

Fear	— >	Hostility	— >	Security	— >	Latent Conflict
(Mother-in-law)		(Mother-in-law)		Alfonsina		Both

In short, the mother-in-law – daughter-in-law conflict is a conflict defined by the expectation of loss of power of the first projected onto the second. The conflict mentioned has particular relevance in rural communities where closeness is inevitably greater and where there exists a considerable amount of strategies to transmit the mother-in-law's aggression onto the daughter-in-law; strategies that are seen as being reinforced when the situation of the latter implies an economic dependence on the former.

Social bonds, acknowledgement, distress and blame

Within the framework of the family relationships that I have been analysing – not the nuclear family as such but in its wider dimension – I cannot forget about other types of relationships that exist and without

reaching the same level of conflict as those we have been looking at between mother-in-law – daughter-in-law, also cause negative emotions. Here, I am specifically referring to relationships between the women interviewed and their own parents, in particular the mother-daughter relationship. In this sense, Alicia again provides us with an example of emotional tension that she experiences with her mother, who reproaches her for not phoning or visiting her as much as her sister does:

[...] My mother's always... "it's that your sister phones me every day. It's that..." Today I phone her and I say: "Mother, so as not to..." "Your sister has already phoned me". I say: "Alright. And tomorrow, I won't phone you and..." "It's that your sister phones me". I have many rows with my mother... "it's that you don't phone me, but your sister phones me every day" and I say: "Why would I phone you? To tell you what I'm doing... what am I doing? Cleaning the dust or what I'm going to have for dinner?" because if you don't have anything to say, why bother phoning? Look, this morning I phoned her and I said: "Listen, this afternoon I'm not coming over", I didn't go yesterday either, "I've got to go to a parents'-teachers' meeting at the school and afterwards I'm going to choir" "No, you're always the same! Always the same! What's the point of changing? [...]

It's clear that Alicia in this case also feels that, although to a lesser extent, her mother expects her to act in a particular way as a daughter. I should add that the background of Alicia is marked by an attempt to be her own person, to construct her own adult space away from the dependencies of other adult members of her family (mother and mother-in-law). In fact, I have previously pointed out that she had gone from depending on her parents to depending on her parents-in-law, dependencies that were not voluntary but imposed by circumstance. She herself speaks of the strict family life throughout her childhood and adolescence and how marriage meant personal freedom and a new space in which to grow, in which to know more than the four walls in which she was enclosed:

[...] I liked living the life of a married woman, because being single, for me, meant returning home at ten o'clock, they were overly strict. For me, I've had fun since I've been married... because it was different, before they didn't let me go anywhere, not in the way that boyfriends and girlfriends now come and go as they please, anywhere they like. My mother used to go to the balcony and if she saw me getting into the car... I had to go round the other way so that she wouldn't see me. I would go to

the fair in Cáceres, for example, or I used to go somewhere else, so that she wouldn't find out. And at ten o'clock, at home. Because of this, as I said, I had a better time when I got married, when I found out more... Ha! Look what happened! I went from the frying pan into the fire [referring to the fact that she went from being under parental control to being under the control of her mother-in-law]...

Alicia's family subjection is not an exception. The majority of the women interviewed in Zangarillejas make some reference in one way or another to the lack of freedom during their years as single women. Alfonsina also tells me how tied she was by her parents. She was working but despite the economic independence that her job gave her she was unable to build and develop her own life away from her parents and away from her village:

[...] They've always had me here. Because I've never left Zangarillejas, or practically not at all. The odd trip to some place is the only time I've been away because my mother would become ill. My father would start to cry, you know? And that was what my life was like. My classmates who did it [referring to those who studied with her] went to Plasencia, others to Mérida to accumulate points, and later on you requested Cáceres. So, there you go. They wouldn't let me... I stayed here.

Alfonsina's case is an exception in the group. Not only did she continue to a higher level of education than the rest of the women, but she also started on an employment path that was curtailed due to the obstacles placed by her parents. Obstacles that had more to do with a value system and with an interpretation of the world than with a structural situation of economic dependence. The lack of independence and freedom, the impossibility of making one's own plans when young, is not due so much to this dependence but to extremely traditional cultural values deep-rooted in the family – and of greater influence in rural settings – that place children, in particular daughters, in a situation of submission and moral dependence. In every case, with the exception of Alba who left the family home when she was single to take care of her brothers – a departure that was authorised and justified in order to carry out the very tasks that she “was destined for” -, the departure from the family home has come about through marriage, in many of the cases, rushed marriages, brought about by pregnancy – especially in the group younger than 40 years old -, so that, as they themselves point out they no

longer had anything to do in the house and the only thing left was to wait until they got married.

Andrea provides us with an illuminating testimony. She gets married when she's pregnant, even still, the naturalness with which she seems to accept orders from her family reveals not only the lack of participation these women have in planning their own lives and the exclusive role that their parents have within it, but the assumption that their own fate is something inexorable and unavoidable before which not even the possibility of protesting or of another alternative to their lives is contemplated.

[...] OK, very good, there you go! You'll see! [...] Well, What do I know! I got married when I was four of five months pregnant and that's that. Whatever they told us to do, we did [she laughs]. You'll see. You had to get married so you got married, period. What do I know! Because you were pregnant and you had to get married, so there you go! Your parents arranged the wedding for you and we accept it as such. I don't know, they prepare the wedding, and that's it.

Resignation is something that Alba knows very well:

[...] As you know, the life you get to lead, well there's no other choice, so what are you to do? It's that the problem is seeing what you're going to do; seeing now where you'll go; seeing where we'll go now, if we have all our lives here. I was born in this neighbourhood, all my life in this house. So, what do you do? You now can't go anywhere else...

From a sociological standpoint, I could defend the existence of alienation as an emotion. In fact, in considering it within the world of emotions, we are granting these latter meanings weight in determined socio-historical and cultural contexts, in much the same way as Hochschild's analysis does. It's fitting to ask oneself if deep down, Alba as well as Andrea, have not undertaken their own "emotional management" - emotion management - in order to achieve a change, not only in emotional expression but also in the sentiment itself, modifying, in order to do so, their perception of the situation experienced. In this case I am talking about what Hochschild (1983: 35-55) calls "deep acting", within which, the subject goes further than repressing or controlling the expression of emotion, modifying the

emotion itself in such a way as it could be an actor that follows the Stanislavski's method of interpretation.

This would mean, therefore, that they have developed what I would call an emotional adaptation strategy that allows them to reconcile their objective social reality with their emotional subjectivity in an agreeable rather than conflictive way, and, in short, with a restrictive aim of limiting the presence of negative emotions such as anxiety or frustration in their lives.

In any case, it seems that the role of repressor is performed essentially by their mothers. It is also in their relationships with them, as adults who have formed another distinct family unit, where clashes and tension arise for much the same reasons as they do with their mothers-in-law: control. Antonia, in talking about her parents clearly differentiates between her father and her mother:

[...] My father doesn't get involved. My mother, yes. I tell my mother that for her, everything's got to be done yesterday. Yes, because when she wants something, it has to be immediately...

Alfonsina's mother, in the most decisive time of crisis with her mother-in-law also put pressure on her, decreasing social distance and contributing to Alfonsina's discomfort increasing during the conflict: [...] on top of everything, my mother told me over and over again so as to constantly remind me ...

Alfonsina also told me how her mother added to her distress a long before when her boyfriend of eight years left her. She looked to her mother for support, although, the repeated allusions to shame and the her mother's recriminations did not quell her feelings in any way:

[...] The opposite. For me...it was very hard! That I had fallen out with my boyfriend, that he had left me. This was a dishonourable thing for them! You know? Well, due to one thing and another, I got depressed. I was quite bad.

For Asunción, her relationship with her mother also caused her distress:

[...] The thing is it's very bad at the moment between my mother and I... and I feel very alone. I can't rely on her for anything, because it's that... I don't know. Many times. I've

gone to the park with the two little ones. And to go to the park I would have liked her to come, but I can't take her to the park with me. No! Well, because with the kids, you can't let go of their hands, you can't... And on top of this, she says to me: "you're such a bad mother!" All day giving orders. You know? And so, no. So I prefer it, and I say, "You there, in your house and me in mine" And I go to the park alone, I've just got to cope as best I can with the kids... If she sees the children going down the chute or on the swings she says what a bad mother I am, that I don't see the danger, she's always saying these things...

In Asunción's house, as well as in Alfonsina's, the reproach and recrimination of their mothers hurt them – "I got depressed", says Alfonsina; -"I feel alone" states Asunción -. The emotional chain is distinct to those outlined up until now, since we find ourselves with a distinct outcome, with the appearance of a feeling different from that of rage or shame: distress. Both expected help, understanding that they didn't get. From a mother one expects support at difficult times. However, not only did they not feel better, rather they felt the opposite. Alfonsina's mother seems to blame her for her relationship failing, and Asunción's mother questions her capacity and ability to be a good mother. In both cases, they don't feel accepted, experiencing a status deficit resulting in them feeling distressed in the same way as Kemper points out (1978b: 35) distress or depression result in a status deficit, that is, insufficient recompense or reward given voluntarily by others. It is precisely this lack of voluntary acknowledgement by another that causes the distress; one hopes that, voluntarily they give you something that doesn't come. From a Kemperian perspective, distress is one consequence of the unsatisfied expectations from the voluntary granting of status from another. Not that we are referring to seeking gratitude but rather, that it arises spontaneously from the other person, in this case from the women's mothers.

On the other side of the coin of distress we find blame. In this case, blame is the product of a painful autoevaluation that the subject carries out of himself/herself, the point of view being from the actor who produces this feeling in thinking that she/he has hurt someone else or that she/he has deprived another person of some satisfaction. Andrea's testimony is one example of how this emotion comes to the fore. Her mother lived in a remote village of Zangarillejas some 30 kilometres

away. When they first diagnosed her with dementia, her mother didn't think that it was particularly necessary for her to live with her or with her sister. Her mother died in her own home and Andrea feels that she didn't insist enough for her mother to move to Zangarillejas:

[...] Well, because look, my mother wasn't keen on coming here because she said that she had two houses there and that she wasn't coming. And so, it's caught us at an age, my sister and I, in which we have older children, younger children, college age, all; for our husbands, perhaps there isn't a problem, as they don't bother. My mother fell ill – they didn't tell us that it was fatal, they told us it was dementia – what were you to do with her? She couldn't come here because we didn't have the means for them both to come; there, alone in her house... That was no way to be. So, what did we have to do for her? They put their names down for some of that sheltered housing, we had to look for a woman who would go to the house, paid by us. And what happened? She died there, when if she gave in a little, she could have come here, with us, as we wanted... because it seems that on top of everything, we've done something wrong... and at the last minute, she hasn't given in easily, if only for our own piece of mind, that was the only thing we wanted. But you're left with a bitter taste. They have left us with a bad taste in our mouths. My sister and I feel bad, very bad. Because now he [referring to her father] doesn't understand. He comes here and says that he didn't come before so as not to upset my mother. But it's that now it's us who feel upset, because, why did they have to be there like that when they had us?

Andrea tries to unload her blame, sharing it with her mother, in such a way that the responsibility – in this case regarding the decision to go to live with her – falls to her mother. In the same way as I pointed out at the time, with respect to the fear and shame that Alicia and Alfonsina felt – projected as a form of rage or hostility -, blame, the remorse that Andrea feels, is also projected in such a way that her mother is made jointly responsible, in an attempt to mitigate the sensation of uneasiness that the event has provoked in her.

I can conclude by pointing out that the defining element of the emotions stirred up in the mother-daughter relationship would be the lack of status on both their parts, contrary to the mother-in-law-daughter-in-law relationship where it would be another Kemperian sociability dimension: power. This leads to the development of distinct emotions, to shame and rage

between mother-in-law and daughter-in-law, and to distress and blame in the case of mothers and daughters.

Social bonds, wealth, fear and shame

Closely related to the analysis that I have been carrying out is the existence of the feeling of fear or anxiety. Alba gives a good account of this. She looked after her brothers when they went to live in the country estate where their parents were gatekeepers in Zangarillejas. She became responsible for them when the family came together once again and when her mother died. Due to the absence of their mother, she helped them organise their weddings, she gave them money when they were unemployed... As she herself says "more than a sister, I've been a mother to them". Alba currently lives with her father, in a house belonging to him and she fears that when he dies, her brothers will tell her to get out of the house:

[...] But then you can never tell, because you already know of problems of inheritance and these things... but then, I don't think that they would be so cruel as to... they definitely don't want it [referring to the house]. They're not going to be so cruel as to sell it for next to nothing but not give it to me, are they? It's obvious, come on! I don't have this idea of my brothers. The thing is though that it's not only my brothers, but also those around them. It's the women who call the shots...

Alba is frightened. This comes from being conscious of the fact that her structural position is one position in which she has less power than "her sisters-in-law". The fear – or anxiety – originates precisely from the expectation of aggression from another (Kemper, 1978b), in this case that her sisters-in-law – whose power is defined by the greater influence they have over Alba's brothers – will exploit and abuse their power. Alba sees herself as vulnerable in this game of power and status exchange and it is because of this that she is frightened. There seems to be good reason for this. There have been previous situations where her brothers have not met the expectations that Alba had of them; situations where she has felt that she received less gratitude than she deserved, less status, at the time resulting in feelings of distress and giving rise to fear with regard to the future:

[...] I understand that they have to live with their wives, just as my husband lives with me, but at times there are things that

don't... Well, look, there are times when I have needed a lot from my brothers: economically I've needed them but they've never helped me. Do you understand what I'm trying to say? I have needed them in the sense of... not that I've asked them for it... but I've looked after them... I couldn't do anything else. So, these things affect you a lot and you say, is this possible? And so, many times I have thought about it and I've cried a lot and I've said: if I were born again I wouldn't suffer as much as I've suffered, I think that... because they have not repayed me in the way I expected to be repayed...

Alba tries to take responsibility away from her brothers' actions. If they don't help her it's not so much because of them but because of their wives. In any case, she was hoping for some economic help that never came, voluntary help, as she reveals when she states "Not that I've asked them for it...". This prior incident makes Alba fear that at a given point in the future her brothers may not help her out as she believes they should and that they'll ask her to get out of the house in which she lives, always taking into account the fact that the responsibility lies fundamentally with her sisters-in-law, something that, on the other hand, she assumes with naturalness and conformity, since in her concept of family and marriage, the man must place his wife first and vice versa, the rest of the family taking second place. In this sense, we are reminded of what Alba says in a testimony to which we have already referred: ... The thing is, is that it's not only my brothers, but also those around them. It's the women who can call the shots...

Alba's expression that I have just reproduced leads me to question some of the statements made about women's dependence. Deep down, a new game of power with emotional consequences is being played out. Who has more power over a man, his sister or his wife? The dispute does not usually occur between brother and husband; it's a struggle between women who allude to the ability to dominate a piece of ground within family relationships. The answer to the question that I have just raised can be found in the previous paragraph: a husband must place his wife first. Although I cannot claim to have found many instances in which the relationship with one's brothers and sisters-in-law has been of special emotional importance to such a degree that the women interviewed told us of times when feelings have been provoked, it is clear that the few times they have referred to them has had something to do with inheritance, division of wealth,

or simply with issues of an economic nature. In this sense, an exhaustive analysis on the social and cultural value of inheritance in Spanish rural communities can be found in Iszaevich (1991).

Placing Alba's feelings of distress and fears aside, Alfonsina, whose economic situation and that of her parents is a good deal better than that of her parents-in-law and brothers and sisters-in-law, believes that her problems with her brothers and sisters-in-law are a result of the envy that they feel towards her superior economic position.

[...] because what's-his-name, my brother-in-law, who in fact doesn't talk to me because he can't stand me nor I him because he's caused so much bother... a guy who goes about doing whatever he likes, and what he wants is to get to his brother, because it's envy that they've got towards him...

Vives' affirmation (1948) that envy is the mother of hate is present in the family relationships that we are studying. Envy is quite a frequent feeling between brothers-in-law and sisters-in-law, being closely tied to material things, with one tending to envy another who has things that he/she does not possess. That is to say, it is presented in its purest form, since envy is neither more nor less than the discontent and rage that arise due to the wealth of another. The brother-in-law and sister-in-law, both siblings of the husband – have been living with the mother-in-law – “taken in” – for a relatively short time, feeling envious of Alfonsina's and her husband's economic independence. Family co-existence ended up deteriorating to alarming extremes:

[...] She took to drinking [referring to her sister-in-law] and I don't know... well I'm sure that it was because of my mother-in-law, because she dominated her completely, don't you see that she was living with my mother-in-law until she bought the flat... they really didn't have any privacy at all, and the mother is such a tyrant... I say that it was because of this. Later the flat was bought, "I'm not going to be able to pay for it" she said. More or less, I believe that it was because of this that she starting drinking".

Her husband's sister started drinking. They would find her at night slumped in some place in the village, and meanwhile Alfonsina struggled to save her marriage on the fringe of her mother-in-law's and brother-in-law's

influence. Alfonsina, who in this family macro-conflict and despite her distress and anxiety, maintained a position of certain security – arising from, as I have said, a sound economic position and from a greater spatial distance with respect to her in-laws – and she decides to intervene and make her husband's family aware of the problem. The testimony that is reproduced is a sign of this security and of the role that shame as a control mechanism plays:

[...] and I said, doesn't it make you ashamed that she's the laughing stock of the whole village?. A woman of thirty-two years of age who is falling about the streets.. with two little angels...What an embarrassment for the kids at school! [...]

Shame is a social feeling "caused by the disappearance of what should have appeared, or the appearance of what should have remained hidden" (Marinas and López Penas, 1999: 354). It is the looks of others that cause it, because they should see and don't or because what they have no reason to see, they see. In this case, personal and family conflicts are publicly on show to the eyes of the whole community with the consequent loss of dignity, a feeling that is also clearly linked to shame and which is also, like shame, granted or taken away by the evaluative looks of others.

What is presented here and previously about shame as an effective mechanism of social control permits us to link the sociological approaches of Scheff with other more cultural ones, coming from Anthropology. In this sense, and according to Ruth Benedict (1974), we refer to "cultures of shame" – as opposed to others of blame - which are based on external sanctions, to a fear of being ridiculed, sensitivity towards judgements that others may form about us. However, cultures of blame do not require a public. Good behaviour is based on an internal conviction of sin. In this sense, honour is defined by the adaptation of behaviour to the image that one has of oneself, independently of whether that action is known.

Honour, in consequence, is a gift granted by the community more than a personal conquest (Gilmore and Gilmore 1970; Pitt-Rivers, 1979). We would dare to point out that Mediterranean rural communities fit more into a culture of shame than to one of blame.

References

- BENEDICT, R. (1974): *El crisantemo y la espada: patrones de la cultura japonesa*, Madrid, Alianza.
- BERICAT, E. (2000): "La Sociología de la Emoción y la Emoción en la Sociología", *Papers* nº 62, pp.145-176.
- BOURDIEU, P. (1968): "El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia", J.G. PERISTANY, *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*, Barcelona, Labor, pp.175-224.
- FRIGOLÉ, J. (1997): *Un hombre. Género, clase y cultura en el relato de un trabajador*, Barcelona, Muchnik Editores.
- GILMORE, D.D. y GILMORE, M.M. (1970): "Sobre machos y matriarcados. El mito machista en en Andalucía", *Étnica* nº 14, pp. 149-159.
- HOCHSCHILD, A. R. (1983): *The managed heart. Commercialization of human feeling*. Berkeley, C.A., University of California Press.
- ISZAEVICH (1991): "Emigrantes, solteronas y curas: la dinámica de la demografía en las sociedades campesinas españolas", J. PRAT et als., *Antropología de los pueblos de España*, Madrid, Taurus Universitaria, pp. 280-293
- KEMPER, Th. D. (1978a): *A social interactional theory of emotions*. Nueva York, John Willey & Sons.
- KEMPER, Th. D. (1978b): "Toward a Sociology of Emotions: some problems and some solutions", *The American Sociologist*, 13, pp. 30-41
- MARINA, J.A. y LÓPEZ PENAS, M. (1999): *Diccionario de los sentimientos*, Barcelona, Anagrama.
- MAUSS, M. (1971): "Ensayo sobre el don", *Sociología y Antropología*, Madrid, Tecnos.
- PITT-RIVERS, J. (1979): *Antropología del honor o política de los sexos*, Barcelona, Grijalvo.
- SCHEFF, Th. (1990): *Microsociology: discourse, emotion and social structure*, Chicago, University of Chicago Press.
- SCHEFF, Th. (1994): *Bloody Revenge. Emotions, Nationalism and War*, San Francisco, Westview Press.
- VIVES, L. (1948): *Instrucción de la mujer cristiana*, Buenos Aires, Espasa-Calpe.
- WOLF, E. (1981): "Comunidades corporativas cerradas de campesinos", J. LLOBERAS (ed.), *Antropología económica. Estudios etnográficos*, Barcelona, Anagrama.

PILLA, Maria Cecília Barreto Amorim.
Habilidades à mesa: reconhecendo papéis
sociais. RBSE, v.2, n.6, pp.487-505, João
Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Habilidades à mesa: reconhecendo papéis sociais.

Maria Cecília Barreto Amorim Pilla

Resumo: As questões que norteiam este trabalho – habilidades à mesa: reconhecendo papéis sociais- foram construídas a partir da análise dos comportamentos considerados adequados diante dos alimentos, principalmente no que concerne ao controle dos gestos e maneiras à mesa. Atitudes como a reserva, a moderação, o controle e a prudência das condutas configuram-se em elementos imprescindíveis para a construção de um comportamento contido carregado de signos de poder e elementos culturais capazes de conferir a distinção e o reconhecimento social.

Palavras-chave: civilidade; distinção social; controle das condutas; etiqueta; reconhecimento social; diferenciação social.

Abstract: The questions that guide this work – skills to the table: recognizing social roles – had been constructed from the considered adjusted behaviors analysis in front of (in the presence of) the food contained in the handbooks of civility and home administration that circulated in Brazil from the first years of the XX century until the 60's, mainly in that it concerns to gesture control on table. Attitudes like the reservedness, moderation, the control and prudence of behavior are formed in indispensable element for the construction of a contained behavior charged of power signs and cultural elements capable to grant the distinction and social acknowledgement.

Keywords: civility; social distinction; behavior control; etiquette; social acknowledgement; civility.

“A civilidade é um ornamento essencial e indispensável para todas as pessoas que se tem em conta de educadas e civis (...). Os homens não sabem apreciar um diamante bruto, o que apreciam é o diamante lapidado, polido. A civilidade é o padrão por onde o publico afere o nosso valor”, afirma o padre Theophilo Dutra em suas lições de civilidades editado em 1926 no Rio de Janeiro (1926: 7-9). A modelação de nossa conduta torna nossa aparência um “diamante lapidado”, confere o signo da civilidade, requisito para civilização.

Manuais de civilidade e etiqueta como os do padre Dutra que circulavam no Brasil em grande parte do século XX lembram repetidamente: o controle dos gestos e das

emoções é requisito essencial para a composição de uma personalidade civil, pressuposto da urbanidade, condição para a vida em sociedade e no trato com os outros. "(...) apanágio da alta civilização, e o mais forte elo da sociabilidade", diz padre Dutra (1926:10). Textos como os dele reforçam a idéia de que os gestos e as maneiras falam. As pessoas exprimem-se a partir de sua conduta por isso o desenvolvimento comedido das atitudes seria qualidade capaz de refletir o equilíbrio ou descontrole da personalidade humana.

E sobre as habilidades à mesa, o que dizem os manuais de civilidade e de administração doméstica que circulavam pelo Brasil, dos primeiros anos do século XX até a década de 1960? Em que medida o desempenho "adequado" à mesa é capaz de conferir distinção? Essas e outras questões constituem o ponto central desse artigo.

Tais reflexões podem ser compreendidas a partir dos estudos que Norbert Elias fez em "O Processo Civilizador" (1990) sobre as questões a respeito das transformações das estruturas sociais e de personalidade ao longo do tempo. Através da análise de manuais de civilidade de diferentes épocas, Elias descobre uma sociedade em constante transição. Segundo ele, as necessidades gerais mudam com o tempo, o que faz gerar as mudanças dos padrões e comportamentos. A sociedade em cada época estabelece instrumentos de condicionamento dos indivíduos a modelos que refletem suas próprias idéias de moralidade, de delicadeza e de polidez. Esses conceitos tornam-se fortemente internalizados e são naturalmente transmitidos às próximas gerações, mas com grande carga de influências próprias de cada período.

Os gestos têm um papel importante na construção da imagem que faz homens e mulheres *comme il faut*. O saber, o talento, as virtudes, o bom gosto, mostram-se por meio de sinais externos reconhecíveis. Determinadas posturas ou gestos são capazes de revelar o status, o lugar que o indivíduo ocupa na sociedade. É o que aparece nos trabalhos de Claudine Haroche em especial na coletânea brasileira "Da palavra ao gesto" (1998) onde a autora observou certos comportamentos como expressão de traços de foro íntimo, que exteriorizados por meio de gestos e expressões faciais, são capazes de demonstrar a posição de cada um na hierarquia social.

Ainda que o presente artigo se refira à sociedade brasileira da primeira metade do século XX, as normas contidas nos manuais analisados transparecem o papel fundamental dos gestos e das atitudes corporais como formas de expressão dos valores individuais. O comportamento perante os alimentos pode ser considerado fator distintivo, capaz de demonstrar valores pessoais, pois comer na companhia dos outros, seja em cerimônias oficiais ou não, pode revelar diferenças ou igualdades entre os convivas, principalmente sob o ponto de vista da análise dos gestos e comportamentos contidos e os obséquios distribuídos. Nesse sentido, assim como a disposição espacial - a proximidade com o anfitrião, a cadeira ocupada - existe toda uma valorização do desempenho do gesto, do controle absoluto das situações inesperadas e das emoções, enfim do domínio das atitudes corporais quando se está à mesa.

Habilidades à mesa

A gramática da alimentação está estreitamente ligada às maneiras da sociedade. O comportamento à mesa revela ao mesmo tempo a ética e a estética da conduta do homem em suas relações com seus semelhantes. O espaço compartilhado da mesa configura-se num palco onde corpo e alma, matéria e espírito se relacionam. Regido por guias de conduta, esse espaço exige um controle dos gestos, dos movimentos do corpo adequados às exigências das circunstâncias.

A refeição é uma ocasião carregada de significado social, à mesa o corpo encontra-se inserido num meio que o condiciona e ao qual ele deve se adaptar. De acordo com Daniela Romagnoli (1998:501), "o fio condutor da história das boas maneiras à mesa é o abandono da promiscuidade e da exibição de comportamentos grosseiros". Com o estabelecimento do lugar exclusivo das refeições e a implantação gradual dos utensílios de uso pessoal, os princípios que regem os aspectos externos tornam-se mais e mais severos. Diante disso Daniela (1998:503) coloca que:

Acompanhando a evolução que separa a mesa móvel na grande sala comum da mesa fixa na sala de jantar burguesa, temos o enriquecimento gradual e a crescente especialização do equipamento, principalmente no que se refere aos utensílios individuais. Uma prova muito clara disso é a multiplicação dos

talheres (para carne, peixe, fruta, bolo, etc.) e dos copos (para água, vinho branco, vinho tinto, vinho doce, aperitivo, licor conhaque e uísque). Essa diversificação acarreta uma maior complexidade das regras a serem observadas e a predominância da etiqueta em relação à ética, do savoir-faire em relação ao savoir-vivre.

A partir da análise que empreendeu da obra do século XIII, do italiano Bovesin de la Riva, "Zinquanta Cortesie da tavola", entende que guias como esses são capazes de traduzir a "consciência complexa do significado e do valor social da refeição em comum". Implicando, principalmente a "capacidade de controlar os movimentos e sua exteriorização, ou seja, gestos e palavras" (Romagnoli, 1998:504).

Gradualmente a mesa tornou-se um lugar onde todos os cuidados devem ser tomados, onde tudo o que é desagradável, vulgar, capaz de trazer sofrimento ou desgosto deve ser banido. Conforme Giovanni Della Casa (1999), em meados do século XVI, a mesa deve ser um lugar de "alegria e não de escândalo". Precisa-se, portanto desprezar todos os gestos e atitudes que ofendam à estética, a virtude da contenção é essencial, pois é necessário sempre manter uma atenção acurada visando à satisfação dos convivas.

Elias (1990:113) considera que ao final do século XVIII, o padrão da técnica de comer, a maneira de usar os talheres, enfim a base essencial dos comportamentos à mesa já havia alcançado muito dos preceitos encontrados nos guias de boas maneiras contemporâneos. De forma a acompanhar o refinamento dos utensílios de mesa, a multiplicação e o luxo dos aparatos – pratos, travessas, facas, colheres, copos, jarras – as maneiras tornaram-se mais e mais complexas, exigindo o desenvolvimento das habilidades dos convivas em relação aos utensílios, juntamente ao controle das pulsões, do corpo e dos gestos.

A partir do século XVIII há uma crescente multiplicação e diferenciação dos apetrechos de mesa.

Cada vez mais na classe alta, um implemento especial é usado para cada tipo de comida. Colheres de sopa, facas de peixe e facas de carne são postas em um dos lados do prato. Garfos para "hors d'oeuvre", peixe e carne, no outro. Do lado oposto ao conviva ficam o garfo, a colher ou a faca – segundo o

costume do país – para os doces. E para as sobremesas e frutas outros implementos são trazidos. Todos esse utensílios têm forma e funções diferentes. (Elias, 1990:114)

O preparo dos convivas diante do uso desse aparato, dessa infinidade de talheres, copos, guardanapos, torna-se então um importante instrumento de diferenciação social. Mesmo que, segundo Elias (1990:115), não desempenhe mais o mesmo papel que anteriormente desempenhou. Pois, “mais do que antes, o dinheiro torna-se a base das disparidades sociais. E o que as pessoas concretamente realizam e produzem torna-se mais importante que suas maneiras”.

Por outro lado, se o dinheiro se transforma na principal fonte das diferenças sociais, ele se torna também o requisito indispensável do luxo, e este é a base fundamental para proporcionar a multiplicação dos utensílios de mesa, o que exige a aprendizagem, o desenvolvimento e a prática hábil no uso de cada um de acordo com sua função e papel no ato de alimentar-se.

Para Flandrin (1991:272), a multiplicação dos utensílios à mesa verificada desde o século XVII, sua variedade e complexidade, serve, juntamente às maneiras adequadas de seus usos e a hábil compreensão de suas funções, assim como o comportamento distinto em geral, para aumentar “o fosso entre as elites sociais e as massas populares”. Pois tais requintes não podiam ser adquiridos pelos mais pobres.

Assim, ao longo desse processo civilizador, o ato de comer adquire novos estilos adequando-se às novas condições econômicas e necessidades da vida social. Pois, conforme Elias (1990:116), os talheres, copos, o guardanapo, entre outros objetos presentes à mesa, “não foram inventados como utensílios técnicos com finalidades óbvias e instruções claras de uso. No decorrer dos séculos, na relação social e no emprego direto, suas funções foram gradualmente sendo definidas, suas formas investigadas e consolidadas. Todos os movimentos da mão – como, por exemplo, a maneira como se segura e movimenta a faca, colher e garfo – são padronizados apenas gradualmente”.

É o caso, por exemplo, do uso do palito de dentes. No Código do Bom-tom do início do século XIX já se

referia ao uso do palito de dentes de forma limitada, diz Roquette (1997:205) sobre isso:

Em França, é grande incivilidade servir-se de palito à mesa, nem é coisa que se veja em nenhuma casa, a não ser em casa de pasto; mas entre nós era uso geralmente recebido, e até se punham sobre a mesa, ou se serviam em roda; e agora se põem dois palitos sobre a mesa, à direita de cada conviva. Onde este costume estiver em vigor podeis servir-vos de palito sem reparo; porém, nunca o deixareis ficar na boca, nem o pores no cabelo, atrás da orelha, na casaca, etc., e muito menos falareis tendo-o na boca.

Cleser (1906:254), em 1906, não condena o uso do palito de dentes à mesa, mas sim atitudes desleixadas, como “apoiar os cotovellos sobre a mesa para se servir dum palito”, ou então um comportamento desagradável em relação aos alimentos que se depositam nos dentes, como: “chupar ruidosamente algum alimento que se tiver alojado entre os dentes”. Completando inclusive que é “pela pratica destes e de outros actos censuráveis á mesa é que se reconhece a pessoa que não tem educação”.

Da mesma forma o Padre Theophilo Dutra (1926:162) na década de 1920 prevê que se o uso de palitos for introduzido, “podemos servir-nos d’elles, porém com decência e modéstia. É incivilidade falar com o palito na boca, como palitar os dentes à janella, ou à porta da rua”.

O Pequeno Manual de Civildade (1932:146), da década de 1930, é categórico em condenar o uso dos palitos à mesa. Adverte nesse sentido que: “é inconveniente palitar os dentes entre os comensais. Limpar os dentes e extrair das cavidades dentárias os resíduos das mastigações, é um ato em si muito repugnante para ser praticado em companhia; si houver necessidade, deve-se cobrir a bôca com a outra mão, e desviar a cabeça levemente. O palito não se leva fora da mesa”.

Carmem D’Ávila (1946:326), em seu manual da década de 1940, aborda o assunto da utilização do palito de forma bastante elucidativa, pois ilustra o processo civilizador que o hábito de palitar os dentes sofreu desde o século XVIII, período que marcou o declínio de do referido hábito até sua total exclusão, inclusive nos ambientes ou momentos de maior intimidade. Diz ela:

Em 1700, o palito era um objeto de uso pessoal, permanente, trabalhado pelos ourives, em prata, osso de peixe, ou chifre de boi, e cuidadosamente guardado num estojo. E palitar os dentes, essa incivilidade asseada, era então oficialmente praticada em sociedade. Mais tarde, não há muito tempo, tomou a aparência vulgar dos palitos de hoje. E adotou-se o sistema de coloca-los dois a dois, juxtapostos á direita de cada conviva, nos banquetes, com o fim de encorajar os mais tímidos. Finalmente, eclipsou-se, sem que se saiba como nem quando. Hoje, se uma migalha ficar entre os dentes, paciência! não se retira. São as torturas da civilização! Nesses momentos, a ponta da faca, as unhas e o guardanapo são verdadeiras tentações! Mas lembrem-se do que diz o francês: Os anjos estão por toda parte!

Marcelino de Carvalho (1961) em seu "Guia de Boas Maneiras" da década de 1960, menciona a presença dos palitos de dentes em dois momentos, primeiro quando se refere à arrumação da mesa, e posteriormente quando fala sobre as maneiras que devemos ter à mesa.

Quanto à arrumação da mesa aconselha: "É raro encontrar-se hoje, mesmo discretamente um palito ao lado do prato. O hábito do paliteiro, à mesa, ficou também muito para trás. Mas não custa ter um paliteiro em opalina ou prata à mão para o caso de algum convidado o pedir ao empregado. Oferecer não é mais de estilo, mas não servir a quem o pede também é feio e embaraça quem dele necessita e quem não pode atender ao pedido" (Carvalho, 1961:50).

Ao traçar alguns dos comportamentos básicos à mesa, Marcelino (1961:62) adverte ao conviva que no caso de necessitar de um palito pode este pedir ao empregado, em voz baixa, que lhe traga um. Pois segundo ele, mesmo não estando mais em voga colocar palitos à mesa, não é falta de educação dele se servir, desde que o faça "com toda discrição e o mais rápido possível". E completa, orientando a dona da casa do que seria o mais adequado para garantir o conforto aos seus convidados: "Uma ideia que pode ser aproveitada é colocar um paliteiro na toilette, que será fácil e comodamente aproveitado pelas pessoas, cuja formação de dentes possa exigir o uso de palitos e deles se servir, sem olhares indiscretos".

Ainda que não exclua de forma tão explícita o uso do palito de dentes para as situações que ele chama de

“emergenciais”, aconselha à dona da casa que forneça aos seus convidados a proteção dos “olhares indiscretos”, ou seja, daqueles que condenam esse tipo de comportamento, deixando no banheiro alguns palitos para que lá os utilizem como bem os desejar. Pois em situações “emergenciais” como o caso de depósito de um alimento nos dentes, pelo menos na intimidade do toilette é preciso esquecer que “os anjos estão por toda parte” e fazer uso do palito, hoje em dia do fio dental.

Já Marta de Betânia (1957:195) foi mais enfática em excluir a presença dos paliteiros junto aos objetos que uma mesa bem posta deveria apresentar. Diz ela: “Quanto aos paliteiros, não se admite mais a sua presença numa mesa elegante. Passou da moda... Causa péssima impressão ver alguém palitar os dentes, mesmo disfarçando o gesto sob o guardanapo ou sob o lenço”.

Dora Maria e Judith Pacheco em seus guias de comportamento do final da década de 1960 excluem explicitamente o uso do palito de dentes. Dora Maria (1969:58) adverte: “Os palitos estão definitivamente abolidos, pois denota grave incorreção, palitar-se os dentes na mesa”. Judith (1960-56) considera o uso de palitos de dentes à mesa, bem como chupar os dentes atitudes vulgares.

Banidos aos poucos da sociedade ocidental, os palitos vão sendo descartados das mesas elegantes, frente às situações consideradas por Marcelino de Carvalho (1961) como emergenciais é bom pesar tal atitude antes de fazê-la. Mesmo porque é preciso ter coragem para tal ato frente aos protestos de alguns autores condenando tal atitude. Como é o caso de Jacqueline Autant (1960:17) quando adverte: “Em mesa nenhuma haverá palitos. Palito é coisa do passado. Que espetáculo mais grotesco e anti-estético do que o de alguém palitando os dentes à mesa! Não se palita nem na mesa nem em lugar nenhum! Os dentes se limpam com a escova de dentes (na casa de cada um). Em banquete, recepção, jantar, etc., limpa-se lavando a bôca com água corrente, na pia ou nas pias da toailete”. Conhecer as limitações que sofreram pode ser uma oportunidade para perceber-se a incidência das normas na construção de uma sociedade “civilizada”.

Da mesma forma que os manuais classificam atitudes como falar de boca cheia e bocejar, principalmente à mesa, como grosseiras ou vulgares, utilizar palitos chega a ser considerado repugnante devendo ser evitado e mais tarde excluído. Por que tais atos são assim encarados?

O bocejo significa estar cansado, entediado e pior, implica em abrir a boca, o que chega a ser desconcertante, principalmente durante as refeições. Falar com a boca cheia então, não há um manual que não condene tal atitude. Por outro lado, o bocejo é involuntário, mas, falar de boca cheia ou palitar os dentes, são costumes que podem e devem ser evitados, os guias de boas maneiras consideram incivis as pessoas que não conseguem controlar gestos como esses. "Você engasgou? Disfarce o mais possível este ridículo incidente, não faça espalhafato, não peça água, não leve o guardanapo à boca, não tussa com violência! Domine-se!" (Autant, 1960: 40).

À mesa, nossos gestos devem ser controlados, é necessário que nossas bocas sejam mantidas calmas e silenciosas, permitindo apenas uma serena e tranqüila conversa. Mas mesmo sobre a conversação todos os manuais indicam e excluem assuntos que possam levar a situações desconfortáveis. E nada mais desagradável do que expor aos companheiros de mesa o resultado de nossa mastigação. Palitar os dentes é uma oportunidade que traz à mente, conforme diz Visser (1998: 335), "o que foi mastigado mas não engolido com sucesso".

Os melindres impostos pela "civilização" rejeitam a circunstância de se continuar uma conversa com partículas de comida entre os dentes, ao mesmo tempo que condena o uso do palito em público. Por outro lado, Visser (1998: 325) diz que "este utensílio desencoraja de fato as pessoas de mergulharem os dedos na boca – um cruzamento de fronteiras dos mais impróprios, especialmente numa sociedade que proíbe comer com os dedos, na maioria dos casos".

Mas as sensibilidades da maioria das sociedades ocidentais contemporâneas sentem-se horrorizadas diante da exposição de restos de comida presa na boca, não engolida. Exigindo-se um controle absoluto dos comensais em nome da cortesia, espera-se que estes finjam estar

perfeitamente à vontade em situações como estas, em vez de admitir-se a necessidade de se tomar uma providência imediata, como, por exemplo, utilizar-se de um palito para retirar uma folhinha de alface ou um pedaço de carne que teima em incomodar em algum canto da boca.

Da mesma forma pode apresentar-se interessante observar as regras em relação ao conhecimento das funções dos talheres, bem como as habilidades apresentadas quando de seus usos. Como bem diz Autant (1960:35): "O comportamento de uma pessoa à mesa é o atestado vivo das suas boas maneiras ou da ausência delas. A conduta à mesa revela a educação de cada um".

A delicadeza e a perícia dos gestos é inculcada nas pessoas desde os primeiros anos de vida, pois a sociedade ocidental alcançou um padrão de civilidades à mesa que impõe ao ato de alimentar-se tentar não se tocar na comida com dos dedos, pois pessoas 'civilizadas' devem comer, obrigatoriamente, com garfos e facas. Conforme Visser (1998:169), "um dos mais espetaculares triunfos da 'cultura' humana sobre a 'natureza' é nossa determinação, quando comemos, de evitar tocar a comida com qualquer outra coisa além de utensílios de metal".

Elias (1990:129-130) considera que uma análise sobre as inúmeras proibições e tabus que cercam o uso da faca como utensílio de mesa é capaz de refletir mudanças de comportamento e da própria sociedade humana. Com o passar do tempo é possível observar-se que o uso da faca tornou-se cada vez mais restrito. A sociedade medieval com uma classe de guerreiros e sua constante disposição para a luta, juntamente a um conjunto de normas sociais relativamente tolerantes, encontram-se poucas restrições quanto ao uso da faca. Mas já no final desse período vê-se crescer uma cautela em relação ao seu uso, tanto no que diz respeito ao caráter emocional, o pavor provocado ao ver-se uma faca apontada em direção ao nosso próprio corpo; tanto quanto uma explicação racional, a faca é um objeto perigoso, qualquer um pode machucar-se ou ferir alguém à mesa. Conta-se que no século XVII, o cardeal Richelieu teria ficado tão horrorizado ao ver o chanceler Séguier palitar os dentes com a ponta da faca que ordenou que todas as lâminas das facas em sua igreja deveriam ser

arredondadas. Mais tarde, em alguns países da Europa, tornou-se ilegal os cuteleiros fabricarem facas pontudas.

Elementos racionais e emocionais juntos constroem um universo peculiar relacionado ao uso da faca. Nesse sentido é que Elias (1990:130) prevê que: “são a memória e a associação da faca com a morte e o perigo, o significado simbólico do instrumento, somados a cada vez maior pacificação interna da sociedade e à gradual preponderância de sentimentos de desagrado com sua presença, que levam à limitação e suspensão final de seu uso em sociedade. (...) Esta é a base emocional de um poderoso tabu de uma época posterior, que proíbe que se leve a faca à boca”.

Essa advertência é recorrente em todos os guias de boas maneiras do período analisado. Sobre a interdição de servir-se da faca para levar os alimentos à boca, diz Carmem D'Ávila (1946:57): “Por favor, não levem a faca á bôca! Além de perigoso, é de uma incorreção imperdoavel”. Dora Maria, na década de 1960 reforça: “não esqueça: a faca serve exclusivamente para cortar os alimentos, enquanto se come, deve-se conservá-la com o cabo sôbre a mesa e a lâmina recostada no prato, de modo algum levando-se à bôca”.

Segundo Elias (1990: 105), com o tempo, proibições como a de não se levar a faca à boca, transformou-se em um modo de diferenciação social. Pois aqueles que não conhecem interdições como essas são facilmente identificados. Citando a “Civilité Française” 1714, transcreve: “Não conserve sempre a faca na mão, como fazem os camponeses, mas pegue-a apenas quando dela necessitar”. O “Pequeno Manual de Civilidade” (1932:144) de 1932 adverte de maneira bastante semelhante: “O caipira segura muito tempo a faca na mão; o homem educado dela se serve o menos possível”. Pensando da mesma forma Cleser (1906:254) indicava aos pais algumas regras para educação de seus filhos, enumerando atos a serem evitados, adverte: “Pela pratica destes e de outros actos censuraveis á mesa é que se reconhece a pessoa que não tem educação”.

Sobre esse assunto, Dora Maria (1969:57), na década de 1960, reforça: “não esqueça: a faca serve exclusivamente para cortar os alimentos, enquanto se come, deve-se conservá-la com o cabo sôbre a mesa e a

lâmina recostada no prato, de modo algum levando-se à boca". No mesmo período, Autant (1960:41) indica de forma enfática: "Não se leva a faca à boca, nunca!", e completa de forma a demonstrar o ridículo de tal situação:

Você já teve ocasião de ver, penalizado, uma pessoa pegar a faca na mão direita, enchê-la de comida, alisar essa comida com o garfo como um pedreiro que está alisando um bloco de rebôco, e depois levar a faca à boca e chupar aquele despropósito de alimento, ficando com as bochechas distendidas como um saco cheio? Que pena que essa pessoa não tenha tido ninguém para ensiná-la não? Veja se é possível fazer com que ela leia este livro, e mais especialmente este capítulo!

Mas não é tão somente o intuito de impedir a violência que contribuiu para a crescente restrição do uso da faca à mesa. Pois não é ela capaz de explicar a proibição de se comer peixe ou frutas com facas comuns. Para Elias (1990:131) estes são exemplos de atitudes que ilustram, de forma muito característica, a linha geral de desenvolvimento do contexto das técnicas de uso da faca à mesa, contribuindo para a limitação de suas funções, chegando a casos inclusive em que ela não deve ser usada em absoluto. Nesse sentido é que encontramos regras como as que aparecem no manual de boas maneiras de Carmem D'Ávila(1946:145-146):

Come-se a carne com o garfo na mão esquerda e a faca na direita. Devemos ir cortando á medida que se lavam á boca as porções. Quando a carne pode ser partida sómente com o garfo (como no caso dos miolos), não nos utilizamos da faca. Para o peixe ha talheres apropriados. Para todas as iguarias que não necessitam da faca para cortar – legumes, massas, etc., servimo-nos do garfo na mão direita.

Prevenir a violência, evitar o gosto de metal sobre o alimento, ou impedir a mancha na faca quando utilizada para comer salada temperada com vinagre e azeite, o fato é que, a presença desse talher e seu manuseio foi, cada vez mais, fonte de inspiração para a organização de uma série de preceitos sobre o hábito 'civilizado' de se estar à mesa. Levar a faca à boca tornou-se então um ato que chega a ser abominável, além de perigoso.

A partir do final da Idade Média, diz Flandrin (1991:267), "O emprego dos dedos é cada vez mais proscrito, bem como a transferência dos alimentos

diretamente da travessa comum para a boca". A utilização dos dedos, "comer com as mãos", também é objeto da atenção dos manuais estudados, que, na maioria das circunstâncias, excluem seu uso direto sobre a comida. Quando seu uso é permitido, as regras são explícitas, indicando as situações e as maneiras adequadas de agir nesse sentido.

Hoje em dia pode parecer muito óbvio, por questões higiênicas, o fato de evitar-se ao máximo tocar diretamente com as mãos o alimento. Mas nem sempre foi assim, e mesmo atualmente, essa não é a única explicação para a eliminação crescente do hábito de se "comer com as mãos".

Desde o século XVIII, há uma abundância de referências à limpeza nos textos relativos à cozinha e à mesa. Os franceses davam muita importância à limpeza da cozinha e as maneiras de comer nessa época. Denunciavam outros países que não tinham qualquer compromisso com a higiene, tanto no preparar os alimentos como na maneira de servi-los, de ingeri-los, condenavam também o passado da própria França quanto a isso. Porém, é preciso entender que tinham outra concepção de 'limpeza' e de 'sujeira'.

Para muitas das maneiras à mesa desse período não há uma explicação evidente, mas esta seria menos importante para Flandrin (1991) do que a função e a distinção social que as comportam. Como é o exemplo do pão, que até o século XVII recomendava-se cortá-lo com a faca, e a partir do século XVIII, os manuais passam a estabelecer que ele deve ser partido com as mãos. Evidentemente uma prática que se relaciona muito mais à moda do que a práticas racionais compromissadas com a limpeza. Trata-se, conforme o autor (1991:270), de um "ajustamento aos procedimentos das elites".

Modas que partiam das altas rodas e que, muitas vezes, nunca chegaram a serem aceitas. Por outro lado, desde o século XVII muitas das resistências caíram, "e os costumes mais distintos pouco a pouco ganharam força de lei para todos os meios sociais" (Flandrin, 1991:270). Pois o simples fato de algumas maneiras serem relacionadas a modos pouco galantes, típicos de camponeses ou de outras camadas "inferiores", passa a ser motivo convincente para que as elites, ou aqueles que desejam

sê-lo, as rechacem. O embaraço, ou a simples razão de que algumas atitudes não são “finas” constituíam razão suficiente para serem abandonadas. Assim, a formação do conjunto de normas que regem o comportamento à mesa deu-se por motivações sociais, levando a todos a se adaptarem a modelos vigentes construídos pelos círculos mais influentes. Para Elias (1990), tanto como para Flandrin (1991), essas motivações são as mais importantes a se considerar na tentativa de compreender a construção dos padrões ocidentais que ditam o que é correto e o que é incorreto em relação às maneiras em geral, e especificamente no que diz respeito aos comportamentos à mesa.

A delicadeza dos gestos e o crescimento do embaraço avançam sendo atualmente justificadas, muitas das vezes, pelos progressos das ciências. Mas em muitas outras ocasiões são motivadas tão somente pela “delicadeza dos sentimentos”. Sobre o uso dos dedos, portanto, mais uma vez somam-se elementos emocionais e racionais.

Gencé (1909:244), em 1909, declara sobre a adequada maneira de se comer o pão: “Não se parte o pão com a faca mas sim á mão. Esta observação que se faz ás creanças dirige-se tambem a muitos adultos, que teem o pessimo costume de cortar logo o pão em bocadinhos. Nunca se corta senão um bocadinho por cada vez quando se deseja comer”. A partir desse aviso, percebe-se que apesar de tão antigo o preceito de se comer o pão com as mãos ainda não está tão enraizado, sendo necessário o ensinamento não somente dirigido às crianças mas também aos adultos que ainda não se convenceram dessa regra. O que poderia denotar um indício de conflito entre os motivos racionais e os emocionais. Pois desde o evento de Pasteur fica cada vez mais difícil compreender racionalmente um preceito como esse, “o pão se parte com as mãos”. Ora, se as mãos são o maior veículo de contaminação, e isso é explicado exaustivamente pela ciência, seria inteligente seguir uma regra como essa? Diante de tal questão fica muito claro o quanto os padrões sociais não podem ser explicados de forma simplista e racional.

Relaciona-se também à exclusão crescente do hábito de se utilizar os dedos para comer a adoção do garfo. Pois como diz Carmem D’Ávila (1946:139) na

década de 1940, "Adotado o garfo estava concluída, desde então, século XIV, a série de talheres indispensáveis ao uso do homem civilizado de todos os países: e não há mais pretexto para nos servirmos dos dedos quando comemos (...)".

Sobre esse tema Elias (1990:133) coloca que:

Estudando nossos sentimentos em relação ao ritual do garfo, podemos ver com especial clareza que a primeira autoridade em nossa escolha entre comportamento 'civilizado' e 'incivil' à mesa é o nosso sentimento de repugnância. O garfo nada mais é que a corporificação de um padrão específico de emoções e um nível específico de nojo. Por trás da mudança nas técnicas à mesa ocorrida entre a Idade Média e os tempos modernos reaparece o mesmo processo que emergiu na análise de outras explicitações desse mesmo processo: uma mudança na estrutura de impulsos e emoções.

A admissão do garfo contribuiu para a ordem da mesa que se viu instalar na Europa desde o século XVII. Progressivamente os preceitos a respeito do que deve estar à mesa quando das refeições, mais e mais exigem a presença do garfo. Este utensílio, juntamente aos outros, serviam à construção do conjunto de maneiras que afastavam da natureza e da animalidade o ato de alimentar-se. A civilidade lassaliana do século XVIII já prescrevia a individualização dos talheres e pratos, e pregava regras de limpeza, proibindo o contato com a gordura, os molhos, os xaropes. E nada melhor para evitar o contato com tais substâncias do que o uso do garfo. Junto a sua presença nascia a necessidade do aprendizado do uso 'adequado' desse talher.

Nos manuais analisados são claramente enumeradas as normas em torno das maneiras 'educadas' do manuseio e utilização 'apropriada' do garfo. Gencé (1909:244) prevê que: "O garfo conserva-se na mão esquerda, mas passa para a direita para se comer os alimentos que não se cortam com faca, tais como ovos, massas, peixe, legumes ou saladas".

Do uso do garfo Carmem D'Ávila (1946:145) faz um minucioso relato, salientando a qualidade da experiência em utilizá-lo:

Temos hoje uma variedade de garfos de feitios dissemelhantes e caprichosos. É preciso maneja-los com a oportunidade e a

segurança que denunciam o encontro de dois velhos conhecidos. A sua escala de dentes mais ou menos pontiagudos permite ao garfo cortar uma gelatina, espetar uma ponta de espargo, buscar uma ostra em seu recheio, escolher a cebolinha de um 'pickles', ou firmar um caroço de manga. Vai á bôca, ora com a mão direita, ora com a esquerda, mas sempre sozinho! Aceita auxílio da faca, e nem sempre a colher o dispensa, como, por exemplo, quando se toma um prato de ox-tail.

No caso de se permitir comer alguns alimentos com as mãos, Amy Vanderbilt (1962:136) prevê que mesmo aceitando a permissão de comer o aspargo com as mãos, "comê-lo com o garfo é mais elegante".

Dora Maria (1960:57) referindo-se aos talheres em geral indica que:

Os talheres, se colocados todos à mesa, devem ser usados com naturalidade, cada uma em sua respectiva função, primeiro o que se destina ao peixe, depois um de tamanho normal, para outros pratos e, finalmente o de tamanho menor, para a sobremesa. Quando se trata de pratos que não precisam ser trinchados – massas, legumes, etc., come-se com o garfo na mão direita, ao passo que para a carne, usa-se o garfo na mão esquerda e a faca na direita e vai-se cortando à medida que se come. Para as saladas, usa-se também o garfo na mão direita, pois não se cortam as folhas de alface.

A colher, esse utensílio confortável e seguro, é o apetrecho mais fácil de utilizar, e embora por motivos opostos à faca, também tem seu uso limitado. A faca por ser perigosa, e a colher por ser tão inofensiva que se iguala à criança. Para Visser (1998:196), "por terem uma imagem infantil, as colheres carecem de prestígio". Porém não deixam de, por esse motivo, serem objeto de preceitos quanto à sua 'correta' utilização.

Para Gencé (1909:244-245), "come-se com a colher, o queijo com creme, as geleias, compotas e mel". Para ela a colher também serve para recolher os caroços das frutas e colocá-los sem ruído no prato. Sobre esse tema recomenda Carmem D'Ávila (1946:144): "A colher é de fácil manejo, mas é preciso cuidar que o braço não avance sobre a mesa, nem se arredonde demais".

Tal como o garfo e mais ainda como a faca também é objeto de restrições. Amy Vanderbilt (1962:134) alerta: "Sopas e caldos, servidos em xícaras de duas asas, ou em

pequenas tigelas, à moda oriental são bebidos. Havendo, porém, massas ou legumes, são êstes tomados com uma colher". E continua: "O café e o chá podem ser provados com a colher e depois bebidos. Quentes demais, espera-se um pouco para toma-los – mas nunca se deve bebê-los às colheradas".

Para Marcelino (1961:57-58), "quando se toma a sopa, a colher é sempre usada com a mão direita". E completando o preceito de Amy aconselha: "No caso de haver sopa com um pedaço de carne ou galinha que se deseja cortar, como na canja e no bortch, pode-se usar do garfo na mão esquerda para ajudar a colher a cumprir a operação".

Mais do que a análise e o relato específico dos preceitos é importante analisar o todo que envolve a construção do conjunto das normas sociais. As relações entre cultura e poder; experiência e desconhecimento; traquejo e naturalidade dos gestos. Junto à aparição de novos utensílios, crescem as exigências quanto ao luxo dos materiais com que eram feitos pratos, facas, garfos, copos, travessas. Somando-se a isso o aumento das cobranças em relação às maneiras, às habilidades no uso dos talheres, a aprendizagem das funções específicas de cada objeto exposto à mesa. A maneira de se tomar um garfo, a adequação do copo à bebida, a posição da mão e a postura correta ao levar um determinado alimento à boca, tornam-se elementos capazes de conferir predicados distintivos.

Para cada alimento um talher que facilite e proporcione sua melhor ingestão. Para cada apetrecho um gesto, uma cortesia capaz de refletir uma hierarquia social: as pessoas comuns titubeiam diante da variedade dos objetos que têm a sua frente. Paraphraseando Brillat Savarin (1995): "diga-me como te comportas a mesa e dir-te-ei quem és".

Referências Bibliográficas

AUTAN, Jacqueline. (1960). Não Faça Isso!: código de boas maneiras. Rio de Janeiro, Irmãos di Giorgio & Ci Ltda.

BETÂNIA, Marta de. (1957). Noções de economia doméstica. São

Paulo, Saraiva.

CARVALHO, Marcelino. (1961). Guia de Boas Maneiras. São Paulo, Editora Nacional.

CLESER, Vera. (1906). O lar doméstico: conselhos para boa direcção de uma casa. Rio de Janeiro, Laemmert.

D'ÁVILA, Carmem. (1946). Boas maneiras. Rio de Janeiro, Civilização Brasileira.

DELLA CASA, Giovanni. (1999). Galateo ou dos costumes. São Paulo, Martins Fontes.

DORA MARIA. (1969). Aprenda as boas maneiras: regras de etiqueta indispensáveis para todas as ocasiões. Rio de Janeiro, Tecnoprint.

DUTRA, Theophilo B. (1926). Uma xícara de chá. Rio de Janeiro, Fides Brasiliae.

ELIAS, Norbert. (1990). O Processo Civilizador : uma história dos costumes. Rio de Janeiro, Zahar.

FLANDRIN, Jean-Louis. (1991). A distinção pelo gosto. História da Vida Privada: da Renascença ao Século das Luzes. São Paulo, Companhia das Letras. pp.267-309.

GENCÉ, Condessa de. (1909). Tratado de Civilidade e Etiqueta. Lisboa, Guimarães.

HAROCHE, Claudine. (1998) Da palavra ao gesto. Campina, Papirus.

PACHECO, Judith. (1960). Sempre as boas maneiras. São Paulo, Intelectus.

PEQUENO MANUAL DE CIVILIDADE PARA USO DA MOCIDADE. (1932). Rio de Janeiro, FTD.

ROMAGNOLI, Daniela. (1998). "Guarda no sii vilan: as boas maneiras à mesa". História da Alimentação. São Paulo, Estação Liberdade. pp.496-508.

ROQUETTE, J.I. (1997). O Código do Bom-Tom.: ou regras da civilidade e de bem viver no século XIX. São Paulo, Companhia das Letras.

VANDERBILT, Amy. (1962). O Livro de Etiqueta: um guia para a vida elegante. São Paulo, Record.

VISSER, Margareth. (1998). O ritual do jantar: as origens, evolução, excentricidades e significado das boas maneiras à mesa. Rio de Janeiro, Campus.

Notas

^[1]O presente artigo faz parte de um estudo maior no qual desenvolvo uma análise sobre as mudanças e permanências dos preceitos considerados como “adequados” perante os alimentos, em que utilizo como fontes manuais de civilidade e de economia doméstica que circulavam no Brasil dos primeiros anos do século XX, até a década de 1960.

SIMMEL, Georg. Georg Simmel. Treue - Ein sozialpsychologischer Versuch. RBSE, v.2, n.6, pp.506-512, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

DOCUMENTOS
ISSN
1676-8965

Georg Simmel. Treue - Ein sozialpsychologischer Versuch.

Georg Simmel^[1]

Ohne die Erscheinung, die wir Treue nennen, würde die Gesellschaft überhaupt nicht in der tatsächlich gegebenen Weise irgendeine Zeit hindurch existieren können.

Die Momente, die ihre Erhaltung tragen: Eigeninteresse der Elemente und Suggestion, Zwang und Idealismus, mechanische Gewohnheit und Pflichtgefühl, Liebe und Trägheit - würden sie vor dem Auseinanderbrechen nicht bewahren können, wenn nicht alle durch das Moment der Treue ergänzt würden.

Es ist eine Tatsache von der größten soziologischen Wichtigkeit, dass unzählige Verhältnisse in ihrer Struktur ungeändert beharren, auch wenn das Gefühl oder die praktische Veranlassung, die sie ursprünglich entstehen ließen, verschwunden sind.

Die sonst unbezweifelbare Wahrheit: Zerstören ist leichter als Aufbauen - gilt für gewisse menschliche Beziehungen nicht ohne weiteres.

Freilich fordert das Entstehen eines Verhältnisses eine bestimmte Zahl positiver und negativer Bedingungen, von denen das Ausbleiben einer einzigen sein Zustandekommen von vornherein verhindert.

Allein, ist es einmal entstanden, so wird es durch den nachträglichen Ausfall jener Bedingung, ohne die es

vorher nicht erwachsen wäre, noch keineswegs immer zerstört.

Ein erotisches Verhältnis etwa, auf Grund körperlicher Schönheit entstanden, kann sehr wohl deren Schwinden und ihren Übergang in Hässlichkeit überleben.

Was man von Staaten gesagt hat: dass sie nur durch dieselben Mittel erhalten werden, durch die sie gegründet sind - ist nur eine sehr partielle Wahrheit und nichts weniger als ein durchgängiges Prinzip der Vergesellschaftung überhaupt.

Die soziologische Verknüpftheit vielmehr, woraus auch immer entstanden, bildet eine Selbsterhaltung aus, einen Eigenbestand ihrer Form, unabhängig von ihren ursprünglich verknüpfenden Motiven.

Ohne dieses Beharrungsvermögen der einmal konstituierten Vergesellschaftungen würde die Gesellschaft als ganze in jedem Augenblick zusammenbrechen oder in unausdenkbarer Weise verändert werden.

Psychologisch wird die Konservierung der Einheitsform durch vielerlei Momente getragen, intellektuelle und praktische, positive und negative.

Die Treue ist unter ihnen der gefühlsmäßige Faktor, oder auch: sie selbst in der Gestalt des Gefühls, in ihrer Projizierung auf die Ebene des Gefühls.

Den Verhältnissen, die sich zwischen Individuen anspinnen, entspricht in diesen ein auf das Verhältnis gerichtetes spezifisches Gefühl, ein Interesse, ein Impuls.

Besteht das Verhältnis nun weiter, so entsteht, in Wechselwirkung mit diesem Weiterbestand, ein besonderes Gefühl, oder auch: jene ursprünglich begründenden seelischen Zustände metamorphosieren sich - vielfach, wenn auch nicht immer - in eine eigentümliche Form, die wir Treue nennen, gleichsam in ein psychologisches Sammelbecken oder eine Gesamtheits- oder Einheitsform für die mannigfaltigsten Interessen, Affekte, Bindungsmotive; und, über alle Verschiedenheit ihres Ursprunges hinweg, nehmen sie in

der Form der Treue eine gewisse Gleichmäßigkeit an, die begreiflich den Dauercharakter dieses Gefühls begünstigt.

Es ist also nicht das gemeint, was man treue Liebe, treue Anhänglichkeit usw. nennt, und was einen gewissen Modus oder zeitliche Quantität eines sonst schon bestimmten Gefühls bedeutet; sondern ich meine, dass die Treue ein eigener Seelenzustand ist, gerichtet auf den Bestand des Verhältnisses als solchen und unabhängig von den spezifischen Gefühls- oder Willensträgern seines Inhalts.

Man muss - und dies gehört zu den Voraussetzungen der Gesellschaft überhaupt - bei sehr vielen Verhältnissen und Verbindungen der Menschen untereinander darauf rechnen, dass die bloße Gewöhnung des Zusammenseins, dass das bloß tatsächlich längere Bestehen der Beziehung diesen Induktionsschluss des Gefühls mit sich bringt.

Und das erweitert den Begriff der Treue und bringt ein sehr wichtiges Moment hinzu: der äußerlich bestehende soziologische Zustand, das Zusammen, kooptiert gewissermaßen die Gefühle, welche ihm eigentlich entsprechen, obgleich sie am Anfang und in bezug auf die Begründung der Beziehung nicht vorhanden waren.

Der Prozess der Treue wird hier gewissermaßen rückläufig.

Die seelischen Motive, die eine Beziehung knüpfen, geben der geknüpften gegenüber für das spezifische Gefühl der Treue Raum oder verwandeln sich in dieses.

Ist nun aus irgendwelchen äußeren Gründen oder wenigstens solchen seelischen, die dem Sinne der Vereinigung nicht entsprechen, eine solche dennoch zustande gekommen, so erwächst ihr gegenüber eine Treue, und diese lässt die tieferen und der Vereinigung adäquaten Gefühlszustände sich entwickeln, jene wird gleichsam per subsequens matrimonium animarum legitimiert.

Die banale Weisheit, die man oft gegenüber konventionellen oder aus rein äußeren Gründen geschehenden Eheschließungen hört: die Liebe käme

schon noch in der Ehe - ist tatsächlich nicht immer im Unrecht.

Hat der Bestand des Verhältnisses erst einmal sein psychologisches Korrelat in der Treue gefunden, so folgen dieser schließlich auch ihre Affekte, Herzensinteressen, inneren Bindungen, die statt ihrer sozusagen logischen Stellung am Anfang der Beziehung sich nun vielmehr als deren Endresultat herausstellen - eine Entwicklung, die freilich ohne das Mittelglied der Treue nicht eintritt.

Schon die rein innere Struktur der Treue zeigt sie als einen soziologischen Affekt.

Andere Gefühle, so sehr sie den Menschen an den Menschen binden mögen, haben dennoch etwas mehr Solipsistisches.

Auch die Liebe, die Freundschaft, der Patriotismus, das soziale Pflichtgefühl haben doch ihr Wesen zunächst in einem Affekt, welcher in dem Subjekt selbst und immanent in ihm vor sich geht und beharrt, wie es sich am stärksten vielleicht in dem Worte Philines offenbart: »Wenn ich dich liebe, was geht's dich an?« Hier bleiben also die Affekte trotz ihrer unendlichen soziologischen Bedeutung zunächst Zustände des Subjektes.

Sie entstehen zwar nur durch die Einwirkung von anderen Individuen oder Gruppen; aber sie tun es auch, bevor diese Einwirkung in Wechselwirkung übergegangen ist, sie brauchen mindestens, wenn sie sich auch auf andere Wesen richten, doch nicht das Verhältnis mit diesen zu ihrer realen Voraussetzung oder Inhalt zu haben.

Dies eben ist gerade der Sinn der Treue (wenigstens der hier fragliche, obgleich sie sprachgebräuchlich auch noch andere Bedeutungen hat), sie ist das Wort für das eigentümliche Gefühl, das nicht auf unser Besitzen eines anderen, als auf ein eudämonistisches Gut des Fühlenden, auch nicht auf das Wohl des anderen, als auf einen dem Subjekt gegenüberstehenden objektiven Wert geht, sondern auf die Erhaltung der Beziehung zum anderen; sie stiftet diese Beziehung nicht und kann infolgedessen nicht, wie alle jene Affekte, vorsoziologisch sein, sondern durchströmt

die gestiftete, eines ihrer Elemente an dem anderen festhaltend, als die Innenseite ihrer Selbsterhaltung.

Vielleicht hängt dieser spezifisch-soziologische Charakter der Treue damit zusammen, dass sie mehr als unsere anderen Gefühle, die über uns kommen wie Regen und Sonnenschein und ohne dass unser Wille über ihr Kommen und Gehen Herr wäre - unseren moralischen Vornahmen zugänglich ist, dass ihr Versagen uns ein stärkerer Vorwurf ist, als wenn Liebe oder Sozialgefühl - jenseits ihrer bloß pflichtmäßigen Betätigungen - ausbleiben.

Diese besondere soziologische Bedeutung der Treue aber lässt sie noch eine vereinigende Rolle in einem ganz fundamentalen, die prinzipielle Form aller Vergesellschaftung tangierenden Dualismus spielen.

Es ist dieser: dass ein Verhältnis, das ein fluktuierender, fortwährend sich entwickelnder Lebensprozess ist, eine relativ stabile, äußere Form erhält; die soziologischen Formen des Miteinanderumgehens, der Einheitsbildung, der Darstellung nach außen können den Wandlungen ihrer Innerlichkeit, d. h. der auf den Andern bezüglichen Vorgänge in jedem Individuum, überhaupt nicht mit genauer Anpassung folgen, beide Schichten haben ein verschiedenes Entwicklungstempo, oder es ist auch oft das Wesen der äußeren Form, sich überhaupt nicht eigentlich zu entwickeln.

Das stärkste äußere Fixierungsmaß innerlich variabler Verhältnisse ist offenbar das rechtliche: die Eheform, die den Wandlungen des personalen Verhältnisses ganz unnachgiebig gegenübersteht; der Kontrakt zwischen zwei Sozien, der den Geschäftsgewinn zwischen ihnen halbiert, trotzdem sich bald herausstellt, dass der eine alles, der andere nichts leistet; die Zugehörigkeit zu einer städtischen oder religiösen Gemeinde, die den Individuen völlig fremd oder antipathisch wird.

Aber auch jenseits solcher ostensiblen Fälle ist es auf Schritt und Tritt bemerkbar, wie die zwischen Individuen - und auch zwischen Gruppen - sich entspannenden Beziehungen sogleich zu einer Verfestigung ihrer Form neigen, und wie diese nun ein

mehr oder weniger starres Präjudiz für den weiteren Verlauf des Verhältnisses bilden und ihrerseits gar nicht imstande sind, sich der vibrierenden Lebendigkeit, den leiseren oder stärkeren Wandlungen der konkreten Wechselbeziehung anzupassen.

Dies wiederholt übrigens nur die Diskrepanz innerhalb des Individuums.

Das innere Leben, das wir als Strömung, unaufhaltsamen Prozess, Auf und Nieder der Gedanken und Stimmungen empfinden, kristallisiert für uns selbst zu Formeln und festgelegten Richtungen, oft schon dadurch, dass wir es in Worte fassen.

Mag es auch dadurch zu konkreten, im einzelnen fühlbaren Inadäquatheiten nicht oft kommen; mag in glücklichen Fällen die feste äußere Form den Schwerpunkt oder Indifferenzpunkt darstellen, um den das Leben gleichmäßig nach der einen und nach der anderen Seite hin oszilliert - so bleibt doch der prinzipielle, formale Gegensatz zwischen dem Fließen, der wesentlichen Bewegtheit des subjektiven Seelenlebens und der Fähigkeit seiner Formen, die nicht etwa ein Ideal, einen Gegensatz gegen seine Wirklichkeit, sondern gerade dieses Leben selbst ausdrücken und gestalten.

Weil die äußeren Formen, im individuellen wie im gesellschaftlichen Leben, nicht fließen, wie die innere Entwicklung selbst, sondern immer für eine gewisse Zeit fixiert bleiben, ist es ihr Schema: dass sie dieser inneren Wirklichkeit bald voraneilen, bald hinter ihr zurückbleiben.

Gerade wenn überlebte Formen durch das hinter ihnen pulsierende Leben zerbrochen werden, schwingt dieses sozusagen in ein entgegengesetztes Extrem und schafft Formen, die jenes reale Leben überholen und von ihm noch nicht ganz ausgefüllt werden - anhebend von ganz persönlichen Beziehungen, wo z. B. das Sie unter Freunden oft schon lange als eine der Wärme des Verhältnisses unangemessene Steifheit empfunden wird, das Du dann aber ebenso oft, mindestens am Anfang, als ein ganz leises Zuviel wirkt, als die Antizipation einer doch erst noch zu gewinnenden völligen Intimität; bis zu Änderungen der politischen Verfassung, die überlebte, zu unerträglichem Zwang gewordene Formen durch freiheitliche und weitere ersetzen, ohne dass doch die

Wirklichkeit der politischen und wirtschaftlichen Kräfte für diese schon immer reif wäre, einen vorläufig zu weiten Rahmen an Stelle eines zu engen setzend. -

Die Treue nun, in ihrem hier auseinandergesetzten Sinne, hat gegenüber diesem Schema des sozialen Lebens die Bedeutung: dass mit ihr tatsächlich einmal die personale, fluktuierende Innerlichkeit den Charakter der fixierten, stabilen Form des Verhältnisses annimmt, dass diese soziologische, jenseits des unmittelbaren Lebens und seines subjektiven Rhythmus verharrende Festigkeit hier wirklich zum Inhalt des subjektiven, gefühlsmäßig bestimmten Lebens geworden ist.

Von den unzähligen Modifikationen, Abbiegungen, Verschlingungen der konkreten Schicksale abgesehen, ist die Treue die Brücke und Versöhnung für jenen tiefen, wesensmäßigen Dualismus, der die Lebensform der individuellen Innerlichkeit von der der Vergesellschaftung abspaltet, die doch von jener getragen wird; die Treue ist jene Verfassung der bewegten, in kontinuierlichem Flusse sich auslebenden Seele, mit der sie die Stabilität der überindividuellen Verhältnisform nun dennoch sich innerlich zu eigen macht, mit der sie einen Inhalt, dessen Form der Rhythmik oder Unrhythmik des wirklich gelebten Lebens widersprechen muss - obgleich sie selbst ihn geschaffen hat - in dieses Leben als seinen Sinn und Wert aufnimmt.

Notas

^[1]ex: Der Tag, No.225 vom 10.Juni 1908, Erster Teil : Illustrierte Zeitung, Berlin.

SIMMEL, Georg. "Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica". Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE, v.2, n.6, pp.513-519, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

DOCUMENTOS
ISSN
1676-8965

“Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica”

Georg Simmel^[1]

A sociedade não poderia existir em qualquer duração de tempo, sem o aparecimento do que chamamos de fidelidade. Uma ação legítima oferecida em troca de nada.

Os momentos que impulsionam a conservação de uma socialidade, isto é, os interesses próprios das partes envolvidas e a sugestão, a força e o idealismo, o hábito mecânico e o sentimento de dever, o amor e a inércia, não poderiam protegê-la da possibilidade de quebra, se não fossem supridos pelo elemento da fidelidade. É um fato da maior importância sociológica que inumeráveis relações preservem a sua estrutura inalterada até mesmo quando, o sentimento ou a indução prática fundados originalmente, tenham desaparecido.

Destruir é mais fácil que construir não é, com certeza, uma afirmativa válida para certas relações humanas, porém o contrário é incontestável. O crescimento de uma relação, seguramente, requer um certo número de condições positivas e negativas, e a ausência de uma delas pode, imediatamente, impedir o seu desenvolvimento.

Uma vez iniciada, contudo, não será de forma alguma destruída pelo desaparecimento subsequente da condição que, de início, não poderia ter superado. Por exemplo, uma relação erótica começada em base de

beleza física, pode sobreviver bem o declínio desta beleza e de sua mudança em feiúra.

O que foi dito sobre estados - que eles só são adquiridos pelos mesmos métodos pelos quais eles são estabelecidos, - é só uma verdade muito parcial e nada menos do que um princípio universal de sociação. A associação sociológica desenvolve uma auto-preservação e uma existência autônomas de sua forma, não importa quais sua origem, e independente dos motivos que inicialmente lhe deu sentido. Sem esta inércia da sociação existente, a sociedade como um todo desmoronaria, a cada momento, ou mudaria de maneira inimaginável.

A preservação de unidades sociais é psicologicamente sustentada por muitos fatores, intelectuais e práticos, positivos e negativos. A fidelidade é o fator afetivo entre eles, ou melhor, a fidelidade na forma de sentimento, em sua projeção ao plano de sentimento, é este fator afetivo.

Todas ações circunstanciais desenvolvidas entre indivíduos, em seu início, são acompanhadas por um sentimento específico, por um interesse, por um impulso dirigidos para a relação por seus participantes. Se a relação continua, desenvolve um sentimento particular em interação com a proposta de continuação - ou melhor, frequentemente, os estados psíquicos originais mudam, entretanto, nem sempre na forma particular do que chamamos fidelidade.

A fidelidade, assim, é um reservatório psicológico ou Gesamtheits e, como tal, um molde total ou unitário para os mais variados interesses, afetos e motivos que permitem a continuidade e a permanência de laços recíprocos. Apesar de toda a variedade de origem, o estado psíquico original atinge, na forma de fidelidade, uma certa semelhança que compreensivelmente promove a permanência da fidelidade em si mesma.

A discussão aqui tratada não significa que o chamado amor leal, ou a fiel devoção ou outros nomes quaisquer, refiram-se a um certo modo de sentir ou a uma quantidade temporal de sentimento definido. A fidelidade em si é um estado psíquico específico, direcionado para a continuidade da relação como tal, independentemente de qualquer sentimento particular ou

de elementos de volição que sustém o conteúdo mesmo da relação.

Em alusão a um grande número de relações e conexões entre pessoas, - e isto pertence às condições prévias de uma sociedade dada, - pode-se calcular o fato de que o mero e habitual estar junto, a mera existência de uma relação mais longa, requer esta indução de sentimento. O que alarga, deste modo, o conceito da fidelidade e introduz ao mesmo um elemento muito importante, isto é, a condição sociológica externa de uma associação ou de um acordo apropria-se do sentimento particular que de fato a eles correspondem, como se assim o fosse desde sempre, e relativamente à uma razão da relação, embora o mesmo não existisse no início e não justifique por si o começo da relação.

Em certo sentido, assim, o processo da fidelidade fica, como se diz, atrás. Os motivos mentais que asseguram uma relação produzem um específico sentimento de fidelidade através do qual a relação se desenvolve, ou transformam-se neste sentimento.

Embora uma relação possa ter surgido por qualquer razão exterior ou, pelo menos, por razões íntimas extrínsecas a seu significado, desenvolve-se oposta a própria noção de fidelidade. A qual, por seu turno, aprofunda e desenvolve a união como uma condição adequada de sentimento: como uma relação legitimada, como se diz, *per subsequens animarum matrimonium*.

A sabedoria popular, que se escuta freqüentemente em referência aos matrimônios que foram realizados por razões convencionais ou por outras razões externas quaisquer, - como, o amor vem após o casamento - é, desta maneira, muitas vezes, bastante perspicaz. Se a continuidade da relação encontrou seu primeiro correlato psicológico, a fidelidade, então a fidelidade eventualmente, também, é seguida por emoções, por interesses afetivos, ou por vínculos internos que pertencem à lógica mesma da relação. Um desenvolvimento onde a fidelidade não acontece admitidamente sem que isso ocorra.

A estrutura interna da fidelidade, assim, já a mostra como uma emoção de natureza sociológica ou sociologicamente orientada. Outros sentimentos, não

importa o quanto podem ligar a pessoa à pessoa, possuem, não obstante, algo ainda mais solipso. Afinal de contas o amor, a amizade, o patriotismo, o senso de dever social, acontece e é suportado essencialmente no indivíduo em si, de forma imanente - como é revelado notavelmente na pergunta de Philine: "De que modo pensa você que eu o amo?" Apesar de sua extraordinária significação sociológica, estas emoções permanecem, acima de tudo, no seu estado subjetivo.

Seguramente, elas só são geradas por intervenção de outros indivíduos ou grupos, mas também agem assim até mesmo antes que este efeito mude a interação. Até mesmo onde são dirigidas para outros indivíduos, a relação para eles é, pelo menos, mas não necessariamente, sua verdadeira pressuposição ou conteúdo.

Este é exatamente o sentido de fidelidade - pelo menos como aqui está sendo discutido, embora o seu uso lingüístico possua outros significados. A noção refere-se para o sentimento peculiar que não é direcionado para a posse do outro, como na percepção de um bem eudemônico, nem mesmo no sentido do bem-estar do outro como um valor objetivo extrínseco, porém para a preservação da relação para o outro.

Não gera a relação, contudo. Ao contrário destes outros sentimentos, não pode ser pre-sociológico. Ele penetra a relação uma vez que ela existe e, como uma espécie de auto-preservação interna, faz com que os indivíduos em relação agarrem-se rapidamente um ao outro.

Este específico caráter sociológico, talvez, se encontra conectado com o fato de que a fidelidade, mais que outros sentimentos, é acessível para as intenções morais. O aparecimento ou desaparecimento de outros sentimentos que surgem entre os homens, e que caem sobre eles como a chuva ou como um raio de sol, não podem ser controlados pela vontade. Diferente deles, por exemplo, a infidelidade requer dos próprios indivíduos em relação, uma repreensão mais severa do que a ausência de amor ou de responsabilidade social, muito além das suas manifestações meramente obrigatórias.

O significado sociológico especial que a contém, faz a fidelidade jogar um papel unificador em conexão com um dualismo básico que afeta a forma de toda sociação. Este dualismo consiste no fato de que toda relação oscila continuamente, desenvolvendo um processo de vida, mesmo quando adquire uma forma externa relativamente estável.

As formas sociológicas sobre o comportamento recíproco, e sobre os processos de unificação e de apresentação externos, não seguem, mesmo com toda e qualquer adaptação precisa, as mudanças desenvolvidas no seu interior. Estas últimas são parte do processo que acontece no interior do indivíduo com respeito ao outro. As duas esferas, as da relação e as da forma, possuem diferentes temporalidades de desenvolvimento ou, freqüentemente, são partes ou são a própria natureza da forma externa em que se constitui, sem que seja preciso qualquer necessidade de direção ou sem que haja o objetivo de desenvolver o que quer que seja.

A mais forte medida externa para a fixação interna de relações variáveis se encontra, evidentemente, na lei. As formas de matrimônio que enfrentam mudanças na relação pessoal de uma forma totalmente inflexível, ou o contrato entre dois associados, que continuam a dividir os lucros entre si, não obstante apenas um deles execute todo o trabalho ou, ainda, a participação social em uma comunidade urbana ou religiosa que se tornou completamente estranha ou antipática aos indivíduos que a freqüentam, são exemplos possíveis deste axioma.

As relações entre indivíduos e, também, entre grupos em desenvolvimento, porém, além de tais casos óbvios, tendem de maneira imediata para a consolidação de suas formas. A forma então passa a constituir um impedimento mais rígido para a relação em seu curso adicional, enquanto a forma em si mesma é incapaz de adaptar-se à vibração da vida e às mudanças mais ou menos profundas de uma concreta e recíproca relação. Isto, porém, é apenas a repetição de uma discrepância que ganha força no interior do próprio indivíduo.

A vida interna que nós percebemos como um fluxo, como um incessante processo, como um sobe e desce de pensamentos e humores, cristaliza-se para os parceiros em jogo, em fórmulas e direções fixas. Direções oriundas,

diga-se de passagem, freqüentemente, apenas, pelo fato de a verbalizarmos.

Até mesmo se tal aspecto conduz apenas raramente a inadequações específicas, ou mesmo se, em casos afortunados, a forma externa fixa constitui o centro de gravidade ou a indiferença acima e abaixo sobre a qual a vida oscila uniformemente, ainda permanece o fundamento, o contraste formal entre o fluxo essencial e o movimento da vida psíquica subjetiva e as limitações de suas formas. Afinal de contas, as formas não expressam ou amoldam um ideal ou um contraste com a realidade de vida, mas exatamente a vida.

Se são as formas de um indivíduo ou da vida social, estas últimas não fluem da mesma maneira como o faz o desenvolvimento interno de um sujeito, mas sempre permanecem fixas por um certo período de tempo. Por isto, às vezes, é de sua natureza estar à frente da realidade interna e às vezes ficar logo atrás.

Mais especificamente, quando a vida que pulsa por baixo de formas sobrevividas quebra estas formas, ou oscila no seu extremo oposto, cria sempre neste movimento outras formas à frente de si mesma, todavia sempre formas que não serão, contudo, completamente preenchidas. Se si toma uma instância do campo de relações pessoais, por exemplo, o de relações entre amigos, o modo formal de comunicação entre eles é sentido, freqüentemente, como enclausurado em um conjunto de etiquetas e formas cerimoniais desproporcionais ao calor da relação. Quando, porém, o mesmo se transmuta para um modo mais íntimo de comunicação, este também, pelo menos no começo, os golpeia de modo freqüente, da mesma maneira, como uma espécie de overdose, como algo além da conta, como uma espécie de antecipação de uma completa intimidade desejada mais ainda não de todo alcançada.

Um outro exemplo pode ser encontrado nas mudanças e alterações advindas da constituição política, onde formas obsoletas que se tornaram intoleravelmente opressivas são substituídas por outras mais liberais, sem que a realidade das forças políticas e econômicas se encontrem maduras. O que sempre deixa a impressão, deste modo, de que um revestimento estreito demais foi

substituído por um outro, ainda não adequado e muito largo para a realidade que procura revestir.

A fidelidade agora, no sentido aqui discutido, possui o significado que a pessoal e oscilante vida interna adota, em virtude disto, por sua vez, de fato, um caráter fixo, uma forma estável de relação. Ou vice-versa, a solidez sociológica, para além da vida imediata parece buscar, na verdade, os seus ritmos subjetivos, e se direciona para o conteúdo da vida subjetiva, isto é, de uma vida emocionalmente determinada.

Independente das inumeráveis modificações, das deflexões, e das intermisturas de destinos concretos, a fidelidade atravessa e reconcilia o dualismo essencial e profundo que divide a forma de vida individual interior da forma de vida da sociação que, não obstante, a conduz. Fidelidade, enfim, é a constituição do espírito, em movimento sempre constante e que vive um fluxo contínuo, por meio do qual incorpora completamente, em si mesma, a estabilidade da forma super-individual de uma relação e por onde admite a vida. Vida como significado e valor, como um conteúdo que, não obstante, embora criado pelo próprio espírito é, em sua forma, um meio para contradizer o ritmo ou a ausência de ritmo da vida verdadeiramente vivida.

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Notas

^[1]Artigo publicado pela primeira vez no jornal diário O dia, n. 225, Berlim, 10 de Junho de 1908.

SIMONETTI, Joca. Gestão cultural – significados e dilemas na contemporaneidade: resenha. RBSE, v.2, n.6, pp. 520-524, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

RESENHAS
ISSN
1676-8965

Leitão, Cláudia (org.). Gestão cultural – significados e dilemas na contemporaneidade. Fortaleza, CE: Banco do Nordeste, 2003.

Joca Simonetti^[1]

Resultado do primeiro Curso de Especialização em Gestão de Produtos e Serviços Culturais no Ceará, organizado pelo Grupo Interdisciplinar de Pesquisas sobre o Imaginário e a Sociedade, vinculado à Universidade Estadual do Ceará, o livro *Gestão Cultural – significados e dilemas na contemporaneidade*, editado pelo Banco do Nordeste, reúne uma seleta de reflexões empreendidas durante a realização do curso, exprimindo diferentes pontos-de-vista, propostas e experiências acerca da gestão da cultura.

O tema, por si só, é bastante atraente e oportuno. Na esteira da redemocratização, a partir da década de 80, multiplicaram-se os órgãos públicos de cultura nos estados e municípios, as organizações não-governamentais voltadas para a cultura e, novidade no Brasil, as Leis de Incentivo à Cultura. A reflexão acerca deste esforço de gestão da cultura – cuja definição, aliás, do ponto de vista da administração pública, em termos da justificativa do investimento de recursos públicos e resultados a serem alcançados, não foi ainda senão esboçada – não acompanhou o mesmo ritmo.

O Ceará, lugar de fala do livro (embora não seja o “lugar” de todos os autores), tem sido, ao longo das últimas décadas um dos Estados mais inovadores e

arrojados na implementação de políticas de cultura^[1], com iniciativas que propõem debates acerca tanto dos modelos de gestão, com a Lei Jereissati e o Centro de Arte e Cultura Dragão do Mar (administrado por uma Organização Social); como das vinculações entre políticas públicas e identidade com a forja de um discurso de cearensidade e as atividades do Instituto Dragão do Mar, e as ações de ONGs como o Alpendre. Não foi por acaso que este livro surgiu neste espaço de ebulição de uma renovada preocupação com a cultura, e com a ação do Estado na cultura, e com as interfaces entre cultura e desenvolvimento econômico e humano – o curso, que deu origem ao livro, e o próprio livro, foram mais uma ação desta intensa atividade de importância não apenas para a sociedade cearense e nordestina, mas para o conjunto da sociedade brasileira.

O livro está organizado em três partes, com diferentes abordagens. A primeira reúne “Reflexões Teóricas Sobre a Cultura”; a segunda aborda “A Gestão da Cultura”; e a terceira, um conjunto de “Experiências Culturais”.

O conjunto dedicado às reflexões teóricas, traz cinco artigos que abordam a problemática da cultura na sociedade contemporânea fazendo uso de diversos aportes teóricos e traçando um panorama das questões teóricas que balizam o debate da gestão cultural.

Alexandre Barbalho, professor da UECE, discute o conceito de Indústria Cultural no ambiente contemporâneo, fazendo uma densa revisão bibliográfica, deste o surgimento do conceito, no âmbito dos Teóricos da Escola de Frankfurt, aos seus desdobramentos e reatualizações, à luz especialmente da economia política da cultura.

Maria Cristina Bunn, professora da UFMA, aborda as inter-relações entre cultura, política, poder e imaginário, buscando compreender as sociedades contemporâneas e as questões de identidade, tradição e modernidade, à partir da noção de hibridismo e das influências das novas tecnologias.

Mohammed Elhajji, professor da UFRJ, problematiza o processo de globalização traduzido nas ideologias da ocidentalização, da modernização e da racionalização do

mundo, num ambiente de integração capitalista transnacional, fazendo intervir as questões da alteridade num viés pós-colonialista.

Mauro Koury, professor da UFPB, propõe pensar os processos de ação e gestão cultural a partir da noção de pertença, de pertencimento ao local, deste “lugar do universal em que se estabelece à diferença”, utilizando amplamente, em sua análise o trabalho da pensadora alemã Hannah Arendt.

Albino Rubim, professor da UFBA, partindo das complexas e profundas alterações que marcam a contemporaneidade, aponta um conjunto de questões (dilemas) que devem ser enfrentados para a formulação de uma política cultural sintonizada com as sociedades atuais, levantando temas como o papel do Estado e a necessidade de uma ampla interlocução com a sociedade civil, e as relações entre o local e o global.

A segunda parte destaca os aspectos organizacionais da gestão da cultura, trazendo para o debate contribuições do campo jurídico, da contabilidade e da administração de empresas.

Francisco Humberto Filho, professor da Unifor (CE), faz um levantamento e uma interpretação, à luz do direito, dos princípios da ação pública em cultura expressos na Constituição Federal de 1988.

Cláudia Leitão, professora da UECE e organizadora do livro, partindo de uma reflexão na qual faz confluir os debates do lugar social da cultura, das relações de produção e consumo de bens culturais, e das práticas de gestão empresarias, no capitalismo, busca lançar as bases para a construção de uma gestão estratégica da cultura.

Heber Moura, professor da UECE, desenha um modelo para a avaliação da gestão das empresas culturais, tomada como parte dos ativos intangíveis de uma organização produtiva, fazendo um instigante cruzamento das ciências contábeis com o universo da gestão da cultura.

Éder Paschoal Pinto, professor da FURB-SC, busca, nas teorias da administração voltadas para os modelos organizacionais do trabalho, conceitos e idéias para

propor estratégias e valores que podem contribuir para a gestão das empresas culturais.

Fechando o volume, são apresentadas um conjunto de reflexões acerca da gestão da cultura a partir da análise de quatro ações culturais específicas.

Ricardo Cravo Albim, pesquisador da música popular brasileira, faz um passeio histórico em ritmo de depoimento acerca da constituição e das atividades do Museu da Imagem e do Som do Rio de Janeiro, do qual o autor foi o primeiro diretor.

Maria Mamede, professora do IESC-CE, analisa o Festival de Jazz e Blues de Guaramiranga (CE), valendo-se da sua experiência como produtora cultural para traçar um “roteiro” de produção e refletir acerca do trabalho cultural numa abordagem mercadológica da produção cultural.

João Loureiro, diretor do Instituto de Artes do Pará, ao lado da defesa das principais atividades do Instituto que dirige, faz uma reflexão entrecortada, quase palimpséstica, acerca da identidade amazonense e do trabalho artístico.

Paulo Miguéz, professor da Unifacs-BA, sobre o pano de fundo das questões relativas ao crescimento de importância da indústria cultural nas sociedades contemporâneas, analisa o processo histórico de criação e consolidação da cena “afro-elétrica-carnavalesca” da festa de momo em Salvador e suas repercussões para o desenvolvimento de uma economia do lúdico.

Se os artigos não são homogêneos em termos de qualidade e profundidade das análises, o livro tem na diversidade de enfoques e de origem dos autores o seu principal valor, construindo um amplo e variado mosaico que contribui para a consolidação de uma reflexão acerca da gestão cultural – tema que reclama mais atenção dos administradores públicos e dos intelectuais brasileiros, por sua importância decisiva para o desenvolvimento, tanto econômico, como social e humano, das nações, dos estados e dos municípios no mundo contemporâneo.

Notas

[1] Doutorando em Comunicação e Culturas Contemporâneas – FACOM/UFBA e ex-subsecretário de cultura de Vitória-ES.

[1] Sobre o processo de criação da Secretaria Estadual de Cultura e as políticas de “cearensidade”, ver Barbalho, Alexandre, *Relações entre Estado e Cultura no Brasil*, Ijuí: Ed Unijuí, 1998.

BARRETO, Maria Cristina Rocha. Respeito. A formação do caráter em um mundo desigual. RBSE, v.2, n.6, pp.525-535, João Pessoa, GREM, Dezembro de 2003.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

SENNETT, Richard. Respect. The formation of character in a world of inequality. London (GB), Penguin Books, 2003. 288p.

Por Maria Cristina Rocha Barreto

Este livro de Richard Sennet é, em primeiro lugar, uma volta a sua infância pobre na Chicago dos anos 1940. Partindo de um ponto de vista individual ele procura compreender os elementos que tornam os membros de uma sociedade merecedores de respeito. Para Sennett, a sociedade tem como princípio o tratamento de seus membros como iguais, afirmando assim o respeito mútuo. É a partir daí que ele questiona o fundamento dessa respeitabilidade ao indagar se apenas podemos respeitar as pessoas que são nossas iguais em força (p. xv).

A difícil deliberação de igualdade vem para pessoas no sistema de bem-estar quando elas sentem que suas próprias reivindicações para a atenção de outros repousam apenas em seus problemas, nos fatos de sua necessidade. Para ganhar respeito, no entanto, elas não devem ser fracas; elas não devem ser necessitadas (p. xv-xvi).

Quando os clientes do bem-estar são levados a 'ganhar' auto-respeito, isto quase sempre significa tornarem-se materialmente auto-suficiente. Mas na sociedade mais ampla, o auto-respeito depende não apenas da manutenção econômica, e sim do que se faz e como se o realiza. Auto-respeito não pode ser 'ganho' da mesma forma que se ganha dinheiro. E novamente a desigualdade se intromete. Alguém na base da ordem

social pode conquistar auto-respeito, porém sua posse é frágil (p. xvi).

“Falta de respeito, embora menos agressiva que um insulto direto, pode tomar uma forma igualmente danosa. Nenhum insulto é feito a outra pessoa, mas o reconhecimento também não é extensivo; ele ou ela não é visto – como um ser humano completo cuja presença importa.

“Quando a sociedade trata a massa de pessoas desta forma, selecionando apenas uns poucos para reconhecimento, cria uma escassez de respeito, como se não houvesse bastante desta substância preciosa para todos. Como na fome, esta escassez é provocada pelo homem; de modo contrário à fome, respeito não custa nada. Por que, então, ele deveria faltar?” (p. 3).

Sennet se baseia em sua própria experiência para refletir sobre o respeito que o indivíduo desenvolve por si e pelos outros e indaga o que é preciso para cruzar as fronteiras da desigualdade com respeito mútuo.

Ele parte do pressuposto de que no desenvolvimento de qualquer talento existe um elemento de destreza, de fazer algo bem apenas pelo prazer de vê-lo bem feito. E é esta destreza que dá ao indivíduo o respeito por si mesmo (p.14). Porém, a habilidade de fazer algo bem feito assume duas formas. Fazer algo com habilidade recai no círculo das ações objetivas pelas quais as pessoas são respeitadas e se respeitam. O talento potencial recai em uma categoria diferente, pois é mais uma questão de avaliação pessoal misturada com questões de motivação e vontade, tanto quanto de facilidade. Segundo Sennett, apenas esta diferença gera uma profunda desigualdade, pois a noção de autotransformação supõe poder deixar para trás a vida e as pessoas que se conheceu (p.35).

Mas o que realmente significa respeito?, ele pergunta. Existem muitos sinônimos que identificam diferentes aspectos do respeito: status, prestígio, reconhecimento, honra e dignidade. Em busca da resposta a esta pergunta Sennett examina cada um destes sinônimos. Primeiramente, ele argumenta que um indivíduo respeitado é aquele que leva em conta as necessidades dos outros, que na sociedade são, na maioria das vezes, estranhos.

Ele introduz aí as noções de 'caráter' e de 'personalidade'. Caráter seria a comunicação de uma pessoa com outras através de 'instrumentos sociais compartilhados', quer sejam leis, mídia, códigos de crenças religiosas ou doutrinas políticas. As pessoas assumem determinados papéis para se conectarem com estranhos e se tornam emocionalmente envolvidas em eventos impessoais e também com as instituições. É esta capacidade de se engajar o mundo o que define o caráter do indivíduo. O caráter seria, então, o lado relacional da personalidade e transcenderia a crença de que apenas relações face-a-face são emocionalmente poderosas (p.52-53).

Através de uma visão mais ampla do que ele chama de caráter, realiza uma crítica das outras palavras que gravitam em torno do significado de respeito. A primeira – status – se refere ao lugar do indivíduo na hierarquia social, mas, quando confrontado com a noção de respeito, a noção de status apresenta o problema de que são sempre as necessidades dos que estão no topo da hierarquia social que contam. O prestígio se refere às emoções que o status faz surgir nos outros, mas um alto status não indica necessariamente um alto prestígio. Além disso, ter prestígio não confere automaticamente respeito. O que falta nesses termos é, de acordo com Sennett, reciprocidade, que é justamente o que a palavra reconhecimento traz para este âmbito semântico. O reconhecimento mútuo nas questões de comportamento social e dos direitos, o reconhecimento das necessidades daqueles que são desiguais e do direito daqueles que possuem interesses discordantes (p.54).

Ainda assim o reconhecimento não é uma noção suficientemente ampla para abarcar a consciência da necessidade mútua. Existe ainda o elemento da honra que, embora pareça fora de moda ou associado com sociedades mais tradicionais, é fundamental para a vida social. A honra pressupõe códigos de conduta. Sennett traz para a discussão a noção de honra utilizada por Bourdieu, ou seja, a honra supõe um indivíduo que se vê através dos olhos dos outros, que precisa dos outros para sua existência, porque a imagem que tem de si mesmo não se distingue daquela mostrada a ele por outras pessoas. Ao mesmo tempo, a afirmação da honra em um grupo, reconhecendo e respondendo às necessidades dos outros, pode levar a comportamentos destrutivos para

aqueles que são exteriores ao grupo. Na afirmação da honra grupal, seus membros muitas vezes denigrem a honra dos que não lhe pertencem (o exemplo dado é o do Nazismo, mas podemos identificar também essa característica no comportamento das gangues e também na política) (p.55).

A reciprocidade reside nos extremos do pólo que vai do reconhecimento à honra social. Sennett se pergunta onde o auto-respeito se encaixa entre estes dois pólos. Para ilustrar isso, utiliza o exemplo da arte/artesanato, uma vez que estas atividades mantêm um padrão, quase um ideal, que vai além do processo interpessoal e sua realização gera um sentimento de auto-respeito. A reciprocidade foca no processo, na busca de manter o ideal, de fazer a coisa certa. O auto-respeito foca no produto. Ao contrário da busca do reconhecimento e da perseguição de honra social, o auto-respeito pode ser diferente da reciprocidade por causa da sua demanda tanto de arte/artesanato quanto de consciência.

Na sociedade moderna ocidental, a busca de auto-respeito se constituiu em enfatizar a dignidade do trabalho. O trabalhador se tornou o sujeito universal. Espera-se que todos trabalhem e sejam financeiramente independentes. Qualquer adulto que não seja percebido como trabalhador carrega um peso maior de autojustificação. A dignidade do trabalho, porém, é um valor que se tornou universal com conseqüências altamente desiguais (p.58). Ao colocar a dignidade como um valor universal, não se desenvolveram formas de praticar um respeito mútuo inclusivo.

Existe na vida social, ao mesmo tempo, uma grande lacuna entre querer agir bem em relação aos outros e realmente fazê-lo. Sennet argumenta, ainda, que a reciprocidade tem que ser encenada, representada. Ele coloca da seguinte maneira: se o caráter é aquele elemento da vida subjetiva que presta estreita atenção ao texto social, ainda assim os caprichos do caráter pessoal levam as pessoas a terem suas próprias interpretações. O mandamento 'Respeite os outros!' não pode simplesmente ser obedecido seguindo um conjunto estrito e singular de regras; o desejo subjetivo comanda a vontade de obedecer, e a forma pela qual as pessoas devem responder. E acrescenta ainda, se o comportamento que expressa respeito é limitado e desigualmente distribuído

na sociedade, o significado do respeito é tanto social quanto psicologicamente complexo. Conseqüentemente, os atos que comunicam respeito – o de reconhecer os outros – são exigentes e obscuros (p.59).

A sociedade molda o caráter de três maneiras de forma que as pessoas ganham, ou fracassam em despertar, respeito. A primeira forma ocorre através do desenvolvimento próprio, particularmente através do desenvolvimento de habilidades e de destrezas. A pessoa mais inteligente que desperdiça um dom não desperta respeito; outra pessoa menos dotada, trabalhando nos limites de sua habilidade, sim. O auto-desenvolvimento se torna uma fonte de estima social apenas porque a própria sociedade condena o desperdício, premiando o uso eficiente de recursos na experiência pessoal tanto quanto na economia.

A segunda forma repousa no cuidado de si. Isto significa aprender como regular os prazeres e dores do corpo, proteger-se causando medo ou admiração nos outros. O cuidado de si também pode significar não se tornar um peso para os outros, de forma que um adulto necessitado incorre em vergonha; a pessoa auto-suficiente, ganha respeito. Isso se deve ao horror da sociedade moderna pelo parasitismo (p.63).

A terceira forma de gerar respeito é devolver aos outros o que se ganhou. Esta é, talvez, a mais universal e imemorial fonte de estima para o caráter de alguém. A troca é o princípio social que anima o caráter de alguém que devolve para a comunidade.

As carreiras construídas por méritos próprios têm raízes profundas na sociedade moderna. Desenvolveram-se fórmulas burocráticas para recompensar o desenvolvimento de habilidades, como por exemplo, concursos, premiações, festivais etc. Ao mesmo tempo, através delas procura-se eliminar os vieses culturais a fim de descobrir indivíduos potencialmente talentosos em uma massa de pessoas que carecem de vantagens sociais.

Uma dessas formas é a ação afirmativa, como é denominada nos E.U.A., tendo seu correspondente brasileiro no sistema de cotas. Uma forma semelhante à ação afirmativa contemporânea já aparecia na seleção para as academias militares francesas no século XVIII.

Exames eram elaborados em linguagem simples de modo a eliminar as vantagens culturais advindas da educação superior das elites e de posições herdadas, para favorecer a descoberta de indivíduos talentosos. Esse exame não era um exercício de equalização de grupos sociais, mas visava destacar, em uma massa, indivíduos já possuidores de uma habilidade (p.75).

Segundo Sennett, os modernos defensores da ação afirmativa na educação ou no emprego têm uma visão diferente. Obviamente também assumem que as desigualdades e privilégios sociais retêm as pessoas na escalada social, mas o que se procura é germinar habilidades que as pessoas podem não saber que possuem e poderiam desenvolver. Isso favorece também o fortalecimento de grupos desfavorecidos como grupos. A aceitação institucional, por essa razão, deve preceder a avaliação da habilidade. Esta lógica rompe a relação formal entre o topo e a base do velho quadro burocrático. Recompensar o talento, porém, não significa rejeitar aqueles que não o possuem.

Sennett mostra que o florescimento desses grupos, antes desfavorecidos, é uma questão contraditória. Preferir grupos pelo que eles podem se tornar se mostra injusto diante de outros indivíduos/grupos que 'ganham' o direito através da avaliação de suas habilidades. E por outro lado, muitas vezes, essa fórmula também tem se mostrado desanimadora e importuna para as próprias pessoas às quais favorece, pois algumas elas também se questionam a respeito do caráter meritório dessas escolhas (p.77).

No mundo do trabalho, a busca pelo potencial tem sido um importante elemento nas últimas décadas e, assim, proliferaram inúmeras fórmulas e testes de medição de habilidades potenciais e inteligência. As mais variadas habilidades são destacadas. As novas formas de trabalho requerem pessoas que sejam boas em várias tarefas e atividades e possam se mudar com facilidade. A capacidade de aprender rapidamente tem assim mais valor do que a capacidade de aprofundamento em um problema.

Essas medições, porém, explicam algumas das desigualdades na escola ou no trabalho, mas não todas, afirma Sennet (p.81). Outros fatores como experiência,

classe, motivação pessoal, ou pura sorte, podem contar mais quando em conjunto para moldar o futuro. Além disso, não se sabe ao certo o uso que é dado a tais testes, pois eles minimizam realizações locais e particulares conseguidas através de um trabalho laborioso, enfatizando apenas algo que está por vir.

Para estabelecer a relação entre habilidade e respeito, Sennett investiga o próprio fenômeno da habilidade e como ele molda o sentido de caráter. A habilidade pode ser posta a serviço da destreza ou da perícia sobre outros. A destreza se refere à capacidade de fazer algo bem; perícia se refere à demonstração a outrem do quanto uma coisa pode ser bem realizada.

Estes são, segundo Sennett (p.83), dois tipos de caráter que produzem respeito de formas muito diferentes. Enquanto que o sentido de destreza requer o investimento no trabalho como um fim em si mesmo, e leva um tempo considerável para ser realizado, na perícia o objeto é um meio para mostrar a realização para os outros, de conseguir sua aprovação. Poderia se dizer, resumidamente, que, em sua obsessão por detalhes, o artesão/artista enfoca as coisas, ao invés de focar as pessoas. E nesse sentido, o artesão/artista pode se dissociar de outros seres humanos. A falha de caráter que acompanha a arte é, de acordo com esta visão, a indiferença ou a falta de atenção para com aqueles que são iniciantes. A atenção, deixando de lado o respeito mútuo, é dada apenas àqueles que fizeram um esforço maior, superaram mais dificuldades, para fazer algo de forma correta (p.86). Por outro lado, alerta, a arte fornece auto-respeito, mas não necessariamente respeito mútuo. Já a perícia diz respeito à honra social. Ela não é, no entanto, apenas uma forma de ser aplaudido, mas o desejo de ensinar algo aos outros pode estar subjacente, além de se fornecer um exemplo que possa ser imitado.

A imitação leva não apenas à competição, mas também invoca a dinâmica da sedução: "o mestre quer ser abraçado; o discípulo o abraça por inveja" (p.89). Recordando Rousseau, Sennett afirma que a comparação invejosa não poderia magoar se o discípulo não desejasse ser alguém diferente daquela pessoa que é, não falando apenas em termos materiais. A inveja é uma forma de expressar o desejo da pessoa se tornar uma outra, coisa a que a sociedade moderna constantemente convida, e tudo

o que é preciso fazer é imitar o tipo de pessoa que se gostaria de ser. Por outro lado, ao agir assim o indivíduo perderia o auto-respeito.

Para evitar essa perda de auto-respeito, lembrando mais uma vez Rousseau, Sennett faz uma distinção entre *amour de soi* e *amour-propre*. O primeiro seria mais bem expresso como autoconfiança, ou a convicção de que podemos sobreviver no mundo, a qual adquirimos através do nosso trabalho. *Amour-propre*, por outro lado, não é a mera demonstração de superioridade, mas o desejo de ser estimado pelos outros. Frisa ainda que o auto-respeito das pessoas comuns fica eclipsado pelo destaque daqueles que têm talento excepcional.

“Ele que canta ou dança melhor, ele que é o mais bonito, o mais forte, o mais hábil ou o mais eloquente se torna o mais respeitado; e este é o primeiro passo em direção à desigualdade, e ao mesmo tempo para o vício” (ROUSSEAU apud SENNETT, 2003, p. 90).

Sennett observa ainda que Rousseau viu um outro lado do elitismo, que é o medo de ser identificado com as massas, de ser ordinário. Essa ansiedade tomou um outro aspecto no moderno regime educacional e do trabalho, nos quais é muito difícil desenvolver algo como o *amour de soi*, ou seja, um real engajamento com suas próprias capacidades.

Observa que a existência de uma desigualdade de talentos e habilidades entre as pessoas é um primeiro passo para reconhecer as implicações que a desigualdade tem sobre a experiência do respeito e procura constantemente refletir sobre uma forma de prevenir o desânimo e o ressentimento das pessoas frente a este talento desigual.

Hoje, as comparações invejosas, como ele as chama, recebem o nome de “baixa auto-estima” no vocabulário da psicologia moderna. As modernas políticas sociais, como é o caso da ação afirmativa, visam se opor a estas comparações invejosas que ferem o *self*. Mas valorizar a diversidade, diz Sennett, não afasta o problema da baixa auto-estima e, desse modo, permanece o enigma de que a desigualdade é um fato básico na experiência humana ao qual as pessoas procuram constantemente dar um sentido (pp.96 a 98).

Além do talento desigual, outro fator que contribui para a ausência de respeito mútuo é a vergonha da dependência. Na vida privada, um certo grau de interdependência mantém as pessoas unidas. No espaço público, entretanto, a dependência é vergonhosa. A partir daí Sennett analisa o pensamento liberal que supõe que a dependência, particularmente a dependência do governo, faz os adultos se comportarem como crianças (p.103).

Um estado legítimo deveria estimular o exercício racional da auto-soberania nas ações dos indivíduos, pois o julgamento racional é o que torna os indivíduos adultos e merecedores do respeito dos outros. Essa tese da infantilização foi defendida por pensadores liberais, notadamente Kant e Locke, e moldou profundamente as crenças modernas sobre o respeito mútuo (pp.103 a 105).

Contemporaneamente, a negação da oportunidade de agir como adultos pode ser traduzida no fato de que, muitas vezes, as autoridades do estado (de bem-estar) intervêm direta e autoritariamente na vida das pessoas pobres, sem consulta prévia que, desse modo, se sentem diminuídos, como se fossem crianças. Elas se tornam espectadores de suas próprias necessidades, objetos a serem trabalhados por um poder superior (p.106).

Essa vergonha da dependência está estreitamente ligada ao fato de que os fundadores da República Americana fizeram do homem que trabalha com afinco o cidadão ideal. O liberalismo respeitava o adulto trabalhador e este valor está no cerne do estado de bem-estar. O liberalismo americano usou a analogia entre infância e fase adulta para mostrar a passagem da definição de dependência privada à dependência pública (p.113).

Porém, a ligação entre vergonha e dependência tem nuances culturais. A psicologia explica a vergonha como um sentimento de incompletude. A pessoa que não se sente completa acha que há algo de errado consigo (Gerhart Piers). Uma outra visão é que a vergonha tem mais a ver com competição do que com dependência (Adler). Está na profunda consciência que se tem dos outros e ao se comparar com eles, o indivíduo sente que quem quer que ele seja não será bom o bastante. Este complexo de inferioridade colocou uma questão para o estado de bem-estar. Os reformistas imaginaram que

forçando todos a trabalharem, o sentimento de inferioridade diminuiria. Mas o fato de se ocuparem em atividades inferiores em prestígio social também gerava esse sentimento. Erik Erikson, porém, chegou à conclusão de que a vergonha ocorre quando alguém se torna visível quando não está preparado para isso, quando perde o controle sobre o que está sendo revelado sobre si mesmo (p.117).

Um outro conceito que tem um importante papel em relação ao tratamento os outros com respeito é o de autonomia. Para introduzir esse conceito, Sennett recorda um outro conceito, o de empatia, utilizado por Adam Smith^[1]. A empatia surge quando o indivíduo se coloca na situação do outro, trazendo para si cada circunstância de aflição que pode ocorrer ao sofredor. A empatia exige que se tenha a mesma experiência que o outro, mas é através da autonomia que ela é ligeiramente modificada. O indivíduo, possuidor de autonomia, percebe as pequenas diferenças nas experiências de um e de outro. Ao comparar, com empatia, as duas experiências, também é possível conhecer mais a respeito de si como pessoa distinta (p.121).

Nesse sentido, a autonomia é um caminho para a igualdade, pois significa aceitar, no outro, algo que não se entende. Entretanto, essa deve ser uma via de mão dupla. Mas surge um problema quando isso é transposto para a sociedade mais ampla. Um grupo que carece de autoconfiança tem pouca probabilidade de expressar admiração pelas realizações de outrem.

Sennett traz, então, uma visão otimista para essa discussão ao lembrar a visão durkheimiana de coesão social. Esta ocorre porque as pessoas dependem umas das outras para ter um sentimento de completude. A dependência supõe a incompletude de algo e de recursos que são reconhecidos no outro. Sua solução para respeitar as desigualdades de talento é que, na complexa trama das interações sociais, as coisas se equilibrarão e todos teriam algo a contribuir, pois a dependência se resolveria com a interdependência, com o desenvolvimento da solidariedade social. Contudo, a dependência ainda tem, de fato, dois lados inseparáveis. Na esfera privada ela é, de um certo modo, dignificante. Porém, falando-se de vida pública é frequentemente tida como vergonhosa. Porém, para Sennett, a dignidade da dependência nunca

pareceu para o liberalismo um projeto político que valesse a pena (p.125).

Notas

^[1]SMITH, Adam. Teoria dos sentimentos morais. São Paulo, Martins Fontes, 1999.

Colaboraram neste número:

Maria Claudia Coelho. Doutora em Sociologia pelo IUPERJ e Professora do Departamento de Ciências Sociais da UERJ.

Iban Ayesta. Antropólogo espanhol. Doutor em Antropologia Social pela University College, London (UK).

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem. Editor da RBSE.

José Miguel Rasia. Professor do Programa de Pós-graduação em Sociologia (SCHLA/UFPR).

Sônia Regina da Cal Seixas Barbosa. Doutora em Ciências Sociais e Pesquisadora do Núcleo de Estudos e Pesquisas Ambientais (NEPAM-Unicamp) e professora da Faculdade de Ciências Sociais (PUC-Campinas).

Márcio Pizarro Noronha. Dr. em Antropologia Social (USP) e em História (PUCRS). Professor e Pesquisador da Faculdade de Artes Visuais e do Curso de Pós-Graduação Mestrado em História - FAV (UFG).

Beatriz Muñoz González. Professora do Departamento de Psicologia e Sociologia da Universidade de Extremadura (Espanha).

Maria Cecília Barreto Amorim Pilla. Doutoranda em História (UFPR). Professora de História (PUCPR).

Edições do GREM, 2003.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

**Os textos aqui publicados podem ser divulgados,
desde que conste a devida referência bibliográfica.
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados
é de inteira responsabilidade de seus autores.**