

REVISTA BRASILEIRA DE ISSN 1676-8965

SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

RBSE

Volume 3 · Número 7 · Abril de 2004

ISSN 1676-8965

RBSE ARTIGOS

La tragedia de la deshumanización tecnológica. Estudio sobre el síntoma cibernético desde la Teoría Crítica. (pp. 5-21)

Paula Lenguita

Linhas, formas e Labirintos: cultura e imaginário estético-afetivo. (p. 22-44)

Maria Cristina Gioseffi

As fronteiras da pertença. Um estudo sobre Medos e Sociabilidade entre um grupo de jovens no urbano brasileiro contemporâneo. (pp. 45-61)

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Experiências de violência: gangues e armas. (pp. 62-89)

Regina Helena Oliveira Martins

Teresa Cristina Telarolli

Pañuelos blancos, pintura roja. El movimiento de derechos humanos en Argentina. (pp. 90-110)

Ana Rosa Pratesi

Routines in human science: the case of emotion words.

(pp.111-128)

Thomas J. Scheff

RBSE DOCUMENTOS

La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires.

(pp.129-144)
Marcel Mauss

A coesão social nas sociedades polissegmentárias. (pp.
145-160)
Marcel Mauss



**Pesquisas em Meio Urbano e os Desafios da Proximidade
no Trabalho Antropológico.** (pp.161-165)
Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Misery and Company - sympathy in everyday life. (pp.166-
171)
Maria Claudia Coelho

Colaboraram neste número (p. 172)

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 Diatary 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. 3, n. 7, abril de 2004, João Pessoa: GREM, 2004.

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.

LENGUITA, Paula. La tragedia de la deshumanización tecnológica. Estudio sobre el síntoma cibernético desde la Teoría Crítica. RBSE, v.3, n.7, pp.5-21, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

**ARTIGOS
ISSN
1676-8965**

La tragedia de la deshumanización tecnológica. Estudio sobre el síntoma cibernético desde la Teoría Crítica. ^[*]

Paula Lenguita

RESUMO

Para compreender a especificidade política da tecnologia, reconstruímos os momentos de crises e resignificação do ideal de progresso social. Em particular, falamos na utopia cibernética um modelo de controle e abstração do intercâmbio, que materializa uma ordem instrumental do social. Segundo a Teoría Crítica, a natureza dessa mediação técnica se vincula com a tragédia da entreguerra, possibilitando ocultar na racionalidade cibernética a irracionalidade da guerra. Enfim, este trabalho revisa a referida crítica à emergência cibernética, para assinalar os pressupostos ideológicos que convalidaram o futuro da informática.
Palavras-chave: tecnologia, crítica, praxis, ideologia, racionalidade

ABSTRACT

In order to understand the political specificity of technology, we have reconstructed the moments of crisis and resignification of the ideal of social progress. In particular, we have found in the cybernetic utopia a model of control and interchange abstraction, that materialise an instrumental social order. According to the Critical Theory, the nature of this technical mediation is linked with the tragedy of the "between war" period, making possible to hide in the cybernetic rationality the irrationality of the war. In short, this work reviews the above mention critic to the emergence of cybernetics, to indicate the ideological assumptions that will confirm the future of computer science.

Keywords: technology, critic, praxis, ideology, rationality

“Los instrumentos de la eficacia constituyen así, poco a poco, una segunda naturaleza, que es como la objetivación del movimiento dialéctico entre el espíritu y el universo, y la proyección sensible de una historia. A través del proyecto científico y de la dualidad que revela entre el orden de la invención y el orden del cálculo, se esboza un mundo que será a la vez el cuerpo visible de la razón y su turbadora negación, la

efigie de su poder y el instrumento de su perdición; la cifra es la muerte de la palabra" (JEAN LADRIÈRE, 1962:61)

Introducción

En este artículo realizamos una reconstrucción del problema de la mediación técnica, desde las perspectivas que han determinado su naturaleza. En el enfoque de la Teoría Crítica, hay una contribución reveladora sobre la emergencia de la utopía cibernética.

Dicha utopía se exhibe bajo una proposición por demás audaz. Mediante el recurso de la analogía, se postula una equivalencia entre el hombre y la máquina. Se alude a este contenido artificial con el señalamiento de "aquello que tienen en común", según su propia definición. De modo que, la cibernética reconoce una simetría entre ambos elementos, aparentemente, una expresión inversamente proporcional a la promovida por Marx para el caso de la mercancía.

En el empleo de esta analogía entre el hombre y la máquina (a partir de la equivalencia entre los circuitos nerviosos y los circuitos electrónicos) se fundamentan los postulados de la disciplina cibernética, y se aprecia su propósito político (afianzar a los siempre presentes argumentos a favor del progreso tecnológico).

Sobre esa premisa, que iguala al hombre con la máquina, se apoya un segundo postulado, tan o más radical que el anterior. Este derivado produce una abstracción de la información, entendiéndola tan sólo como una transmisión de datos, y su consecuencia, una artificialidad de la comunicación.

Otra artificialidad que supera a la anterior y sin embargo la contiene: aquí también tanto vale que en los extremos del intercambio se hallen máquinas o personas. Además llega a estimular el absurdo cuando afirma que las máquinas puede "comunicarse entre sí" (esta aseveración ha prosperado más allá de lo imaginable, como lo demuestra la actualidad de Internet, en donde se considera a las computadoras dialogando, sin la intervención humana).

Indudablemente desde sus orígenes, semejante premisa –indirectamente- no ha dejado de provocar

diagnósticos desalentadores sobre el progreso, así concebido (entre los cuales, se encuentran los aportes de la Teoría Crítica) Por tal razón, se verán en los lineamientos originales del diagnóstico de Frankfurt, venidos de estos pensadores marxistas, los recursos fundamentales para actualizar una crítica social sobre la tecnificación creciente, a la que estamos sometidos.

Concretamente, ese juicio sobre la racionalidad instrumental, como categoría determinante del desarrollo humano, tiene que ser enmarcado de manera correcta. Para luego ser discutido en el marco de lo que fue el preámbulo de la dominación informática, en tiempo del nacimiento de la cibernética. En definitiva, un abordaje sobre el síntoma que descubre la "enfermedad" de la tecnología, sigue vigente en función de la especificidad histórica que lo contienen.

El síntoma cibernético

La informática debe su emergencia a ciertos postulados radicales que la antecedieron. En los ideales de la cibernética se hallan las raíces utópicas de la informática, ideales que no han claudicado desde su constitución.

La cibernética es una disciplina dedicada al control de los intercambios entre organismos vivos, máquinas y organizaciones. La palabra -que proviene del griego *kyberneees* ("timonel" o "gobernador") fue aplicada por primera vez en 1948, por el matemático estadounidense Norbert Wiener, quien anunció los objetivos de tal método de control, en estos términos:

"Toda la materia referente al control y teoría de la comunicación, ya sea en la máquina o en el animal" (Wiener, 1988: 41)

Norbert Wiener nació en 1894 y murió en 1964. Fue consagrado como el fundador de la cibernética debido a que sistematizó ideas hasta allí dispersas. Razón por la cual, su interpretación revela no sólo los márgenes científicos de esta disciplina, sino los trazos de un ideal de

progreso que la contienen, como estrategia de dominación.

Tal rumbo fundacional, en la intervención de Wiener, se sintetiza en una reformulación clave de su sistema de principios.

“La información es información, ni materia ni energía” (Wiener, 1960: 216).

En este sentido, la información es concebida de manera abstracta, como una entidad mensurable y plausible de ser tratada matemáticamente. En tanto tal es la unidad fundamental de todo proceso de intercambio. Si bien en el siglo XIX se comenzó a perfilar este paradigma, entendiendo a la comunicación como algo más que el transporte de materia (a partir de los desarrollos en los transportes: ferrocarriles, naves y aeroplanos) el proyecto cibernético hace materialmente posible el sentido moderno de “transporte de signos”. De tal modo, la utopía cibernética configura un salto epistemológico de la comunicación, en tanto esencia de las cosas, como ha anticipado Philippe Breton (1995).

El orden de la cibernética

Volviendo a Wiener, siendo profesor de matemáticas en el Instituto de Tecnología de Massachussets, y mientras se dedicaba a la investigación de técnicas de defensa antiaérea, se interesó por el cálculo automático y la teoría de la realimentación. Desde allí, y bajo el amparo de la ley de la termodinámica, concibió mecanismos de control que contrarrestan los efectos desequilibrantes de todo intercambio. El supuesto sobre el cual se erige esta concepción es el siguiente: en condiciones de variabilidad creciente, todo intercambio provoca una tendencia natural hacia la desorganización. Por lo tanto, todos los esfuerzos de Wiener estuvieron en conferirle orden al caos.

En tal sentido, la convivencia del mismo objetivo en la Teoría de los Sistemas y en la cibernética ha promovido la emergencia de una Teoría de la información (Bertalanffy, 1984), que desarrolla dicho principio de control sobre el intercambio (Shannon; Weaver, 1949) Todos estos sistemas de referencia convergen en el mismo supuesto: cada entidad organiza su especificidad

con relación a otras, y su complejidad se reduce a reconocer la interrelación necesaria entre las dos.

Con ese objetivo manifiesto, la cibernética llegó a afirmar ciertas analogías entre el hombre y la máquina. La más significativa es aquella que piensa la automatización de las rutinas humanas. Por ejemplo, las formas de control humano, las formas rutinarias del cerebro, pueden reproducirse a través de los artificios cibernéticos. Aquí la automatización asume un sentido bien amplio. Facultando a la máquina del poder de corregir sus propios defectos, otorgándole así una dimensión autónoma de retroalimentación (feedback) que antes no tenía (Ladrière, 1962).

En ese sentido, la cibernética es un cuerpo teórico que permite restituir un orden perdido. En términos de disminución de la entropía, se emplean herramientas para intervenir en la conducta, sea ésta del hombre o la máquina. Dicho reconocimiento no se detiene frente a datos de diverso origen, así la comunicación se vuelve la categoría principal del conocimiento, y se opera sobre ella, no ya como una instancia esencialmente humana sino, interpretándola como una mediación, en abstracto.

“En el futuro, desempeñarán un papel cada vez más preponderante los mensajes cursados entre hombres y máquinas, entre máquinas y hombres y entre máquina y máquina” (Wiener, 1988: 16).

Entre sus objetivos se puede descubrir uno noble, el esfuerzo por mejorar los métodos y las técnicas de transmisión de información, alcanzándose así un máximo de velocidad y fidelidad en los intercambios. Pero sus intereses ocultos están en la analogía sobre la que apoya esos recursos. Una equivalencia que permite controlar respuestas, en función de pautas estables de comportamiento, entre entidades distintas: la máquina y el hombre.

El control del intercambio

A partir de la moderna noción de información, la materia y los signos pueden ser manipulados de modo idéntico. Por esa razón toda práctica comunicativa se vuelve el objeto primordial de los estudios en la posguerra. Sobre ella se han edificado un sinfín de

teorías, que son actualmente las señas de los propósitos cabales de la intervención tecnológica.

Luego de la Segunda Guerra Mundial se buscó desarrollar cerebros electrónicos, es decir, ciertos artefactos cuyos mecanismos de control automáticos permitiesen la dirección de equipos militares sofisticados (tales como los visores de bombardeo) No curiosamente, tal entelequia vio la luz en los tiempos del desencanto, que llevan la marca de una tragedia de la cual se ocuparon los hombres de la Teoría Crítica. Indudablemente, desde su origen la cibernética fue una estrategia para conservar el orden capitalista, admitiendo nuevos rumbos en pos de solventar el ideal del progreso técnico.

Si bien la finalidad de la cibernética era demasiado ambiciosa para alcanzarse. Pensaba que tal modo de obrar permitiría articular distintas disciplinas (la matemática, la antropología, la psicología, la biología, la neurología, la lógica) bajo su órbita, y así extrapolar sus ideas a toda forma de conocimiento conocido. La tarea de la cibernética ha quedado concluida. Ha alcanzado una sistematización de concepciones, tímidamente presentes antes de las guerras, que en su nombre se materializan sin dificultades aparentes. Este es el soporte material sobre el cual se refunda la idea de progreso, y la técnica vuelve a ser el anclaje sobre el cual representar el cambio social.

Por tal razón, su ambición de refundación sobre las ciencias no se discutió lo suficiente. Apresuradamente se la empleó para resultados técnicos deslumbrantes. Con sus analogías se produjeron una serie de artefactos de presurosa aceptación. Se inventaron bajo su égida, tanto robots como computadoras. Tal vez por su pronta aplicación material, los destellos de esa utopía dejaron de ser estudiados como un campo disciplinar específico. La cibernética fue quedando en el olvido pero no así sus ideas.

El haz de disciplinas científicas que nacieron con la cibernética, y dentro de ellas las ciencias cognitivas (cuya estrella es la inteligencia artificial) y la teoría matemática de la información, trabajaron en artefactos que actualizaron la abstracción de la información. Según la cibernética, la información es estadística por naturaleza y

se mide a través de las leyes de la probabilidad (entropía) Su consecuente, la informática, se apoya en dichos supuestos para concebir un método de tratamiento, automático y racional.

Pero, además, la transformación que provoca la analogía del hombre con la máquina interviene también en la concepción del hombre como tal. Lo hace, específicamente, en torno a la concepción de la comunicación y también respecto a otra forma de intercambio, como es el trabajo (Avila Guzmán, 1998).

De la utopía a la política

Mediante los supuestos de analogía y simetría, entre el hombre y la máquina, se han promovido tempranamente ideas sobre "fin del trabajo". Así emerge una concepción firme pero marginal sobre el sujeto de la producción, que pudo explicitarse, a todas luces, más tarde. Ante la evidencia manifiesta de la crisis del pleno empleo, y bajo la letra de uno de los gurús del mundo empresarial norteamericana, Jeremy Rifkin a través de una argumentación plagada de ideas inconexas y poco referenciales recrea viejas ideas. Su interpretación revisa aquella embrionaria pretensión de la cibernética sobre la prescindencia del trabajo, en el desarrollo capitalista post-industrial (Rifkin, 1997), quizás sin saberlo.

Más allá de las actualizaciones recientes, esta imagen de un mundo sin trabajo se ha iniciado con la pretensión cibernética de suplantar la actividad humana. Con la invención del robot se alcanzó tal objetivo, ya que se produjo un artefacto que imita a la perfección algunas actividades del trabajador en las fábricas. El salto creativo fue tan grande que sus proyecciones no dejan de provocar modelos sociales firmemente asentados. La llegada del robot y, más aún, la computadora ha materializado viejos alegatos cibernéticos a favor de suplantar el comportamiento humano, imitando algunas actividades motrices y mentales.

Por lo tanto, son dos las transformaciones culturales que impulsa la utopía cibernética, indivisibles de su sistema de referencia: la comunicación que todo lo controla y el trabajo humano que se vuelve prescindible. Ambos son los escenarios sobre los cuales se edifica esta renovada idealización del progreso. Al no debatirse

suficientemente los ideales cibernéticos, muchos de sus dichos fueron consagrados toda vez que fueron implementados.

La tragedia de la primera mitad del siglo pasado fue un terreno fértil para los propósitos expansionistas de la cibernética, y el dominio de la informática aprovechó esa integración acabada para consagrarse. Inversamente, ese pasaje de la utopía a la política de la informática fue el hemisferio sobre el cual se sostienen la Teoría Crítica. La tragedia también fue el puntapié inicial para la condición de posibilidad de un pensamiento fraternalmente crítico sobre el devenir.

El mismo Wiener hace mención a esta catástrofe. Para justificar la ventaja estratégica de su obra hace una mención explícita de los peligros de la industrialización. Wiener plantea que el progreso, en clave industrial, se ha convertido en hecho a controlar, producto de la contaminación ambiental y la explotación fabril:

“Hemos modificado tan radicalmente nuestro ambiente que ahora debemos cambiar nosotros mismos para poder existir en ese nuevo medio” (Wiener, 1988: 44)

Sus intenciones eran nobles, cuestionar los embates de la contaminación ambiental y la explotación fabril (con lo cual se anticipó a las críticas subsiguientes) Sin embargo, no puede considerarse ingenua su visión sobre el desarrollo potencial del devenir capitalista.

Como los hombres de Frankfurt, también Wiener desconfiaba del poder de la automatización en manos de los más poderosos. Pero su desconfianza no alcanzó como para claudicar en su empresa. También, como otros, sabía que el recorrido de su obra no podía detenerse, lo importante era entonces darle un sentido político a su criatura.

Por su carácter político, la cibernética no es sólo un objeto estudio epistemológico o informático, como quedó evidenciado en estas líneas. Es una entidad sociológica en la medida en que justifica intereses particulares en nombre de su neutralidad valorativa. El seno de los desarrollos militaristas norteamericanos, que le dan sentido y trascendencia, están sus objetivos y resultados

concretos, que fueron modificando frente a los cambios estratégicos de la década del sesenta.

El recorrido realizado de los cerebros electrónicos hasta la computadora personal muestra un siempre presente propósito político, que ha persistido más allá de la utilidad de los resultados técnicos. Con algunos elementos históricos se puede señalar el carácter decontextualizado de los principios cibernéticos y su materialización en artefactos concretos. Tanto en el caso de la cibernética como de la informática es llamativa su consagración ideológica antes que la empírica. Los ideales que ambos desarrollos manifiestan han sido discutidos mucho antes que sus resultados instrumentales concretos.

Un dispositivo del poder

Cuando Wiener escribió, la computadora electrónica ni siquiera era una realidad (lo estaba siendo) y ciertamente la idea de una "comunicación entre máquinas" podía sonar disparatada para cualquier persona en la década del cincuenta.

La computadora pasó de ser una calculadora potente a un medio de producción y comunicación mucho después que se la aceptara como un dispositivo de control y ejecución, sustitutivo de la actividad humana. En la década del sesenta, las computadoras eran monstruos que consumían la electricidad de una ciudad entera como Filadelfia para hacer un cálculo matemático relativamente complejo en varios minutos, y los robots una figura imaginaria poderosa como la del astronauta que iba a conquistar el espacio. Sin embargo, los principios cibernéticos estaban involucrados en las consideraciones teóricas sobre el devenir capitalista (en pie de igualdad con los peligros de la energía atómica y la llegada del hombre a la Luna) Con lo cual su función política es precedente de sus consecuencias tecnológicas.

En esta precoz divulgación, se halla la novedad de la ciencia al servicio de la dominación (Habermas, 1992) Esta supuesto señala cómo los intereses políticos se independizan de las limitaciones técnicas de toda innovación. De otro modo no se podría entender la razón de que grupos libertarios norteamericanos fundaran un movimiento llamado Computer for the People, con la convicción de que las computadoras, que en sentido

estricto no existían, abrirían una alternativa democrática ante la omnipresencia del poder del Estado y el Capital.

Evidentemente, la utopía cibernética es el escalón inicial de un largo recorrido de la dominación informática, su reconocimiento y líneas de continuidad permiten evaluar los entrecruzamientos entre tecnología y política desde el siglo pasado hasta el presente.

La máquina cibernética fue pensada para manipular información. Por intermedio de un programa, que fija las metas y calcula las operaciones a realizar, su centro de cálculo ejecuta la tarea. Con este dispositivo, evidentemente, la analogía artificial del hombre con la máquina ya se completó. Y con ella se consagró un modelo de racionalidad, que es la insignia del dominio tecnológico.

Recuperando a Frankfurt

En los hombres de la Teoría Crítica, esta preocupación sobre la dominación fue una interpretación consecuente y derivada de los desvíos de Marx.

Para ser más precisos, en un primer momento la pregunta sobre la dominación estaba contenida en el esquema clásico del marxismo. Pero, la discusión sobre la praxis revolucionaria enseguida mostró sus dificultades, y contradicciones con los hechos. En la década del treinta, se advirtió cuáles eran los obstáculos para el desarrollo del conflicto de clases (Lenarduzzi, 2000) La profundidad de los desajustes con Marx fue tan grande, que inhabilitó el reconocimiento de un sujeto revolucionario. Con este equivoco, también se debió operar una revisión de la dominación.

Así se inicia un segundo momento en la cual el devenir ya no era próspero. El diagnóstico desalentador sobre el progreso enseña claramente las consecuencias de esta reinterpretación. Puntualmente, se piensa en una sociedad que se integra a partir de un círculo cerrado de ejercicio centralizado de la dominación, control cultural y conformidad cultural.

De tal modo, la dominación sale de la esfera económica para transitar rumbos más amplios. Este avance conceptual sobre las formas de dominio se

sintetiza en la obra crítica de Horkheimer y Adorno. De tal modo, se piensa que la racionalidad instrumental no es una modalidad propia del capitalismo, sino un principio de intervención que expresa la naturaleza social de la técnica.

Horkheimer, luego de seis años de ser director del Institut für Sozialforschung publica un ensayo, que definiría de tal manera los objetivos de la Teoría Crítica (Horkheimer, 2000) Allí revisa los recorridos de la teoría tradicional, pasando de la filosofía griega a la cartesiana y de allí a las ciencias naturales modernas. El reconocimiento de una actitud contemplativa y subordinada del mundo lo lleva abocarse al control instrumental. Abandonado así una teoría preposicional sobre los resultados y corroborativa de la existencia. Frente a la cual propone una teoría crítica, que debe su apelativo a los métodos empleados por el propio Marx.

En ese marco, asume el hecho que las condiciones materiales de existencia condicionan las prácticas y, para comprobarlo no se puede emplear principios filosóficos que contaminan los hechos. Su fin no es, como en el otro caso, la acumulación de conocimiento sobre el mundo sino establecer las condiciones para la emancipación del hombre de sus fuentes de esclavitud.

"Horkheimer concibe la crítica como una forma de praxis social" (Leyva, 1999:73)

Una vez distanciada la teoría crítica de la teoría tradicional, su propósito será ocuparse enteramente de las formas de dominio instrumental. El sentido de la dominación se comprende a partir de la crítica a una razón instrumental, que tiene una génesis determinable históricamente.

"Cuando se concibió la idea de razón, ésta había de cumplir mucho más que una mera regulación de la relación entre medios y fines: se la consideraba como el instrumento destinado a comprender los fines, a determinarlos" (Horkheimer, 1973: 21-22).

Esa "tragedia" de la razón sobrevivió a su tiempo, tal como apuntó la perspectiva de Max Weber, que ahora se integra a Frankfurt.

La tragedia según la Teoría Crítica

La deuda de los padres fundadores de la Teoría Crítica es tanto con Marx como con Weber, cuando se alude a la idea de abstracción, en tanto racionalización de todos los ordenes sociales, bajo la inversión de los medios y los fines. Los temas abordados por Adorno y Horkheimer no (burocratización, la pérdida del sentido y dominación) no hacen más que ratificar dichas herencias. Con lo cual se afirma el abandono de las determinaciones de los fines últimos de la existencia.

“La razón se ha convertido en instrumento” (Horkheimer, 2000: 32)

En *Dialéctica de la Iluminación*, la tesis sobre la racionalización instrumental, en tanto tecnificación de la vida social, encuentra su justificación en que el iluminismo se vuelve positivismo. Y en ese sentido, el concepto mismo de técnica es transformado en su sentido antropológico clásico y llevado a una forma negativa derivada de la dominación.

Si la razón, como núcleo de la Ilustración, se erigió fundamentalmente contra el mito y la religión –y en ello reside la apuesta por la libertad de la que hablan nuestros autores--, la tragedia de la razón está en la conversión de ella como mito. Su argumentación avanza, y afirman que directamente el proceso de hominización, antes de la conversión mítica de la razón en el pasaje de la Ilustración al Positivismo, es razón instrumental. En parte su carácter permanente está dado por el propio desarrollo humano.

“Desde el momento en que el hombre suspende la conciencia de sí mismo como naturaleza, todos los fines por los cuales se conserva en vida, el progreso social, la incrementación de todas las fuerzas materiales e intelectuales, e incluso la conciencia misma, pierden todo valor, y la sustitución de los fines por los medios, que en el capitalismo tardío asume rasgos de abierta locura, puede descubrirse ya en la prehistoria de la subjetividad” (Adorno; Horkheimer, 1992: 73).

Dicho de otro modo, todo proceso de abstracción, que está en el núcleo mismo de la noción antropológica de técnica, es la base de la propia destrucción humana. Por ello, este destino irrefrenable de la irracionalidad del progreso, no puede hallarse tan sólo en un momento

histórico específico. Esta apreciación hace de Adorno y Horkheimer pensadores negativos sobre el devenir.

La deshumanización de la Razón

Al buscar el mal de la Ilustración, hallan un Apocalipsis desde el principio de los tiempos, en el cual la racionalidad instrumental es su signo. De la pretensión de la Teoría Crítica por realizar el compromiso con la emancipación humana, entendiendo a la teoría como praxis, ya no quedan rastros.

“Este tipo de razón eterniza y consolida el antagonismo, mediante la opresión de o contradictorio y su exclusión de todo análisis científico, y se internaliza en los individuos que sufren su yugo adquiriendo un carácter de tipo ideológico, que evita su propio desenmascaramiento: La razón opresora impone violentamente la identidad del desarrollo técnico-económico al desarrollo humano” (Ramírez Martínez, 2000: 61).

Se aniquila el valor normativo de la razón y en su lugar queda, como único criterio, su valor operativo. En otros términos, se trata de una razón técnica en tanto dominio, no ya sólo de la naturaleza como lo pensó Marx, sino también de los hombres. La Ilustración deja de ser el correlato cultural de la burguesía en ascenso para transformarse en el epicentro de todo el pensamiento occidental, bajo la utopía de la Razón. Aquí se manifiesta el síntoma crítico de Frankfurt sobre los recorridos de tal racionalidad.

[Horkheimer] “ya no consideraba la subestructura económica como el punto crucial de la totalidad social. Prestaba, en cambio, cada vez más atención a la racionalización tecnológica como una fuerza institucional, y a la racionalidad instrumental como un imperativo cultural (...) Al señalar los diversos aspectos en que el capitalismo avanzado había impedido el cumplimiento de las profecías de Marx acerca de su colapso, manifestaba un escepticismo más profundo sobre las posibilidades de cambio que iba a aumentar con el paso de los años” (Jay, 1991: 273).

Por lo dicho, Max Horkheimer fue, quizás, quien más acotada y precisamente planteó el problema de la técnica, en el contexto de la Escuela de Frankfurt. Sin embargo, su consagración se descubre más tarde. Justamente en sus herencias no condescendientes. Las generaciones de Frankfurt que continúan la insignia crítica

de Horkheimer analizan las consecuencias negativas de la racionalidad instrumental. Por lo tanto, si bien se ocupan de los mismos señalamientos que Horkheimer, sus razonamientos lo abandonarán. Pero, sin con ello dejar de contener la negatividad del devenir, aunque sea para combatir sus consecuencias.

Los recorridos hechos por la cibernética refuerzan y convalidan esta interpretación política sobre su intervención en la sociedad. La utopía de la Razón se apoyó en la cibernética, y, más precisamente, en el énfasis puesto en la no-identidad del sujeto con el objeto. Sobre esta premisa se han avanzado los principios instrumentales de la simetría y la analogía, que organizan toda la idea de control sobre la información.

“Se produce racionalidad respecto a los medios e irracionalidad respecto al existir humano” (Horkheimer, 2000: 103-104).

Claramente, Horkheimer había advertido de los peligros de esta escisión en el propio campo de la crítica. Declarando que, si bien deben reconocerse de manera independiente la relación del hombre con el mundo, esta separación debía reconocer el contexto político en el que sostenía. De modo que, plantear una separación “absoluta” y definitiva podía provocar ventajas a la dominación del capitalismo. Tal como lo hizo la cibernética. Como se supone en Razón y auto-conservación (Horkheimer, 2000) una distinción así construida actuaría a favor de la dominación al “poner el conocimiento al servicio de los medios de producción”.

Síntesis de una racionalidad

En Dialéctica de la Ilustración se desarrolla estas tendencias desalentadoras, de la contradicción entre las fuerzas productivas y las relaciones sociales de producción. Imbricación dominante que objetivada en una conciencia social destructiva (por ejemplo, en el caso del fascismo, se ha empleado una maquinaria institucional al servicio de la muerte).

Para sus críticos, esta forma de interpretación ve su desventaja en la propia reificación de la racionalidad instrumental. Su utilidad explicativa está condenada por su uso univocó, según piensan algunos. La obstinación con la que se la emplea para argumentar la tendencia

negativa del devenir, es lo que se cuestiona como recurso reificado. Estos alegatos críticos han propiciado también cuestionamientos sobre el cuerpo conceptual que contiene a esa interpretación. A la Teoría Crítica se la acusa de no contener una perspectiva para salir del encierro, una alternativa para los condicionantes del capitalismo avanzado y, por tanto, un cierre incómodo para la libertad.

En general, estos cuestionamiento insisten en señalar desventajas analíticas, de una conclusión que apuntando sobre la pasividad condena al potencial emancipador a la más firme negación. Como señalan algunos de sus analistas:

“Los avances de la técnica y la ciencia determinan una parte fundamental de los ideales del capitalismo moderno y constituyen la manera más acabada de expresión y contenido del racionalismo que legitima un tipo de dominación, la legal burocrática, que no es otra cosa más que una forma de imposición de una misma razonen todo los campos” (Ramírez Martínez, 2000:56).

Más allá de sus críticos, la posición de Horkheimer perfectamente se puede aplicar para analizar la filosofía positiva de la cibernética. Que tiene por objeto sobredeterminar el sentido normativo de la racionalidad instrumental, convalidando una política que evoca así un ideal de progreso.

“El poder redentor de la negación se hallaba casi totalmente ausente. En su lugar había quedado una parodia cruel del sueño de la libertad positiva. La Ilustración, que había tratado de liberar al hombre, irónicamente había servido para esclavizarlo con medios mucho más eficaces que nunca. Sin un mandato claro para la acción, el único curso abierto para quienes todavía podrían escapar al poder embrutecedor de la industria cultural consistía en preservar y cultivar los vestigios de negación que aún quedaban” (Jay, 1973:445).

Según esa interpretación crítica sobre la cibernética, la experiencia humana es intervenida políticamente por la técnica. Con lo cual, se reproduce invisiblemente una forma de sometimiento en la cual el hombre pasa a depender de la máquina, de modo permanente.

Por tal razón, la crítica a la utopía cibernética puede hacerse a partir de los desarrollos negativos de la racionalidad instrumental. Advirtiendo los cambios operados sobre formas ideológicas que emplearon la abstracción para sus objetivos. Los señalamientos sobre el “trabajo abstracto” y los de Horkheimer sobre “la racionalidad instrumental” son los indicadores de este sentido crítico, que es necesario adoptar. En síntesis, primero se operó sobre la actividad física e intelectual del trabajador, para luego hacer lo mismo sobre los mecanismos de control que gobiernan esa actividad.

“La incidencia de la informática en la autoimagen que el hombre se forma de sí mismo y en la modificación de sus modos de acción es profunda y generalizada, pero siempre de carácter instrumental-utilitario” (Prado, 1988).

A través de su expresión más saliente (en el caso de la computadora), la informática ha configurado un modelo de interpretación política del hombre. Según el cual, lo coloca en un lugar artificial, e incómodo como es el de la eficacia. Este potencial político del rendimiento ha sido empleado en más de un caso para justificar toda suerte de políticas: hemos señalado ya la idea de la prescindencia del hombre en el trabajo.

En conclusión, el síntoma de Frankfurt sobre el papel de la tecnología discute la aceptación a-crítica de los supuestos del progreso, develando los efectos no deseados de tal innovación (la alineación y las consecuencias sobre el trabajo) La tecnología materializa así una racionalidad instrumental que pone al instrumento como el hacedor de los fines y al hombre su consecuente. Si bien esta perspectiva es heredera de la crisis de la modernidad, su revisión, en tanto poder modelizador de la sociedad, permite conformar patrones menos reificados sobre la intervención técnica. Por tanto, un recurso conciente y alternativo sobre el progreso tecnológico.

Bibliografía

ADORNO, T.; HORKHEIMER, M. (1992) *Dialéctica de la Ilustración*, Taurus: Madrid.

AVILA GUZMÁN, X. (1998) “De la Cibernética a la Organización Comunicante”, *Razón y Palabra*, Suplemento especial, enero-marzo.

BERTALANFFY, Von (1984) *Teoría de los Sistemas*, FCE: México.

BRETON, Philippe (1995) L'utopie de la communication. Le mythe du 'village planétaire', La découverte: Paris.

HABERMAS, Jürgen (1992) Ciencia y Técnica como 'ideología', Tecnos: Buenos Aires.

HORKHEIMER, Max (2000) Teoría Tradicional y Teoría Crítica, Paidós: Barcelona.

JAY, Martín (1991) La imaginación dialéctica, Taurus: Madrid.

LADRIÈRE, Jean (1962) Filosofía de la Cibernética, Humanismo: Buenos Aires.

LENARDUZZI, Víctor (2000) "El problema de la praxis en la Escuela de Frankfurt", Revista Desde el Fondo, Cuadernillo Temático N. 17.

LEYVA, Gustavo (1999) "Max Horkheimer y los orígenes de la teoría crítica, Sociología, Universidad Autónoma de México, mayo-agosto.

PRADO, José (1988) "La incidencia de la tecnología informática en la transformación del conocimiento y de la acción humanos", Argentina, Sociedad e Informática, UBA: Buenos Aires.

RAMÍREZ MARTÍNEZ, (2000) Razón y Racionalidad. Una Dialéctica de la Modernidad, Revista Convergencia, Año 8, Núm. 21, setiembre-diciembre.

RIFKIN, Jeremy (1997) El fin del trabajo, Paidós: Barcelona SHANNON, C.; WEAVER, W. (1949) The Mathematical Theories of Communication, Urbana, University of Illinois Press.

WIENER, Norbert (1988) Cibernética y sociedad, Sudamericana: Buenos Aires.

Notas

[*] Agradezco los sugestivos comentarios de María Ana Drolas y Alejandro Soltonovich y los inestimables aportes de Débora Gorbán, quienes con desinteresada colaboración han contribuido a la realización de este trabajo.

GIOSEFFI, Maria Cristina. **Linhas, formas e Labirintos: cultura e imaginário estético-afetivo**. RBSE, v.3, n.7, pp.22-44, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Linhas, formas e Labirintos: cultura e imaginário estético-afetivo.

Maria Cristina Gioseffi

RESUMO

Propomos uma reflexão sobre o imaginário artístico-cultural barroco fundamentada por uma apreensão "estético-afetiva" da sociedade, nos termos do sociólogo francês Michel Maffesoli. A existência social nesses moldes torna-se mais fortemente observável em momentos do tempo onde predomina a força da emoção na constituição social. Entendemos que a cultura barroca representa uma dessas épocas de múltiplas determinações quando a sensibilidade estética é sublinhada como parâmetro ou estilo de vida. Para pensar as culturas barrocas como um estilo-estético-afetivo ou enquanto imagem de uma época, privilegiamos a análise interpretativa e os critérios qualitativos de pesquisa com índole histórico-antropológica.

Palavras-chave: cultura, arte, estética, emoção, barroco, imaginário.

ABSTRACT

We propose a reflection of the baroque artistic-cultural imaginary, based on an "esthetic-affective" apprehension society, according to the terms of the French sociologist Michel Maffesoli. The social existence in these molds becomes stronger perceivable in the moments of the time where the force of the emotion, in the social constitution, predominates. We understand that the baroque culture represents one of these times of multiple determination when the esthetic sensitivity is underlined as parameter or as life style. Thinking of the baroque cultures as an esthetic-affective style or as image of a period of time, we privilege the interpretative analysis and the qualitative criteria of research within description-anthropologic nature.

Keywords: culture, art, aesthetic, emotion, baroque, imaginary.

Para o sociólogo francês Michel Maffesoli o imaginário cultural, em múltiplas formas de representações, revive a existência de épocas que exprimem, de maneira impregnante, o poder da emoção na constituição social. Tratam-se, diz ele, de "variações poéticas" para o tema da cultura, agregando os indivíduos por uma "nebulosa afetiva" cuja "paixão operante" faz reviver a graça-de-sentir-em-comum.

Esta paixão operante e sua nebulosa afetiva, se compõem pelo fluxo do imaginário atuando no jogo das formas sociais: o estético, o religioso, o ético, o não-lógico, a paixão, o trabalho etc. Representações da cultura, que são alimentadas por uma força, por um "vitalismo", que é próprio da vida comunal. Nestes tempos, o corpo social é invadido por uma "ambiência" estético-afetiva capaz de criar novas formas de sociabilidade e de subjetividades.

Para compreender a cultura através das manifestações estéticas, privilegamos uma visão de mundo que percebe a sociedade envolvida por parâmetros "afetivos", alicerçados, por exemplo, pelos sentimentos de comunidade e de solidariedade. Para Maffesoli estas idéias revelam o entendimento de um viver cultural onde o sentir e o pensar estabelece um estilo-estético-afetivo que afirma o "societal-em-ato" e está marcado pela vida comunal que se instaura "pelo conhecimento vindo da partilha, da colocação em comum, das idéias, evidentemente, mas também, das experiências, dos modos de vida e das maneiras de ser" (Maffesoli, 1995, p.102).

A socialidade maffesoliana deve estar remetida a um sentimento de comunidade que é marcada pela predominância do corpo coletivo sobre o individual. A vitalidade cultural faz emergir o "societal-em-ato" através de um fazer-em-comum, de um sentir-em-comum, que "impele em direção ao outro" envolvendo a todos em um fluxo afetivo que se representa pela idéia de "solidariedade de base", ou seja, por um sentido de agregação que valoriza a comunidade.

A correspondência com o "outro" — indivíduo, espaço, objeto, idéia, paisagem — cria a ambiência estética que envolve com seu "gênio", com seu espírito, os espaços-tempos sociais. Desta maneira é que se pode falar no estilo de um tempo e em sua dimensão estética porque se liga pragmaticamente a uma época, à sensibilidade coletiva; ou ainda, porque estabelece nexos a partir da emoção que alimenta o próprio vitalismo social. É esta emoção que permite pensar a sociedade em sua dimensão estético-afetiva.

Formas que substituem formas, tempos que substituem tempos, maneiras outras de sentir e de pensar

que compõem, como se disse, o estilo-estético da cultura. Esse processo de alternância e substituição de estilos-estéticos exemplifica o movimento dos homens na história, isto porque, história é movimento e prática. Ela “é o que fazem as pessoas” (Veyne, 1982:157).

E o que elas fazem modulam a vida social. Modulam no sentido de dar forma as práticas sócio-culturais. Assim, a sensibilidade estética é sublinhada como parâmetro, ou como estilo, no sentido “formista” que, para Maffesoli, delinea aspectos de uma cultura ao invés de tentar explicar-lhes “todo” o sentido. Neste caso, se contrapõe a noção de formalismo com a de formismo, que será destacada adiante.

Estilos-estéticos tornam-se marcas de expressão da cultura e, como estilo-de-um-tempo, preenchem de significados às épocas em que se configuram. É assim que as expressões artísticas transformam os sentidos criados socialmente em sentimentos. Para esse estudo que pretende uma análise estético-afetiva da vida social, a estética barroca será destacada com a intenção de exemplificar que os movimentos estilísticos representam certas sensibilidades que se ligam pragmaticamente às épocas em que surgem.

Como se sabe, o estilo de arte barroca, que se contrapôs estilisticamente ao classicismo, explodiu em formas que foram consideradas, por muitos, como bizarras, disformes, exageradas, desproporcionais, um estilo menor em comparação à manifestação artística anterior. Mas esta interpretação foi, posteriormente, reavaliada e o estilo barroco mereceu dos estudiosos da cultura e da arte outro tipo de atenção e análise. A discussão de tais estudos configura-se um campo de ação para uma outra pesquisa e diverge do que desejamos, aqui, demonstrar.

Nosso propósito de trabalho é simples e gostaríamos mesmo que nossa análise da estética barroca fosse compreendida de maneira lúdica, no sentido de que uma apreensão estético-afetiva da cultura requer um pensar que predisponha aceitar as indeterminações da vida social, ou sua complexidade. Trata-se de um impulso para acreditar que é a expansão das potencialidades imaginativas que impelem os homens para a criação, a transgressão, a subversão e a re-criação dos mundos.

Além disso, citar a força do elemento lúdico na constituição da vida social condiz, muito precisamente, com a capacidade transgressora da cultura barroca. Nenhum outro período artístico teria evidenciado com tanta intensidade o sentido de contestação da existência: rompendo com normas, convertendo sentidos, reformulando o mundo. Isto demonstra a singularidade deste movimento estético e sua capacidade de subversão dos parâmetros estabelecidos .

Como se sabe, é multiforme a apreensão de um imaginário cultural. Este pequeno texto procura articular certas categorias do pensamento de Michel Maffesoli, que propõe uma “compreensão” estético-afetiva da cultura, com a análise de algumas obras ou idéias barrocas que exemplificam a “ambiência” ou estilo-estético dessa cultura. Para sintetizar tal estilo-de-época escolhemos algumas representações artísticas que se tornaram expressões barrocas e que, por isso, apontam para certas singularidades daquela cultura.

Antes, porém, é preciso destacar a noção de “formismo” como empregada por Michel Maffesoli para entender de que maneira uma apreensão estética da cultura pode ser capaz de enunciar os significados de épocas.

Formismo e compreensão analógica da cultura

O estilo-estético favorece o florescimento de um pensar analógico sobre a sociedade. A interpretação analógica requer a constante correspondência entre parte e todo, portanto, é preciso destacar sua importância quando se trata de compreender a pluralidade do viver social com propósitos referentes a uma sociologia da emoção.

O pluralismo de forças que atuam na cultura, ou ainda, a “polissemia” de valores que expressam a “multiplicidade de modulações” que compõem o viver social, ajudam apreender da noção de “formismo”. E como já se anunciou, para Maffesoli (1988:115) esta noção se contrapõe ao conceito de formalismo que se “empenha em dar sentido a tudo o que observa; assim, dá razões e submete à razão — ao passo que o formismo se contenta em delinear, ..., sem reduzi-los, os valores plurais e às vezes antagônicos da vida corrente” .

As “forças plurais” que engendram o sistema social produzem formas ou significados culturais. Neste sentido, as práticas coletivas possuem essa qualidade formista, que Maffesoli destaca como um formismo que se produz pela emoção do viver comum. Tal emoção social possibilita pensar esteticamente a cultura.

Por isso, já o dissemos, o estilo-estético é mais bem compreendido em épocas emocionais. São nestes momentos da vida social, que os poderes da emoção e do drama impregnam a constituição da comunidade. Por isso, a qualidade formista da cultura pode ser mais bem compreendida em tais momentos.

As épocas emocionais são caracterizadas pela vontade de viver-em-comum, cujo processo interativo e comunicacional, destaca a importância do “diálogo” comunitário, através dos significados compartilhados, do habitus como afirmaria Marcel Mauss (1974) .

O habitus, nasce na própria efervescência da vida social, e possui uma memória que é da ordem da razão prática, do saber coletivo; mas também, é expressão da vida simbólica, da força do espírito ético que atualiza a existência individual a partir do reconhecimento social.

É a troca inter-humana, ou a interação comunicacional, que fundamenta as bases da compreensão estética da sociedade. Compreensão estética porque se baseia em multiplicidades de linguagens, de formas, de símbolos etc, que se atualizam (ou não) pelas práticas culturais.

O viver social como estilo de um tempo, está permeado por imagens e simbolismos que constituem a vida em uma grande ou banal aventura aonde coexistem emoção e razão; tornando mais próximas as experiências vividas-em-comum. Como já foi destacado, este processo ético-estético coloca em jogo uma “paixão operante” cuja vitalidade constitui a base de toda “socialidade” ou solidariedade de base.

A solidariedade de base reafirma o ethos do viver comum, aglutinando os indivíduos pela vontade de “ligação” instaurada pelo simples fato de estar-juntos, envolvidos pela “banalidade” da vida cotidiana. Este sentimento de agregação, este compartilhar, acentua,

como assinala Maffesoli, o caráter ético da emoção estética; ele faz com que o pertencimento aos grupos, ou as “tribos”, se transformem no “cimento” que sustenta a vida social. Portanto, esta argamassa que fundamenta a comunidade também está apoiada por elementos “objetivos”: a ação militante, os grandes eventos culturais, a moda, a caridade, a ação voluntária etc. Entretanto, esses elementos (“objetivos”) devem ser reconhecidos como pretextos cuja função é legitimar a relação com o outro.

Além disso, essa estruturação de base, ou socialidade de base, está igualmente vinculada aos cenários onde se desenrolam as cenas da vida cotidiana: os shoppings, os eventos esportivos e culturais, os mega-eventos religiosos, a vida nos condomínios e as relações de vizinhança de toda a ordem. São esses “cenários” que ajudam a compor as formas que caracterizam a vida social, lembrando que formas e conteúdos são uma e mesma coisa.

É preciso então reafirmar com Michel Maffesoli a ligação existente entre a emoção estética e a socialidade (ou solidariedade de base), porque é esta relação que possibilita a emergência de um viver ético-estético-afetivo, que surge da ambiência comunitária e se fortalece pelos princípios de simpatia social. Trata-se mesmo de empatia (Maffesoli, 1999:326), porque tal sentimento pode ser compartilhado através da generosidade de espírito, da proximidade e da correspondência com os “outros”: espaços, idéias, indivíduos.

A noção de empatia ressalta a emoção comunitária; isto é, um movimento em direção ao outro que assinala a disponibilidade de compartilhar experiências que brotam das razões e das sensações do “pluralismo societal”. Portanto, esta orientação em direção ao outro, essa correspondência social, é acentuada pela idéia de empatia e constitui-se em característica exemplar do “estetismo”, ou estilo-estético-afetivo, aqui focalizado.

O estilo-estético-afetivo exalta a idéia de um sentimento de religare aos sentidos sociais, ou ainda, de “relição” ao Outro; por isso permite pensar uma ética-estética nascida da vida de todo dia, isto é, dos significados vivenciados-em-comum. Destacando-se, ainda, que o que se entende por ética é um compromisso

“sem obrigação nem sanção”, nenhuma outra obrigação que não seja aquela de se agregar, “de ser membro do corpo coletivo”. “É uma ética no sentido forte do termo: quer dizer aquilo que permite que a partir de qualquer coisa que seja exterior a mim, possa se operar um reconhecimento de mim mesmo” (Maffesoli, 1990: 32).

O caráter comunicativo da comunidade pensado através da noção de vitalismo social — que enfatiza as idéias de agregação, de correspondência, de partilha e de reconhecimento — destaca o sentido de solidariedade de base e de habitus; porque estes reforçam o sentimento ético quando fazem reviver, pelas práticas coletivas, o ethos que resguarda a cultura.

O “vitalismo” maffesoliano, a que nos referimos inicialmente, deve ser compreendido como expressão do movimento dinâmico de um sistema que dispõem em relação múltiplas forças sociais. Existe uma pluralidade de causas e de razões que emergem da comunicação social — analogias, correspondências, comutabilidade. Entretanto, há que se dizer, que esse vitalismo em seu caráter comunicacional pode expressar tanto o vetor de participação, correspondência e comunhão com os outros, quanto o embate entre forças “pluriais” que atuam no conjunto da vida social e que, também, podem ser repressivas, discriminatórias e/ou violentas.

Também a idéia de correspondência presente na composição da noção de socialidade deve estar ressaltada para a compreensão das noções de reversibilidade, comutabilidade e sinergia.

A noção de comutabilidade indica um estado de ordem relacional que privilegia a coexistência dos elementos de um sistema sem impor, a nenhuma dessas partes, uma posição única ou estática. Assim, cada elemento do sistema pode estar ligado a outros, formando novas configurações, o que não impede de constituírem, entre si, uma rede, um todo, mais ou menos expandido pela participação e pela correspondência comum.

O pertencimento comunitário desemboca na noção de reversibilidade, que demonstra a dinâmica dos sentidos construídos socialmente através dos centros de referências; além disso, demonstra que “nada é absoluto, mas que cada coisa vale enquanto estiver em relação com

o conjunto das pessoas e das coisas" (Maffesoli, 1995: 99).

A noção de sinergia (ou de "sentido cenestésico") complementa o sentido das categorias anteriores. A sinergia supõe uma "harmonia conflituosa"; isto é, um equilíbrio de forças conflitantes que se atritam, ou mesmo se atraem, por suas diferenças constituintes, quer dizer, a partir de sua diversidade. Assim, como se destacou em outra oportunidade, não há comutabilidade, reversibilidade e, muito menos, sinergia sem o confronto entre as forças ativas ou reativas que agem na vida social possibilitando o desabrochar das formas e das figuras sociais.

"A cultura do sentimento é consequência da atração". O estilístico deve ser percebido como uma maneira de agir e de sentir. É assim que uma imagem transforma-se em expressão de um tempo fazendo participar o maior número de pessoas sentindo-em-comum. Esta percepção de "contemplação estética", aderindo às subjetividades, propicia a coexistência de sentimentos, sensações e sensibilidades que possibilitam, de certa forma, experiências comuns em torno de alegrias e dores que se compartilham através dos sentidos que brotam da solidariedade comum. Por exemplo, em poucos minutos as imagens das guerras transmitidas via satélite fazem reviver e atualizam em "nós" sentimentos de afeto, de solidariedade e de justiça que perturbam quando se percebe o quanto de dor, de perda e de desencontro, ainda se causam os homens uns aos outros.

A imagem, ao transfigurar sentidos que são captados pela representação do imaginário nas diferentes "tribos", isto é, nos grupos sociais, possibilita o entendimento da "polifonia" cultural que se expressa de múltiplas formas. É nesse processo de reversibilidade e comutabilidade que o imaginário mantém a relação entre parte e todo o que permite definir, ou dar forma, tanto ao sistema quanto ao fragmento, ou seja, tanto ao self como ao "nós" comunitário. Este jogo de identificação/diferenciação, de interação e de correspondência, reforça, por um lado, a socialidade; de outro, fortalece as singularidades sociais.

Precisamente, por privilegiar um ideal comunitário, o estilo estético tanto pode refletir um viver comum

marcado pelas formas repressivas — discriminatórias e/ou violentas — quanto pelas libertárias — pacíficas e/ou afetuosas.

São épocas extremas onde os sentimentos coletivos se exacerbam e as contradições são levadas às últimas conseqüências. Movimentos de atração e de repulsa são potencializados pelo gênio coletivo. E não poderia ser diferente, simplesmente porque quando os sentidos de identidade se intensificam dois processos concomitantes se fortalecem: um para “dentro” e outro para “fora” do grupo; duas faces de um mesmo fenômeno. Assim, quando as formas de atração fortalecem os elos “tribais”, uma outra face desse mesmo movimento de identidade, também, se robustece intensificando os ódios inter-tribais, ou as formas de repulsão.

Como se sabe, identidades culturais tanto podem ser fonte de comunhão quanto de conflitos sociais. Os conflitos intra-grupais são assimilados pela própria dinâmica de pertencimento ao grupo. Além disso, as manifestações de amor e de ódios inter-grupais são alimentadas por uma única e mesma força estético-afetiva, que imprime sentidos de identificação e opõe, rejeita ou repele “outros” sentidos. E isto acontece em níveis de gradações diferenciadas conforme o contexto cultural e o “acúmulo” histórico das rejeições que se reafirmaram ao longo do tempo.

Em relação às categorias maffesolianas, observando-as, um pouco mais, se descobre um leque de referenciais que apontam para o caráter holístico do pensamento deste sociólogo. Por isso, é preciso não descuidar de uma das características dos estudos deste autor; qual seja, a de que as categorias que expressam seu pensar se apresentam “organicamente”. Assim, o estudioso é instado a percebê-las enquanto elementos de um sistema, de um conjunto relacional. O que se quer destacar, é que estas categorias inter-relacionadas exprimem o fluxo de um pensar imbuído do propósito de produzir inteligibilidade acerca da cultura. A cultura é, então, representada pela idéia de um jogo dinâmico de elementos que se articulam e se referenciam produzindo múltiplas interações e/ou reproduzindo outras.

Estilo-estético-afetivo e cultura barroca

Barroco é uma denominação moderna para um estilo artístico-cultural que se estende do final do século XVI até o século XVIII. Sob este ponto de vista, abrange manifestações cujas nuances se expressam desde o Maneirismo, surgido em meados do século XVI na Europa, também considerado “protobarroco”, estendendo-se pelo século XVII, período entendido como “alto barroco” ou “barroco clássico” e que representaria o auge deste movimento; até ser denominado Rococó no século XVIII.

“Maneirismo, Barroco (alto, perfeito ou clássico) e Barroquismo ou Rococó”, estilo de época excessivamente amplo e difícil de manejar (Hatzfeld, 2002:12). Mesmo se considerarmos apenas os marcos históricos e restringirmos sua vigência ao contexto europeu é preciso dizer que a cultura barroca não constituiu, entre os países em que se manifestou, nenhuma homogeneidade de razões, de temas, de estilo, de metas. Mesmo no interior de cada país não houve uma forma única. O estilo barroco em seu desenvolvimento não se caracterizou pela uniformidade. A noção é “cambiante”, se emprega em diversos sentidos não apresentando um conjunto fechado de interpretações.

O que se quer, principalmente, ressaltar é que toda classificação da atividade artística é complexa não se podendo aprisionar as formas de expressões estilísticas a marcas cronológicas estanques. Estilos-estéticos são capazes de ultrapassar as fronteiras históricas e possuem limites que não são tão visíveis ou palpáveis. Por esta razão se considera que fenômenos, personalidades e eventos separados por milênios podem ser contemporâneos.

Em relação à cultura barroca alguns estudiosos têm chamado atenção para um eclodir da estética barroca na atualidade. Entre eles, o escritor Affonso Romano de Sant’Anna, afirmou em entrevista ao jornal “O Globo” (Prosa e Verso, 2001) que “o barroco é uma estratégia, uma maneira de ver, de representar. (...). São tensões que mais ou menos se potencializam em determinadas épocas. Certos períodos retomam a estética barroca”.

Maffesoli (1990:153) sugere uma “barroquização do mundo” contemporâneo e, de acordo com este autor, trata-se menos de apreciar no barroco seu conjunto artístico delimitado historicamente através das obras

assim consideradas. Deve-se, sobretudo, percebê-lo como tipo de sensibilidade. “Pode-se postular que é a explosão dos valores sociais, o relativismo ideológico, a diversificação do modo de vida que engendra esta barroquização da existência a qual se está novamente confrontado”.

Ferreira (1993:22), entende que o neo-barroquismo é uma das categorias, entre outras, que se pode utilizar para compreender a pós-modernidade. Para esta autora, o neobarroco como categoria diz respeito a um conjunto de fenômenos, certas atitudes generalizadas, que formam a cultura deste tempo. Lembra que como atitude, como tendência, o neobarroco representa uma qualidade do espírito da cultura que revive em determinadas épocas certas expressões. Ela diz que, “le néo-baroque n’est pas la seule dominante de la postmodernité, mais il est sûrement l’aspect le plus important que l’on peut identifier dans l’esprit de notre époque”. Trata-se de uma análise meta-histórica do barroco.

Eugenio d’Ors (2000) é o precursor da idéia de que o estilo barroco se revela em momentos diversos do tempo; ele entendeu o barroco como manifestação do espírito humano cujo eon aparece em diferentes culturas, em tempos diversos, em variedades de expressões. Para este estudioso a análise do estilo barroco não se restringe ao domínio da arte e, ao invés de perceber neste estilo uma “degenerescência” em relação ao classicismo, D’Ors considera que o estilo barroco é a expressão modelar da arte.

Villaça (1996:126), observa que a etiqueta neobarroco não significa um retorno à totalidade de expressões do barroco histórico. “Alude-se, diz ela, apenas a um ‘ar do tempo’ que percorre os mais diversos campos do saber e da arte”. Este ar do tempo permite associar “certas teorias científicas (...) a certas formas da arte, da literatura, da filosofia e do consumo cultural”. Contudo, acrescenta, não existiria uma constante do espírito humano que expressaria o barroco, como pretendeu Eugênio D’Ors. O neo-barroco, seria uma representação contemporânea da mutabilidade dos valores, do hibridismo de sentidos, da desestabilização que amplia as fronteiras de marginalização entre culturas. O que assistimos com a retomada da idéia barroca é acentuação da “desterritorialização das certezas”.

Fenômeno que nada tem de original, em termos históricos, mas que agora abrange um “campo mais vasto de saberes” .

Villaça (ob.cit.:125) destaca, ainda, que o logos do século barroco alicerçava-se sobre dois eixos epistêmicos fundamentais: “o deus dos jesuítas e sua metáfora terrestre, o rei”. Dois eixos fundamentais que controlavam e mantinham a homogeneidade sobre as formas de representação e cognição do mundo. O neobarroco rompe com a homogeneidade, sublinhando a multivocidade de sentidos e a carência de fundamentos ou de certezas. Uma análise do barroco contemporâneo certamente ressaltará a percepção de um mundo fragmentado, turbulento, labiríntico.

Santos (2001:356), afirma que a cultura Barroca deve ser compreendida “enquanto metáfora cultural” e observada a partir do estilo artístico, da época histórica e do ethos cultural. Esta sociedade impõe uma “análise feita das margens”, ela possui uma “imaginação centrífuga, subversiva e blasfema”.

Contraopondo-se a estas formas de pensar a cultura barroca, Coutinho (1986:17) adverte que para ser entendido como um conceito histórico e “ter validade crítica e doutrinária” o termo barroco não deve ser utilizado “para designar um tipo de expressão que pode ocorrer em qualquer cultura e em diversos momentos”. Para os adeptos dessa corrente, o movimento estilístico de uma época se limita aos períodos históricos em que surgem. Assim, o Barroco deveria ser apreciado como um estilo artístico-cultural reinante entre os séculos XVI e XVII.

Maravall (1997:19-20) embora demonstre desacordo, entre as datas que propõe e às que sugere Coutinho (ob.cit.), estabelece como limite de intensidade do estilo barroco os anos de 1605 a 1650. No entanto, o primeiro estudioso concorda com o segundo sobre a idéia de que a compreensão desse estilo artístico-cultural deve estar fundamentada na apreensão de sua “época definida da história”. Os dois autores compartilham da mesma opinião quando comentam que as épocas históricas “não se separam umas das outras por contornos nítidos, mas interpenetram-se, imbricam-se”, não se cortando ou se

isolando uma das outras “pelo traço de um ano, de uma data”.

Maravall (1997:16) complementa dizendo que as épocas históricas separam-se sempre pela intervenção arbitrária da mente humana que as contempla e que ao longo de uma série de datas, “mais ou menos vasta”, decanta, transforma e transmite para outras gerações o seu legado.

Não compartilhamos do tipo de análise proposta por Coutinho e Maravall, entre outros. Este entendimento nega o uso do termo barroco como referência a conceitos morfológicos ou estilísticos que se deslocam nos tempos como expressões estético-afetivas das culturas. É, precisamente deste modo, como idéia morfológica e estilística, que interpretamos o movimento barroco, aqui percebido como estilo de um tempo, atualizando e/ou resignificando certos sentidos estéticos pela dinâmica social. É desta forma que o impulso estilístico e morfológico da cultura faz reviver em certas épocas a estética barroca.

O neo-barroquismo ou a barroquização do mundo contemporâneo é uma destas tendências arquetípicas de expressão da cultura. Desta forma, o estilo barroco é considerado transistórico. Remetido ao barroco como categoria histórica o barroco contemporâneo deve ser entendido como uma alegoria.

A categoria de “barroquização” do mundo contemporâneo deve ser entendida como “tipicalidade”, nos termos weberianos de um ideal-tipo. Para Max Weber (1989a) o ideal-tipo é um instrumento de análise, um recurso metodológico utilizado pelo pesquisador na tentativa de sistematizar suas idéias, para que “façam sentidos” ante a complexidade da realidade histórico-social. Diante desta “realidade” o estudioso procura certas “regularidades” que se expressam pelas ações sociais ao longo do processo histórico. Contudo, a análise comparativa weberiana não busca somente aspectos comuns às várias configurações históricas mas, sobretudo, procura o que é peculiar a cada momento histórico com o interesse de constituir uma tipicalidade.

A idéia de tipicalidade surge como proposta para que, ao invés de se focarem as práticas culturais, principalmente, através da racionalidade das relações

econômicas, ou da história econômica, se experimente um outro tipo de procedimento epistemológico que recupere o imaginário pelos sentimentos estéticos vividos culturalmente. Nesse processo de identificação de conhecimentos, poderes e saberes sociais, atenta-se para um tipo de “conhecimento retórico e metafórico”, cujo “estilo de análise” privilegia as metáforas, ou as alegorias, “em busca de novas perspectivas e de horizontes analíticos mais vastos” (Santos, 2001:258).

Como já se disse, a reflexão teórica que se desenvolve está sendo encaminhada a partir de uma análise que entende as culturas barrocas através da dimensão morfológica e estilística. A estética barroca percebida como estilo de um tempo ou como imagem de um tempo, contribui para o estabelecimento dos significados culturais que lhe dão “forma”. É a dinâmica das práticas que fazem emergir os sentidos estéticos-afetivos que modulam as dimensões da vida social.

A estética, ou sensibilidade, do movimento artístico e cultural barroco traduz, de certa forma, a “realidade” de contrastes e de ambigüidades das épocas em que se manifesta. O estilo Barroco está permeado pelos sentidos de dualidades: certezas e incertezas, quietude e desassossego, de “extremosidade” e sutileza, de desesperança e fé, de ascetismo e sedução. É época de sentidos plurais, de dissimulações que subvertem a alma e o corpo. Entre o claro e o escuro, a luz e a sombra, o barroco é marcado pela ambigüidade, pela indefinição que caracteriza consciências expostas à percepção simultânea de desmanche e de reconstrução de um mundo que, simultânea e contraditoriamente, se amplia e se reduz.

Arte e Cultura Barrocas

Como se destacou anteriormente, o estilístico não remete a fronteiras rígidas ou estanques do tempo; por isto este estudo não privilegia cronologias que classificam o tempo, a arte e os artistas. Aqui, a intenção é destacar vínculos emocionais que entrelaçam práticas e imaginários culturais. É neste sentido que a arte é uma das expressões mais significativas dos homens porque ela representa e materializa os sentimentos da cultura.

A abordagem estético-afetiva que aqui se privilegia ressalta estilos, obras e artistas que, independentemente

do vínculo temporal, expressam temáticas da cultura barroca. A abordagem estilística remete para estilos, obras e artistas que, independentemente do vínculo temporal, expressam temáticas da cultura barroca. Desta forma, Wölfflin (2000:29) concorda com a idéia de que Miguel Ângelo pode ser considerado “o pai do barroco”. Esta é uma das razões porque em relação à estética barroca atentamos para um imaginário, um “trânsito” de idéias e de estilos, isto é, para os movimentos peregrinos da cultura ao invés de ancorarmos nossa análise em períodos ou datas.

No século XVI as personalidades de Leonardo da Vinci, Michelangelo e Rafael se sobressaem; principalmente, porque estes “homens da Renascença” - pois assim eram conhecidos os indivíduos que irradiavam saber e possuíam múltiplos talentos - concretizaram pela arte e/ou pela ciência seu pensar inovador respondendo efetivamente às exigências de uma cultura imersa em grandes descobertas, em múltiplas questões.

Leonardo da Vinci era um homem de curiosidade inquiridora e absorvida em múltiplos projetos, daí sua genialidade e seu poder de abarcar diferentes âmbitos do conhecimento. Esta grande curiosidade resvalava muitas vezes de um projeto incompleto para outro. Era a vida que distraía, seduzia e impressionava Leonardo; como cientista ou como artista ele procurava responder seus mais íntimos desejos de compreensão do mundo e, ao mesmo tempo, dar respostas às diversas demandas de sua cultura. Este ambicioso artista queria “realizar milagres”: era fascinado pelo vôo e desejava criar uma máquina de remover montanhas. Ele desenvolveu estudos de anatomia e do funcionamento interno do corpo, estudos sobre a circulação e os vasos sanguíneos, estudos de história natural e de desenvolvimento do feto que se adequariam, sem dúvida, aos estudos de embriologia nos dias de hoje. Era um gênio inquieto para decifrar os enigmas da criação.

Leonardo esboçou, com extraordinária antecedência, descobertas científicas que mais tarde tornaram-se realidade: um pára-quadras, um tanque blindado, um helicóptero. Sua imaginação versátil buscou conhecimento e abrangeu estudos em diferentes áreas, por exemplo, na astronomia, na engenharia, na

matemática, na escultura, na música, na arquitetura e na pintura.

Em relação ao retrato da “Mona Lisa” ou da “Gioconda”, Leonardo utiliza o recurso do chiaroscuro, para modelar as feições por meio da luz e da sombra, é por meio desta qualidade que o estilo barroco funda uma estética nebulosa, “esfumada”, ambígua. Através dessa técnica do sfumato os limites ou as fronteiras se esvaem à maneira da fumaça. “As cores vão do claro ao escuro numa gradação contínua de tonalidades sutis, sem bordas definidas que as separem. As formas parecem emergir das sombras e se misturar nelas” (Strickland, 2001: 34).

No período barroco os artistas utilizam o recurso da perspectiva com o propósito de “assomar o mundo e captá-lo” (Maravall, 1997: 264). É preciso dar realidade aos olhos do artista barroco. “O Barroco encara um mundo em perspectiva”, no sentido de que este mundo coloca à “disposição” da reflexão e observação humanas uma grande diversidade em relação aos aspectos da natureza, das idéias e do comportamento dos homens.

Outra marca dessa cultura é o extremismo ou a “extremosidad” que se expressa na arte deste período. Para Santos (ob. cit.:361) esse “extremismo” expressa a seriedade crítica que leva às últimas conseqüências o exercício de liberdade das formas. Últimas conseqüências porque redundam muitas vezes “na destruição das formas”. Idéia que, de certo modo, remete a que se pense sobre a destruição de padrões culturais para criação de outros.

Extremismo na arte, radicalismo e disciplina intensa na vida; era desta forma que o gênio de Michelangelo expressava seu talento; trabalhava o mármore em blocos únicos e só estava feliz produzindo, criando e libertando as formas na beleza da pedra; ou como ele mesmo declarou, libertando a figura “do mármore que a aprisiona”. Michelangelo era homem solitário, casado com sua arte, que lhe consumia toda a energia de criação. Ele não conhecia limitações. “Era muito emocional, rude e excêntrico” (Strickland, ob.cit: 37), qualidades extremas que fizeram do indivíduo um artista singular. Homem de múltiplos talentos, Michelangelo era também arquiteto, pintor, escultor, engenheiro e poeta.

Grande entusiasta do corpo humano, este arquiteto das formas, usou a arte para expressar as aspirações e emoções humanas mas era através da escultura que o artista dizia estar mais perto de Deus. As formas nuas, contorcidas, os torsos mais expressivos que os rostos, formas humanas em movimento.

O estilo serpentinato que se reproduz nos corpos, esculpidos em mármore, exemplifica a invasão do contraste e da "contorção" no imaginário barroco. Um estilo "contorcido", que como dissemos, se opõe às linhas retas do classicismo. Pinturas e esculturas mostram corpos contorcidos, dobrados sobre si mesmos, torcidos pela pressão do espírito. Maravall entende que as figuras contorcidas representam o esforço subjetivo dos indivíduos para se adaptarem a esta cultura de crise. Esforço subjetivo em busca da compreensão de uma realidade que expunha uma "grande situação de conflito" cujas "forças de contenção" estamental tentavam submeter ou anular as "forças libertadoras da existência individual". O que este autor afirma, é que as subjetividades individuais estavam "comprimidas" por uma ordem social férrea que insistia sujeitar as consciências para organizá-las de maneira a atender as ambições da ordem tradicional, que naquele instante do tempo via-se ameaçada por uma cultura de transição, ou de mudanças de paradigmas. "Sempre que se chega a uma situação de conflito entre as energias do indivíduo e o ambiente em que este tem que se inserir, produz-se uma cultura gesticulante, de expressão dramática" (Maravall, 1997: 61).

Entende-se que o exemplo de figuras humanas "contorcidas" expressa, de forma dramática, a vivência da imposição sofrida pelas consciências quando precisa submeter-se a um regime modelar, repressivo; trata-se de uma tentativa em adaptar-se a um contexto social insatisfatório, que perturba e confunde, pois se lhes apresenta de forma bastante contraditório.

Rafael, o mais popular dos três artistas destacados herdou de Leonardo a composição piramidal e aprendeu a modelar os rostos em luz e sombra. De Michelangelo adotou as figuras dinâmicas, de corpo inteiro, a pose em "contrapposto". Também no Maneirismo os corpos são representados em movimentos de "torção", ou "distorção", ora excessivamente alongados ora

musculosos e pesados. “As cores são sombrias, aumentando a impressão de tensão, movimento e iluminação irreal” (Strickland, 2001: 44). As figuras crescem em movimento espiralado demonstrando o movimento elíptico.

Caravaggio, o artista que representou no estilo barroco o “assombro” e a “surpresa”, ele fazia santos parecerem gente comum e milagres serem eventos cotidianos. Caravaggio defendia a “pintura direta” da natureza. A extremosidade empregada como recurso por este artista realçava nas figuras os ângulos mais imprevistos; este artista destacava em primeiros planos aspectos que revelavam a natureza mais crua dos homens e do cotidiano.

Pelo uso da perspectiva esse pintor atrai o espectador para dentro da cena; convida a participar da ação. Em relação à personalidade e à obra de Caravaggio esse convite era feito em favor da subversão da ordem e da tradição. Homem de gênio inovador, hiper-realista, cujas obras invocavam estímulo imediato, seu estilo foi conhecido como “tenebroso” (ou estilo das trevas).

Efeitos para “maravilhar” o espectador fazem parte da ideologia que pretende atrair para submeter. Na obra de Caravaggio, a intenção era atrair o espectador para submeter seu olhar aos sentidos mais infames da realidade. A surpresa interrompe a ação dos sujeitos, desencadeando um movimento de influência em direção aqueles a que se dirige.

A figura humana impressiona os gênios do barroco que aprofundam os estudos de medicina e de anatomia. Além disso, o conhecimento do homem deveria ser prático; desta forma, privilegiava-se três aspectos para a observação do ser humano. Primeiro, o rosto deveria ser observado, daí o grande desenvolvimento da fisionomia. Depois deveriam ser considerados os temas da Psicologia, particularmente, do “tratado das paixões”: impulsos, paixões, afetos. Por último, caberia observar o “comportamento externo dos homens” cuja história nos oferece uma fonte repleta de matéria para a observação.

Esse movimento das consciências barrocas de voltar-se para o homem, em oposição ao movimento de contemplação aos céus, denota a existência de um padrão

cultural que se modifica; de uma outra ordem que se anuncia. Por exemplo, o grande interesse pelos retratos aponta para a emergência de um individualismo que a nascente classe burguesa anuncia.

Suspensão e êxtase, Bernini e a escultura da santa que (mulher) comparava o êxtase do espírito ao êxtase da carne em orgasmo: "O Êxtase de Santa Tereza". Extremismo barroco e trânsito, consciências que se distendem entre a representação do sagrado e representação do sacrílego. Suspensão e inovação das formas que se produzem pelo arrebatamento do espírito. "Trata-se de um furor", "de emoções extremas"; de uma força que transforma o comum em algo sutil. Esta força enleva a consciência e suspende a percepção do mundo imediato; ela provoca um estado de admiração e de espanto cujos efeitos psicológicos impingem uma "suspensão da ação".

Esta idéia de suspensão da ação leva a uma bifurcação. De um lado, ela remete para o debate acerca do caráter alienante das imagens em uma "cultura de massa". "O valor de eficácia dos recursos visuais é incontestável na época" (Maravall, 1997: 333).

Maravall considera a cultura do barroco uma cultura de massas porque, também naquela época, produzia-se para uma crescente população urbana. Por outro lado, a idéia de suspensão da consciência permite pensar a liberdade em outros termos. O indivíduo comum, o "homem anônimo do povo", maravilhado diante das imagens experimenta uma outra ordem de liberdade: a liberdade do trânsito imaginativo, "que deixa a região interior da alma para se projetar no mundo da ação externa" (idem: 233). Por mais paradoxal que seja, a liberdade se encontra na consciência do homem comum que está afastado do plano em que as decisões dos soberanos se estabelecem; isto porque, o homem do povo, por estar afastado do poder, guia seus passos com mais independência e pode "mover-se à vontade no ponto do mundo exterior que lhe pertence".

A consciência do homem barroco expressava a luta travada entre os sentidos físicos, as sensações corporais, os apelos da carne e a morte; em contraposição ao desejo de enlevação espiritual, de religiosidade, de misticismo e eternidade. Enfim, esses homens expressavam a síntese

da experiência humana em outros tempos: viviam as angústias, frente à precariedade da existência, à dualidade física e imaginal. Eles experimentavam o “eterno” dilema entre ser mundano e mortal e o desejo de vir-a-ser sagrado e, de alguma forma, imortal.

Linhas, Formas e Labirintos

A idéia de labirinto é utilizada como metáfora para que se entenda o homem da cultura barroca como um peregrino. Um ser em busca das razões da existência e que, principalmente, busca significados e padrões que permitam compreender a realidade que se transforma diante dos olhos, “debaixo dos pés” e “acima das cabeças”. Arrisca-se dizer que a imaginação arquetípica dessa cultura projeta na forma labiríntica um sentido de introspecção e de ensimesmar-se que protege os homens de si mesmos, das emoções e percepções que se encontram fora de controle, de explicação.

O labirinto converte a angústia da existência e da finitude em um constante deslocar-se para dentro, ao mesmo tempo em que impulsiona a consciência para fora em um contínuo trânsito em busca das experiências no mundo. O Peregrino, exatamente, por sua viagem pessoal, de introversão e extroversão, torna-se homem do “mundo”: peregrinando e conhecendo, movimentando-se sem rumos muito precisos, sujeitos às novas descobertas, sujeitos ao acaso.

A idéia de peregrinação se adequou muito precisamente ao estilo de vida barroco, isto porque na cultura do século XVI as consciências foram abaladas por conhecimentos que trouxeram de longe, de lugares distantes da Terra, ou do Cosmos, que se redesenhava, outros sentidos para o viver.

De qualquer forma, indivíduos em trânsito são seres que ameaçam a ordem e a ambigüidade é marca dos itinerantes . Eles não podem ser identificados e/ou remetidos a um (único) lugar simplesmente porque eles não pertencem a nenhum lugar, sua fugacidade, desapego e aparente liberdade amedrontam aqueles que ordenam seu viver reverenciando pontos fixos, estáveis.

Um movimento peregrino é ambíguo em si mesmo, isto porque, entre outras coisas, peregrinar pode ser

entendido como divagar, pode-se divagar sem sair do lugar. É a mente que divaga pelos labirintos do inconsciente e da imaginação procurando sentidos e trazendo-os para fora com o intuito de dar significado ao mundo. Contudo, quanto maior o espaço percorrido para dentro do labirinto maior o perigo de imersão no trânsito; isto é, maior o perigo de perder-se, distanciar-se tanto do mundo "real", que não é mais possível encontrar um caminho de volta. Porém, quando mergulham e retornam desse labirinto imaginário de composição de realidades as consciências incomodam àqueles que permaneceram "incólumes" diante da vida.

Por onde andastes? O que viste? Como é possível ir tão longe sem perder-se? De certa forma, esta peregrinação imaginária no labirinto do mundo permite transitar por duas esferas da experiência: do consciente e do inconsciente, da verdade e da possibilidade. E as consciências barrocas depararam-se com novidades e verdades nunca antes imaginadas. Por estas e outras razões que tais consciências peregrinaram entre a Razão e a Fé, a Ciência triunfante e a Teologia triunfalista, a Terra e o Céu, o Sagrado e o Profano, os Homens e Deus.

De acordo com Pelegrín (2000), esses homens depararam-se com um fim de século XVI não só "tumultuado" mas, sobretudo, "perturbador"; naquela sociedade valores e referenciais estavam sendo perdidos, se "reformavam", ou eram substituídos. Neste mundo europeu em crise, católicos e protestantes experimentam o estilhaçamento de um mundo fechado que se abria vertiginosamente diante do "engrandecimento da cena geográfica".

A desordem instaurada na ordem daquele momento histórico deu-se, também, pela ampliação dos conhecimentos científico, tecnológico e comunicacional, resguardando-se para cada época a singularidade das experiências vividas através das técnicas e descobertas de seu tempo.

Copérnico (1543), como se sabe, inverteu a ordem vigente do conhecimento acerca do universo: não é o Sol que se move em torno da Terra, pelo contrário, o sol está "imóvel" e a Terra gira. No vertiginoso ambiente barroco, Kepler surpreendeu descobrindo que "os planetas não descrevem círculos harmoniosos em torno do Sol, mas

elípticos” (Pelegrín, ob. cit.: 31). A terra não só não está no centro do universo como descreve um movimento em torno de si mesma e, além disso, gira em torno do sol.

A ellipse, esta figura aberrante porque não possui um centro, invade com formas curvilíneas, côncavas e convexas a arquitetura, a escultura e a pintura barroca. Seus movimentos espiralados, crescentes e decrescentes, para cima e para baixo, ora ascendendo em direção ao céu ora mergulhando em descenso para terra, tomam o imaginário barroco pelas formas “serpentinatas”. Essas se opõem às linhas retas do classicismo e às certezas renascentistas e, de certa forma, demonstram a sensação de instabilidade dos homens deste período em meio ao turbilhão de acontecimentos que os “olhos”, a razão e a fé são incapazes de conciliar.

Aquela realidade constrangia a aceitar que a ordem do mundo estava sendo “desordenada”. Galileu, “avec sa lunette”, desvenda outro mistério que se torna um segredo: a existência de outros planetas “com dimensões impensadas até ali”. Giordano Bruno, atrevido no falar, foi condenado a morrer na fogueira em 1600 e Cavaliere, um holandês discípulo de Galileu, inventa o cálculo infinitesimal e descobre que o mundo debaixo dos pés é “infinitamente pequeno” se comparado ao “outro” mundo, “infinitamente grande”, que fora descortinado por Galileu. “Vertige effrayant d’un infiniment grand au-dessus de la tête et d’un infiniment petit sous les pas de l’homme baroque” (Pelegrín, ob. cit.: 32).

Entre a igreja e a heresia; a reforma e a contra-reforma; as perdas de referências e a inclusão de outras; ante o deslumbramento de um universo que se agigantava e diante de um mundo geograficamente alargado a cultura barroca vivenciava o incômodo de uma consciência distendida entre as dualidades de seu tempo. “A alma barroca é composta desse dualismo, desse estado de tensão e conflito, exprimindo uma gigantesca tentativa de conciliação entre dois pólos considerados então inconciliáveis: a fé e a razão” (Coutinho, ob. cit.: 19).

Bibliografia

COUTINHO, Afrânio. (Org.) (1986). A Literatura no Brasil. Rio de Janeiro,UFF (EDUFF).

D’ORS, Eugenio (2000). Du Baroque. Paris, Gallimard.

FERREIRA, Heris Arnt (1993). Le neobaroque dans littérature contemporaine: une étude anthropologique. Université Rene Descartes, Paris V, Doctorat en Sciences Sociales, mimeo.

HATZFELD, Helmut (2002). Estudos sobre o Barroco. São Paulo, Perspectiva.

MAFFESOLI, Michel. (1988). O Conhecimento Comum. São Paulo, Brasiliense.

MAFFESOLI, Michel. (1990). Au Creux des Apparences. Paris. Plon.

MAFFESOLI, Michel. (1995). A Contemplanção do Mundo. Porto Alegre, Artes e ofícios.

MAFFESOLI, Michel. (1999). No Fundo das Aparências. Petrópolis, Vozes.

MARAVALL, José António. (1997). A Cultura do Barroco. Lisboa, Inst. Superior de Novas Profissões.

MAUSS, Marcel (1974). Sociologia e Antropologia. São Paulo, Edusp.

PELEGRÍN, Benito. (2.000). Figurations de l'infini. Paris, Seuil.

SANT'ANNA, Affonso Romano (2000). Barroco do quadrado à elipse. Rio de Janeiro, Rocco.

SANTOS, Boaventura Souza. (2001). A crítica da Razão indolente. Cortez, São Paulo.

STRICKLAND, Carol (2001). Arte Comentada. Rio de Janeiro, Ediouro.

VEYNE, Paul. (1982). Como se escreve a história: Foucault revoluciona a história. Brasília, UnB.

VILLAÇA, Nizia (1996). Paradoxos do Pós-Moderno. Rio de Janeiro, UFRJ.

WEBER, Max (1989a). Gabriel Cohn (org). Weber. São Paulo, Ática.

WEBER, Max (1989). A Ética Protestante e o Espírito do Capitalismo. São Paulo, Pioneira Editora.

WÖLFLLIN, H. (2000). Renascimento e Barroco. Perspectiva, São Paulo.

Notas

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. As fronteiras da pertença. Um estudo sobre Medos e Sociabilidade entre um grupo de jovens no urbano brasileiro contemporâneo. RBSE, v.3, n.7, pp.45-61, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

**ARTIGOS
ISSN
1676-8965**

As fronteiras da pertença. Um estudo sobre Medos e Sociabilidade entre um grupo de jovens no urbano brasileiro contemporâneo.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

RESUMO

Este artigo busca observar como um grupo de jovens reavaliam-se após ponderar sobre os limites do grupo e de cada um de seus componentes em relação aos não membros e aos espaços societários fora da demarcação de fronteiras que definem para si próprios. Parte da hipótese de que a estimativa contínua do grupo e de cada membro realizada através da relação com um outro estabelece, de um lado, um processo de diferenciação do outro da relação e, de outro lado, que este processo de diferenciação é motivado por um estranhamento movido pelo medo, seja de contaminação, seja de invasão e perda de espaço e conseqüentemente de si mesmo, indivíduo ou grupo. Uma segunda hipótese que orienta o trabalho fala sobre o ambiente híbrido da fronteira no interior do grupo e da ambivalência do significado de pertença, - embora o medo de contaminação pelos de fora mantenha o grupo coeso e vigilante, parece requerer sempre uma atitude de constante renovação pela expansão dos limites do grupo, através da inclusão de novos membros e pela readaptação e celebração que esta intervenção no outro conduz, - como renovação dos laços e sentidos de assimilação comunitária.

Palavras-chave: Medo, Pertença, Fronteira, Sociabilidade, Grupo de Jovens

ABSTRACT

This article looks for observing as a group of youths re-evaluate the group after pondering on the limits of the same and of each participant in relation to the non-members and to the sociability spaces besides the demarcation of borders defined as own. It leaves of the hypothesis that the continuous estimate of the group and of each member accomplished through the relationship with another one establishes, on a side, a differentiation process of another of the relationship and, of other side, that this differentiation process is motivated by a strangeness moved by the fear of contamination or of space loss. A second hypothesis that guides the work talks about the hybrid atmosphere of the border inside the group and of the ambivalence of the sense of belonging, as renewal of the links and meanings of the community assimilation.

Keywords: Fear, Belong, Border, Sociability, Group of Young

Este artigo busca observar como um grupo de jovens co-denominados Deltas^[1] se avaliam após ponderar sobre os limites do grupo e de cada um de seus componentes em relação aos não membros e aos espaços societários fora da demarcação de fronteiras que definem para si próprios^[2]. Parte da hipótese de que a estimativa contínua do grupo e de cada membro realizada através da relação com um outro estabelece, de um lado, um processo de diferenciação do outro da relação e, de outro lado, que este processo de diferenciação é motivado por um estranhamento movido pelo medo, seja de contaminação, seja de invasão e perda de espaço e conseqüentemente de si mesmo, indivíduo ou grupo.

Uma segunda hipótese que orienta o trabalho fala sobre o ambiente híbrido da fronteira entre os Deltas e da ambivalência do significado de pertença, - embora o medo de contaminação pelos de fora mantenha o grupo coeso e vigilante, parece requerer sempre uma atitude de constante renovação pela expansão dos limites do grupo, através da inclusão de novos membros e pela readaptação e celebração que esta intervenção no outro conduz, -como renovação dos laços e sentidos de assimilação comunitária. A descoberta do outro parece passar, deste modo, por um processo de estimativa de si próprio onde o eu projeta-se no outro e vê a si mesmo transfigurado. O outro, deste modo, seguindo aqui de perto a análise de Erving Goffman (1980, 1985 e 1988), informa e ao mesmo tempo redefine aquele que com ele se relaciona, possibilitando a descoberta sempre renovada de um sujeito social em ação.

Através de um recurso etnográfico denso, no sentido estabelecido por Geertz (1978, pp. 13 a 41), se buscará, aqui, compreender as diversas construções simbólicas elaboradas pelo grupo Delta e por seus membros individuais no intuito de estabelecer canais de inclusão ou exclusão e formas de entendimento dos outros grupos e indivíduos com quem se relacionam, e como, através desses caminhos e desenhos aproximativos de apreensão do outro reavaliam-se a si mesmos enquanto grupo e enquanto membros individuais a ele pertencentes.

Fronteiras, Medos e Pertença

Quem são os outros? De uma forma abrupta e geral, quase que corriqueira e tautológica, os outros são todos aqueles que não são e, em muitos casos, não serão jamais Delta. Ao chegar mais próximo, porém, se constata uma diferença tênue, até mesmo ambígua e ambivalente entre aqueles que não são e os que não serão jamais.

Os que não serão jamais, na realidade, parecem ser todos aqueles que de forma genérica não professam ou adotam expectativas, anseios ou comportamentos aprovados pelos Delta. Olhados mais de perto, porém, os de fora do grupo são vistos pelos de dentro através de uma ótica singular do que foram eles antes da adesão ao grupo. O que estabelece uma forma de sentimento de estranhamento, causado pelo medo e receio de voltarem a ser o que eram, se colocados para fora ou contaminarem-se pelos de fora do grupo, ao mesmo tempo em que outra emoção se estabelece entre os do grupo e os não membros que é a de encarar os de fora como possíveis de virem a se transformar em Delta. Uma ação de recusa e uma ação projetiva de aproximação e inclusão assim parecem se dar de modo concomitante.

A ambivalência de verem os outros entre a perdição e a salvação, usando aqui a metáfora comum ao discurso Delta da absorção ou negação da mensagem, ou da palavra, como costumam se expressar, faz com que o outro esteja sempre presente, mesmo no silêncio do corpo Delta ou de cada um dos seus membros, expressando a eterna vigilância sobre os demais membros e sobre a conduta particular e íntima, de cada um dos membros, por ele próprio e pelos demais.

O outro assim parece ser visto a partir do sentimento pessoal de mea culpa permanente sobre os atos do que se foi, do que se é, e do que se quer ser comparados à exigência e pressão subliminar do grupo. O que exige uma cautela e atenção especial na relação interna entre os membros e em cada membro sobre si próprios, mas, ao mesmo tempo, um projeto aberto ou não de aproximação para modificação dos de fora, ampliando a equalização pela permanente conquista de novos adeptos. O sentido do outro, assim, parece estabelecer uma diferença que parece refletir uma ponderação sobre os que não são apenas como um

primeiro momento de todos os membros individuais do grupo Delta.

Todos os membros do grupo um dia também foram não Deltas até serem aceitos e aceitarem fazer parte do corpo, descobrindo-se como unidade, coesão e diferenciação entre o seu passado e o presente e futuro, e os demais não pertencentes. Desta forma, os que não são podem ser avaliados com um ainda, e, assim, serem vistos como aqueles passíveis de chegarem um dia a ser Delta.

Não que ser Delta seja fácil! Não o é, porém, a missão dos Deltas além do autocrescimento e maturidade pessoal e grupal é a de conquistar todos aqueles que tem possibilidade de virem a ser Delta. É repassar os conhecimentos adquiridos, as modificações passadas por cada um a partir da sua entrada na comunidade e o autodesenvolvimento pessoal como fundamento do grupo, internamente e, do lado de fora, externamente, a constante diferenciação com os outros e, ao mesmo tempo, a busca de crescimento do grupo pela renovação e ampliação dos seus quadros.

Ulf Hannerz (2001), antropólogo social sueco discutindo criticamente o significado do uso de fronteiras entre multiculturalistas e interculturalistas no discurso antropológico pode aqui ajudar nessa relação para o outro, que se está procurando compreender neste estudo sobre o grupo Delta. Ele indica através dos sinais (/) ou (+) a possibilidade de visão do outro. O sinal barra (/) sugere os de fora como estranhos e ameaçadores ao grupo. São vistos através do embate permanente de uma vinculação orgânica do grupo para o grupo, os outros seriam sempre vistos como desestruturadores. Nas suas palavras, "ao utilizar uma linha inclinada (/) para marcar uma fronteira, supomos a existência de situações cultura/cultura, com uma cultura de cada lado" (HANNERZ, 2001, p. 2). Os estudos que a enfatizam sugerem uma discussão mais para o interior de uma cultura, de sua singularidade, dos modos de estranhamento e medo do outro do que nas possibilidades de troca.

O sinal soma (+) porém, indica a existência de culturas em contato, de cultura+cultura que, diferente do primeiro enfatiza as relações entre os de dentro e os de

fora para pensar a própria natureza de uma cultura específica e os de outras formas e expressões culturais. Os estudiosos nela envolvidos, segundo Hannerz (p. 6) estariam mais voltados para o espetáculo da troca e do intercâmbio favorecido pelas situações fronteiriças, que permitiam uma resignificação e fortalecimento do aspecto cultural próprio de cada cultura através da possibilidade de ampliação de seus conceitos a partir de novas entradas de elementos de fora. A troca denotando a ampliação de significados da própria cultura quando em relação aos outros externos. Sua crítica se desenrola especificamente no perigo das duas abordagens como fechadas e sujeitas a desvios se incorporadas a políticas públicas de inclusão ou exclusão social.

No caso deste estudo, contudo, as linhas de fronteira são compreendidas, em um primeiro momento, através de uma compreensão específica do projeto Delta como uma singularidade especial frente aos outros. O sentido de barra (/), como distinguindo o grupo Delta e seus membros dos de fora, nesse sentido, é fundamental para a compreensão do espírito que comanda a solidariedade e o sentimento de comunidade entre os seus membros.

O medo de não se sentir Delta, de desenvolver atitudes, mesmo inconscientes que possam ofender e diminuir o membro frente ao grupo ou à própria comunidade, o espírito de inclusão guiado pela eterna vigilância de cada um sobre si mesmo e ou outros do grupo, falam de uma comunidade fechada, que busca referendar os seus membros e a si própria através do distanciamento com os outros mundos de fora. A idéia multicultural trazida pelo significado e aplicação da diferença do grupo e de cada membro para com os outros de fora é fundamental para a percepção do esforço construtivo de um espírito comunitário visto como “um suporte de ação e apoio aos jovens de bairros populares da cidade de João Pessoa”, nas palavras de Arremesso^[3] codinome usado pelo informante^[4].

O reconhecimento através do nome do grupo, ou da denominação de si próprios como membro, a diferenciação de cada um dos membros Delta do que foi antes da entrada no movimento e dos demais de fora, parece construir e ampliar o sentimento de pertença ao

grupo. Pertencer ou sentir-se pertencendo ao grupo, ou ao projeto do grupo, é ser um Delta.

Por outro lado, contudo, o universo de pertença através do sentimento de diferença e diferenciação do membro e do grupo dos de fora, além de ter uma prerrogativa clara de acomodação dos múltiplos anseios dos diversos membros ao projeto comum ou a ação comunitária do grupo, tem também uma lógica de intervenção e mesmo de intercessão com ou outros que não pertencem ou ainda estão de fora do Delta. O desenvolvimento do grupo pela conquista daqueles outros potenciais que não são ainda membros é, desta forma, uma prerrogativa da existência e continuidade do próprio grupo e, também, uma forma de ampliação do seu espaço simbólico e constitucional.

O conceito de fronteira como barra (/), como de dentro/de fora, aqui, então, é essencial à compreensão do movimento para o outro promovido pelos Deltas. Por fronteira se entende aqui, próximo a Rosaldo (1988), através de um significado mais amplamente ligado ao de cultura política, como os limites instituídos e em instituição permanente, reais ou simbólicos, espaciais ou imaginários, que definem a pertença ao grupo e a realidade peculiar deste sobre os membros. É o que Hannerz conceitua através da barra (/), cultura/cultura. Ao dar unidade e corpo aos seus membros, o grupo os distingue daqueles que, por analogia, dele não fazem parte. A fronteira, deste modo, caracteriza o espaço de inclusão e pertença, diferenciando-o do que se encontra de fora dos seus limites.

Assinala as formas de apropriação de um espaço real, simbólico ou imaginário específico através da atribuição de significados a um lugar, que são incorporadas, segundo Del Rio (1998) para marcar os limites entre o grupo e os outros. O que estabelece, portanto, uma espécie de demarcação simbólica que assinala para a possibilidade de reconhecimento e identificação dos seus membros.

Ao servir de linha demarcatória que permite dizer que se é membro ou que se está em seu interior, espacial ou simbólico, a fronteira estabelece parâmetros para se pensar ou vivenciar o dentro e o fora (BARTH, 1998). Cria e delimita os contornos sociais e culturais do grupo, ou

seja, a possibilidade do grupo se diferenciar, enquanto traços socioculturais, de memória e de sociabilidade. O que confere ao grupo, por um lado, uma identidade singular. Por outro lado, contudo, o pensar a demarcação de limites como espaço diferenciador de um grupo, conduz o pesquisador a uma noção um pouco mais complexa e ambígua a partir da qual a idéia de fronteira pode ser compreendida como uma área difusa.

Áreas de fronteiras são sentidas, neste caso, como espaços de grande tensão e risco. Como linhas tênues passíveis de contágio com o mundo de lá e, por outro lado, também, como possibilidades de extensão do universo simbólico do grupo, no caso o Delta, para além do perímetro traçado como seu. Estes espaços de tensão e risco estão próximos do que Victor Turner (1975 e 1982) chama de liminaridade. Um campo ambíguo e ambivalente onde a inter-relação entre os de fora e os de dentro se produz dentro de um formato ou composição mais aberta, e onde os atores envolvidos estão mais próximos e sujeitos a ensaios e possíveis experimentações, ou até mesmo dispostos a “introduzir novas regras de combinação” (TURNER, 1982, p. 28).

Até onde se pode ir sem ferir os princípios Delta, até onde uma atitude comportamental é genuinamente Delta? E, ao mesmo tempo, como é possível perceber atitudes, sentimentos, possibilidades Delta a serem desenvolvidas em não membros, isto é, naqueles que não são ou não fazem parte (ainda) do grupo? Perguntas como essas fazem parte do universo Delta quando se defronta com a possibilidade do outro, como contaminação dos seus ou como esforço de expansão da mensagem do grupo.

As noções de fronteiras discutidas por Hannerz (2001) sendo seguidas, aqui, parecem propor para este espaço de liminaridade turneriano uma proximidade do uso do mais (+), entre culturas, isto é, da cultura+cultura. Regiões liminares seriam regiões onde as inter-relações entre grupos se tornam mais entrelaçadas e difusas, permitindo ao mesmo tempo o estranhar o outro e a ampliação do medo do contágio interno ao grupo, mais também a busca de expansão das fronteiras grupais, espacial e simbólica, pela inclusão de novos membros e, além, de movimento para o rejuvenescimento do grupo.

É o que parece afirmar Popô^[5], membro dos mais respeitáveis e atuantes do Delta. Em sua entrevista informa que “tenho dado quase todo o meu tempo livre, e posso dizer, até, o meu tempo total, ao rejuvenescimento do Delta. O grupo para prosseguir na sua missão tem que ser a todo tempo ampliado pela mensagem levada para todos aqueles que estejam precisando e que estejam propensos de serem despertados pela palavra. Estes novos membros abrem espaço de reflexão interna do grupo, possibilitando uma afirmação dos seus princípios em base sempre renovada. A preparação de cada novo membro torna mais presente o espírito do grupo, bem como a reafirmação de todo Delta aos princípios que o movimentam como unidade e como sujeito singular tocado pela missão e que o faz privilegiado apenas por ser Delta”.

A possibilidade de abertura a novos membros, assim, parece ser uma prerrogativa ao que Popô chama de rejuvenescimento do grupo. O grupo reafirma-se ao possibilitar uma garantia contínua dos seus princípios e sentidos, tanto na direção dos novos membros quanto e, sobretudo, na gerência dos antigos. Novos e antigos comungam, deste modo, da prerrogativa de ressignificação dos conteúdos do Delta, sendo esta comunhão de dois modos diversos, em sua aparência.

O primeiro diz respeito à reafirmação dos valores próprios dos Deltas a partir do referimento contínuo dos antigos membros sobre os princípios e sentidos do grupo. O segundo parece remeter para o aprendizado e afirmação da simbólica Delta pelos tocados pela palavra e que ingressaram recentemente no grupo. Nos dois casos, porém, a discussão de fronteira aparece na sua ambivalência conceitual, como área de inclusão e de contágio e, às vezes, inclusive, de exclusão. Ambas, contudo, regidas por um sentido de cristalização que amolda e adapta as ações e práticas sociais e de comportamento Delta.

O sentido de cristalização presente nas práticas sociais instituídas e instituintes, é visto neste estudo, especialmente, à luz de uma definição que dá acepção de ambivalência ao termo: de um lado, endurecimento, de outro lado, porém, ofuscação e maravilhamento. Um e outro agindo simultaneamente sobre os sujeitos envolvidos na prática grupal, quer em relação a si

mesmos, quer em relação ao grupo como um todo, quer, ainda, em relação aos de fora.

Neste sentido, o sentimento de pertença aparece de forma mais significativa quando em presença do outro, dos de fora do grupo. Os Deltas parecem se sentir mais pertencentes ao grupo quando olham para fora, para além dos limites constitutivos do grupo.

Segundo Cleidita^[6], “tenho que me locomover muito pela cidade, de um lado a outro de João Pessoa para dar aula, pois os dois colégios que eu ensino fica um num canto e o outro no outro oposto da cidade. Observo então muito mesmo as pessoas, as vejo angustiadas, vejo elas ansiosas por coisas banais e aí me noto como sortuda, pois vejo nelas o que não sou graças por fazer parte do Delta.

“O grupo dá na gente uma esperança em algo muito maior que não encontro nos outros, e olhe que converso muito, bastante mesmo, mas só consigo enxergar nos que são iguais a mim o mesmo sentido de vida, de firmeza, de bondade e de tolerância que faz de nós especiais. Esses iguais a mim que eu falo, [pensei que você já soubesse], são os que fazem parte do Delta, estar no grupo permite a quem faz parte o sentimento de integridade e benquerença íntima e de saber que não se está só, mas com e entre amigos, melhor ainda, entre iguais”.

Fronteiras como movimento relacional

Através do depoimento de Cleidita acima é possível pensar, para o caso Delta, as duas interpretações da noção de fronteiras discutidas por Hannerz (2001) como não opostas entre si, mas em constante movimento relacional. Ambas apontando para a esfera tênue do universo de pertença grupal e, ao mesmo tempo, da ambigüidade do eu, do nós e dos outros enquanto conceitos projetivos de configuração comunitária.

Movimento relacional que oferece ao pesquisador a possibilidade metodológica de pensar a organização Delta através da necessidade disciplinar interna e psicologizante do interminável mea culpa individual, além de permitir, também, a compreensão pelo pesquisador das formas singulares de escamoteamento das disputas internas no grupo em prol de uma visão unitária e igualizante dos membros em um discurso comunitário. Abre o estudioso ao mesmo tempo para as esferas do medo e

simultaneamente do anseio pelo outro, de fora, vistos através da ameaça de desvirtuamento e pelo possível e necessário rejuvenescimento grupal.

Este terceiro movimento capacitando o pesquisador a compreender o grupo como em avaliação permanente das alianças possíveis realizadas nas interações grupais para dentro e para fora do grupo. As alianças possíveis, internas e externas ao grupo entendidas, neste estudo, através da noção de conflito simmeliana (1983), e não como planos distintos de conformação e diferenciação. Conformação e diferenciação, por sua vez, compreendidas como ações para o outro. Como ação simultânea e permanente sobre o outro da relação, interna ou externa, na administração singular de um projeto grupal, viabilizando a sua existência, a sua especificidade, enquanto atuação modeladora para dentro e enquanto ato expansionista e de afirmação social para fora.

A questão sobre quem são os outros, desta forma, ajuda a re-assegurar o quem somos nós e o quem sou de cada eu particular no interior Delta. Ao mesmo tempo em que reafirma o sentido de pertença e, segundo Popô, ajuda também a uma reflexão sobre os princípios que norteiam a prática do grupo ocasionando um rejuvenescimento das ações do todo e de cada um Delta. Rejuvenescimento encarado como uma troca singular de características dos membros do grupo com os novos membros chegados ou prestes a aderirem ao movimento Delta.

A cada novo membro aproximado ou conquistado, deste modo, parece haver uma revitalização do grupo, através de uma espécie de celebração onde todos se remontam para receber, acolher e iniciar o processo formativo dos novos. Conforme pode ser visto no depoimento a seguir^[7]: "A gente vive o tempo todo dizendo pra gente mesmo que a cada novo toque da palavra Delta em alguém de fora é como se achar de novo no espaço da palavra, daquilo que nós somos de mais verdadeiros, o que queremos para todos como uma extensão de nós a partir de mim mesmo como Delta". O espaço conquistado pela adesão de novos membros é repensado por todo o grupo e por cada membro singular, portanto, enquanto acomodação de sentidos e diretrizes já estabelecidos e que são disputados de forma explícita

ou não pelos membros antigos na busca de adaptação dos novos à rede Delta.

Aproximações, critérios de aliança, demonstrações de poder ou conhecimento no interior do grupo, entre outros elementos, são refeitos ou pelo menos agitados na busca de administração interna dos Deltas para a adaptação dos novos membros, e como afirmação, ao mesmo tempo, de uma prática de igualdade e igualitarismo reinante no grupo. É o que parece afirmar a informante^[8] no depoimento a seguir: “Quando entrei no Delta senti de rompante uma onda nova no ar. Todos do grupo tinham uma boa vontade enorme para comigo, faziam questão de discutir comigo os meus problemas e de me introduzir nas questões mais difíceis de entender do que significa ser um Delta no mundo. Era um entra e sai na minha casa, sempre gente me esperando na saída do meu trabalho, sempre me ouvindo e afirmando as minhas descobertas e procurando responder as minhas indagações.

“Uma coisa, porém, ficou em mim desde o início, e essa coisa foi o respeito de todos no grupo sobre o meu desenvolvimento, afirmando que eu era membro e igual a todos, que não se preocupasse em ser mais do que era e que eu viria a ser completamente Delta quando admitisse isso. Essa coisa de que a gente é um só e igual no grupo e que somos por todos os demais, no grupo e fora dele, sempre dispostos a ajudar a quem precisa, a apoiar os mais fracos, foi uma coisa que me tocou profundamente. E hoje é uma marca singular da minha personalidade”.

“Uma coisa buscada no querer ser mais e mais o que um Delta deve ser, ou deveria ser, embora saiba que nunca chegarei a ser aquilo que esperam de mim, mais me esforço e sei que, se não forçar a barra das coisas, cada vez mais me introduzirei na prática do grupo como um membro como qualquer outro”.

O depoimento acima reforça a força da idéia de ação igualitária que norteia o sentimento de pertença, de nobreza dos sentimentos e formas de agir de cada membro no grupo, e que faz a ação comunitária e o sentimento do nós sobressair sobre os membros individuais, abafando conflitos e os conduzindo para o interior de cada Delta singular como uma espécie de renovação de votos e um sentimento de necessidade de maturação em si mesmo do espírito Delta de ação.

Processo ambivalente é verdade, mas que serve como pano de fundo para uma reafirmação do sentido de pertença ao grupo por cada membro, onde cada um é reafirmado pelo nós e no nós grupal. Cada membro, assim, ao interiorizar em si os comportamentos conflitivos como uma espécie de prova permanente de adesão ao grupo e da necessidade de abdicação do eu em função do nós, grupo, parece refazer e ampliar as possibilidades simbólicas da comunidade Delta, reacomodando-se ao movimento interno do grupo e buscando o treinamento dos novos membros pela singularidade de uma vida Delta que o faz ser sempre diferente, por ser igual na pertença.

A agitação ocasionada pelos novos espaços advindos pela conquista de novos membros são assim refeitas e acomodadas pela celebração do nós em relação ao eu singular. As aproximações, alianças possíveis, ambientes de disputas ou ampliação de lideranças internas ao grupo são assim transformadas, de um lado, em prática singular de cada membro que deve ser encarada como tentação interior e, nesse sentido, ser ultrapassada, fazendo o membro assim possuído elevar-se à condição Delta. De outro lado, porém, não deixam de existir, sendo manipuladas como práticas de ajuda ao crescimento do outro Delta, que se faz sob o preceito de estreitamento de amizade, de ajudar o outro se desenvolver no espírito grupal, de agir pelo outro o salvando ou impedindo-o de práticas discutíveis no interior do grupo, bem como através de estratégias formativa para os novos^[9].

O ir e vir dos espaços fronteiros, portanto, parece colocar permanentemente o grupo em perigo (Douglas, 1976) , por acender fogueiras internas de vaidade entre seus membros, em detrimento do espírito comunitário e igualitário nele presentes. Ao mesmo tempo, age em sentido inverso, seguindo aqui a narrativa de Popô, e parece ampliar o sentimento de pertença grupal, rejuvenescendo o grupo e seus membros a partir da celebração do sentimento comunitário posto à prova a cada nova aquisição, a cada nova ida à fronteira, a cada nova ampliação do espaço grupal.

Conclusão

A noção de fronteira aqui trabalhada foi discutida através dos estudos de Hannerz, Rosaldo, Barth e Turner

já citados, em inter-relações críticas. O significado utilizado de fronteira parte da ação relacional ao mesmo tempo afirmativa e negativa para o grupo. Como uma linha tênue e passível de contaminação com o mundo de fora e, ao mesmo tempo, também, como possibilidade de extensão do universo simbólico do grupo para além do perímetro traçado como seu. O termo fronteira foi discutido, enfim, como uma espécie de região liminar às inter-relações entre grupos, e por isso pleno de ambigüidade e ambivalência nas ações relacionais propostas ou atuadas pelos sujeitos em interação.

Região onde os sentidos cristalizados do eu e do outro se tornam mais entrelaçados e difusos. O que permite pensar a simultaneidade de um leque diversificado de ações que se entrefazem e autocondicionam: a ampliação do medo do contágio interno ao grupo, a busca de expansão das fronteiras do grupo, espacial e simbólica, pela inclusão de novos membros e, também, o movimento de renovação ou rejuvenescimento grupal.

O que permite um jogo dissimulado e escamoteado de ações aproximativas, de critérios de alianças, e de demonstrações de poder ou conhecimento no interior do grupo, entre outros elementos. Jogos, deste modo, constantemente conferidos e refeitos em surdina na busca de administração interna do grupo para a adaptação dos novos membros, e como afirmação singular de uma prática de igualdade e igualitarismo reinante no grupo. Cada membro, assim, ao interiorizar em si os comportamentos conflitivos como uma espécie de prova permanente de adesão ao grupo e da necessidade de abdicação do eu em função grupo, parece refazer e ampliar as possibilidades simbólicas da comunidade. Reacomoda-se, ou assim o parece fazer, ao movimento interno do grupo e procura no treinamento dos novos membros a singularidade de uma vida projetiva em grupo que o faz ser sempre diferente, por ser igual na pertença.

A discussão sobre o significado do outro no discurso Delta partiu, portanto, da hipótese de que os de fora são vistos pelos de dentro por meio de uma ótica singular afetiva e disseminada no sentimento ambíguo do que foram antes da adesão ao grupo, do que se é, e do que se quer ser comparados à exigência e pressão grupal. O sentido do outro, assim, parece estabelecer uma diferença

que reflete uma ponderação sobre os de fora apenas como um primeiro momento de todos os membros individuais. O reconhecimento através do nome Delta, o sentimento de diferenciação de cada um dos membros do que foi no passado, antes da entrada no movimento e dos demais de fora, parece construir e ampliar o sentimento de pertença ao grupo. Pertencer ou sentir-se pertencendo ao grupo, ou ao projeto do grupo é, por fim, ser um Delta.

O universo de pertença através do pathos da diferença e diferenciação para com os de fora, além de ter uma prerrogativa clara de acomodação dos múltiplos anseios dos diversos membros ao projeto comum do grupo, parece ser também uma procura pró e ao desenvolvimento grupal através da ação de conquista dos outros potenciais. É uma prerrogativa da existência e continuidade do próprio grupo e, também, uma forma de ampliação do seu espaço simbólico e constitucional. O que parece conduzir a uma lógica de intervenção e mesmo de intercessão com ou outros de fora do Delta.

A possibilidade de abertura a novos membros, assim, parece reafirmar a possibilidade de uma garantia contínua dos princípios e sentidos grupais, tanto na administração dos novos membros, quanto na supervisão dos antigos. Novos e antigos comungam, deste modo, do privilégio de re-acepção dos conteúdos Delta: pela reafirmação dos valores do grupo, a partir do referimento contínuo dos antigos membros aos princípios e sentidos comunitários, e da necessidade de um aprendizado e afirmação da simbólica Delta pelos tocados pela palavra e que ingressaram recentemente no grupo.

Para finalizar, enfim, compreende-se a esfera tênue do universo de pertença grupal e, ao mesmo tempo, da ambigüidade do eu, do grupo e dos outros no movimento organizacional Delta, enquanto conceitos projetivos de configuração comunitária. Assim percebidos pelos membros, o que os leva a reafirmar simultaneamente o sentido de pertença e a reflexão sobre os princípios que norteiam a prática do grupo.

O que parece indicar afinal que o sentimento de pertença entre os Deltas, deste modo, aparece de forma mais significativa quando em presença do outro, dos de fora do grupo. Os Deltas parecem se sentir mais imbuídos do sentimento de pertença ao grupo quando olham para

fora, para além dos limites constitutivos do próprio grupo, espacial ou simbolicamente determinado.

Bibliografia

BARTH, Fredrik. Os Grupos Étnicos e suas Fronteiras. In, P. Poutgnat e J. Streiff-Fenart, Orgs. Teorias da Etnicidade. São Paulo, Unesp, 1998.

DEL RIO, José Maria Valcuente. Fronteras, Territorios y Identificaciones colectivas. Sevilla, Fundación Blas Infante, 1998.

DOUGLAS, Mary. Pureza e Perigo. São Paulo, Perspectiva. 1976.

GEERTZ, Clifford. A Interpretação das Culturas, Rio de Janeiro, Zahar, 1978.

GOFFMAN, Erving. "A Elaboração da Face: Uma Análise dos Elementos Rituais na Interação Social". In, Psicanálise e Ciências Sociais. Sérvulo A. Figueira, Org., Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980, pp. 76 a 114.

GOFFMAN, Erving. A Representação do Eu na Vida Cotidiana. 3ª Edição, Petrópolis, Vozes, 1985.

GOFFMAN, Erving. Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada. 4ª Edição, Rio de Janeiro, Guanabara, 1988.

HANNERZ, Ulf. "Fronteras". Revista de Antropologia Experimental, n. 1, pp. 1 a 15, www.ujaen.es/huesped/rae/.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Confiança e Sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 1, n. 2, pp. 171 a 205, www.rbse.cjb.net, agosto de 2002.

ROSALDO, R. "Ideology, Place and People without Culture". Cultural Anthropology, n. 3, pp. 77 a 87.

SIMMEL, Georg. "A natureza sociológica do conflito". In, Simmel. Evaristo de Moraes Filho, Org., São Paulo, Ática, 1983.

TURNER, Victor. Dramas, Fields and Metaphors. Cornell, Cornell University Press, 1975.

TURNER, Victor. From Ritual to Theatre. New York, Performing Arts Journal Publish, 1982.

Notas

[1] Grupo de jovens habitantes de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba. Este grupo de jovens é formado em sua totalidade por evangélicos, sobretudo Batistas, embora os seus membros façam questão de afirmarem que não se caracterizam como um grupo evangélico, mas como um grupo de apoio e afirmação aos jovens de bairros populares da cidade de João Pessoa. Atuam, principalmente, em dois bairros próximos do centro da cidade, embora afirmem

possuir, em número menor, membros distribuídos por outros bairros populares da capital. Delta é um nome fictício dado ao grupo de jovens estudado. Não se usa, aqui, o nome com que eles se autodesignam para evitar possíveis embaraços para com o grupo ou seus membros. O reconhecimento através do nome, ou da denominação de si próprios como membro, parece construir e ampliar o sentimento de pertença ao grupo. Pertencer ou sentir-se pertencendo é ser um Delta. Um primeiro artigo sobre o grupo foi publicado anteriormente; ver, Koury, 2002.

[2] Este artigo faz parte de uma pesquisa maior sobre Medos Corriqueiros: A construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade, desenvolvido sob a coordenação do autor, pelo GREM – Grupo de Pesquisa em Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba.

[3] Uma das lideranças do Delta, embora faça questão de dizer-se um membro comum como os demais. Rapaz de vinte e quatro anos de idade, estudante de engenharia na UFPB, nunca trabalhou, mora com os pais e mais dois irmãos menores, e dedica-se integralmente ao grupo, que ele chama de “movimento jovem de afirmação da pessoa em uma sociedade carente de fé”. (Entrevista concedida em 20 de novembro de 2002).

[4] Todos os membros do grupo possuem uma espécie de codinome, um apelido que, normalmente, diz respeito a uma característica física ou de personalidade do sujeito apelidado. O apelido parece assumir uma espécie de marca registrada de individualidade e de aceitabilidade, um sinal pessoal distintivo e de reconhecimento individual no grupo.

[5] Jovem de 25 anos, estudante do quarto período do curso de graduação em geografia da Universidade Federal da Paraíba, UFPB. Pertence ao Delta desde os 18 anos. Não trabalha, e dedica grande parte de suas horas vagas ao grupo, no processo formativo dos quadros bem como na tentativa de levar a mensagem Delta para aqueles não Deltas, mas que tragam em si o germe da mudança, isto é, segundo suas palavras, “de serem tocados e despertados pela palavra”. (Entrevista concedida em 23 de janeiro de 2003).

[6] Casada, 23 anos, cinco de grupo, Cleidita entrou para o Delta através do seu atual marido. Formada em Letras pela Unipê – Fundação Universitária da Paraíba, há um ano, dá aulas em duas escolas secundárias da cidade e pretende cursar uma especialização ou mestrado em 2004. (Entrevista concedida ao autor em 20 de janeiro de 2003).

[7] Entrevista realizada em maio de 2002 com uma jovem de 24 anos, Delta desde os dezenove. Solteira com dois filhos, mora com a avó, trabalha em uma lanchonete situada na orla marítima de João Pessoa e estudou até a oitava série do ensino fundamental. Atualmente namora um dos membros dos Deltas e está pensando retornar aos estudos.

[8] Conhecida como Bolinha, a informante é uma moça de 22 anos, solteira, com o segundo grau completo e que desde os 18 anos de idade trabalha no comércio varejista no centro da cidade. Mora com uma tia, o pai é presidiário condenado e a mãe morreu quando tinha

doze anos. (Entrevista concedida em 10 de junho de 2002).

[9] Como foi trabalhado em um texto anterior sobre os significados de pertença e sociabilidade entre os Deltas (KOURY, 2002).

**MARTINS, Regina Helena Oliveira e
TELAROLLI, Teresa Cristina. Experiências de
violência: gangues e armas. RBSE, v.3, n.7,
pp.62-89, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.**

**ARTIGOS
ISSN
1676-8965**

Experiências de violência: gangues e armas.

**Regina Helena Oliveira Martins
Teresa Cristina Telarolli**

RESUMO

Propomos uma reflexão do imaginário artístico-cultural barroco, baseada em uma sociedade de apreensão "estético-afetiva", de acordo com os termos do sociólogo francês Michel Maffesoli. A existência social nestes moldes se torna mais fortemente perceptível nos momentos em que a força da emoção, na constituição social, predomina. Entendemos que a cultura barroca representa um desses períodos de múltipla determinação quando a sensibilidade estética é destacada como um parâmetro ou como um estilo de vida. Ao pensar nas culturas barrocas como um estilo estético-afetivo ou como imagem de um período de tempo, privilegiamos a análise interpretativa e o critério qualitativo de pesquisa na natureza descritivo-antropológica.

Palavras-chave: barroco, estética, imaginário, emoção.

ABSTRACT

We propose a reflection of the baroque artistic-cultural imaginary, based on an "esthetic-affective" apprehension society, according to the terms of the French sociologist Michel Maffesoli. The social existence in these molds becomes stronger perceivable in the moments of the time where the force of the emotion, in the social constitution, predominates. We understand that the baroque culture represents one of these times of multiple determination when the esthetic sensitivity is underlined as parameter or as life style. Thinking of the baroque cultures as an esthetic-affective style or as image of a period of time, we privilege the interpretative analysis and the qualitative criteria of research within description-anthropologic nature.

Keywords: baroque, esthetic, imaginary, emotion.

Este artigo tratará daquilo que chamamos da violência juvenil que está muito mais associada à questão do processo de juvenilização da violência do que a uma distinção conceitual propriamente dita sobre violência. Desta forma, lembramos que por violência juvenil entendemos atitudes de adolescentes e jovens em idade escolar, que cometem desde transgressões de pequeno porte, como furtos em supermercados até assaltos a mão armada; agressões físicas, verbais e simbólicas contra

seus pares e contra aqueles que compõem o universo escolar (direção, professores, funcionários...)

É importante ainda considerar que a falta de alternativas de trabalho e lazer não é uma nova característica na vida dos jovens de baixa renda no Brasil. As características que determinam a identidade dessa geração são o medo, a exposição à violência e a participação ativa em atos violentos e no tráfico de drogas, em que a vida de muitos desses jovens são ceifadas, fatores esses jamais vistos em outros tempos, excetuando-se épocas de guerra. (CASTRO –coord., 2001, p.69).

Castro e Abramovay, baseando-se na recente abordagem da vulnerabilidade social :

situação em que o conjunto de características, recursos e habilidades inerentes a um dado grupo social se revelam insuficientes, inadequados ou difíceis para lidar com o sistema de oportunidades oferecido pela sociedade, de forma a ascender a maiores níveis de bem-estar ou diminuir probabilidades de deteriorização das condições de vida de determinados atores sociais .Esta situação pode se manifestar em um plano estrutural, por uma elevada propensão à mobilidade descendente desses atores e, no plano mais subjetivo, pelo desenvolvimento dos sentimentos de incerteza e insegurança entre eles. (in ABROMOVAY, et al, 2002, p.31)

Para a conceitualização acima, as autoras tomam por base a recente pesquisa que está desenvolvida por pesquisadores ligados à CEPAL (BUSSO, VIGNOLLI, FILGUEIRA). Conforme essas autoras, esse conceito nos ajuda a entender

como e por que diferentes atores sociais se mostram mais suscetíveis a processos que atentam contra a sua possibilidade de ascender a maiores níveis de bem estar. Ela permite analisar o caso de grupos sociais, aos quais são atribuídas grandes potencialidades, ativos valorizados em um dado contexto de estruturas de oportunidades, mas que, contraditoriamente, permanecem reclusos a um cenário de inseguranças, instabilidades e marginalidade". (ABROMOVAY, et al . 2002, p.31)

Tomando por base as discussões dos grupos focais , a questão de vulnerabilidade social está intrinsecamente associada à situação de risco e à ausência de capital social, já que os jovens muitas vezes deixam de ser

integrantes de gangues quando completam 14 anos, fase em que lhes são oferecidas outras oportunidades de lazer, como ingresso a clubes noturnos; oportunidades culturais, teatro, música, atividades esportivas, etc. Conforme veremos no decorrer deste artigo, pode-se observar que os jovens envolvidos/ocupados com outras atividades extra-escola não desenvolvem qualquer tipo de afinidade com as gangues, ao mesmo tempo que rejeitam esse tipo de prática de violência horizontal.

Os dados que coletamos e analisamos nos sugerem que, quanto mais esses jovens estão vulneráveis à violência, a resposta por eles dada a esta situação de vulnerabilidade, costuma ser também a prática da violência. Entre as diversas perspectivas, pudemos observar também que, com o objetivo de se protegerem da vulnerabilidade à violência, assumem condutas de risco, como pertencimento a gangues (relações de sociabilidade), uso de armas... como veremos no decorrer deste artigo.

Gangues: formação, atuações e referências de identidade no universo escolar.

São duas as fontes de sociabilidade para a formação de gangues: uma seria através das relações de vizinhança estabelecidas no mesmo bairro e a outra – não são eles necessariamente mutuamente excludentes - através da sociabilidade entre pares que se identificam no universo escolar.

- Na escola é onde a gente faz mais amigos, mas a escola tem várias pessoas e a gente tem que se cuidar porque, assim, como a gente pode criar amizades a gente também pode criar inimizades, também, do mesmo jeito (GFP -3, Pietra, 18 anos, 3º ano)

- [A formação de uma gangue] Geralmente, é fora da escola (GFP-3, Antonio, 16 anos, 2º ano)

- Geralmente já vem formada! (GFP-3, Demivaldo, 16 anos, 2º ano) - Eles formam bairro por bairro, também. Cada bairro tem a sua gangue, também (GFP-3, Henrique, 16 anos, 2º ano)

Quanto ao ingresso ou não de jovens em gangues, pudemos notar que suas motivações estão

intrinsecamente relacionadas à questão da vulnerabilidade social e das possibilidades de conduta de risco. Por exemplo, se um jovem se sente humilhado, intimidado, agredido por outros jovens, ele entende que recorrer a uma gangue possa se tornar uma estratégia de defesa. Contudo - não de imediato - se dão conta de que o seu ingresso implica necessariamente em uma conduta de risco, já que, ao ser identificado com um determinado grupo de gangue, pode estar incorrendo em uma situação de vulnerabilidade ainda maior.

A tônica das discussões aqui apontadas seguirá duas vertentes: ex-integrantes e não integrantes de gangues e a relação de gênero; entretanto, como perceberemos, nem sempre ocorrerão divergências entre os integrantes dos grupos focais.

Os motivos de ingresso apontados referem-se às relações de poder, força, popularidade, proteção/insegurança e companheirismo. Permeando estas motivações encontraremos a transgressão como um dos motores que favorecem o ingresso em gangues, apesar dos jovens não perderem em nenhum momento a perspectiva da sua própria vulnerabilidade:

- Ah! Porque é errado, né? E o que é errado atrai. (GFV-4 Gilson, 18 anos, 3º ano, manhã)

- Ainda mais moleque ainda que... (GFV-4, James, 16 anos, 3º ano, manhã)

- Dá Ibope, né? Prestígio! Ele quer ter moral numa escola, ele tem que fazer parte de uma banca. (GFV-4, Nando, 17 anos, 3º ano, manhã)

- Isso não serve para nada! (GFV-4 Gabriel, 18 anos, 3º ano, manhã)

- Se você anda sozinho, o pessoal mexe com você, aí você entrando numa gangue... O pessoal pega medo. (GFV-4 Gilson, 18 anos, 3º ano, manhã)

A representação do poder está relacionada ao sentimento de superioridade, seja no bairro ou principalmente no universo escolar. Associada a isso, está

a popularidade, a fama ou em suas palavras "conseguir IBOPE":

- Bom, era direto no shopping, tá? Aí, os caras iam lá só pra arrumar treta, né? Aí não tinha muito IBOPE; aí eu e um amigo fizemos o IBOPE lá no EEPG(...), só brigando, batendo nos meninos... Quando eu entrei na gangue, já tinha bastante gente! Já tinha sido formada, já tinha bastante pessoas. Aí estava com um monte de treta lá na escola...Aí essa banca começou colar [ficar] todo dia na frente da escola, aí eu comecei trocar idéia com o RC...É o apelido de um integrante da banca. De um maluquinho. O nome da gangue era Temidos, dona! O apelido dele era RC. É isso daí, oh! Nós fazíamos o TMS, (Temidos) está vendo? (aponta uma mochila do colega presente com as iniciais escritas com corretivo). Aí eu comecei a trocar idéia com os caras, ia lá, fumava uns, os caras me colocavam também pra fumar, aí fomos trocando idéia, aí meu apelido era JH. Aí ele me perguntou se eu queria entrar na banca, aí eu: "- Sei lá cara, não tenho tempo." Aí eu fazia a escola, fazia umas entregas [de droga]. Aí falei: "- Não tenho tempo!" Aí todo sábado íamos no shopping pra arrumar treta. (GFV-2 - Jurandir, 16 anos, 1º ano)

- Eu acho que consegue Ibope em outro lado, né, meu? (GFV-5 Carlos, 17 anos, 2º ano,)

- Eu entrei... (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano,)

- Eu acho que todo mundo entrou achando que dava IBOPE (GFV-5 Carlos, 17 anos, 2º ano,)

- Eu achava que dava, mas pra mim nem dá não! (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano,)

- Ah! Não mudou nada pra mim! (GFV-5 Carlos, 17 anos, 2º ano)

- Para mim dava Ibope, eu achava. Ah! Eu achava que dava Ibope, esse daí não presta, isso, aquilo... (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano)

As discussões abaixo flagram o referido sentimento de superioridade que, evidentemente, nesse caso, associa-se à intimidação.

- Não é ser um pouco "mais que os outros". Você acha que você é superior. Ser mais que os outros é se sentir superior. (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano,)

- Ah! Muita gente, porque acham que pelo fato de ter muita gente na gangue pensam que são os melhores que todo mundo e saem arrumando briga, isso aí. Aí quem é da gangue acaba se envolvendo também na briga. (GFV-5 - José, 17 anos, 2º ano,)

- É! daí tem que comprar briga dos outros. (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano)

- Tem muita pichação, vai um picha, outro vêm e picham em cima, tem muita treta... (GFV-5- Danilo, 16 anos, 2º ano,)

- Muita treta... (GFV-5 Carlos, 17 anos, 2º ano)

- (...) pega o spray, pinta a sua cara...(GFV-5 - Daniel, 16 anos, 2º ano)

- Pintaram a sua já? (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano)

- Não! (GFV-5 - Daniel, 16 anos, 2º ano)

- A minha também não! (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano)

A relação de situação de risco que possa implicar em condutas de risco (PERALVA,2000) é explicitada durante as discussões entre os grupos focais, na proporção que se sentem mais seguros e protegidos ao serem componentes de uma gangue; o depoimento abaixo é um bom exemplo que reitera essa análise:

- Eu acho que quem entra é também porque quer se proteger (GFP-3, Demivaldo, 16 anos, 2º ano)

- Eu só entrei na gangue mesmo por causa de não apanhar! Um dia na escola, né? Um moleque olhou pra nós assim, já batemos no moleque! Corremos atrás dele, aí ele tinha uma gangue, descemos em casa, pegamos o chaco, pau, um monte de coisa pra bater no moleque lá na escola. (...) a gente esperava ele na saída! (GFV-4, Gilson, 3º ano, 18 anos)

- Se eu vou para um lugar aí e os caras da gangue me conhecem e se outros caras forem te bater, aí os caras da gangue me protegem, porque você é do bairro deles, então eles meio que te protegem. (GFV-4, Nando, 3º ano, 17 anos)

- Ah! Tem uma proteção, né? Se alguém quiser catar você... (GFV-2 Jamil, 1º ano, noite, 16 anos).

Relações Intra-Gangue

No que se refere à hierarquia interna da gangue, os jovens dos grupos focais, especialmente os ex-integrantes de gangues - contam que há os "cabeças", que normalmente são os mais destemidos, mais atirados, inconseqüentes, participantes em todas as brigas, usam armas, assaltam e que, conforme palavras de um aluno: Aquele que leva a gangue mesmo como uma família mesmo! (GFV-5 Gustavo, 17 anos, 2º ano – tarde). Reitera-se, portanto, que o chefe de uma gangue é representado, de um lado, por aquele que se utiliza de práticas com maior requinte de violência, e por outro, por uma figura "paterna" e por isso, de proteção aos integrantes.

Quando o chefe já não corresponde mais à representação acima descrita, ele imediatamente perde a autoridade perante o grupo. Assim, os nossos jovens citam casos de como se dá a quebra da autoridade na prática. Uma das possibilidades de perda de poder é demonstração de medo – lembremos que a sua imagem é de ser o mais destemido de todos. Dessa forma narram um caso em que tiveram um embate com um chefe que se encontrava sozinho e chorou, pedindo para não apanhar; uma vez que a sua gangue tomou conhecimento do fato, ele deixou de ser o chefe:

- Ele chorou na nossa frente, aí os colegas dele desconsideraram ele. Ele foi embora. Aliás um colega meu desconsiderou ele e desmanchou. (GFV-2- Dito, 15 anos, 1º ano)

Outra forma de perda da autoridade está associada ao fato do chefe aceitar o ingresso de ex-integrante de uma gangue rival, fato esse quase sempre inconcebível para a maior parte dos demais integrantes:

- Um moleque de lá [outra gangue] foi entrar na nossa banca, daí a gente desconsiderou a opinião do (nosso) cabeça e saímos fora, porque o cara era da gangue rival e foi entrar para nossa, saiu fora todo mundo, daí ficou só o cabeça e o cara, aí não dava para eles fazerem porra nenhuma, porque nós caímos fora e aí acabou. (GFV-2- Dito, 16 anos, 1º ano).

Quanto às estratégias de manutenção de uma gangue, temos de um lado a pichação em muros e paredes com as iniciais do nome da gangue como um dos mais importantes mecanismos de reconhecimento e de (re)afirmação da identidade das gangues junto aos seus pares; em contrapartida, porém, quando a sua popularidade chega a níveis em que a polícia pode facilmente identificá-las, adotam a estratégia de mudarem o nome da gangue:

- Eles fazem isso [mudança de nome] para não ficar muito marcados! Esses são os mais velhos, os bandidos! Aí eles eram C13, aí estavam muito marcados, FBR, aí depois passou pra Impiedosos! Quando eles já estragaram bastante a imagem, eles mudam de nome! (GFV-3, Fausto, 15 anos 1º ano)

A mudança de nome é também estratégia de arregimentação entre integrantes com o intuito de fortalecimento, ou seja, é comum uma gangue de pequeno porte (com poucos integrantes) ser incorporada por outra maior, porém não rival. Dessa forma a gangue de menor porte costuma adotar o “piche” da maior. Outra forma é a união entre duas gangues pequenas, quando ambas assumem um novo nome.

- Não, a gente tinha lá na Vila do Sol, aí a gente juntou com duas gangues pra ela aumentar, né, o número de gente; daí uns ficaram descontentes com uns negócios, aí pararam de pichar, aí parou. (GFV-4- Nando, 17 anos, 3º ano)

Também é comum, decorrido algum tempo, aqueles considerados mais perigosos, saírem, formando/migrando para outras gangues de maior porte.

- (...) era de vários bairros! Parque... Aí os grandões também saíram e formaram o FBR. FBR! como é que é? Eu esqueci! Faz tanto tempo que eu não faço mais parte de gangue! Não lembro! Agora eles são Impiedosos! (GFV-2 – Pedro, 15 anos, 1º ano)

Referindo-se aos encontros com integrantes mais velhos, os alunos afirmam que não havia formalidades de

dias e horários pré-estabelecidos para reunião de todos os integrantes das mais variadas faixas etárias; entretanto, isto não quer dizer que as relações não passem por uma forte hierarquização em que um dos fatores de diferenciação é a idade. Contam que esses encontros ocorriam em dias de shows, feiras agropecuárias da cidade... É importante ressaltar que as idades dos integrantes variavam dos 9 aos 20 e poucos anos:

Não, não [havia encontro formal] Quando tinha um show, aí reunia, as molecadinhas e a gente ia com os caras grandes, armava, se a ganguinha arrumava alguma coisa assim, aí a gente ia pro meio, aí os outros caras cobriam nós! [Também] Já, já fomos brigar! [pelos mais velhos] (GFV-3 Pedro, ex-integrante de gangue, 15 anos, 1º ano)

Independentemente da quantidade de integrantes em uma gangue (algumas chegam a mais de 100), os alunos afirmam que o reconhecimento entre si está ligado ao fato de andarem sempre “colados” (juntos), tanto no bairro quanto na escola. E se por acaso desconhecem um integrante, basta que ele se apresente e imediatamente será respeitado enquanto parceiro. Contudo, se incorrer na mentira, depois haverá a revanche.

- Conhecia, né? Andava todo mundo junto, né? [caso não conhecesse] Era só falar que era da gangue, já...Mas se ele disser que é e não ser, aí ele apanha! Não tinha muito problema porque a gente andava todo mundo colado! (GFV-2, Jurandir, 16, 1º ano)

Relações de gênero e gangue

Alunos, sejam eles ex-integrantes ou não integrantes, citam a existência de gangues femininas. Contudo dentre as alunas integrantes dos grupos focais não contamos com nenhuma pertencente ou ex-integrante de uma gangue. As menções generalizadas feitas às gangues femininas estão sempre associadas às representações de temor, de desrespeito ou ainda são vistas com preconceito: “Elas não prestam”; “Era tudo tranqueira!”, sem que houvesse qualquer manifestação em contrário nos grupos.

- Ah! Tem várias [gangues femininas]. (GFV-1 Lucien, 15 anos, 1º ano)

- [referem-se a uma garota que é envolvida com uma gangue e que se sente "toda poderosa" por isso, "o que ela tem que falar ela fala, não guarda nada"]

- Então o pessoal tem respeito. Respeito não, medo dela! (GFV-1 Lucien, 15 anos, 1º ano).

- Porque é assim, se for briga entre meninos, a gangue dos meninos vêm ajudar e se for de menina, a gangue de menina vem ajudar. E se você vê alguém apanhando na rua, você fica com medo, não faz nada... (GFV-1 Adriana, 15 anos, 1º ano)

Referindo-se à questão da relação entre gangues femininas e masculinas, temos dois relatos antagônicos. O primeiro é de uma relação de igualdade de gênero, enquanto o segundo é de inferioridade, de submissão da gangue feminina à masculina, conforme seguem os depoimentos abaixo:

- De igualdade, tudo igual. Uma coisa que ela cobria a sua e você cobria a dela, né? Tipo assim. [quando os meninos estavam envolvidos em uma briga] As meninas iam, mas iam mais pra acobertar. Tinha um monte de menino, sabe, que cobria as meninas, já no campo das meninas... (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

- Que nem, se a menina tivesse namorando um cara, a menina falasse: "- Não, o que que é isso?" (GFV-3, Fausto, 15 anos, 1º ano)

- Acobertasse, então as meninas da banca vinham pra bater nela, e ela apanhava, mas daí eram poucas as meninas que participavam. Cada 20 homens tinha uma menina. (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

Ou

- Não! Elas tinham que respeitar nós! [Respondendo ao significado deste respeitar afirma] Não querer dar fora, tirar sarro assim, sei lá. Elas iam com nós no jogo, arrumavam briga, se vinha moleque pra bater nelas, aí chamavam nós! Eu nunca bati, mas os caras já bateram [em outras meninas]! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

As relações de namoro entre componentes da gangue nos induzem a concluir que se estabelece a

relação de inferioridade e de submissão das namoradas. Na proporção em que afirmam que o namoro entre integrantes é motivo, quase um convite, de afastamento do casal da gangue – aqui novamente é (re)estabelecida a desigualdade da relação de gênero, já que cabe ao namorado salvar a parceira e por isso em um embate entre gangues, deve cuidar da defesa de ambos (sua e dela), tornando o grupo mais vulnerável, daí um dos motivos de afastamento.. Entretanto, ao término do namoro, o rapaz, se quiser, pode ser reintegrado mediante algumas demonstrações de “força”; o mesmo não ocorre com as meninas após o rompimento do namoro:

- É, às vezes havia e muita gente fez isso, começou a namorar e parou com o grupo, não foi mais lá, não ficou mais junto com a gente, parou de pichar; aí também o pessoal desconsiderou ele. Normalmente se alguém vai pegar um cara da gangue, então a menina vai apanhar também. Daí você corta o negócio, daí você salva ela e fica na boa, só que o cara ainda era considerado, quando ele chegasse era considerado porque a gente conhecia. (...) só que daí ele vai ter que mostrar serviço, ele vai ter que chegar, ter que fazer umas pichações, ter que ir num lugar mais difícil pichar, cobrir bronca, aí é... (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

Na citação abaixo, referindo-se aos motivos de impossibilidade de reintegração feminina na gangue, mais uma vez é reiterada a desigualdade nas relações de gênero ao afirmar que a garota ao namorar, perde a força e há alteração de sua identidade:

- Não! A menina quando saía, quando as meninas mesmo saíam é que elas iam embora da turma, mudavam de bairro, iam pra outra cidade assim, ou começavam a namorar e paravam também.[após afastamento mediante namoro] Às vezes era difícil [ser reintegrada] porque, tipo assim, ela perdeu um comando, né? Porque conhecia ela de um jeito, ela começou a namorar, ela parou, então encara como se fosse, perdeu a força, ficou fraca. (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

- Ela não tem opinião própria... (GFV-3, Rafael, 16 anos, 1º ano)

Quanto aos ritos de ingresso em uma gangue, não podemos afirmar que exista uma normatização quanto àquilo que eles denominam por “batizados de ingresso”. Há uma certa diversidade de modalidades; alguns, conforme veremos abaixo, afirmaram que o passaporte

para integrar a gangue seria apanhar de todos os componentes; já outros, tiveram que fazer "seu piche" – evidentemente compelidos a doar sprays - em lugares de muito perigo – isto significaria desde pichar uma parede externa de um determinado edifício, até pichar em um muro já pichado pelo grupo rival. Também pode ser usual rasparem a cabeça do novo integrante, fazê-lo fumar... Outros ainda afirmam que não tiveram qualquer ritual de entrada. De acordo com não-integrantes:

- Ou aqueles que, igual o C13, entrava uma pessoa nova, eles chegavam na escola, pegavam o moleque de bicudo, derrubavam no chão e batiam, batiam, batiam... (GFV-1, Adriana, 15 anos, 1º ano) - Esse era o batizado deles, entendeu? (GFV-1, Lucien, 15 anos, 1º ano)

- Você agüentou tanto tempo eles batendo em você, então: "- Você já está na Gangue! Beleza!" (GFV-1, Adriana, 15 anos, 1º ano) - Eu já [assisti], muitas vezes, na nossa escola. (GFV-1, Mônica, 15 anos, 1º ano)

- Eu já vi na rua, assim... (GFV-1, Paula, 15 anos, 1º ano)

- Era muito freqüente na escola... (GFV-1, Adriana, 15 anos, 1º ano)

- Eu sou maior, a pessoa acaba se submetendo a coisas que ela não está acostumada, entendeu? Tem gangue que tem o chamado batizado, que você tem que fazer alguma coisa. Então, tem gangue que rapa a cabeça, tem gangue que começa a fumar, tem gangue que... (GFV-1, Lucien 15 anos, 1º ano)

O rito de ingresso também é obrigatório para as novas integrantes de gangues femininas:

- Nas gangues femininas [o batismo é a] mesma coisa dos meninos. Tem que agüentar as outras baterem [batizado] Todos os membros da gangue, desde o pequeno – é como se fosse uma, tem o pequeno até o chefão, né? – aí desde a última a ter entrado até o chefe. Tem uns que tem que fumar, tem uns que tem que usar droga, pichar muro, você tem que bater em alguém... (GFV-1, Adriana, 15 anos, 1º ano)

Aluno, ex-integrante, narra como ocorreu o seu ritual de ingresso; afirmando que ainda teve que dissimular de seus pais as dores que sentia, já que se eles soubessem, jamais endossariam:

- Quando você vai entrar na gangue, você tem que apanhar! Tem uns coleguinhas! Aí a gente ia no supermercado roubar chocolate e as mulheradas gostavam! Hum! Pelo amor de Deus! Trazia chocolate para as meninas. No tempo de Páscoa, a gente ia lá e roubava ovo de Páscoa, coisinha boba aí! Ah! Os caras chegavam e falavam : "Vou entrar, né?" Aí para entrar tinha que apanhar! Eu apanhei! Da gangue inteira! Era o batizado para você entrar na gangue e eu entrei! O apelido ganha durante o batismo "você é pichado". Esse apelido também tem que ser pichado em lugares públicos... Você é pichado, você tem um apelido, né? Ganha um apelido, o piche, que eles chamam. E aí você tem que fazer um piche, colocar seu apelido em outra pichação. Ou aqui na classe, você tem que marcar! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

Outro aluno também ex-integrante afirma não ter sido submetido a nenhum tipo de ritual:

- Não tem nada a ver! [pancadaria] Não, isso daí é filme! Isso é do Rio de Janeiro, daqueles bobos! [batismo] É coisa de moleque! Quando é molecada de 10-11 anos aí passa batendo. Mas isso é brincadeira de criança! (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)

- Eu já vi isso daí (...) que para entrar, eles escolhiam 5 caras e eles os cinco caras batiam em você e se você agüentasse mesmo, você podia entrar na gangue, se não agüentasse... (GFV-5, Daniel, 16 anos, 1º ano)

- Tem umas também que você apanha também, você apanha para entrar e apanha pra sair. (GFV-5, Danilo, 16 anos, 2º ano) [Sem batismo] só na camaradagem, só... Eu acho que aí vai a sua atitude também... Sua atitude pode te prevalecer (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)

- Você não pode pagar de moleque. (GFV-5, Carlos, 17 anos, 2º ano)

- É. Se você estiver (...) com a rapaziada. (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)

No que se refere às idades, alunos ex-integrantes afirmaram que normalmente o ingresso ocorre a partir dos 11-12 anos e com 14-15 já saem, pois se dão conta de que "continuar nessa vida", só se quiser virar bandido mesmo. No entanto, afirmam que algumas gangues abraçavam todas as idades:

- Na C13 [Comando 13] havia agrupamentos para todas as idades; Tinha até ganguinha de 8-9 anos. A de 13-14-15 já tinha uns bandidão mesmo. Não tinha idade, mas os mais velhos ficavam na frente, bandidão mesmo! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

- Essa coisa de gangue acontece muito até 8ª série (GFV-3, Fausto, 15 anos, 1º ano)

- É 14-15 anos! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

- É!! (vários)

- Aí chega com 18-19 anos você vê que está gastando dinheiro, (burburinho) você só perde dinheiro! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano) - Porque pra pichar tem que comprar spray! Você vai sair... (GFV-3, Rafael, 16 anos, 1º ano)

- Só aprende coisa ruim. (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

- Você só queima sua imagem (GFV-3, Rafael, 16 anos, 1º ano)

- É! A maioria era moleque. Os cabeças mesmo ou já estão presos ... (GFV-4, Nando, 17 anos, 3º ano)

- Se tem 17-18 anos, se não mudou na vida ainda... já é bandidão (GFV-4, Gilberto, 18 anos, 3º ano)

Relação entre gangues

As relações estabelecidas entre diferentes gangues são sempre de rivalidade e conflitos que denotam a animosidade permeada pela competitividade entre os pares. Se, por um lado, seus respectivos integrantes sentem-se protegidos pelo grupo, cuja retaguarda dificulta ataques individuais de gangues rivais (ou mesmo de desafetos pessoais), por outro lado, o fato de pertencer a uma gangue específica cria uma situação de vulnerabilidade também específica, ou seja, a partir do momento em que o jovem passa a integrar uma gangue, ele tem necessariamente que alterar seus hábitos; andar sempre acompanhado pelo grupo passa a ser uma espécie

de pré-requisito para a sua integridade física, já que o integrante de gangue que é flagrado sozinho torna-se imediatamente um alvo preferencial de grupos rivais, como veremos no relato a seguir, cujas conseqüências só não foram piores em função da interferência de um adulto (no caso, a mãe de um dos envolvidos):

- Daí tinha essa gangue de skate aí; daí um colega da minha turma estava passando embaixo e uns moleques ficaram zoando ele, aí ele chegou lá em cima, daí eu fui em casa, catei uma espada que eu tenho lá e um chaco; catei o soco inglês, catei a faca...e falei: "Vamos lá ver!" Daí o outro catou faca e nós descemos lá embaixo, daí a gente estava quase batendo no moleque e a mãe dele chegou lá, pediu pelo amor de Deus, pra não fazer isso com o filho dela, daí nós paramos e falamos: "- Você vai parar com isso daí senão você vai apanhar até..." Aí nós fomos embora e aí o moleque chorou, o cara que era o cabeça da gangue dele(...)... (GFV-2, Dito, 15 anos, 1º ano)

Esse último depoimento pertence àquele caso anteriormente apontado, em que o chefe perdeu o poder por expor seu medo.

Alguns alunos afirmam que os signos de identificação de componentes de outras gangues são diversificados, variando conforme cada grupo: os mais comuns são os piches que carregam inscritos em suas mochilas, bonés, etc, assim como são utilizados adornos, tais como um tipo especial de anel, corrente com um determinado pingente, pulseira...

- (...) alguns tinham marca, né, meu? Os gatunos, não sei, eles usam um anel... ... (GFV-3, Fábio, 15 anos, 1º ano)

Atuação das gangues no universo escolar

Na escola teremos a atuação dos dois tipos de gangue: as constituídas no bairro e as constituídas na sociabilidade escolar propriamente dita. Os grupos fazem menção ao fato de que muitas vezes o pátio ou entorno da escola é mero palco para embates entre gangues que conquistaram as suas rixas fora da escola:

- Eles dividem território, né, dona? Aí é por zona: zona oeste, zona norte, zona sul. É assim, você tem que tomar mais cuidado aqui porque não é minha área, agora se eu estou no meu espaço... É assim, se eu estou lá no Cecap, eu moro no Vale, eu vou pro Cecap, daí lá é o Gatunos, HP; HPS

[Hóspedes]e Temidos também, lá é a área deles; Gatunos; TMS. Então se eu estou na área deles, lá é outra coisa, lá eu não... (GFV-4, Nando, 17, 3º ano).

Pelo fato dessas escolas de Ensino Médio receberem alunos de diversos bairros da cidade, especialmente no 1º ano os embates entre gangues de bairros distintos são motivados pela (re)afirmação do poder, disputas essas que ocorrem no pátio ou no seu entorno. Como nos domínios da escola não existem divisões de espaços demarcados para cada uma das diversas facções de gangues que compõem a clientela escolar, a "demarcação" ocorre mediante o uso da força.

Para analisarmos a utilização de estratégias de dominação dos grupos de gangues sobre seus pares no interior do universo escolar, retomaremos aqui as duas formas de análise que vêm dando a tônica para esse capítulo: de um lado, as percepções em função do gênero - a opinião das meninas e dos meninos - e, de outro, a diferença de opiniões entre integrantes e não integrantes de gangues.

Alguns integrantes de gangue afirmaram que na escola, muitas vezes, ficavam no anonimato, especialmente para que diretores, professores ou funcionários não os identificassem como responsáveis pelas pichações feitas no interior do prédio:

- Andava tudo meio acobertando, né? Porque quanto menos pessoas souberem que você está dentro é melhor, porque se você faz alguma coisa, nequinho vai e já deda você - o Cara está nessa gangue, aí! - Então, se você puder evitar é melhor. (GFV-2, Jurandir, 16 anos, 1º ano)

- Nossa, na escola era tudo pichado, aí a diretora mandava pintar tudo, aí pintava e já pichava tudo de novo. (GFV-2, Jamil, 16 anos, 1º ano)

Se, de um lado, alguns afirmam que muitas vezes o anonimato é a melhor maneira de se proteger de acusações, legítimas ou não, de outro, o fato de serem reconhecidos pelos pares como integrantes de uma gangue, lhes proporciona poder/superioridade sobre os não integrantes e por isso, é tácito o pacto do silêncio. Assim, um aluno narra o pavor que se instalou em uma

classe diante da possibilidade de retaliação de um integrante de gangue:

- Eu sou repetente, né? Eu estudava lá no 1º B, aí estava um cara lá que pegou a cadeira e jogou no ventilador e a professora viu e chamou o diretor, só que ele falou que ia todo mundo de suspensão. E o moleque lá na dele; ele faltou 03 dias, bobo né? Em vez de ir pra escola, mas todo mundo ficou quieto, ninguém falou, ninguém abriu a boca... Ele era de uma gangue! E daí dona, ele começou a procurar quem dedou ele, mas ninguém tinha dedado. Como ele faltou o diretor mesmo que descobriu. Aí todo mundo começou a ficar com medo: "E agora, se ele me culpar, se ele culpar você?" (GFV-4, Gabriel, 18 anos, 3º ano)

São inúmeros os casos discutidos pelos grupos focais, cujo eixo recai sobre episódios de violência promovida por gangues, ocorridos no entorno escolar. O que podemos apreender desse tipo de narrativa é que esses embates são expressões de reafirmação das relações de poder entre os pares; dessa forma estabelecem uma associação entre a representação de crueldade através da prática da violência enquanto mecanismo de dominação que ultrapassa os agredidos e se instala nos espectadores.

- E o medo que nós temos!? Tem uma banca do Malhado aí, que quis aparecer, quer bater em todo mundo aqui na escola. É Temidos! TMS! Eles são cheios de querer fazer graça. Eles são! Para bater, igual ontem, para bater em um, foram uns 20, aí na Praça. Um molequinho do tamanho do ..., um cocô, um bostinha. Bateram num molequinho em 20! Deram três tede [pontapés usando a perna quase que em ângulo obtuso, semelhante aos golpes de capoeira com os pés] no moleque, o moleque debulhou no chão, caiu lá! (GFV-3, Fábio 15 anos, 1º ano)

[referindo-se ao motivo da briga]

- Porque passaram a mão na bunda da menina! (GFV-3, Fábio 15 anos, 1º ano)

- Mas foi o moleque? (GFV-3, Fausto 15 anos, 1º ano)

- Foi o moleque que apanhou. Eu sei que merece, né? Mas não era pra bater. Se a namorada é sua, quem que vai cobrar bronca, são seus amigos? (GFV-3, Fábio 15 anos, 1º ano)

- *Mas dependendo da situação você precisa dos caras! (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)*

- *Não, mas se é alguém do seu tamanho... o molequinho era inofensivo, começou chorar... (GFV-3, Fábio 15 anos, 1º ano)*

- *O poder. Por exemplo, ele é de gangue, o (...) da gangue não sei de quê! Ele não abre a boca, não faz nada! Só que os comparsas dele fazem por ele. É uma espécie de quadrilha, ele não faz nada, só manda, só! (GFV-3, Pablo 15 anos, 1º ano)*

- *Eles falam um para outro: "Tá vendo aquele cara lá? O cara tá lá, pega!" Ai, estou eu e ele, a escola inteira passa perto dele: "Quer passar? Dinheiro!" Não quero nem olhar, nem conversar, porque é encrenca, então nem converso! (GFV-3, Fausto, 15 anos, 1º ano)*

- *Sabe, se você esbarra em um deles, você já fala: "Ai! Desculpa, eu não queria te machucar!" (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)*

Formação de gangues na escola

Ainda que sejam mais comuns as gangues formadas por residentes em um mesmo bairro, os alunos afirmam que também há gangues que são integradas por componentes de vários bairros e, nesse caso, normalmente, a sua composição se dá na escola, pois as relações que legitimam esses laços não são de vizinhança, mas de amizade e/ou auto-preservação entre os pares recém ingressos neste novo espaço, já que muitas vezes o calouro encontra um ambiente que lhe é hostil. A maior incidência dessa composição - conforme informações dadas pelos integrantes dos grupos focais - ocorre no ensino fundamental, em suas palavras: "junta a molecadinha e forma...!".

A maior parte dos grupos focais aponta que os motivos que incentivam as atuações violentas das gangues, referem-se a questões de pequena importância: por causa de namorada(o) e outras besteiras... Aqui reaparece o processo competitivo entre pares (especificamente, as relações de gênero):

Acho que coisinha boba assim, por causa de menina! Às vezes, um cara assim queria bater nele, ah! A gente já ia bater... às vezes os caras batiam, nós batíamos também. Coisa de molecada, tudo coisa boba! (Ex-integrante, 15 anos, grupo focal masculino, 1º ano - tarde)

Acho que só de olhar pra cara de um deles já é motivo! Também por causa de namorada! (GFP-3, Pietra, 18 anos, 3º ano)

Outra característica intrínseca às práticas de violência das gangues é a percepção das diferenças sociais, como, por exemplo, casos narrados por alunos integrantes de gangue que - durante o ensino fundamental em escola pública, - costumavam invadir o colégio particular defronte a sua escola. Outro aluno conta o caso em que invadiram uma festa junina também de colégio particular:

- Uma vez também numa festa junina no [colégio particular], teve briga, todo mundo entrou, pá! E o outro foi, batemos, socamos, deixamos o moleque lá apanhando, né? Nem tô! (GFV-5, José, 17 anos, 2º ano)

Uma das vantagens de integrar uma gangue refere-se à isenção de pagamento de pedágios nas escolas, ainda que a exigência venha de integrantes de outra gangue:

- Não [tínhamos que pagar] eles tinham respeito com a gente, porque tinham medo! (GFV-4, Carlos, 17 anos, 2º ano)

Da mesma forma que temos embates entre gangues no universo escolar cujos motivos são exógenos à escola, encontramos também conflitos desencadeados no universo escolar e que são "resolvidos" em espaços distantes da escola:

- Tipo, assim, a gangue, se tem alguém na gangue que acontece alguma coisinha com aquela pessoa, vai a gangue inteira pra pegar a pessoa que provocou aquele que era da gangue. Então eu já vi assim, a gente estava sentada em frente de casa, conversando e o menino estava contando o que tinha acontecido na escola, tudo, que o menino da gangue falou que ia pegar ele, né? E a gente sentado conversando, dali um pouco apareceu a gangue inteira na frente, quer dizer, saiu cada um correndo pra um lado, eu pulei o muro de casa, eu não sei como eu consegui, mas eu pulei (risos) porque eles estavam com

madeiras bem assim altas, fortes, pra pegar mesmo, bastante coisa assim, estilete... saiu todo mundo correndo, então ninguém quis saber de nada e às vezes eles acabam até pegando assim a tua família, né? Pulam dentro da sua casa, eles querem entrar lá, acaba regaçando tudo... ((GFV-1, Mônica, 15 anos, 1º ano)

Estratégias de convivência entre não integrantes e integrantes de gangues

Os grupos focais discutem sobre as estratégias para se tornarem menos vulneráveis às atuações das gangues, seja no espaço escolar ou não. Normalmente o grau de proximidade está associado a alguns signos de identificação (em geral os laços de amizade e afinidade), que garantirão em maior ou menor grau uma espécie de escudo de proteção que se estende ao não-integrante de gangue. O fato de compartilhar parcialmente desses signos não necessariamente obriga-o a participar de ações violentas ou de transgressão.

- Eu também era chegado com ele, sabe porque às vezes você tem que chegar, por que? Pra não te roubar, não te bater, então você tem que chegar mais perto, tem que ser amigo! (GFV-3, Fausto, 15 anos, 1º ano)

Outro caso refere-se a uma aluna que convive com integrantes de uma gangue em seu bairro, mais por afinidade do que por necessidade, embora não participe de ações violentas:

- Você andava com os caras, hein! (GFV-2, Jurandir 16 anos, 1º ano)

Não, eu fazia parte de uma banca, conjunto, sabe ficava no meu bairro mesmo (risos). (GFV-2, Jandira, 16 anos, 1º ano) - Como chamava aquele que pichava com você? (GFV-2, Jurandir 16 anos, 1º ano)

- Guga, mas eu não pichava não! Ah! Dona, eu só andava com os caras, ia no shopping - assim, eles moravam todos perto da minha casa - sentava ali na esquina, ficava conversando, ouvia um rap da hora, ali, sabe? (GFV-2, Jandira, 16 anos, 1º ano)

- Também dava um pega... (GFV-2, Jurandir 16 anos, 1º ano)

*- Fumava um cigarrinho ali, um cigarrinho ali... [de maconha]
(GFV-2, Jandira, 16 anos, 1º ano)*

Evidentemente, há também muitos jovens que se mantêm apartados dos grupos formados por gangues; na tentativa de minimizar a vulnerabilidade a que se encontram expostos, optam por uma estratégia de "invisibilidade" para não se tornarem alvos das ações violentas:

*- Não, é só andar sossegado, não ficar encarando os outros; ficar meio longe deles, não passar muito perto! (GFP-2-
Roberto, 15 anos, 1º ano)*

A saída da gangue

Conforme depoimentos de ex-integrantes são diversos os motivos que os levam ao desligamento das gangues. Assim como quando entram estão muitas vezes buscando emoções diferentes, a transgressão, etc, também saem pelos mesmos motivos, ou seja, deixou de ser novidade e estabeleceu-se uma rotina que segue um processo de banalização, acaba com a novidade dos tempos iniciais.

*- Ah! Foi se acabando assim, foi perdendo a graça, aí acabou!
(GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)*

- Aí começamos a se afastar, aí eu coloquei o (...), o TA, mais uns 04 moleques na banca, aí nós começamos a fazer nosso IBOPE no EEGG batendo nuns carinhas, e tal, aí eu comecei... [a afastar] Ah! Parava de colar com os caras, de pichar... Aí, começamos a se afastar, tal, aí eu peguei, cheguei num dia, lá no Vale do Sol, os caras estavam indo pichar, aí eu falei: "Tô de boa, tô virando crente, quero sair da banca (risos) (GFV-2, Jandir, 16 anos, 1º ano)

Contrariando a expectativa (representação) de incondicional proteção diante de adversidades, a prática pouco a pouco vai se mostrando diferente da representação já que nem sempre os companheiros de gangue proporcionam a reciprocidade esperada, principalmente na hora das brigas:

- Mas também depende da pessoa que é também. Tem um moleque que aconteceu isso comigo e agora eu não abraço as brigas dele não. (GFV-5, José, 17 anos, 2º ano)

- *Eu não abraço não, tenho certeza que se acontecer isso comigo eu não vou entrar. Eu até vou separar, no máximo, mas se tiver que ficar, não! Deixa quieto... (GFV-5, Daniel 16 anos, 1º ano)*

- *Você está numa briga, os outros te abandonam, te deixam lá... (GFV-5, Carlos, 17 anos, 2º ano)*

- *Aí é cruel! Não, não apanhei também, né? Era um contra um, só, mas só que eu não agüentava com ele... (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)*

- *que o cara era mais forte que ele (GFV-5, Carlos, 17 anos, 2º ano)*

- *Aí, falaram que iam entrar, mas chegou na hora... ah! é aquela decepção, pá! né? Só que você vê. (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)*

- *Nunca mais! (GFV-5, Daniel, 16 anos, 1º ano)*

- *Porque você confia como sua família mesmo, se mexer com um... (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)*

- *Tudo junto, né? (GFV-5, Daniel, 16 anos, 1º ano)*

- *É! (vários)*

Além destes fatores apontados, pudemos observar que outro elemento relevante para o desligamento de integrantes de gangue é a percepção da possibilidade de punição, ou seja, quando a sua vulnerabilidade se torna mais acentuada na sua relação com a polícia do que na relação entre seus pares propriamente. Quando companheiros do grupo são flagrados pela polícia e encaminhados para instituições "corretivas" de menores (FEBEM, que lhes inspira um grande terror), a repercussão entre os outros integrantes da gangue costuma ser bastante grande no sentido de fazê-los repensar que suas atitudes podem ter graves

conseqüências; a partir daí está dada a justificativa final para a decisão de saírem da gangue.

- É que tinha aqueles bandidão, que tinha sido preso, que tinha roubado, eu falei: "Eu não!" depois era carnaval, queriam que roubassem umas coisa para dar prá namoradinha! Ir pra FEBEM! (GFV-3, Pedro 15 anos, grupo focal masculino, 1º ano - tarde – ex-integrante)

- Que nem o(...), o (...) saiu de boa, mano! O Buiu saiu de boa da – não vou citar o nome aí! Ele saiu de boa, ele saiu por causa disso daí mesmo, ele começou, os caras da banca dele começaram a ir, ele gostava da banca mas não para treta, pra pichar, ele gostava de pichar, só. Aí ele saiu porque os caras iam na (...) bater nos caras que não tinham nada a ver! Passava gente assim, eles falavam: "- Dá o boné!" Eles catavam o boné e davam um coro ainda! E eles voltavam e sentavam no mesmo lugar, passava outro e eles iam lá catar. (GFV-5, José, 17 anos, 2º ano)

Associado a esse "repensar" motivado pelo medo da conseqüência/punição, há que se destacar que os ex-integrantes afirmaram que a partir dos 14 anos já podem comparecer a outros espaços de lazer noturno, como clubes, boates e, portanto, os encontros noturnos com a "rapaziada" deixam de ser tão interessantes. Nesse sentido, é necessário reafirmar que políticas públicas voltadas à ocupação desses jovens são cada vez mais essenciais na conquista da civilidade .

- Uns 14. Com 14 pode ir numa boate... (GFV-4, James, 16 anos, 3º ano)

- É por isso que eu passei a curtir o rock, por causa da música, também, mas por causa do companheirismo dos caras. É super diferente de com gangue. (GFV-4, Gilberto, 18 anos, 3º ano)

Ainda sob a perspectiva da saída da gangue, nossos jovens afirmaram que não ocorrem retaliações dos remanescentes em relação àqueles que abandonam o grupo; é bem verdade que, normalmente, as saídas não se dão de forma traumática, envolvendo dissidências ou conflitos explícitos.

Aqueles indivíduos que decidem por sair da gangue, costumam apresentar como desculpa (quase nunca verdadeira), o fato dos pais terem descoberto o seu

envolvimento com gangues e precisarem "dar um tempo"; outros afirmam terem abraçado alguma religião e, portanto, as atividades das gangues passam a ser incompatíveis com um novo "estilo de vida":

- Não! Você fala que tá de paz... (GFV-2, Jurandir, 16 anos, 1º ano)

- Você fala que tá sujo na sua casa, que sua mãe está... (GFV-5, José, 17 anos, 2º ano)

- Normal! Sai quem quer! Não, não [fica marcado]! Você fala que está de boa... (GFV-3, Pedro, 15 anos grupo focal masculino, 1º ano)

Desta forma, o relacionamento entre integrantes e ex-integrantes de gangue, costuma ser cordial, porém, sem grandes proximidades:

- Não, não [saio], nem fico muito. Às vezes eu encontro na praça, ali do Vila do Limão! "O papo está bom e aí como que está?!" (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano)

A retaliação só poderá ocorrer caso os ex-integrantes venham a "falar mal" da gangue, o que viria a romper os pactos anteriormente estabelecidos e estruturados em relações de lealdade, cumplicidade e silêncio:

- Mas, no sair, você pode apanhar quando sai de uma banca! Eu acho assim, você está falando mal dela depois que você usou: "eu estava naquela banca, mas aquela banca não presta!" aí você apanha! (GFV-3, Fábio, 15 anos, 1º ano).

O que nos chama a atenção aqui refere-se aos motivos pelos quais os jovens não continuaram a integrar as gangues e, portanto, não optaram pela "vida do crime". Para entendermos esses motivos, recorreremos a ELIAS (1997) ao afirmar que a "estabilidade peculiar do autocontrole mental" tem a mais estreita relação com

"a monopolização da força física e da crescente estabilidade dos órgãos centrais da sociedade. Só com a formação relativamente estável desses monopólios é que as sociedades adquirem realmente essas características, em decorrência das quais os indivíduos que as compõem sintonizam-se desde a infância,

com um padrão altamente regulado e diferenciado de autocontrole. (1997, p.197)“

O autor ainda afirma que a violência física e a ameaça emanadas da organização de controle exercem influência decisiva sobre os indivíduos, conscientes ou não disso (ELIAS, 1997, p. 200-201).

Armas, sinônimo de proteção/poder?

Especialmente entre rapazes pudemos apreender que a posse de armas representa proteção e poder, por acreditarem que possam reduzir a vulnerabilidade a que estão expostos - grandes possibilidades de assaltos (tênis, bicicleta, bonés...). Assim, costumam utilizar desde armas de fogo, mas são mais comuns as armas brancas, especialmente as confeccionadas por eles mesmos. Os esconderijos utilizados para ocultarem (dos pais, professores, autoridades de maneira geral) suas armas variam, desde pequenos e discretos espaços da bicicleta, até o solado de tênis ou sapatos.

- Tinha aquela grelha de churrasqueira que tem aqueles buraquinhos, a gente cortava e deixava as pontas e batia. Os caras, se mexem eles batem. Eles têm metralhadora, 12. Tem malandro que é fera no chaco! Eu andava com uma faquinha, mas eu não tenho coragem de furar ninguém! O tênis tem duas palmilhas, então você tira a primeira, coloca em baixo. Se eles forem tirar o seu tênis eles vão tirar só a primeira (palmilha), eles não olham embaixo, assim não tem problema... (GFV-3, Fausto, 15 anos, 1º ano).

- Eu! No canote da bike, onde se coloca o banco, só que na frente, né? Mas só pra, para quando você vai sair assim... (GFV-3, Pedro, 15 anos, 1º ano).

- Também na bicicleta. Nessa daí eu não tenho porque o guidão é pequeno. Mas quando é reto, eu colocava que nem um punhal dentro, no cano e aí coloca uma borracha dos lados. Porque eu andava sempre à noite, eu andava com ela direto, daí se tivesse problema... O dia que eu perdi a borracha, caiu dentro de casa, daí minha mãe pegou, eu trabalhava numa oficina e o patrão saía... (GFV-3, Fábio, 15 anos, 1º ano)

Reiterando esse sentimento de proteção, o aluno de 16 anos relata que costuma usar arma caseira para se proteger de possíveis assaltos a sua bicicleta e

eventualmente se ocorrer alguma briga. Assim, conta que havia se esquecido de uma delas dentro de sua mochila e, somente ao sair do banco, percebeu que ela se encontrava lá dentro. Ficou muito surpreso pelo fato do sensor anti-metals da porta do banco não ter soado. Dessa forma mais uma vez evidencia-se a facilidade com que estes jovens circulam livremente com armas em seu poder:

- Com estilete você entra no banco, mesmo com aquela porta que trava, ela não fecha com o estilete. Quando eu trabalhava numa funilaria, então eu pegava retalho de lá e ia fazer tipo de uma faca, né, e eu esqueci e coloquei na bolsa, quando voltava do serviço. Eu coloquei na bolsa, aí no outro dia de manhã, eu tinha que ir pro banco, entendeu, aí entrei com tudo os negócio tudo afiado lá, eu entrei no banco sossegado, fiz tudo que eu tinha que fazer, passei na porta de novo, aí eu fui pegar a chave do cadeado da bicicleta, quando vi os negócio tudo lá dentro... Soco Inglês, soco inglês eles não pegam, dentro da escola é fácil também. (GFV-2 - Dito, 15 anos, 1º ano)

Com relação às armas de fogo, os jovens possuem um acesso facilitado, seja através da compra em operações ilegais ou porque a família possui algum tipo de arma de fogo guardada em sua própria casa. Assim, as discussões abaixo demonstram que não apenas as armas brancas, de confecção caseira ou não, podem ser portadas pelos jovens com relativa liberdade em espaços públicos, mas também as armas de fogo, potencialmente mais letais.

- Comprar revólver é fácil, essas coisa é fácil de arrumar. É só sair com uma bicicleta você volta com um revólver... (GFV-4, Gilberto, 18 anos, 3º ano)

- [Usei] Uma vez, um 22 do meu pai! Eu tinha arrumado briga, ainda foi com um maluquinho, ali na frente do 22. Mas só que aí não rolou nada, ele apaziguou comigo... Não, não, não [não chegou a mostrar a arma ao rival]. Eu acho que tem hora que você tem que mostrar que você tem uma atitude, né? Podia até atirar, mas não é por aí, também, sujar aí o seu nome por uma besteira... (GFV-5, Gustavo, 17 anos, 2º ano)

- Uma vez eu carreguei já, também! Aqui na porta mesmo, era de um amigo do meu irmão, era briga de facção mesmo, né? Não, assim, para colar, aqui em baixo nós éramos peritos, né? E lá é com gatunos, então, uma banca, cataram meu irmão e socaram meu irmão, né? Então hoje nós vamos vir aqui, vão

catar eles aqui – ia ter festa aqui no (...)– aí viemos todo mundo, o cara trouxe o revólver deixou comigo, guardei aqui na cintura... Era [do cara da banca]. Aí guardou comigo e eu fiquei com ele aqui na cintura, aí na hora que chegaram os moleques, eu catei, catei o revólver, dei para o meu irmão o revólver, meu irmão foi lá, deu na cara do moleque assim com o cano, ficou batendo com o cano na cara do moleque (rindo), aí ele deu um tapa, assim, catô e saiu fora, acabou! Não deu tiro. ... (GFV-5, José, 17anos, 2º ano)

A partir da exposição acima, resumidamente podemos associar o ingresso de jovens em gangues assim como a posse de armas ao processo de vulnerabilidade social 'a qual estão sujeitos e que conforme Peralva (2000) implica em condutas de risco. Por isso, de uma certa forma essas condutas de risco (ingresso em gangue, porte de armas...) são representadas como proteção e poder. A gangue lhes representa nessa perspectiva (proteção e poder) a única possibilidade de acesso ao capital social que não lhes é assegurado pelo Estado e pela sociedade. De uma certa forma, podemos afirmar que o ingresso desses jovens nesses grupos de gangues é uma tentativa/forma de resposta à vulnerabilidade, contudo não se apercebem de que, ao ingressarem, está intrínseca a conduta de risco, aumentando ainda mais a sua vulnerabilidade.

Se de um lado, ainda que por um período curto, esses jovens tenham tido a oportunidade de pertencer a gangues, a grande importância desse trabalho consiste nas razões pelas quais eles não permanecem ou optam pela criminalidade. Assim, na medida em que vão tendo oportunidades de repensar e, concomitantemente, de ingressar em outros espaços culturais de sociabilidade, o sentimento de pertencimento a uma gangue vai perdendo a importância e, conseqüentemente, resulta em seu desligamento do grupo. Assim, reiteramos mais uma vez a importância de políticas públicas voltadas à clientela infanto-juvenil, enquanto uma das medidas de implantação do processo democrático e civilizador para as novas gerações.

Referências Bibliográficas

ABRAMOVAY, M. e RUA, M. G. Violências nas escolas. Brasília. UNESCO, 2002

ABRAMOVAY, M. Juventude, violência e vulnerabilidade social na América Latina: desafios para políticas públicas. UNESCO. BID Brasília:

2002

CASTRO, M. G. (Coord.). Cultivando vida, desarmando violência: experiências em educação, cultura, lazer, esporte e cidadania com jovens em situação de pobreza. Brasília, UNESCO, 2001.

CASTRO, M. G. Violências, juventudes e educação: notas sobre o estado do conhecimento. In Revista Brasileira de Estudos de População, vol.19, nº 1 – jan-jun/2002 ABEP.

ELIAS, N. O processo civilizador. Rio de Janeiro: Zahar, 1997. v.1-2

PERALVA, A. e SPOSITO, M. Pontes (orgs.) Juventude e Contemporaneidade. Revista brasileira de educação (5-6 especial). Associação Nacional de Pós-Graduação de Pesquisa em Educação (ANPED). 1997.

PERALVA, A. O jovem como modelo cultural. In PERALVA, Angelina; SPOSITO, Marília Ponts (orgs.) Juventude e Contemporaneidade. Revista brasileira de educação (5-6 especial). Associação Nacional de Pós-Graduação de Pesquisa em Educação (ANPED). 1997, p. 15-24.

PERALVA, A. Violência e democracia: o paradoxo brasileiro. São Paulo: Paz e Terra, 2000.

PRATESI, Ana Rosa. Pañuelos blancos, pintura roja. El movimiento de derechos humanos en Argentina. RBSE, v.3, n.7, pp.90-110, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Pañuelos blancos, pintura roja. El movimiento de derechos humanos en Argentina

Ana Rosa Pratesi

RESUMO

Revêem-se as três últimas décadas na Argentina em relação ao movimento de Direitos Humanos, utilizando-se documentos, artigos jornalísticos, observação e entrevistas. Da análise surge uma característica particular da organização do movimento, de acordo com as categorías de gênero, geração e relações de parentesco. As distintas organizações se diferenciam no tocante ao uso do espaço, do tempo, diretriz da busca, o conteúdo da memória e experiência de morte. A diferença fundamental consiste na posição na interação, de complementar inferior à simétrica, indicando mudanças na configuração social.

Palavras-chave: Derechos humanos, interacción social, memoria, muerte.

RESUMEN

Se revisan las tres últimas décadas en la Argentina en relación con el movimiento de Derechos Humanos, recurriendo a documentos, artículos periodísticos, observaciones y entrevistas. Del análisis surge una característica particular de la organización del movimiento, de acuerdo a las categorías de género, generación y relaciones de parentesco. Las distintas organizaciones se diferencian en cuanto al uso del espacio, del tiempo, a la orientación de la búsqueda, el contenido de la memoria y la experiencia de muerte; la diferencia fundamental radica en la posición en la interacción, de complementaria inferior a simétrica, que marca los cambios en la configuración social.

Palabras clave: Derechos humanos, interacción social, memoria, muerte.

Revisando las situaciones históricas de la Argentina del Siglo XX nos encontramos con momentos de dictaduras, insurrecciones, funcionamiento de instituciones constitucionales (llamado democracia), nuevas dictaduras, genocidios, reaparición de instituciones constitucionales. Es una historia compartida por toda la sociedad latinoamericana, con algunos matices de diferencia entre las dictaduras más blandas de Brasil y Uruguay en comparación con las sangrientas de Argentina, Chile y Guatemala.

Esto nos hace pensar en una posible configuración social cuyos procesos de cambio implican una diferenciación progresiva en el seno de la sociedad.

Indicios de esta realidad son visibles en el campo de los Derechos Humanos. En tanto movimiento social reconoce sus inicios en la década del '70, como esforzada resistencia al terrorismo de estado; en los años posteriores su fuerza tuvo alzas y bajas y fue adoptando distintas modalidades de acción.

Propongo, a modo de ejercicio heurístico para aproximarnos a un modelo de esta configuración específica que constituye la sociedad argentina en las últimas tres décadas, la exploración de algunos aspectos del movimiento que se recortan como particularmente característicos: la organización generacional y de género; la dirección y estrategias de las acciones; la expresión espacial y temporal que adoptan y la experiencia ante la muerte.

Mujeres pariendo varones

"En el límite mismo del derrumbe político y moral de las fuerzas populares comenzó su recuperación. Las fuerzas del pueblo tuvieron la capacidad de incorporar al combate político en el momento adecuado, en esta ya larga guerra, sus reservas estratégicas :las locas de la Plaza de Mayo son un ejemplo de ello, pero no el único."(Marín: 1979, 74)

La organización del movimiento se clasifica formalmente en "Organismos de afectados" y "Organismos de apoyo solidario y protección". El primer grupo está integrado por Familiares de detenidos desaparecidos por razones políticas; Madres de Plaza de Mayo; Abuelas de Plaza de Mayo; Asociación de ex detenidos – desaparecidos e H.I.J.O.S. Los organismos solidarios son, entre otros, Centro de Estudios Legales y Sociales; Asamblea Permanente por los Derechos Humanos y Liga Argentina por los Derechos del Hombre.

Los organismos de mayor tradición, presencia y prestigio nacional e internacional son las "Madres" y "Abuelas", en los últimos años aparecen con una gran dinámica los "Hijos". Esta característica – particular de la Argentina – nos lleva a los primeros parámetros del análisis: la generación y el género.

La derrota político militar y el sometimiento del campo popular no significaba que estuvieran jugadas todas las barajas. La resistencia aún tenía reservas, estas ya no surgían de las filas de jóvenes incorporados a la lucha, ni siquiera de los veteranos de otras guerras; estaban concentradas en el ámbito de lo cotidiano y lo doméstico a quien la dictadura les había arrancado su capital, los hijos.

Las madres de los detenidos y desaparecidos comenzaron a reunirse, a reclamar, a protestar. Durante algunos años el enemigo logró imponerles el mote de "locas", se trataba de poner en evidencia el paso de la mujer de la esfera privada a la esfera pública; mientras que la mujer de la vida privada es la madre, cuidadora, doméstica, la que ocupa los espacios públicos es moralmente cuestionable, loca, calificativo que comparten con las mujeres sexualmente públicas, las prostitutas. El epíteto luego pasó a ser elogioso en la voz de quienes se sumaron a sus filas.

De este primer grupo surgió otro compuesto por las madres cuya búsqueda se ampliaba: sus hijos y los hijos de sus hijos. Los nietos nacidos en cautiverio habían sido apropiados por los represores, forman parte del botín de guerra como las casas, los muebles y toda otra pertenencia de los detenidos. Las Abuelas de Plaza de Mayo tratan de localizarlos y recuperarlos.

Madres y abuelas ¿ Por qué no padres y abuelos? ¿ En qué plano tan profundo fueron derrotados los varones que no formaron parte, o lo hicieron en un segundo plano, de esta resistencia?

Habrá que saltar una generación para encontrar nuevamente a los varones - junto a las mujeres- en pie de lucha, ya no como reserva sino como vanguardia. Con la aparición de Hijos por la Identidad y la Justicia contra el Olvido y el Silencio, a mediados de la década del 90, hombres y mujeres jóvenes - hijos de desaparecidos, nietos de las Madres y Abuelas – insuflan nueva fuerza y vección al movimiento .

Sus objetivos se vislumbran en sus incógnitas de niños. Así lo testimonian sus terapeutas: "A fuerza de precipitarnos de lleno en el tema, pensamos como obvio que la búsqueda es el ausente, hasta que el mismo niño

nos da la respuesta. No sólo se trata de esto, la búsqueda es del sentido, del porqué. ¿Cuál es la causa por la que ellos deben sufrir de ausencias (Maciel y Martínez: 1987, 150).

Aún no han logrado el lugar legítimo que les corresponde en la sociedad, pareciera que el ser hijos los instala en un estado de dependencia perpetua. Así fuimos testigos como uno de los formadores de opinión de la clase media (Mariano Grondona) les da el trato de "chicos" - con la correspondiente condescendencia - a integrantes de H.I.J.O.S., personas que rondan los 30 años.

En el cruce de las variables de edad y género surge la pregunta acerca de la relación entre estos aspectos personales y la capacidad de conocer, recordar los hechos sociales y tomar conciencia y posición política frente a ellos.

Este interrogante comienza a ser respondido por investigadores (Maceira et al: 1998) que indagaron sobre el momento en que los sujetos habían tomado conocimiento de las desapariciones (contemporáneamente o con posterioridad a los hechos) y, además, el posicionamiento político con respecto a la dictadura y sus métodos.

Encuentran que entre los varones maduros aparecen los casos más cercanos a la dictadura y surge la hipótesis que habrían actuado ocultando los hechos; mientras que entre los jóvenes no se registran casos de apoyo a la dictadura, aún cuando manifiesten desconocer los hechos.

En una sociedad donde el silencio sobre la mayor tragedia ocurrida en el siglo, y la insistencia en la pacificación basada en el olvido aparece una generación que no vivió los hechos pasados pero los repudia, y provee un movimiento que instala la memoria y rescata la lucha de las generaciones anteriores.

¿Con qué medios los padres y abuelos pudieron transmitir la experiencia de terror e injusticia, mientras desde las instituciones sociales y círculos intelectuales legitimados sólo se hacía referencia a ella con el

eufemismo de “guerra sucia” o la metáfora de “los dos demonios”?

Indudablemente no sólo a través del discurso, del lenguaje verbal los hombres transmiten información, también lo hacen – y con un impacto más profundo – con los gestos, tonos de voz, conductas y patrones comunicativos que no sólo informan datos, sino también cómo deben entenderse, en qué contexto relacional y en qué jerarquía de valores culturales.

Por otra parte el ocultamiento nunca puede ser completo, quedan pistas, indicios que son usados para la reconstrucción del todo. Estos primeros parámetros, generación y género, nos lleva a diferenciar dentro del movimiento rasgos que caracterizan a los tres grupos.

El objetivo de la lucha es el mismo: memoria y justicia. ¿Cuáles son las estrategias de la acción; qué metas particulares persiguen; desde qué posición se plantearon la lucha?

¿ Es posible es un esquema aprehender la complejidad, la diversidad, la riqueza de las experiencias con que estos grupos enriquecieron y otorgaron un sentido a ésta, nuestra configuración de individuos íntimamente asociados?

Conociendo, reconociendo y desconociendo los rostros

Cada generación imprime un estilo propio a su lucha, estilo que deriva del momento en que se inician y en el objeto específico del reclamo. Así Madres, Abuelas e Hijos adquieren una identidad particular en cuanto orientan su acción según parámetros distintos.

Las Madres buscan saber dónde están, qué sucedió con sus hijos muertos o muertos – vivos (desaparecidos). Nos recuerdan la pregunta con las pancartas en la plaza o avisos en el diario que reproducen el rostro del hijo, su nombre y la fecha de su detención – desaparición. Son hombres y mujeres que veinte años después reaparecen en la imagen con la juventud de los cuerpos, pero los artificios de la moda nos recuerda la década siniestra y nos impone la madurez no vivida.

La búsqueda se dirige a establecer el acontecimiento de la desaparición o muerte de los hijos, sus circunstancias y ejecutores; es el hecho que permite completar la historia familiar detenida y vaciada en un suceso.

Para las Abuelas los parámetros son otros, el sujeto de su búsqueda está vivo pero no tiene rostro ni nombre. De sus nietos sólo conocen y dan a conocer el nombre de su madre y la fecha posible del parto, tal vez algún indicio sobre quién fue su apropiador.

La identificación de la descendencia es el objetivo esencial, la restitución de la identidad de los nietos significará la reparación del árbol genealógico con la recuperación de las ramas perdidas.

Los nietos apropiados son hoy jóvenes cuyo proceso de individuación ha transcurrido en ámbitos extraños a su origen y desconocidos para sus antecesores. La búsqueda parece estéril y, cuando pensamos en las abuelas, se nos ocurre que su ciclo de vida no alcanzará para cumplir el objetivo, ¿quién continuará la tarea?

Sin embargo hay otro ciclo de vida que es prometedor, el de los nietos mismos. La búsqueda se nutre de una esperanza creciente cuando son los nietos – ya jóvenes conscientes – los que indagan por sus orígenes, dibujándose así dos trayectorias que tienden a encontrarse.

También son nietos los jóvenes que se agrupan en H.I.J.O.S., estos conocen y valoran la historia de sus padres y entre sus objetivos, al igual que Madres y Abuelas, está el de reivindicar sus luchas. Pero sus acciones no nos recuerdan a las víctimas – padres o hermanos, vivos o muertos -, sino que se dirigen al otro polo de la relación complementaria: al victimario, al represor, torturador, asesino, apropiador.

Son acciones que buscan establecer y delimitar la responsabilidad de los crímenes realizados, se trata de actualizar un sistema de normas y sanciones basados en la equidad y, con ello las condiciones para el ejercicio de la ciudadanía.

Con ellos vuelven a aparecer los rostros y los nombres - esta vez para identificar la infamia -, ante la cara del represor se nos reaviva la mirada lombrosiana. La búsqueda se convierte en "escrache":

"Escrachar es poner en evidencia, revelar en público, hacer aparecer la cara de una persona que pretende pasar desapercibida." (H.I.J.O.S., 1999: 5).

La elección de la palabra nos pone ante la sugerencia de una continuidad generacional y de una identidad nacional. Por un lado no es una palabra del castellano oficial, sino que se trata de un argentinismo; no ya un argentinismo extendido sino parte de una jerga.

Ahora bien, la palabra no es propia de una jerga de jóvenes, no surge en los años 80 o 90; es parte del lunfardo derivado de la lengua italiana cuyo origen se remonta a los años 30 y aún antes. Los Hijos toman la palabra usada o conocida por sus abuelos para ilustrar los ejes de su acción: el rostro, el individuo desagradable y el acto de golpear.

Según José Gobello, "Escracho" es la fotografía de una persona, principalmente de su rostro y se aplica a individuo feo y desagradable; escrachar significa tirar algo con fuerza y golpear repetidamente a alguien.

Indudablemente la organización se encuentra en un momento de crecimiento, su convocatoria aún no ha llegado a la mayoría de los jóvenes que han sufrido la pérdida de padres o hermanos, muchos de ellos aún no conocen su pasado. La diversidad de sus integrantes enriquece a la organización, cuya unidad nace en el pasado.

Pero una particularidad distingue su convocatoria de la de Madres y Abuelas, en la organización H.I.J.O.S. se insertan jóvenes que no han sido personalmente afectados por la dictadura, es decir no tienen familiares muertos o desaparecidos, pero integran una generación que se identifica con los objetivos por la identidad y la justicia, contra el olvido y el silencio.

De la ronda al escrache

La especialización en los objetivos y tácticas que utilizan Madres, Abuelas e Hijos se refleja en la elección y en el modo de utilización de los espacios. De hecho la identificación de Madres y Abuelas está referida a un espacio determinado: la Plaza de Mayo.

La Plaza de Mayo concentra muchas significaciones para los argentinos. Por un lado es el lugar del poder, a su alrededor se concentran los edificios del orden burocrático: Casa de Gobierno, ministerios nacionales, junto a instituciones de poder político religioso como la Catedral de Buenos Aires e instituciones del poder económico como el Banco Nación. Es el lugar geográfico de las grandes decisiones, donde acuden diariamente los dirigentes y funcionarios y, por lo tanto, es el lugar donde se interpela al poder.

También es el lugar de los grandes cambios políticos, el 25 de mayo de 1810 y el 17 de octubre de 1945 son fechas estrechamente asociadas a la Plaza de Mayo, amén de innumerables protestas y concentraciones de diversa índole que tuvieron lugar allí, entre otras, se realizaron multitudinarias manifestaciones conjuntas de los organismos de derechos humanos y partidos políticos que tuvieron lugar al comienzo de la década del 80.

En ese espacio del poder y la resistencia comenzaron a agruparse las Madres, identificándose unas a otras a través del pañuelo—pañal blanco que llevaban en la cabeza. Esos pañuelos hoy están dibujados en círculo en el suelo de la plaza, lo que la transforma en la Plaza de las Madres "... y no de los cobardes", completarían los militantes de los Derechos Humanos.

¿Cómo utilizaron Madres y Abuelas este lugar histórico? Con largas marchas alrededor de la pirámide central de la plaza, repetidos giros a los cuales se incorporaban alternativamente personas que adherían a los reclamos. Estas vueltas en redondo una y otra vez nos remite a la realidad de inicio que desencadenó la acción de esta reserva: el encierro del país, la situación sin salida que significaba reclamar por las víctimas a los propios victimarios.

Es un movimiento que nació de una orden y de su obediencia literal, es decir una forma de desobediencia. Ante la concentración de las Madres en la Plaza los agentes policiales les ordenaban desconcentrarse del lugar, que se muevan, que transiten, con una sola palabra: "circulen". Las Madres obedecían, se movían, transitaban, siempre sobre los mismos pasos hacían círculos, "circulaban".

La circularidad también impregna la organización temporal, el acto se repite ritualmente semana tras semana en un día prefijado; el jueves el tiempo se detiene para convocarse en la plaza y caminar y girar.

Por otra parte, Madres y Abuelas frecuentaron despachos de gobernantes, funcionarios y obispos. También los juzgados se constituyeron en espacios de su acción, primero con la presentación de habeas corpus, luego imponiendo pruebas sobre el genocidio y como querellantes activas contra el terrorismo de estado.

Ya a mediados de la década del 80 veremos a las Madres recorriendo distintos cementerios, donde comienzan a descubrirse las tumbas de N.N. o fosas comunes con cuerpos de desaparecidos. Para muchas Madres será el final de la búsqueda del hijo, pero no el final de la búsqueda de justicia.

Las Abuelas, además de los lugares públicos y burocráticos, siguen revisando los campos de concentración donde se ha encontrado evidencias y registros de los partos realizados, también en maternidades donde dieron a luz mujeres desaparecidas. Ponen al descubierto, de esta manera, el grado de organización y división de tareas en el terrorismo de estado, que contaba con instalaciones destinadas a la atención de los partos y también la mano de obra ejecutora.

Madres y Abuelas han transferido al espacio público cierto orden de la vida privada, construyendo su sede "casa" en el centro de la ciudad, donde atesoran la memoria reconstruida a partir de sus investigaciones. Allí también son vulnerables a los ojos de los represores, quienes vuelven a entrar a la casa para "desaparecer" a los hijos.

Con los Hijos los espacios cambian. Salen del encierro de la Plaza para ocupar y transitar las calles, recuperando las formas de lucha de sus padres.

Ya no se trata de andar en círculos, la movilización ahora tiene una vección, se dirige a los barrios donde viven los victimarios y, particularmente a la casa que habitan como ciudadanos comunes.

Tampoco es circular la configuración temporal, no existe el día semanal prefijado para la realización del acto. Ahora el acto documenta una fecha, la del acontecimiento histórico, el 24 de marzo es una convocatoria en todo el país, el 13 de diciembre convocará a los Hijos del Chaco a escrachar a los responsables de la matanza de Margarita Belén; también se movilizarán ante hechos políticos y sociales de trascendencia.

Esta ruptura de lo cíclico no es meramente formal, son cambios que nos hablan de configuraciones sociales diferentes.

Los Hijos no tienen casa propia como las madres, para reunirse utilizan distintos locales y se mueven con soltura en la calle, a la manera de los hijos que han logrado su independencia abandonando el espacio familiar cerrado y lanzándose al mundo exterior. Evitan de este modo la vulnerabilidad que ofrece una sede fija que puede ser objeto de ataques furtivos, mientras que su exposición pública hace visible todo acto de represión sobre ellos.

Además de la calle recuperan la voz. La movilización es ruidosa, se nutre y fortalece con bombos, cantos y gritos, elementos ausentes durante el largo período de las "marchas de silencio" con las que muchos argentinos realizaban reclamos por justicia.

El silencio impuesto en la dictadura se había incorporado tan profundamente en la sociedad que ésta lo usaba como instrumento de protesta, silencio que es roto a los gritos por los Hijos que, como veremos, serán seguidos por otros sectores de la sociedad.

Ha llamado la atención de los observadores el contenido festivo de los escraches. Algunos periodistas señalan – como paradoja – "el tono carnavalesco" o el "acto circense" que impregna la manifestación, y lo

atribuyen a la "abrumadora presencia de chicos (sic) y la casi nula representación de personas que vivieron aquellos años." (La Nación, 24-03-98).

Los participantes del escrache hacen gala de creatividad y habilidades artísticas. Durante la marcha y concentración se alternan y conviven los disfraces, piruetas, malabarismos, lanzafuegos, murgas, redobles de bombos, trompetas, canciones, parodias, mimos, muñecos, pintadas ...y un sinfín de manifestaciones estéticas que dan formas brillantes y contundentes a los mensajes.

Este canal de expresión que se plasma en forma colectiva también tiene su correlato individual. Una gran mayoría de los hijos de desaparecidos, algunos de ellos nacidos en cautiverio, han orientado su vocación hacia las artes.

Los escrachadores incorporan un elemento que denota la apertura del movimiento y la ambición de masividad. Pocas actividades son, en la Argentina, tan masivas como el fútbol; también está presente en el escrache con las camisetas de clubes o de la selección.

La unidad que proponen las banderas argentinas no obstruye la expresión de posiciones ideológicas como las de quienes enarbolan banderas con el rostro del Che Guevara, o la identificación de partidos políticos.

En este clima se produce el escrache propiamente dicho. Ya ante el domicilio del represor se pinta en la calle y en la fachada el nombre del escrachado seguido de la acusación: represor, asesino, torturador, etc.

La pintura roja se convierte en el arma de repudio, de la muerte social del represor, que queda marcado ante sus vecinos, quienes comparten con él lo cotidiano y ese espacio semiprivado que constituye el barrio.

Así la lista de escrachados incluye a los nombres famosos como Videla, Massera, Agosti, Galtieri, Martínez de Hoz, Etchecolaz, etc.; pero también a individuos cuyos nombres no tienen significado para la mayoría de la población, muchos de ellos operaron en las ciudades del interior del país.

En ocasiones la pintura roja no va dirigida al edificio, sino al cuerpo del escrachado. Fue el caso del ex gobernador militar del Chaco Ruiz Palacios, quien durante la etapa constitucional fue elegido intendente de la ciudad de Resistencia y diputado provincial. Cuando asumía como diputado en diciembre de 1997, en el recinto de la Legislatura, recibió el impacto de la pintura roja sobre su (in)humanidad.

Posteriormente, por medio de un asesor enemistado con él, los Hijos recuperaron el traje manchado que enarbolaron durante el escrache que le hicieron el 11 de octubre de 1999 en su domicilio de Resistencia, al grito de "Como a los nazis, les va a pasar: a donde vayan los iremos a buscar".

¿Qué hacen los escrachados ante esta manifestación de repudio? La mayoría, avisado previamente del acontecimiento, abandona su casa; pero hay quienes permanecen en ella y ejercen violencia – simbólica o física - sobre los manifestantes.

En Barranqueras (Chaco) el ex Jefe de la Brigada de Investigaciones Thoma, increpaba desde el interior de su vivienda a los manifestantes, con insultos e individualizando a sus destinatarios, dado que algunos de ellos habían sido sus víctimas, la tensión del acto era extrema porque este personaje sigue activo y dirige una agencia de seguridad.

Otros represores se adelantan al acto y se dirigen a sus vecinos reivindicando su actuación.

Entre escrachantes y escrachados se ubica otro actor: el policía, con el objetivo explícito de cuidar el orden, y el objetivo implícito de proteger al represor de toda incomodidad. La protección al represor no pasa desapercibida para los vecinos testigos del acto: "No puede ser que haya 200 policías cuidando a un tipo que se dedicó a matar gente" (La Nación, 18-07-98).

En ocasión del escrache a Etchecolaz en la ciudad de Buenos Aires en septiembre de 1998, los manifestantes fueron reprimidos por la policía con gases lacrimógenos aún dentro de la Facultad de Ciencias Sociales donde se habían refugiado.

En marzo de 1999 el entonces presidente Menem propuso un decreto para ampliar las facultades de la policía federal en la ciudad de Buenos Aires. Los organismos de Derechos Humanos opinaban que: "La intención última del decreto presidencial es frenar los escraches mediante la detención de los participantes"; "la aplicación de la norma tendrá un objetivo concreto: las personas que protagonizan los escraches contra los militares violadores de los derechos humanos"; "el Ejecutivo protege a los torturadores del escrache, ejercicio cívico de denuncia pública que mayor incomodidad ha generado". (La Nación, 04-03-99).

Como parte de la acción, los Hijos pegan carteles, reparten volantes explicativos y hablan con los vecinos explicando quien es el escrachado. Los vecinos reaccionan de distinta manera: los comerciantes cierran sus negocios como precaución, una gran mayoría apoya con reparos. No falta quien propone que también se hagan escraches a los "guerrilleros".

El método ha demostrado su eficacia en cuanto a que logra el objetivo de condena social a individuos, hasta hoy, impunes. Por ello ha sido incorporado en la sociedad por parte de distintos grupos sociales con reivindicaciones que no tienen que ver con los Derechos Humanos, o se conectan indirectamente. Son reclamos políticos, económicos, de seguridad, contra la impunidad, etc.

Muerte sin cuerpos, muertos en vida

En las referencias al genocidio, fosas comunes, 30.000 desaparecidos y tantos hechos de dimensiones exageradas, hay una realidad que, de tanto imponerse, queda velada o desprovista de significación: la muerte.

Además de la muerte en combate – en contados casos -, el periodo 1976 – 1983 ofrece un muestrario de muertes, algunas bien conocidas, como la muerte ajena y otras verdaderos emergentes de la configuración social: la muerte de la muerte y la muerte del vínculo.

La muerte ajena

Todos conocemos, experimentamos y/o tememos la muerte del otro, el otro cercano y amado cuya separación física produce un daño personal, ante la cual se reacciona

con una emoción profunda de pérdida, de pena, que se expresa en el duelo.

Madres y Abuelas experimentan la pérdida del hijo, lo que en el siglo XX en Occidente constituye la mayor de las tragedias privadas posibles. Lo que hasta el siglo XIX era un hecho bastante común en las familias, en la actualidad - con el avance de las ciencias biológicas y las técnicas médicas - es una situación casi impensable para la mayoría de los padres quienes esperan, como ley natural, que sus hijos los sobrevivan.

También para los hijos habría una "ley natural", esperan que sus padres lleguen a viejos. También los Hijos ven frustrada esta expectativa con la pérdida de sus padres mientras son jóvenes y ellos, los Hijos, son niños.

Esta "ley natural" fue quebrada por la violencia de la dictadura, sumiendo a Madres, Abuelas e Hijos en un duelo imprevisto y prolongado. Algunos de ellos recibieron atención psicológica en procura de facilitar un proceso que tenía un obstáculo siniestro: los asesinos también habían matado la muerte.

La muerte de la muerte

Los deudos no tienen el cuerpo ni conocen las circunstancias de la muerte, la figura del desaparecido se constituye en un fantasma, en un muerto – vivo. No es posible el duelo mientras haya una débil esperanza de que el otro, el ser querido haya sobrevivido.

Al apoderarse de los cuerpos, vivos o muertos, los represores sumen a los familiares en una confusión emocional entre el duelo y la esperanza perpetua. Pero aún más, restituyen una fantasía dolorosa de la que muchos ya se habían liberado: el infierno. "A principios del siglo XIX, era cosa hecha en las culturas tanto católicas como puritanas: el temor al infierno había cesado. Ya no era pensable que los queridos desaparecidos pudieran correr tal riesgo." (Aries: 1999, 506).

La fantasía ahora volvía revestida de mayor realidad, el ser querido había estado o aún estaba en el infierno de la cárcel y la tortura.

Muy avanzada la década del 80 algunas Madres pudieron recuperar los cuerpos de sus hijos, la exhumación de cadáveres de tumbas N.N. o fosas comunes terminó con muchos “desaparecidos”, ahora eran muertos.

Los antropólogos forenses fueron los encargados de dar identidad a esos cuerpos; así dentaduras, cicatrices, formas, son los indicios con los que se reconstruye a la persona perdida.

Pero la muerte no sólo consta del cuerpo, también de las circunstancias. Para muchos deudos seguían siendo desconocidas. Recién a finales de los 90 el poder político mostrará alguna intención de completar ese vacío, reconociendo el derecho al luto y, por lo tanto, a recibir los datos sobre el destino final y la ubicación de esas personas.

Esta pérdida que sufren las madres, la apropiación de los hijos de sus hijos nos coloca ante otro tipo de muerte la de la sucesión, la del vínculo generacional.

La muerte del vínculo

Algunas Abuelas han perdido a sus nietos cuando eran muy pequeños, muchas de ellas sólo saben que nacieron en las cárceles de la dictadura. Aquí el otro es desconocido, no hubo una historia común, no hubo afectos nacidos de lo cotidiano, pero la emoción se aviva ante el daño producido a la familia, a la estirpe que - privada de sus sucesores - queda reducida a un tronco con raíces pero sin ramas ni frutos.

La pérdida del nieto quiebra la sucesión y se pierde el proyecto familiar, el futuro. Hay otra cadena, individual y física, que es el indicio para restaurar la cadena genealógica, la cadena del ADN. Los estudios biológicos vienen en auxilio de abuelos y nietos que sospechan su unión pero no pueden acudir a recuerdos que la confirmen, la memoria genética sustituye la memoria personal.

A estas categorías, aún presentes en la sociedad argentina, los Hijos añaden - por restitución - una categoría perdida: la muerte social, y - por acción propia - un nuevo emergente: la muerte civil.

La muerte social

Al individuo, al otro se le adjudica un valor en sí mismo por el solo hecho de pertenecer a una comunidad, a una sociedad. Con su muerte, no sólo son dolientes las personas próximas, los que compartieron su vida privada, sino también la sociedad que pierde a uno de los suyos.

Este es el sentido social de la muerte que resurge con fuerza en el duelo de Hijos: "Porque la falta de nuestros padres es un agujero en la sociedad, los que hoy no están serían los profesores, colectiveros, carpinteros, abogados, actores, obreros, empleados, médicos que vivían entre nosotros." (H.I.J.O.S.: 1999, 5).

Por esta emoción es que la agrupación es capaz de agrupar no sólo a los afectados directos, sino también a otros de la misma generación que no han sufrido la pérdida personal, privada, pero se sienten convocados por la pérdida social.

Pero como hemos visto, Hijos orienta su acción no hacia la víctima sino hacia el victimario en tanto individuo impune y, por lo tanto, debe ser identificado como persona criminal y debe dejar de ser considerado ciudadano.

La muerte civil

Con el escrache, el genocidio se personifica, adquiere la carnadura de sus ejecutores. Los Hijos logran que la sociedad identifique con nombre, rostro, domicilio y ocupación a los genocidas, antes individuos anónimos mimetizados en la nueva configuración social que ahora adquieren fuerte significación con la incorporación del pasado. Sólo los cómplices evitarán el repudio.

La condena social y la condena legal se basan en considerar al represor como un ciudadano común y, por lo tanto, incluirlo en un espacio público y definirlo en torno a un sistema de derechos y deberes.

De este modo, aunque no estén presos, tampoco tienen la posibilidad de transitar libremente por el país; pueden dar testimonio de esto aquellos que son insultados, agredidos o echados de lugares públicos como

el caso de Astiz o Massera. La condena social es una cárcel que se expande para muchos de ellos que al ser requeridos por la justicia de otros países, tampoco pueden salir de la Argentina.

La ciudadanía aparece como una operación de efecto paradójico, se trata de un acto de igualar que universaliza y, en esa igualación hace surgir las diferencias personales que particularizan un ciudadano de otro, haciendo presentes sus acciones y responsabilidades.

La universalidad no sólo es una categoría lógica sino que adquiere eficacia real desde el momento que los genocidas son requeridos por tribunales extranjeros. La legitimidad de esos requerimientos trasciende toda frontera, porque pensamos con Foucault que "Existe una ciudadanía internacional que tiene sus derechos, sus deberes, y que nos compromete a levantarnos contra todo abuso de poder, cualquiera que sea su autor y cualesquiera que sean sus víctimas. Después de todo todos nosotros somos gobernados y por esta razón solidarios." (Foucault: 1990, 314).

Para la identificación de los represores los Hijos indagan en las bases de datos construidas por científicos sociales, en el "Nunca Más" de la Conadep, en documentos elaborados sobre la base de entrevistas exhaustivas, en artículos y obras de investigación periodística.

Para los Hijos del Chaco cuenta el Informe de la Comisión de Derechos Humanos de la Cámara de Diputados del Chaco de 1984- 1985 constituye la fuente privilegiada de información, que se complementa con la transmisión oral de las generaciones que vivieron la época.

En esta empresa tienen la oposición del poder político, que ya les concedió a los genocidas leyes de punto final, obediencia debida e indultos, leyes contra las que se levantan los organismos de Derechos humanos.

Estas medidas no han sido suficientes para frenar el movimiento que empuja hacia el esclarecimiento de los hechos y la sanción a los culpables, nuevamente el poder política gesta con la propuesta de la Ley de la Verdad una

nueva impunidad: "Evitaría la exposición pública y la condena social a los militares participantes en esos hechos. Este último aspecto es considerado como "el eje de la iniciativa" que aceptaría el Gobierno, y aparece como una de las diferencias más sustanciales con otros proyectos." (La Nación, 20-06-98).

El camino a la igualdad

Madres y Abuelas comienzan la lucha en plena derrota, emergen como resistencia en una sociedad dividida, en una relación complementaria de dominación – sumisión y, con su resistencia, instalan los hitos para un cambio futuro.

Con Hijos ese futuro comienza a hacerse presente, sus métodos sólo pueden concebirse e implementarse en una interacción ya no complementaria, sino simétrica, cuyos polos representan la sanción y la memoria por un lado y la impunidad y el olvido por otro. Tenemos así dos sistemas de ideas – valores impregnando las interrelaciones entre individuos, Justicia y Memoria que se expresan con signos diferentes.

En el momento complementario de la relación aparecen como jerarquía englobadora la impunidad y el olvido; en el momento de simetría estos comienzan a ser englobados por sus contrarios, sanción (justicia) y recuerdo (memoria).

La impunidad de los represores se sustentaba en criterios de realismo moral caracterizado por la indiferenciación entre las nociones de justicia y deber, lo justo es lo que está de acuerdo con la autoridad. Es el criterio de la sanción inmanente, la creencia en la justicia automática que emana de los hechos y los objetos físicos, fue el periodo en que el sentido común incorporó una muletilla tranquilizadora "algo habrán hecho" los muertos, los desaparecidos.

En el momento simétrico de la interacción, la igualdad predomina sobre la autoridad, legitimándose las sanciones que se derivan de la reciprocidad. Con la noción de equidad, es decir la igualdad en relación con la situación particular de cada sujeto, para sancionar se tienen en cuenta las circunstancias atenuantes, lográndose una justicia distributiva.

El sistema de la memoria se expresa en el ámbito individual y en el ámbito de las relaciones sociales. Para el individuo memoria es tanto el recuerdo personal como huella mnémica, como el olvido o inhibición de esa huella mnémica, es decir que la memoria es tributaria de la experiencia, del conocimiento.

El recuerdo sobre los hechos del terrorismo de estado se distribuye en la sociedad argentina de acuerdo a lo que cada individuo vivió.

En el campo de las interacciones la memoria es una producción colectiva, una construcción histórico – social. A esta producción están convocando Madres, Abuelas y especialmente quienes escasamente tienen el registro de lo vivido, Hijos. De ellos dice Laura Conte: "Si la sociedad calla lo siniestro, los deja a ellos con una carga muy pesada, la de ser transmisores de la tragedia colectiva." (Abuelas: 1999, 161).

Tal vez estas coordenadas temporales - pasado y presente - y sus registros - memoria y olvido -, sean la base de la fórmula para pensar la argentinidad.

Podría pensarse que los cambios que se presentan en el campo de la lucha contra el terrorismo de estado, preanuncian una modificación en la configuración social, con nuevas relaciones de poder y dependencia, incorporación de nuevas necesidades y exigencias hacia los individuos. Los valores que se han jerarquizado con esta modificación necesitan ser conservados y convertirse en normas, tal vez en ese momento se vislumbre un cambio de la configuración y un estado distinto de civilización.

El camino a la igualdad ha sido costosamente abierto por Madres y Abuelas, hoy lo transitan los Hijos; en ese camino se encuentran cuerpo a cuerpo con los represores, a quienes marcan con la mancha roja que, en este caso, se carga con el sentido de la infamia.

Generación	Sujeto orientador de la acción	Parámetros que orientan la acción	Objetivos de la acción	Consecuencia del logro de los objetivos	Espacios	Posición en la interacción	Experiencia de la muerte	Disciplinas de apoyo
Abuelas	Nietos vivos	- Nombre de la madre - Fecha de nacimiento del nieto - Nombre del apropiador	- Identificar la descendencia	Reparación del árbol genealógico	- Campos de concentración - Maternidades Juzgados	Transición de complementaria inferior a simétrica	Muerte del vínculo	- Biología genética
Madres	Hijos muertos	- Rostro - Nombre - Fecha de desaparición del hijo	- Establecer el acontecimiento	- Complementamiento de la historia familiar	- Plazas - Cementerios - Juzgados - Sede de la organización	Transición de complementaria inferior a simétrica	- Muerte del otro - Muerte de la muerte	- Psicología - Antropología forense
Hijos	Represor	- Rostro - Nombre - Domicilio del represor - Historia oculta	- Evidenciar la responsabilidad	Condena social de los represores	- Calle - Barrio - Casa	Simétrica	- Muerte social de las víctimas - Muerte civil de los victimarios	- Ciencias Sociales - Historia - Periodismo

Bibliografía consultada

ABUELAS DE PLAZA DE MAYO (1999) Juventud e Identidad. 20 años de lucha. Buenos Aires: Espacio

ARIES, Philippe (1999) El Hombre ante la muerte. Madrid: Taurus

BATESON, Gregory (1991) Pasos hacia una ecología de la mente. Buenos Aires: Planeta – Lohle

BATESON, Gregory (1992) Naven. Un ceremonial Iatmul. Gijón: Júcar.

DA MATTA, Roberto (1985) A Casa e a Rua: espacio, ciudadanía,

mulher e morte no Brasil. Rio de Janeiro: Guanabara.

DUMONT, Louis (1987) Ensayos sobre el individualismo. Madrid: Alianza Universidad.

ELÍAS, Norbert (1993) El proceso de la civilización. México: Fondo de Cultura Económica.

ELÍAS, Norbert (1996) La sociedad cortesana. México: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (1990) La vida de los hombres infames. Madrid: La Piqueta.

GUINZBURG, Carlo (1994) Mitos, emblemas, indicios. Morfología e Historia. Barcelona: Gedisa.

GOBELLO, José. (1990) Nuevo Diccionario Lunfardo.

H.I.J.O.S. (1999) En L'aqtac Año 1 N° 2. Revista de Estudiantes Autoconvocados de UNNE – Chaco.

MACEIRA, Verónica; Edna MULERAS y Ana PEREYRA (1998) El desenvolvimiento del genocidio según los asistentes a la concentración de San Cayetano. En Izaguirre, Inés (coord. y comp.) Violencia social y derechos humanos. Buenos aires: EUDEBA.

MACIEL, Rosa y Victoria MARTÍNEZ (1987) Límites de la psicoterapia. En Movimiento Solidario de Salud Mental: Terrorismo de Estado. Efectos psicológicos en los niños. Buenos Aires: Paidós.

MERCADO, Tununa (1998) Reparaciones. En Izaguirre, Inés (coord. y comp.) Violencia social y derechos humanos. Buenos aires: EUDEBA.

MARÍN, Juan Carlos (1979) La guerra civil en Argentina. En Cuadernos Políticos, N° 22. Pp 46 – 74. México: Ediciones Era.

MARÍN, Juan Carlos (1988). Programa de Investigación sobre cambio social. Instituto de Sociología. Universidad de Buenos Aires. Argentina.

PIAGET, Jean. (1965) Estudios Sociológicos. Barcelona: Planeta - Agostini.

PIAGET, Jean. (1984) El criterio moral en el niño. Barcelona: Martínez Roca.

Fuentes

Entrevistas a integrantes de la agrupación H.I.J.O.S. del Chaco.

Página web de la Organización H.I.J.O.S.: www.hijos.org

Diario La Nación de Buenos Aires 1998 y 1999

Diario Norte de Resistencia 1999

SCHEFF, Thomas J. Routines in human science: the case of emotion words. RBSE, v.3, n.7, pp.111-128, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

ARTIGOS
ISSN
1676-8965

Routines in human science: the case of emotion words.

Thomas J. Scheff

RESUMO

Este artigo parte do princípio que as ciências humanas caíram em rotina, mostrando como palavras vernáculas são usadas na pesquisa sistemática, em lugar de conceitos bem definidos. Uma revisão da amplitude do significado de amor no idioma inglês, e o estreitamento do significado de vergonha sugerem que o estudo destas emoções se encontra preso em suposições culturais não de todo ponderadas. O que pode ser o melhor exemplo deste ardil é o vasto campo de pesquisa sobre auto-estima, tendo-se em conta que a auto-estima não foi definida conceitualmente. À parte jogada pelas noções de orgulho e vergonha, no uso vernáculo, como componentes da auto-estima se encontra, quase sempre, oculta e confusa. A falta de progresso neste campo sugere que este tipo de aderências nas rotinas científicas, não importa o quão escrupuloso se seja, não ajuda a resolver os problemas conceituais. Por isto, as ciências humanas podem precisar entrar em um processo de desrotinização. Neste processo, a busca de conceitualização tomaria precedência sobre a teoria, o método, e as rotinas de dados, e se orientaria em direção a uma maior integração entre as disciplinas, subdisciplinas, e os níveis de análise rotineiramente separados.

Palavras-chave: Rotina nas Ciências Humanas; Conceitualização; Sociologia da Emoção

ABSTRACT

This paper proposes that human science has fallen into routine, by showing how vernacular words, rather than well-defined concepts, are used in systematic research. A review of the breadth of the meaning of love in the English language, and the narrowness of the meaning of shame, suggests that studies of these emotions are trapped in unexamined cultural assumptions. What may be the best example of entrapment is the vast field of self-esteem research, because self-esteem has not been defined conceptually. In vernacular usage, the part played by pride and shame as components of self-esteem is hidden and confusing. The lack of progress in this field suggests that adherence to scientific routines, no matter how scrupulous, cannot solve conceptual problems. For this reason, human science may need to de-routinize. Conceptualization would take precedence over theory, method, and data routines, and move toward more integration between the routinely separated disciplines, sub-disciplines, and levels of analysis.

Keywords: Scientific Routines in Human Science; Sociology of Emotion; Conceptualization

Most advances in knowledge have occurred when some brave soul broke out of her/his routine. De-routinized, the learner is able to see a problem that had hitherto had been invisible, and apply a new approach to solving it. Freud's early work as a psychiatrist provides an example. Since his training was medical, he wasn't much use to his patients at first. But the case of Anna O, mishandled by his mentor, Breuer, shocked him out of medical routines. He deduced that what the patient had most needed was not intervention on the physician's part, medical or otherwise, but a sympathetic listener. This insight was the beginning of modern psychoanalysis and psychotherapy.

Durkheim's study of social bases of suicide provides another example. In a single stroke, he founded modern social science, by formulating a new problem and attacking it in a new way. He combined theory (anomie), a qualitative method (anthropological observations of particular cultures), and a quantitative method (comparative statistical analysis of suicide rates). Largely on the basis of this single study, Durkheim became a charismatic figure for sociologists.

As Weber has taught us, the usual fate of charisma is routinization^[1]. In the current social and behavioral sciences, the three approaches that Durkheim integrated so successfully have become routinized into separate specialties, with little congress between them. Theorists review classic and new formulations, without benefit of method or data. Qualitative methodologists conduct descriptive ethnographies or analyze conversation, and quantitative methodologists apply numerical analysis to atheoretical or social problems.

In this format, new problems cannot be approached in a new way, since the researcher has a prior commitment to theory, qualitative or quantitative methods and to one of the disciplines as well. Perhaps these prior commitments, routinizations, are the main reason that the human sciences are struggling. Our graduate programs continue the process of routinization by training students to become specialists in one of the three approaches, and in one of the separate disciplines, subdisciplines, or levels of analysis. This process of routinization, that dominates virtually all of human

science, has turned us into blind men and women trying to describe an elephant.

Routine is not the enemy of science, since it saves time, effort and emotion. Like all other problems, human problems require both routine and innovation. Kuhn (1961) famously made this point over forty years ago. His idea of "normal science" is the equivalent of what I am calling scientific activity based completely on routines. Kuhn's point was that these routine uses of scientific method are effective when employed as the "mopping up" operation in the wake of a great discovery. The Human Genome Project provides an example: routine procedures can be used to map genetic materials because of the discovery of the structure of DNA.

Perhaps Kuhn was too gracious to note that scientific routines are ineffective, even useless, when there has been no great discovery. This is the situation faced by human science. Routine becomes destructive to the extent that it takes over completely, exiling innovation and change^[2]. There are areas in the human sciences where this has already happened, as seems to be the case in self-esteem research, to be discussed below. Many other areas may be approaching a similar deadlock.

Studies of suicide like Durkheim's, mentioned above, provide an example of the problem of research that is not based on a great discovery. Although his findings have been replicated, the correlation between degree of social integration, however it is indexed, and suicide rates is always quite small, accounting for less than 10% of the variance. The tiny size of the correlation suggests that other factors are involved, perhaps many others. The theory of social integration does not explain the major cause(s) of suicide.

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

Cases in point are the Blau and Duncan study (1967) of incomes and the replications of it. These studies

copy the statistical part of Durkheim's study of suicide, attempting to explain complex human conduct by using only social variables. But the upshot is that only a tiny proportion of the variance is accounted for.

The 1967 study may be the high water mark in this regard, since class of origin accounts for 16% of the variance, about twice as much as in the Durkheim study, and replications. Still, the findings do not account for the major forces at work in shaping income. As far as I know, there have been no studies of the role of luck, pluck, obsession, and so on, in addition to social class, in the building of fortunes.

The way in which human science imitates methods of the founders recalls an episode that occurred during my days as a physicist. Our lab in Berkeley was built around a 60-inch cyclotron, at the time the biggest in the world. When a group of Japanese scientists decided to build their own, they copied the cyclotron mechanically, including a hole in the magnet, an abysmal error. Like this group of scientists, most human science copies the errors of the founders, as well as their advances.

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

Perhaps at this point the only way to generate results that might explain the major causes of a social phenomena would be to utilize variables from all the relevant disciplines. If economic, psychological, and social variables each contributed some 12% of the variance, and the interaction between the three, say 15%, one would have accounted for more than half of the variance. In this circumstance, it would be unlikely that an important causal factor had been omitted.

I have been unable to find a study involving three disciplines in this way. But recent studies of health levels

of welfare recipients in Sweden combine economic and psychological variables (Starrin, et al 1997, 2000, 2001 and additional publications in Swedish). Their basic finding, that shame and financial stress together predict poor health far better than either variable alone, has been replicated in different populations.

In addition to the integration of human science disciplines, a second task may be still be conceptual, and therefore, pre-scientific. The scientific approach is organized in terms of theory, method and data. But these tools are weak until concepts have been clearly defined, because scientists, like everyone else, live in the assumptive world of our own culture. The ocean of assumptions that each culture reflects and generates are virtually invisible. Unless these assumptions are identified and discussed, the tools of science may merely uphold the cultural/social status quo, rather than breaking new ground. In Mannheim's sense, they are ideological, rather than utopian.

The way that cultural assumptions impede science has been nicely caught by the philosopher Quine:

The neatly worked inner stretches of science are an open space in the tropical jungle, created by clearing tropes [metaphors] away" (1979, p. 160).

That is to say, it usually happens that before scientific procedures are applicable, a ruling trope has to be overthrown. Quine's formulation captures the radically intuitive element necessary for scientific advance. Tropes are linguistic/mental routines that both reflect and hide cultural assumption.

Perhaps Erving Goffman's work is a model in this regard, since it has de-routinization as its main goal (Scheff 2003). Each study can be seen as deconstructing lay and social sciences tropes, rather than establishing theory, method or data. His favorite trope was the Western individualized idea of the self. The self or person, he proposed in many different contexts, can just as easily be seen as a social arrangement. He also attacked established social institutions, such as sex roles and mental illness. This goal would explain why he seemed to start afresh with each work. "Look," he could have said, "We need to construct alternative universes. That's why I

start anew with each study, ignoring even my own earlier work."

The history of physical science reveals many examples of obstructive tropes. Tycho Brahe, the Danish astronomer, spent his adult life trying to determine the orbit of Venus. He made accurate observations of the position of the planet during his lifetime, but he assumed, like everyone else, that the planets revolved around the earth. For this reason he was one frustrated scientist.

Kepler, Brahe's assistant, inherited the data after Brahe died. For years he made no progress. In his exasperation, Kepler developed a bizarre model in which orbits were determined by transparent solid polyhedrons. The model itself was mere fantasy, but in his flight of fancy he had unthinkingly placed the sun, rather than the earth, at the center. Although Kepler's scientific skills were far inferior to Brahe's, he quickly solved the problem (Koestler 1967).

Emotion Words

In social and behavioral studies of emotions, most current research uses vernacular emotion words. But these words are all tropes: they are vague and ambiguous, and carry a huge freight of cultural assumptions. For example, in the English language the word love is extremely broad. As Aldous Huxley put it: "we use the word love for the most amazing variety of relationships, ranging from what we feel for our mothers to what we feel for someone we beat up in a bordello, or its many equivalents."

Robert Solomon, a philosopher of emotions, is more detailed (1981, pp. 3-4):

Consider... the wealth of meticulous and fine distinctions we make in describing our feelings of hostility: hatred, loathing, scorn, anger, revulsion, resentment, envy, abhorrence, malice, aversion, vexation, irritation, annoyance, disgust, spite and contempt, or worse, "beneath" contempt. And yet we sort out our positive affections for the most part between the two limp categories, "liking" and "loving." We distinguish our friends from mere acquaintances and make a ready distinction between lovers and friends whom we love "but

not that way." Still, one and the same word serves to describe our enthusiasm for apple strudel, respect for a distant father, the anguish of an uncertain romantic affair and nostalgic affection for an old pair of slippers...

What Solomon seems to mean is that the word love is a trope, not a concept. In the English language, at least, it establishes a class of feeling words that is much too broad and inclusive to have unambiguous meaning. In Spanish, for example, the class name love is narrower, referring only to feelings about persons. In the languages of strictly traditional societies, like Maori or Arabic, I surmise that the meaning is still narrower. Before we can identify genuine love, we need to decide what feelings should be included. But these feelings (affection, desire, attachment, infatuation, obsession, heartbreak, etc) are also tropes.

The broadness and ambiguity of the meaning of love may be the main reason that the scholarly literature is chaotic. Both classical and current scholarship is wildly divided in their assessment of love (Chapter 5, Scheff, forthcoming). There are various traditions that see love as heavenly, demonic, an affliction, a madness, as merely lust, and so on. The different traditions are in conflict because each focuses on only one facet of the many faceted vernacular meaning. They disagree because they are not discussing the same thing.

For example, in the current literature there is abrupt division between approaches that locate love in the body (attachment or imprinting, and/or sexual attraction) and in the mind and heart (unity between the lovers). The most sophisticated version of the latter approach has been offered by Solomon:

"...love [is] shared identity, a redefinition of self which no amount of sex or fun or time together will add up to....Two people in a society with an extraordinary sense of individual identity mutually fantasize, verbalize and act their way into a relationship that can no longer be understood as a mere conjunction of the two but only as a complex ONE. (1981, p.xxx; 1994, p.235)"

Solomon's definition is much narrower than the vernacular meaning, and more complex.

It implies both unity of the lovers, on the one hand, and separateness ("an extraordinary sense of individual identity") on the other. This duality suggests that genuine love involves a balance, over time, between unity and separation.

Although Solomon's approach to defining love very helpful, it is incomplete in that it lacks any reference to the physical basis of non-erotic love, attachment, and for romantic love, both attachment and sexual attraction. Like the other authors that emphasize the cognitive/emotional side of love, Solomon simply ignores other sides.

If we are going to advance in our understanding of love, we will probably need to integrate the physical and the cognitive/emotional into a single definition. In another place (Scheff, Chapter 6, forthcoming), I have defined non-erotic love as a conjunction of attachment and attunement (shared identity/awareness). For romantic love, a third "A" is needed, (sexual) attraction.

Like Jasper (2003), I consider love to be an affect. But I attempt to go further conceptually, by defining the components and their interplay. In this approach, most of the various combinations of these components, because of the attunement requirement, are not classified as genuine love. Instead, they are viewed as look-alikes, such as mere desire, infatuation, obsession, affection, unresolved grief, etc. This definition of genuine love is more precise, complex, and narrower than both the vernacular meaning and the expert ones.

At this point it might be well to respond to an inner voice that I frequently hear coming from my "commonsense," my response as an ordinary man, son, parent, lover, etc. "Wait a minute, I say, aren't you robbing love of its mystery, its sacredness, by defining it in such an explicit way?"

At first sight, my deconstruction of the concept of love may appear to be Grinch-like. Why remove the aura of ineffability, of sacred mystery by defining it as a concept? Perhaps this attempt is only one more example of what Max Weber called the progressive disenchantment of the world.

This is an important issue; we cannot afford just to shrug it off. Perhaps it is the price one has to pay for the advancement of understanding. But there us a further reason that is less obvious. It is possible that the ambiguities of the word love are defenses against feelings of separation and alienation, that the way that the idea of love evokes positive feelings of awe and mystery is also a defense against these painful feelings.

I suspect that my colleagues in the belle-lettres would carry this complaint quite a bit further than I have. They quote D. H. Lawrence's passage to me, where he ridicules the way that emotion is often represented in the form of a stereotype:

We see love like a wooly lamb..., We see hate like a dog chained to a kennel. We see fear like a shivering monkey. We see anger like a bull with a ring through its nose, and greed like a pig... (Lawrence 1968, p. 756)

My colleagues use this passage to reject any attempt to explicitly define emotions. But that would be to misconstrue Lawrence's argument, which concerns the problem of learning to feel. Poetry, the novel, and indeed all art, use ambiguity to surprise us into connecting with our hidden feelings. Lawrence proposes reading novels as one example of how we might educate or at least feel our feelings: "[The reader should] not listen to the didactic statements of the author, but to the low, calling cries of the characters, as they wander in the dark woods of their destiny" (ibid, p. 760).

He is not condemning all didactic statements, but only those in novels, which of course are no use for the reader who wants to feel emotions. In this paper, my purpose is not to help the reader feel emotion, but rather to understand them.

The Vernacular Meaning of Shame

The word for shame provides a contrasting example. Just as English defines love enormously broadly, current usage defines shame extremely narrowly, as a crisis emotion of disgrace that is conscious and painful. There is no room in the trope for what may be the most prevalent type of shame, that which is unacknowledged, and on many occasions, outside of awareness. Responses

to insult and rejection, for example, are often hidden by anger or completely suppressed. Men, particularly, frequently feel either angry, on the one hand, or blank, empty, or hollow, on the other, instead of experiencing shame. Nor is there room for what has been called discretion shame (a sense of shame; see the comment on modesty, below).

Most popular and expert writing on shame uses the vernacular meaning without discussion. John Bradshaw's (1988) bestseller, *Healing the Shame that Binds You*, explicitly endorses it. According Bradshaw, all shame is "toxic," a poison. Most self-help books in psychology assume the same.

The meaning of shame in orthodox psychoanalysis is similar. Freud took the stance that guilt is the appropriate emotion for male adults, reserving shame for children, women, and natives in traditional societies. Although by no means a follower of Freud, June Tangney, the leading shame researcher in psychology, takes position parallel to Freud's. She sees guilt positively, and shame as merely painful. (For a complete review of her framework and her extensive research on shame, see Tangney and Dearing 2002).

But languages other than English, to varying degrees, define shame more broadly. They include an everyday shame, such as "pudeur" in French (modesty), and in many languages, the emotion of embarrassment. For this latter reason it is not surprising that several experiments in social psychology have shown that English-speaking subjects consider embarrassment and shame to be separate emotions. The mistake is that these researchers concluded that they ARE separate emotions, because they had not done the same study with speakers of French, or other languages^[3].

The vast differences in the size of the class names for love and shame between English and other languages suggest a conjecture about modernization and culture. It is possible that since England has had the longest experience with industrialization and urbanization, alienation is most advanced in Anglophone countries like England and the US. If this is the case, the broadness of the class name for love, and the narrowness of the vernacular class name for shame, serve to disguise

alienation and separation. Love, a positive term, can be applied even to dysfunctional relationships such as pathological dependency ("My husband beats me and molests the kids, but I can't leave because I love him too much"). Similarly, there are literally hundreds of words that hide shame/embarrassment. ("It was an award moment for me"). Retzinger (1991; 1995), drawing upon the sizeable research literatures on anger and on shame/embarrassment, has established classes of vernacular words ("cue words") that are used to refer to (and mask) the two emotions.

The English language version of the shame trope has produced chaos in emotion research. Katz's volume (1999) on emotions is extraordinarily insightful in its treatment of anger and grief (crying), but his original, elaborate definition of shame lies well within the vernacular idea of shame as a conscious, painful emotion of crisis (Scheff 2002).

Another instance can be found in Jasper's (2003) division of feelings into four categories: reflex emotions, affects, moods, and complex moral emotions. There is no problem with the first three classes, but the fourth is probably gratuitous. Jasper includes anger, fear, joy, sadness (grief), disgust, and surprise as universal, genetically based reflex emotions. Following Ekman's early work, Jasper excludes shame. But Ekman has recanted, including shame as a universal emotion (1998)^[4]. The complex moral feelings that Jasper refers to include shame as a component, but also have cognitive and social components.

Finally, it's worthwhile to note that Oatley and Jenkins' (1995) broad approach to the psychology of emotions, the industry standard, includes many discussions of shame, but offers no definition. It's too early to say which version of the meaning of shame will be most helpful in advancing knowledge. But it is at least clear that in this early stage of human science research on emotions, we are in a state bordering on anarchy.

Self-esteem as a Trope

The enormous corpus of studies based on self-esteem scales suggests a consequence of the narrowness of the shame trope in English (Scheff and Fearon, 2004).

At this point, there have been over fifteen thousand such studies, using one or another of the two hundred standardized scales that are available. These scales all have been shown to be reliable; that is, they repeatedly get similar results.

For this vast amount of labor, what have been the results? According to twelve reviews of the field, they have been trivially small. The average effect size over the last forty years seems to have been under 3% of the variance, and is not increasing. With 97 per cent of the variance unaccounted for, the field is treading water. If the instruments are not valid, then reliability means merely repeating error, like the group that copied the cyclotron.

What is the problem? One possibility is that the scales confound a cognitive element with an emotional one. They repeat an ambiguity in the meaning of the English word self-esteem, casting doubt on the validity of the scales.

According to dictionaries, the meaning of self-esteem in vernacular usage has both cognitive and affective components.

1.Pride in one's self; self-respect. (American Heritage Dictionary. 2000)

2.Holding a good opinion of one's self; self-complacency. (Webster's Revised Unabridged dictionary.1998)

3.A feeling of pride in yourself [syn: self-pride] 2: the quality of being worthy of esteem or respect [syn: dignity, self-respect, self-regard] (Princeton University Wordline. 1997)

Two of the three definitions (1 and 3) offer a definition in terms of an emotion, pride. Definitions # 1 and 3 also suggest other synonyms that, if not emotions, are at least mixtures of feelings and thoughts, with feelings predominating: respect, regard and esteem. These two definitions stress the affective components of self-esteem. If we assume that shame is the emotion opposite to pride, then two of the three definitions suggest that high self-esteem involves pride proneness, and low self-esteem, shame proneness.

The implication that the vernacular meaning of self-esteem has a pride/shame component is supported by an empirical study of the relationship between self-esteem scores and affect. Using two self-esteem scales and a scale measuring positive and negative affect, Brown and Marshall (2001) found that pride and shame were the two emotions having the highest correlations with self-esteem scores.

But definition # 2 of self-esteem, above, points to another component: it mentions no emotions or feelings. Instead, it defines self-esteem cognitively, holding a good opinion of self. Self-esteem scales appear to emphasize this second meaning. Self-esteem scales and studies focus on that part of self-concept, self-evaluation, which is verbally described and cognitive, rather than affective and social. With a standardized paper and pencil test, it would be difficult to get at the affective component directly.

Although there are two hundred scales that define self-esteem operationally, I have been unable to find a single conceptual definition. But the confound between self-evaluation and self-feeling discussed here has come up indirectly. Baumeister et al (1996) have suggested that a too high self-esteem, which they equate with mere egotism, can lead to aggression when egotism is threatened. But if self-feeling is defined as the principle component of high self-esteem, genuine pride, the Baumeister paradox wouldn't arise.

Their discussion ignores the distinctions between genuine pride and false pride (egotism), and between conscious shame and shame that is outside awareness. Self-esteem might be defined conceptually as a ratio based on proneness to genuine pride as against proneness to shame/embarrassment, everyday emotions that are prevalent in virtually all kinds of encounters and many states of consciousness. Since positive self-evaluation may be based on egotism and false pride, scales confound egotism, high cognitive self-evaluation, with high-self esteem (justified pride).

The effect of a model of self-esteem that has both cognitive and feeling components can be represented in a simple table.

	Self Feeling
--	--------------

		High	Low
Self Evaluation	High	High Self-Esteem	
	Low	Low Self-Esteem	

Existing scales, since they use vernacular words and don't distinguish between cognitive and emotional components, confound self-effacing attitudes and low self-esteem, and egotism and high self-esteem. Nowhere in the vast literature on self-esteem has this possibility been considered, probably because everyday pride and shame are hidden by the vernacular meanings of the words pride and shame in English.

Although not as intense as the emotion/cognitive and positive/negative splits in the meaning of shame, the vernacular meaning of the word pride in English is also ambiguous. Unless one precedes the word with "justified, authentic or genuine," there is an inflection of arrogance or hubris, "the pride that goeth before the fall." Uninflected pride is routinely considered to be on the Seven Deadly Sins. This type would better be called false pride, because it implies covering up shame. A new conceptual definition of self-esteem as an emotional/cognitive construct might help to resolve this embarrassing problem.

A massive investment of time, energy and publication space has occurred over a period of roughly half a century. The anarchy in definitions of shame in the sociology and psychology of emotions, discussed above, involves only a few individuals still in the first stages of discussion and exploration. The maturity and vast size of the field of self-esteem research, and lack of progress, suggests that routine has cast out innovation completely. The researcher grabs a handy scale, experimental design, and group of captive students, and "runs" a study, instead of formulating a new problem and solving it in a new way. How did this catastrophe come about?

Two Types of Error

No matter how rigorous and systematic the theory, method, and data collection, the formulation of the basic concepts is crucial. Investing virtually all research resources in method and/or data might be called the Brahe error. The modern disciplines of history and linguistics present one version of this error, to the extent that they focus entirely on descriptive data. Modern psychology presents another version, to the extent that it focuses entirely on method: surveys, experiments and scales. These fields are single-minded in their pursuit of what was once called dustbowl empiricism. The phrase has gone out of style, but the melody lingers on.

Economics and the theory wing of sociology, on the other hand, make what might be called the Kepler error, to the extent that they focus on fanciful theories of economic or social systems, as if Kepler had stayed with his polyhedrons. Most theories in these two fields not only lack any data, they are little concerned with how future studies might connect theory with the real world.

Typical studies in human science are routinely committed to either the Brahe or the Kepler error. Refined methods like surveys, experiments, still photos, and scales, or abstract theories like evolution or exchange are unlikely to be valid as long as vernacular language is used for the key concepts. Ordinary language entraps both subjects and researchers in the myriad assumptions that are made in each society. When we study and analyze topics defined by ordinary language, we literally don't know what we are talking about.

Is there any way to escape entrapment in our culture? As already indicated, one step in that direction would be to define the main topics in a study in terms of explicit concepts, rather than using vernacular words.

To even begin to attack the problem of defining emotions conceptually, it would likely be a great help if the human sciences of emotion could join forces with cultural studies and at least the language disciplines of the humanities. The brief and casual reference I made above to the meanings of emotion words in French and other languages will require very detailed and knowledgeable studies by experts on cultures and/or on specific languages. For example, Konstan^[5] has explored the meaning of the two basic words for shame in classic

Greek, and compared these meanings with modern Western languages. Such studies may prove to be mandatory in the quest for clear conceptual definitions of emotion words.

Conclusion

In a still wider frame, is there any general way of integrating the separate routines of theory, method, and data, disciplines and sub-disciplines, levels of analysis (micro and macro), the humanities, etc? Even if we use conceptual, rather than vernacular definitions of in our formulation of the problem, we still face an unsettling obstacle. Vernacular words and "common sense" in any culture, which are a drawback because they are ambiguous, still have a great advantage over current human science. Most problem solving by laypersons is relatively unspecialized: it draws on conscious and unconscious ideas ("intuition") freely, and the person's total realm of knowledge, catch as catch can. The specialized knowledge of the various human sciences, which usually accounts for only a small part of any particular type of conduct, has found it hard to compete.

In an earlier publication (Scheff 1997), I proposed part/whole analysis as a move toward integration. The philosopher Spinoza was one of the first to note the extraordinary complexity of human conduct. He proposed that in order to understand even routine behavior, we need to relate "the least parts to the greatest wholes." I have interpreted this to mean that we need integration in the human sciences between the disciplines, the micro and macro levels just as a first step, in order to link data and theory. Understanding research results in relation to social/cultural wholes is only one aspect of this larger framework.

References

- BAUMEISTER, Roy, Laura Smart, and Joseph Boden. 1996. Relation of Threatened Egoism to Violence and Aggression: The Dark Side of High Self-Esteem. *Psychological Review*. 103: 5-33.
- BLAU, Peter, and O. D. Duncan. 1967. *The American Occupational Structure*. New York: Wiley.
- BOLTZMAN, Ludwig. 1899. The Recent Development of Method in Theoretical Physics. *Monist* 11: 229-30.

- BRADSHAW, John. 1988. *Healing the shame that binds you*. Deerfield Beach, FL.: Health Communications.
- BROWN, Jonathon, and Margaret Marshall. 2001. Self-Esteem and Emotion: Some Thoughts about Feelings. *Personality and Social Psychology Bulletin*. 27, #5: 575-584.
- DURKHEIM, Emile. 1897. *Suicide*. Glencoe, Ill.: Free Press (1951).
- EKMAN, Paul, (Ed.) 1998. *The Expression of Emotion in Men and Animals*, by Charles Darwin. New York: Oxford University Press.
- JASPER, James. 2003. Types of Emotions. *Emotions Section News*. 18-1, 3, 10.
- KNOTTNERUS, J. David. 1997. "The Theory of Structural Ritualization." Pp. 257-279 in *Advances in Group Processes*, Volume 14, edited by Barry Markovsky, Michael J. Lovaglia and Lisa Troyer. Greenwich, CT: JAI Press.
- KONSTAN, David. Forthcoming. *Shame in Ancient Greek*.
- LAWRENCE, D. H. 1968. *Phoenix : the posthumous papers of D. H. Lawrence*. New York: Viking Press.
- OATLEY, Keith, and Jennifer Jenkins. 1995. *Understanding Emotions*. Oxford: Blackwell.
- QUINE, William J. 1979. "A Postscript on Metaphor." Pp. 159-64 in *On Metaphor*, edited by Sheldon Sacks. Chicago: University of Chicago Press.
- ROSS, Lee and Nisbett, Richard E. 1991. *The Person and the Situation: Perspectives of social psychology*. New York: McGraw-Hill
- RETZINGER, Suzanne. 1991. *Violent Emotions*. Newbury Park: Sage.
- RETZINGER, Suzanne. 1995. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Scientist* 38: 541-559)
- SCHEFF, Thomas. 1997. *Emotions and the Social Bond*. Cambridge: Cambridge U. Press.
- SCHEFF, Thomas 2002. Review of Jack Katz, *How Emotions Work*. *Theoretical Criminology*. 6: #3.
- SCHEFF, Thomas 2003. *Shame in Self and Society*. *Symbolic Interaction* 26: #2, 239-262.
- SCHEFF, Thomas 2003. *The Goffman Legacy: Deconstructing/Reconstructing Social Science*. In Javier Trevino (Editor), *Goffman's Legacy*. New York: Rowan and Littlefield.
- SCHEFF, Thomas Forthcoming. *The Nature of Human Bonds*.
- SCHEFF, Thomas, and David Fearon. 2004. *Cognition and Emotion? The Dead End in Self-Esteem Research*. *Journal of the Theory of Social Behavior*.

SOLOMON, Robert. 1981 *Love: emotion, myth, and metaphor*. Garden City, N.Y.: Anchor Press/Doubleday.

SOLOMON, Robert. 1992. *About Love: Re-inventing Romance for our Times*. Lanham, Md.: Littlefield Adams.

STARRIN, B, Rantakeisu, U, Forsberg, E & Kalander-Blomqvist, M. 2000. Understanding the Health Consequences of Unemployment: The Finance/Shame model. In Kieselbach, T (Ed.) *Youth Unemployment and Health - A Comparison of Six European Countries*. Leske + Budrich. Opla-den.

STARRIN, B, Rantakeisu, U & Hagquist, C. 1997. In the wake of the recession - economic hardship, shame and social erosion. *Scandinavian Journal of Work and Environment*, 23, 47-54.

STARRIN, B, Jönsson, L R & Rantakeisu, U. 2000. Unemployment and sense of coherence. *International Journal of SocialWelfare*. 10, 107-116.

TANGNEY, June, and Ronda Dearing. *Shame and Guilt*. 2002. New York: Guilford.

Footnotes

[1] For a recent analysis of what seems to be a parallel idea, ritualization, see Knottnerus 1997.

[2] The physicist Boltzmann first noticed this problem. When a new method gets results, many scientists become wedded to it, coming "to believe that the development of science to the end of all time would consist in the automatic and unremitting application of it " (Boltzmann 1899).

[3] Ross and Nesbitt (1991) did somewhat better with their study of the the Fundamental Attribution Error (FAE). They cite many studies of English-speaking subjects that show a preference subjects have for explaining motives in terms of characteristics of the person, rather than the situation. However, they manage to cite one study of Hindu subjects. These subjects didn't privilege personal explanations over situational ones. Perhaps the FAE is not so fundamental after all, but only a characteristic that differentiates between modern and traditional cultures. Modern cultures are ruthlessly individualistic, and traditional ones just as ruthlessly social.

[4] According to Ekman (1998, p. 38): "I have not published my findings on shame [that it is universal], but they are very well documented in my work among the South Fore of Papua New Guinea [1967-68]." One wonders why these findings didn't keep him from excluding shame from the facial emotion test he and Friesen (1972) developed, and why it took him 30 years to mention them.

[5] Forthcoming

MAUSS, Marcel. **La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires.** Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, www.rbse.rg3.net, v.3, n.7, pp.129-144, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

DOCUMENTOS
ISSN
1676-8965

La cohésion sociale dans les sociétés polysegmentaires.

Marcel Mauss^[*]

La question posée est de celles où il est très difficile de se mettre d'accord avec soi-même.

Il fallait trouver, pour les ethnographes, une méthode d'observation qu'on puisse leur indiquer désormais, qui leur permette d'analyser sur place les phénomènes généraux de la vie collective. Il s'agissait de dresser le plan de ce qu'on appelle, en général, la sociologie générale, celle d'une société définie et non pas de toute société possible.

Cette rubrique: phénomènes généraux de la vie sociale, est elle-même difficile à préciser.

Elle couvre d'abord un nombre considérable de faits qui sont déjà étudiés de façon littéraire par la vieille « psychologie sociale » à la façon de Taine. On distingue le caractère social, la mentalité, la moralité, la cruauté, etc., toutes sortes de notions qui ne sont pas définies, mais que tout le monde applique assez bien. Il ne s'agit donc ici rigoureusement que de transformer la sociologie inconsciente en une sociologie consciente suivant la formule que Simiand a opposée autrefois à celles de M. Seignobos. Pour une ethnologie complète il fallait absolument trouver les moyens d'exposer ces choses systématiquement, sans littérature, et je vais parler simplement de l'une des questions qui se sont posées ainsi.

Il y avait une nécessité absolue à la traiter. Les sociétés que nous étudions et que nos ethnographes

auront à observer, dans les colonies françaises en particulier, sont toutes d'un type tel qu'on pourrait dire qu'elles se situent depuis des formes très supérieures aux formes australiennes jusqu'aux formes voisines de celles des sociétés qui ont donné naissance aux nôtres. Ainsi, la famille iroquoise est bien loin de la famille primitive, même on pourrait considérer qu'elle était d'une forme plutôt plus avancée que la famille hébraïque. Toutes ces sociétés sont même de divers étages. Par exemple : les sociétés noires d'Afrique; je les considère pour ma part, comme des équivalents, même plutôt supérieurs à ce qu'étaient les sociétés des Germains ou des Celtes. Comment donc observer, dans les sociétés à la fois encore barbares et déjà assez évoluées, les faits de cohésion sociale, d'autorité, etc. ?

Immédiatement, se pose la question, non plus simplement des institutions prises une à une ou des représentations collectives étudiées chacune à part, mais de l'agencement général de toutes ces choses-là dans un système social. Comment décrire ce fait, qui soude chaque société et encadre l'individu, en des termes qui ne soient pas trop littéraires, trop inexacts et trop peu définis?

De plus il est clair que certains problèmes posés par nos régimes sociaux ne se posent pas en ce qui concerne les sociétés relevant de l'ethnographie et qu'elles en posent d'autres. Nous allons donc traiter du principal. Nos sociétés à nous sont relativement unifiées. Toutes les sociétés que nous voulons décrire ont un caractère précis, tout de suite indiqué dans les Règles de la méthode de Durkheim, c'est d'être des sociétés polysegmentaires. Or, l'un des problèmes généraux de la vie sociale, est celui que l'on appelle problème de l'autorité et que notre regretté ami Huvelin avait très justement transformé en problème de la Cohésion sociale. Malheureusement, le cours d'Huvelin sur cette question n'est pas au point; il n'est pas publié. Il eût été capital surtout sur la question de l'État. Je n'en connais pas la teneur sur ce point. Il m'a donc fallu réfléchir seul à ce dernier sujet. Je me satisfais à peu près en renonçant définitivement - quoique j'aie longtemps hésité, et que j'hésite encore - à considérer l'État comme seule source de la cohésion dans ces sociétés. Donc pour le moment - quoique je n'attribue plus à l'État le caractère exclusivement juridique et que je croie que la notion de souveraineté s'est appliquée dans

toute la vie sociale -, je crois que l'État n'est l'appareil juridique unique de la cohésion sociale que dans nos sociétés à nous. Au contraire, dans celles qui concernent l'ethnologie, la notion de souveraineté n'épuise pas les formes de la cohésion sociale, ni même celles de l'autorité, divisée que celle-ci se trouve entre des segments multiples et divers à multiples imbrications. Les imbrications étant une des formes de la cohésion.

Et voici comment je crois qu'on peut exposer les choses :

Nous sommes tous partis d'une idée un peu romantique de la souche originaire des sociétés : l'amorphisme complet de la horde, puis du clan; les communismes qui en découlent. Nous avons mis peut-être plusieurs décades à nous défaire, je ne dis pas de toute l'idée, mais d'une partie notable de ces idées. Il faut voir ce qu'il y a d'organisé dans les segments sociaux, et comment l'organisation interne de ces segments, plus l'organisation générale de ces segments entre eux, constitue la vie générale de la société.

Dans des sociétés polysegmentaires à deux segments, les plus simples qu'on puisse supposer, il est difficile de comprendre comment l'autorité, la discipline, la cohésion s'établissent, puisqu'il y a deux clans et que la vie organique du clan A n'est pas celle du clan B. Et par exemple, en Australie (Victoria, Nouvelle-Galles du Sud) celle de la phratrie Corbeau n'est pas celle de la phratrie Aigle Faucon. Par conséquent, déjà dans les formes les plus élémentaires que nous puissions concevoir d'une division du travail social - dans une des plus simples divisions que nous puissions imaginer -, l'amorphisme est la caractéristique du fonctionnement intérieur du clan, non pas de la tribu. La souveraineté de la tribu, les formes inférieures de l'État règlent en plus de cette division les oppositions que nous allons voir maintenant : celles des sexes, des âges, des générations et des groupes locaux. On croit quelquefois que contester cette opposition des sexes, des âges et des générations, c'est contredire la vue grégaire et purement collective que Durkheim aurait eue du clan. En réalité ces observations étaient plus que latentes dans l'ensemble des travaux de Durkheim et de nous tous. Il s'agit seulement de les expliciter mieux.

1. Le groupe local: l'idée d'une société qui fonctionnerait comme une masse homogène, comme un phénomène de masse pur et simple est une idée qu'il faut appliquer, certes, mais seulement à de certains moments de la vie collective. Je crois avoir donné de ce principe de la « double morphologie » un exemple de choix à propos des Esquimaux. Mais c'est à peu près partout la même chose. Nous vivons alternativement dans une vie collective et d'une vie familiale et individuelle, comme vous voudrez. Que ce soit dans les moments de vie en collectivité que les nouvelles institutions naissent, que ce soit dans les états de crise que plus particulièrement elles se forment, et que ce soit dans la tradition, la routine, les rassemblements réguliers qu'elles fonctionnent, voilà qui est désormais incontestable. Mais ce qui est également incontestable, c'est que dans toutes les sociétés les plus anciennement connues comme dans les nôtres, il y a une espèce de moment de rétraction de l'individu et de la famille par rapport à ces états de vie collective plus ou moins intenses. Représentons-nous cela dans un cas concret.

J'ai reçu aujourd'hui même de notre ami A. R. Brown un très intéressant travail, pour ainsi dire le premier de morphologie sociale australienne qui nous manquait complètement. Il mentionne l'importance et décrit avec insistance l'influence, mieux que M. Malinowski et lui ne l'avaient fait, sur toute cette vie sociale de la horde, du camp, c'est-à-dire du groupe local. Les tribus australiennes sont divisées et vivent en petits groupes qui, chose curieuse, ne dépassent pas du tout nos prévisions statistiques, sont à peu près composées de 4 à 6 familles, c'est-à-dire d'une trentaine de personnes. Il y a là un maximum et un minimum. Ici en effet la « horde » peut-être existe-t-elle avec sa communauté et son égalité; son amorphisme incontestable est en tout cas bien connu et bien observé. Mais, vous le voyez, cet amorphisme enveloppe de façon constante le polymorphisme des familles. Or on a l'habitude de représenter la famille australienne comme étant complètement isolée. Non! elle est prise dans le petit groupe local. Donc nous nous sommes tous trop avancés : et ceux qui ont cru observer cet isolement et ceux qui ont cru à la seule parenté de clan. La différence qui existe entre ce que Durkheim nous a enseigné il y a presque quarante ans, et ce que nous avons observé dans ces mêmes tribus maintenant est celle-ci : le groupe local qui,

pour Durkheim, était un groupe de formation très secondaire, nous apparaît comme un groupe de formation primaire.

Des observations de ce genre peuvent être encore plus aisément répétées ailleurs. J'ai pris les Australiens, extrêmement primitifs sur ce point; j'aurais pu prendre d'autres exemples beaucoup moins primitifs.

2. La division par sexes est une division fondamentale qui a grevé de son poids toutes les sociétés à un degré que nous ne soupçonnons pas. Notre sociologie, sur ce point, est très inférieure à ce qu'elle devrait être. On peut dire à nos étudiants, surtout à ceux et à celles qui pourraient un jour faire des observations sur le terrain, que nous n'avons fait que la sociologie des hommes et non pas la sociologie des femmes, ou des deux sexes.

Vous avez une division en sexes extrêmement prononcée division technique du travail, division économique des biens, division sociale de la société des hommes et de la société des femmes (Nigritie, Micronésie), des sociétés secrètes, des rangs de femmes (Nord-ouest américain, Pueblos), de l'autorité, de la cohésion. Les femmes sont un élément capital de l'ordre. Ainsi, par exemple, la vendetta est dirigée par les femmes en Corse, comme elle l'est chez les gens de l'Ouest-Australien. Nous avons le texte de certains « voceros » composés par une vieille Australienne de la tribu de Perth dans la première moitié du XIXe siècle; ils sont remarquables.

3. La division par âges est non moins importante. Elle recoupe naturellement les autres, et voici comment. Les divisions par âges, par exemple au pays noir (Nigritie, Soudan, Bantous), sont dominantes. Les gens qui ont été initiés ensemble forment une confrérie ou, plus exactement, une frairie; ce sont des frères et les gens du même âge leurs confrères. Jeanmaire connaît bien ces choses-là, en ce qui concerne la Grèce. Ces divisions sont d'ailleurs presque partout fondamentales. Par exemple, les fameux Arunta se divisent en 5 classes d'âge à peu près et l'on ne peut atteindre chez eux la dernière classe active que vers l'âge de trente, trente-cinq ans. L'homme est soumis à une série d'initiations, de brimades à un certain point de vue - celui auquel nous nous plaçons en

ce moment - qui durent jusqu'à cette époque. Dans des sociétés beaucoup plus avancées, du Nord-Ouest américain par exemple, le moment où on arrive au sommet des grades dans les confréries, même quand on y a des droits de naissance et non pas seulement des droits précaires de lieutenance, se place vers la fin de la maturité. Et immédiatement après, vient généralement la retraite même pour les princes: quand on a perdu les pouvoirs de danser qui caractérisent la possession d'un esprit. L'épreuve de la danse est une excellente épreuve. Granet nous en a longuement et admirablement instruits à propos de la Chine.

Voilà pour la division par âges.

4. Voici pour la division par générations. Celle-ci ne coïncide pas généralement avec celle-là, comme elles coïncident chez nous. Il faut se rendre compte que, dans une société primitive ou archaïque, le patriarche a des enfants pendant un laps de temps beaucoup plus grand que chez nous, et il exerce souvent ses pouvoirs sur plusieurs femmes, et de tous âges. Constamment il naît des enfants dont les chances de survie sont beaucoup moindres que chez nous, mais s'espacent sur un nombre assez considérable d'années. Si bien qu'un individu peut être beaucoup plus jeune que ses petits-neveux. Des circonstances de ce genre, vous les trouvez au fond, par exemple, de toute l'histoire des institutions qui distinguent entre le puîné et l'aîné, et au fond de toutes les institutions dans lesquelles un père ayant le choix entre une nombreuse progéniture, celle de nombreuses femmes en particulier, a essayé de donner à un de ses fils les titres et biens dont il dispose souverainement (surtout dans les castes et les classes élevées). Ainsi, tandis que généralement chez nous le système des âges recouvre assez bien le système des générations, l'oncle n'étant qu'exceptionnellement plus jeune que son neveu et sa nièce, ici, généralement, il ne le recouvre qu'à moitié et souvent il ne le recouvre pas.

Les gens se composent donc à la fois de deux façons : par âges et par générations. Ceci même dans les sociétés aussi élémentaires que les sociétés australiennes, et surtout dans celles qu'on peut ranger immédiatement après les australiennes : Mélanésie, Amérique du Nord, etc. C'est à l'intérieur de chaque génération qu'il y a communauté et égalité dans le clan et la famille, comme il

y en a à l'intérieur de chaque classe d'âge dans la tribu, comme il y en a également entre tous les âges, à l'intérieur du clan, ou du groupe local. Enfin rappelons que c'est à l'intérieur du même sexe qu'il y a communauté et hiérarchie (cas de la société des hommes en particulier) et également à l'intérieur de la même génération de chaque sexe, quand bien même les membres diffèrent extrêmement d'âge et que tous les fils, les petits-fils, les arrière-petits-fils d'un ancêtre dans la grande famille indivise (Amérique du Nord, Afrique, etc.) sont égaux entre eux. Chaque génération ayant son genre de communauté, et sa position vis-à-vis des autres générations. Vous voyez bien le système à l'intérieur de ces groupes des générations imbriqués de cette façon, à la façon des deux poings fermés accolés par les faces extérieures engrenées des doigts - je fais le geste exprès -, il y en a d'autres imbriqués les uns dans les autres dans lesquels règnent d'autres communautarismes et d'autres égalitarismes : de sexe, d'âge, de groupe local, de clan. De temps en temps, dans des organisations spéciales comme la militaire, où la classe d'âge et la société d'hommes règnent, apparaissent, dans les rangs inférieurs surtout, des cas où la communauté est presque absolue (Amérique du Nord, Prairie). Nous-mêmes avons été dans ces conditions-là. Il y a là des réformations d'égalitarisme, de communautarisme qui sont des réformations nécessaires. Elles ne sont nullement exclusives d'autres égalitarismes, pas plus que de la hiérarchie de ces égalitarismes.

Et c'est comme cela qu'il faut que nous comprenions les choses; cette curieuse cohésion se réalise par adhérence et par opposition, par frottement comme dans la fabrique des tissus, des vanneries. Ainsi, par exemple, dans la nouvelle édition du livre sur les Arunta, le regretté Sir Baldwin Spencer donne le plan du camp tribal par groupes locaux; ce plan corrobore exactement ce que Durkheim et moi avons supposé à propos des classifications par clan. Tous les clans, au fur et à mesure qu'ils arrivent sur le camp tribal s'arrangent rigoureusement suivant leur orientation d'origine, si bien que le cercle complet, sur toute la rose des vents, est formé réellement tout de même, encore qu'il le soit par l'agglomération de petites hordes qui s'emplacent rituellement.

Voilà comment il faut que nous nous figurions les choses; voilà comment pour des futurs observateurs, des remarques de ce genre peuvent être utiles à la recherche. Voilà comment il faut que nous représentions les cohésions sociales, dès l'origine : mélanges d'amorphismes et de polymorphismes.

Nous pouvons maintenant sentir comment, dès les débuts de l'évolution sociale, les divers sous-groupes quelquefois plus nombreux même que les clans qu'ils sectionnent, les diverses structures sociales en un mot peuvent s'imbriquer, s'entrecroiser, se souder, devenir cohérentes.

C'est ici que se pose - par opposition au problème de la communauté et à l'intérieur de celui-ci - le problème de la réciprocité ou inversement celui de la communauté obligeant à la réciprocité. Vous avez un exemple dans la vie de famille actuelle sans même avoir besoin de remonter aux familles du type des groupes politico-domestiques; vous y vivez les uns avec les autres dans un état à la fois communautaire et individualiste de réciprocités diverses, de mutuels bons services rendus : certains sans esprit de récompense, d'autres à récompense obligatoire, les autres enfin à sens rigoureusement unique, car vous devez faire à votre fils ce que vous auriez désiré que votre père vous fit.

La réciprocité peut être directe ou indirecte. Il y a la réciprocité directe à l'intérieur de chaque classe d'âge; dans les rangs, au bivouac, nous sommes tous dans un état d'échanges réciproques; c'est du communautarisme; dans un certain nombre de sociétés (Australie centrale, Amérique du Nord, Est et Ouest) il est bien entendu que par exemple, tous les beaux-frères de deux clans ont droit ou n'ont pas droit dans certains cas, non seulement aux sœurs, mais aussi à l'hospitalité, aux aliments, à l'aide militaire et juridique les uns des autres. La discipline d'âge et celle de la simple réciprocité se cumulent dans d'autres cas où la parenté est non seulement en nom mais encore en fait rigoureusement réciproque, même entre deux générations différentes. Par exemple, là où grand-père et petit-fils s'appellent l'un l'autre d'un seul nom, le grand-père peut faire au petit-fils les mêmes prestations que celui-ci lui rend, et en même temps le père peut être pour la même raison -identité du petit-fils et du grand-père - tenu au respect des deux (Nord-Ouest américain, Nord

Calédonie, Ashanti, etc.). Vous voyez que l'amorphisme et le polymorphisme ne sont pas exclusifs l'un de l'autre et que la réciprocité vient s'y joindre. Dans nombre de cas, c'est l'arrière-arrière-grand-père qui est identique à son arrière-arrière-petit-fils (Ashanti, etc.); souvent, le fils est nettement supérieur à son père. Voilà ce que c'est que la parenté réciproque et les droits réciproques, et les prestations réciproques directes.

D'autres réciprocités sont indirectes et nous en avons encore chez nous. Il faut s'y soumettre un nombre considérable de fois; par exemple, les brimades de l'initiation, de l'entrée dans une nouvelle carrière, etc. Normalement, quand je suis candidat, je ne peux pas rendre à un membre de l'Institut ce qu'il me fait; tout ce que je pourrai faire, c'est (une fois) de rendre à un autre candidat la monnaie d'ennui que j'ai reçue. Et répétons-le : c'est ce qu'a fait pour vous votre père que vous pouvez rendre à votre fils. Voilà ce que j'appelle la réciprocité alternative indirecte. On trouve la réciprocité indirecte simple, en particulier en cas d'alliance, par exemple vis-à-vis des beaux-parents, des beaux-frères et belles-sœurs.

Car il s'agit de découpage en sens divers d'une seule Masse d'hommes et de femmes.

Le clivage par sexes, par générations et par clans aboutit à faire d'un groupe A l'associé d'un groupe B, mais ces deux groupes A et B, autrement dit les phratries, sont justement déjà divisées par sexes et générations. Les oppositions croisent les cohésions.

Prenons pour exemple la situation des parents à plaisanteries (Amérique du Nord, Bantou, etc.) que j'ai indiquée dans un petit travail. D'ordinaire ces parentés sont celles de beaux-frères et époux de droit vis-à-vis de belles-sœurs et femmes de droit (clan, sexe, génération et âge quelquefois déterminent les deux groupes respectifs). Elles sont commandées par différentes choses et en particulier par le principe de réincarnation qui lui-même exprime d'autres choses. De plus, on peut plaisanter sa belle-mère, ou bien (c'est exactement la même chose), il faut qu'on l'évite absolument; c'est si bien la même chose qu'en même temps qu'elle est interdite à son gendre, elle peut avoir des droits excessifs sur lui, comme par exemple dans certaines tribus (Australie du Sud) dont l'usage a été très bien décrit par

Howitt. Dès qu'un gendre rapporte du gibier dans un camp où ils séjournent, tout passe à ses beaux-parents. Et vous voyez là un système d'échange, de communauté conditionné par des séparations. Ces gens-là sont en face de leurs beaux-parents comme nous sommes en face d'un créancier très exigeant. Il y a communisme puisque les beaux-parents ont le droit à ce gibier et que le gendre n'y a pas droit. Mais, en même temps, il y a tout de même une véritable organisation poussée jusque dans le détail, jusqu'à l'individu. Et il y a réciprocité indirecte, si le gendre a à son tour ses gendres qui lui doivent leur gibier.

Ainsi tous les groupes s'imbriquent les uns dans les autres, s'organisent les uns en fonction des autres par des prestations réciproques, par des enchevêtrements de générations, de sexes, par des enchevêtrements de clans et par des stratifications d'âges.

Il est beaucoup plus facile de comprendre maintenant comment une discipline, une autorité, une cohésion peuvent se dégager. Au contraire, quand on ne considère que deux clans complètement amorphes, on pourrait supposer quelquefois par exemple dans la Nouvelle-Guinée, l'Amérique du Nord, dans une partie de l'Afrique, la société divisée en deux camps presque complètement opposés. Pour faire comprendre la moralité compliquée qui résulte de ces complications après tout naturelles et simples, prenons pour exemple un fait que M. Labouret et ses informateurs indigènes ne comprennent plus très bien. Vous les trouverez dans un livre que publie en ce moment l'Institut d'ethnologie sur les Tribus du groupe Lob! (Haute-Volta).

Je crois que M. Labouret décrit un fait très important que nous soupçonnions déjà; quelque chose du genre des classes matrimoniales australiennes en Afrique ou, ce qui est un peu la même chose, une organisation quadripartite de la tribu (deux phratries divisées en deux chacune, sans doute par génération) ce que M. Labouret appelle des clans alliés deux à deux. Il n'a pu, malgré de nouvelles enquêtes sur le terrain, retrouver ni l'exogamie de ces clans, ni leurs unions matrimoniales. Dans ces tribus ils sont divisés en A et B, subdivisés en A1 et A2, B1 et B2. A mon avis ils étaient autrefois tous dans des relations de beaux-frères ou de beaux-pères les uns par rapport aux autres. (C'est en tout cas le cas à Ashanti.)

Quand A2 est en bataille avec B2, ce sont les B1 qui arrêtent la bataille des A2; les B2 arrêteraient celle des A1. Ce sont les interventions de beaux-pères et de gendres qui sont seules permises. Les beaux-frères et frères sont, eux, dans la bataille des clans selon mon avis. En tous cas les alliés sont les seuls qui ont le droit de dire leurs vérités à tous les gens de la génération antérieure ou postérieure; les autres en état de constante opposition les uns vis-à-vis des autres gardent le quant à soi, l'étiquette. On pourrait dire, dans ce cas, qu'il y a un droit de police d'une génération sur une autre génération, de l'autre phratrie dans un sexe déterminé et un droit de communauté à l'intérieur d'une génération de deux phratries. Cette institution identifiée dans toute l'Afrique noire occidentale demande d'ailleurs encore des études approfondies.

Poussons plus loin, à propos de ces mêmes tribus. Elles reconnaissent des droits aux familles. Il y a d'autre part à l'intérieur des générations elles-mêmes des droits individuels; l'aîné, dans une grande famille indivise par ailleurs se distingue. Il est le patriarche à partir du moment où le dernier descendant de la génération antérieure est disparu. Ainsi un aîné se détermine dans un groupe. Il est le plus ancien survivant de la génération la plus ancienne. Il y a un communautarisme à partir de celui-ci, mais celui-ci est un chef régulier, un individu déterminé. Quand le dernier membre d'une génération disparaît, la génération qui suit repasse la chefferie de la famille à son aîné, et ainsi de suite (c'est le cas ashanti). Et, d'autre part, la hiérarchie des femmes s'établit, à l'intérieur de ces mêmes groupes, les femmes, sorte de reines-mères gardent leur titre même veuves; et comme c'est la première des femmes épousées par un chef qui est la cheffesse des femmes de tous les hommes groupés autour du patriarche (plus exactement du chef), il peut encore y avoir des décalages à l'intérieur du sexe féminin par rapport à l'autre.

A l'intérieur d'une génération, il peut donc y avoir une discipline de groupe et également de multiples autorités, en plus du chef. L'erreur que nous avons faite a été de nous préoccuper exclusivement de ce que nous appelons les chefferies, et qui n'est que la chefferie publique. La chefferie en Afrique, telle que nous la décrivions, est un phénomène, je ne dis pas de dernière formation, mais enfin de création secondaire; elle ne nous

apparaît que dans des formes rigoureusement juridiques, le pouvoir du souverain, ou dans l'organisation militaire. Même déjà ces deux forces ne correspondent pas nécessairement à l'une ou l'autre.

Les choses peuvent se compliquer et ce que nous concevons comme unique peut se diviser. Prenons, par exemple, ici le chef de guerre et le chef de paix; là, à Porto-Novo, le roi du jour et le roi de la nuit, suivant une définition qui n'est inconcevable que pour nous (il faut que le roi veille toujours) il en faut deux; chez les Jarai (Indochine) nous avons un roi de l'Eau et un roi du Feu.

Ainsi à l'intérieur du groupe, des grands sous-groupes, des petits groupes, il y a à distinguer deux genres de cohésion : d'abord une discipline rigoureusement admise par tous - et ensuite il peut y avoir même dès les sociétés les plus basses une espèce d'organisation, de multiples différences de position à l'intérieur des groupes et sous-groupes entraînant de multiples disciplines.

Enfin, ces groupes peuvent agir les uns par rapport aux autres et voici comment : par trois voies :

1. L'éducation. L'éducation se donne par sexe, par âge et par génération, tantôt à l'intérieur de la famille, tantôt, en particulier au point de vue religieux, à l'intérieur des camps secrets de l'initiation, et, par exemple, en Australie centrale, de phratrie à phratrie, de beau-père à futur gendre.

2. La tradition. La transmission des choses et des pratiques, et des représentations collectives se fait par elle-même. La famille, à mon avis, a ici le grand rôle, mais qu'il ne faut pas exagérer. Car dans les sociétés archaïques l'enfant échappe très vite à la famille proprement dite, surtout les filles au père et les fils à la mère. L'autre jour, dans la discussion que nous avons eue avec un psychologue distingué sur la formation de la raison chez l'enfant, il soutenait que la raison commençait à se développer chez l'enfant entre sept et onze ans. Je lui ai répondu que c'était un phénomène tout à fait inégalement réparti. Au Maroc, un petit esclave ou un fils d'artisan pauvre qui à partir de l'âge de trois ans, dans le Mellah ou dans la Medina, chez les Arabes ou chez les Juifs aide son maître ou son papa en comptant avec ses

doigts le nombre des fils qu'il retord pour la ganse du tailleur ou du sellier, un petit aide cordier ont évidemment des notions techniques précises qu'une petite fille suisse, bien élevée, de bonne famille, éduquée à loisir, dans le confort, et hors des travaux n'aura pas. La raison prend une précocité qu'elle n'a pas chez nous et l'enfant échappe très vite à l'enfantillage pour être happé par la vie sérieuse et les métiers.

Ainsi cette éducation garantit les droits et la cohésion précisément par cet entrecroisement des éducations.

Et alors la coutume vient étouffer la liberté. Car chaque sous-section du clan, de la famille, des sexes, des âges, des générations, a le droit de regard sur ses opposés comme sur ses membres. Dans des clans exogames, il y a nécessairement au moins des femmes d'un autre clan. Le résultat n'est pas que ces femmes étrangères soient abandonnées. Il y a une démarcation nécessaire, mais non absolue. Soit la légende de Barbe-bleue; il est tué par ses beaux-frères, les frères de sa dernière femme, qu'elle réussit à appeler. Les beaux-frères ont le droit de se mêler et de la vie des enfants et de la vie de la femme - trait fondamental de la vie arabe, berbère ou chinoise, néocalédonienne ou indienne de l'Amérique du Nord. Coutume du groupe, coutume des sous-groupes, autorité coutumière des sous-groupes croisée en tous sens. Voilà ce que vous trouverez dans ces sociétés. Cette cohésion se traduit par des séries d'habitudes complémentaires se limitant les unes les autres et diverses : ainsi aux diverses appropriations techniques du sol répondent diverses propriétés du sol; à la diversité des biens, diverses propriétés mobilières. Les propriétaires de la chasse (nobles, Afrique guinéenne) peuvent être différents des propriétaires du fonds, des terres arables; ceux-ci peuvent n'être pas les propriétaires des arbres. Ainsi à la notion de pur communautarisme du droit foncier, nous pouvons substituer la notion de propriétés sectionnées entre des communautés; ces sectionnements arrivent jusqu'à l'individualisme relatif de quelques droits fonciers (jardin, verger) et à plus forte raison des droits mobiliers.

Les recherches que j'ai faites sur la division des droits en masculins et féminins me permettent de vous indiquer qu'il y a là encore d'autres choses à décrire.

3. La notion de paix. Le troisième moment du fonctionnement de tous ces segments et de toutes ces sections c'est précisément une chose qui est malheureusement peu étudiée même par nous, dont il faudrait restaurer l'étude qui cependant a été classique chez les juristes, il y a de cela une soixantaine d'années, c'est la chose qu'exprime la notion de paix. Une société est cohérente, harmonieuse et vraiment bien disciplinée, sa force peut être décuplée par l'harmonie, à condition qu'il y ait la paix.

Sur cette notion de paix, vous trouverez de belles pages dans le livre de Robert Hertz sur le Péché et l'Expiation (Polynésie en particulier) quand je pourrai le publier. Je pourrais vous faire connaître de très beaux poèmes maoris, ceux que Hertz avait notés et d'autres qu'il n'avait pas connus sur la paix qui est l'harmonie. Il y a là de très belles choses sur le clan, sur les groupes locaux et la guerre, période noire. On dirait que ces gens-là ont inventé les thèmes légendaires qui font que pour l'Inde, même celle de nos jours, les périodes de la vie et de l'histoire se divisent en périodes blanches et noires, froides et chaudes. Cette notion de paix, qu'autrefois les historiens du droit (Wilda, etc.) ont très bien étudiée dans le droit germanique parce qu'elle y est tout à fait évidente et même dans la morale (zufriede), a été très négligée; elle est devenue peu claire, surtout celle de la paix civile. Reprenons des documents que peu de jeunes gens connaissent, par exemple ce beau monument de l'histoire et de la pensée française : la République de Bodin. Ce juriste fut, je le crois d'ailleurs, comme les autres juristes des derniers Valois, de l'époque des guerres de religion, de la guerre civile, le théoricien de la paix et en particulier de la paix du roi. A ce moment-là, on gardait cette notion importante proche de l'esprit tandis que maintenant - sans faire de reproches aux collègues et facultés qui nous entourent -, disons qu'ils s'exténuent autour des idées de souveraineté, au lieu de spéculer sur cette notion de la paix et de la vie harmonieuse de l'État et des sous-groupes.

Concluons sur ce dernier groupe de faits : la paix entre les sous-groupes. Soulever cette question à propos des sociétés archaïques n'est pas inutile à la compréhension de nos sociétés à nous, et même nous permet peut-être - ce que nous permettons rarement - de proposer des conclusions de morale politique.

Cette question de l'harmonie normale des sexes, des âges et des générations, et des divers sous-groupes (clans, castes, classes confréries, etc.), les uns par rapport aux autres, cette question de l'harmonie intérieure à chacun d'eux et du rapport de ces harmonies diverses à l'harmonie générale et à la morale normale de la société, cette question est disparue de l'horizon sociologique. Or il faut la remettre au premier plan de l'étude et de la discussion.

Voici comment on pourrait l'entamer. En dehors des conclusions d'ethnologue que j'ai pu indiquer sur la façon d'étudier, dans une vie tribale déterminée et en distinguant fortement les diverses sociétés les unes des autres - par exemple les sociétés malgaches des sociétés africaines - sur ce point, je crois que nous, sociologues, avons maintenant, si vous suivez les quelques indications qui viennent de vous être données, d'une part le moyen de poser à nouveau les problèmes du passé et d'autre part une façon de dépasser les problèmes du présent. Cette vue de la nécessité des sous-groupes entrecroisés s'applique à nos sociétés. Je vous rappelle que Durkheim a toujours pensé, dès le début de ses recherches, que la solution du problème de l'individualisme et du socialisme consistait à établir entre l'anarchie individualiste et le pouvoir écrasant de l'État, une force intermédiaire, le groupe professionnel. Ce groupement naturel prenant la place des grandes familles dont nous venons de parler, et même du groupe familial qui a été se décomposant jusqu'à ne plus consister que dans la famille conjugale.

Je ne crois pas, par conséquent, être infidèle à la pensée de Durkheim en vous proposant: d'abord d'atténuer les idées courantes concernant l'amorphisme originaire des sociétés; et ensuite de compliquer au contraire les idées concernant la nécessité d'harmoniser de plus en plus nos sociétés modernes. Il y faut créer nombre de sous-groupes, en renforcer constamment d'autres, professionnels en particulier, inexistantes ou insuffisamment existantes; on doit les laisser enfin s'ajuster les uns aux autres, naturellement, si possible, sous l'autorité de l'État en cas de besoin, à sa connaissance et sous son contrôle, en tout cas.

Notas

[*] Communication présentée à l'Institut français de sociologie. Extrait du Bulletin de l'Institut français de sociologie, I, 1931.

MAUSS, Marcel. A Coesão social nas sociedades polissegmentárias. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, www.rbse.rg3.net, v.3, n.7, pp.145-160, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

**DOCUMENTOS
ISSN
1676-8965**

A coesão social nas sociedades polissegmentárias.

Marcel Mauss^[*]

A questão posta à mesa, neste início de conversa, versa sobre o como é difícil obter aprovação em relação a si mesmo.

Foi necessário encontrar um método de observação para os etnógrafos, que os permitisse caminhar, e que os permitisse analisar o fenômeno geral da vida coletiva. Que elevasse a observação, enfim, para o plano do que comumente se chama de sociologia geral, no que diz respeito a uma sociedade definida e não para toda sociedade possível.

A categoria fenômeno geral da vida social é difícil de precisar. Ela cobre, em primeiro lugar, um número considerável de fatos já estudados de modo literário pela antiga «psicologia social», como a de Taine. Através dela distingue-se o caráter social, a mentalidade, a moralidade, a crueldade, e toda gama de noções que não são definidas, mas que todo mundo aplica muito bem.

Concerne assim aqui, estritamente, de converter a sociologia inconsciente em uma sociologia consciente, segundo a fórmula que Simiand anteriormente opôs às do Senhor Seignobos. Para que a etnologia fosse completa era absolutamente necessário encontrar os meios de expor os fatos sistematicamente, sem literatura. Falarei, aqui, simplesmente, de uma das questões levantadas.

Há uma necessidade absoluta de tratar de tal assunto. As sociedades que estudamos e que nossos etnógrafos terão que observar, em particular, nas colônias francesas, são de um tipo tal que, se poderia dizer, localizam-se em formas superiores às formas australianas, chegando mesmo às formas próximas das sociedades que deram luz às nossas. A família de Iroqueses^[**], portanto, está muito distante da família primitiva, pode-se mesmo considerar que ela possui uma forma mais avançada do que a família hebraica. Todas as sociedades se encontram em diferentes estágios. As sociedades negras da África, por exemplo, eu as considero, como equivalentes, e bastante superiores ao que foram as sociedades Alemãs ou Celtas. Como observar, então, nas sociedades ao mesmo tempo ainda selvagens e já um pouco evoluídas, os fatos que dizem respeito à coesão social, à autoridade, entre outros?

A pergunta se apresenta, imediatamente, não apenas em analogia com as instituições examinadas uma a uma ou as representações coletivas estudadas em separado, mas com respeito ao agenciamento geral de todos esses fatos em um sistema social. Como descrever este fato, quem e o que serve de solda para toda sociedade e molda o indivíduo, em termos que não sejam demasiado literários, inexatos e pouco definidos?

Está claro, além do mais, que alguns problemas postos por nossos regimes sociais não se colocam às sociedades levantadas pela etnografia e que estas puseram para nós alguns outros. Vamos aqui, então, tratar do principal. Nossas sociedades para nós são relativamente unificadas. Todas as sociedades que descrevemos possuem um caráter preciso, já indicado nas Regras do Método de Durkheim, que é o de serem sociedades polisegmentárias. Porém, um dos problemas gerais da vida social, é o chamado problema da autoridade e que nosso saudoso amigo Huvelin o transformou, precisamente, em um problema sobre a Coesão Social.

O curso de Huvelin sobre esta questão, infelizmente, não foi publicado. Ele teria sido fundamental, especialmente, no tratamento da questão do Estado. Eu não conheço o conteúdo dele neste ponto. Eu precisei pensar, então, sozinho sobre este tópico. Eu me satisfaço em renunciar definitivamente - embora tenha

hesitado por muito tempo, e hesito novamente – em considerar o Estado como a fonte exclusiva da coesão nas sociedades. Então, no momento, - embora não atribua mais ao Estado o caráter exclusivamente jurídico e acredito que a noção de soberania seja aplicada a toda vida social -, creio que o Estado, também, não seja o dispositivo legal único da coesão social em nossas sociedades. Pelo contrário, no que concerne à etnologia, a noção de soberania não esvazia as formas da coesão social, nem mesmo as de autoridade, na medida em se encontra dividida entre segmentos múltiplos e sujeita a múltiplas sobreposições. Sobreposições que são, por sua vez, uma das formas da coesão.

É aqui, acredito, que os fatos podem ser apresentados. Nós todos somos parte de uma idéia um pouco romântica da existência de um tronco original de sociedades: o completo amorfismo da horda, inicialmente, depois do clã, até as formas de comunitarismo que resultam a seguir. Quem sabe passemos várias décadas para nos desfazer, eu não digo de toda a idéia, mas de uma parte considerável destas idéias. É necessário, contudo, procurar estudar sobre o como, o que e o porque da organização dos segmentos sociais, como se deu a organização interna destes segmentos, além da organização geral dos segmentos entre si, que constitui a vida geral da sociedade.

Nas sociedades polisegmentárias de dois segmentos, a mais simples que se possa supor, é difícil de apreender como a autoridade, a disciplina, a coesão se estabelece, desde que existam dois clãs e que a vida orgânica do clã A não seja o do clã B. Na Austrália (Victoria, Nova Gales do Sul), por exemplo, a fratria do Corvo não é a fratria do Falcão. Podemos conceber, contudo, uma divisão do trabalho social mesmo nas formas mais elementares - nas divisões mais simples que possamos imaginar. O amorfismo, assim, é uma característica do funcionamento interior do clã, e não da tribo. A soberania da tribo, as formas inferiores do Estado conduzem, para além destas divisões, as oposições entre os sexos, as idades, as gerações e as que se realizam entre os grupos locais. Crê-se, às vezes, que contestar estas oposições de sexos, idades e gerações, contradiz a visão gregária e meramente coletiva que Durkheim teria tido do clã. De fato, estas observações se encontravam

latentes nos trabalhos de Durkheim e de todos nós. É apenas uma questão de melhor clarificá-las.

1. O grupo local: a idéia de uma sociedade que funcionaria como uma massa homogênea, como um puro e simples fenômeno de massa é uma idéia que é preciso aplicar, certamente, mas só para certos momentos da vida coletiva. Eu acredito ter dado um exemplo de escolha deste princípio de «dupla morfologia», a propósito dos Esquimós. Mas em quase todos os lugares é a mesma coisa. Vivemos alternadamente em uma vida coletiva e em uma vida doméstica e individual. É incontestável que são em momentos de vida em coletividade que as novas instituições nascem, que são em estados de crise que mais notadamente elas se formam, e que é dentro de uma tradição, na rotina, nos ajuntamentos regulares que elas funcionam. Mas, o que também é igualmente incontestável, é que em todas as sociedades, das mais antigas conhecidas até as nossas, há uma espécie de momentos de retração mais ou menos intensos do indivíduo e da família em relação aos estados de vida coletiva. Vamos apresentar esta idéia em um caso concreto.

Eu recebi hoje mesmo de nosso amigo A. R. Brown um trabalho muito interessante, a bem dizer, o primeiro sobre a morfologia social australiana de que sentíamos falta completamente. Ele menciona a importância e descreve com insistência a influência da horda, do campo, e dos grupos locais, - melhor até do que o Senhor Malinowski e ele até então tinham feito, - sobre a vida social. As tribos australianas são divididas e vivem em pequenos grupos que, fato curioso, não abonam nossas previsões estatísticas. Elas são compostas de 4 a 6 famílias de aproximadamente trinta pessoas.

Há um máximo e um mínimo. Deste modo, como conseqüência, a «horda» talvez possa existir com sua própria comunidade e igualdade. O seu amorfismo incontestável é em todo caso muito conhecido e bem observado. Mas, como se pode ver, este amorfismo envolve de modo constante o polimorfismo das famílias.

Tem-se o hábito, contudo, de representar a família australiana como completamente isolada. Não! Ela é apreendida através do pequeno grupo local. Então avançamos muito: entre os que acreditaram observar o

isolamento e os que acreditaram apenas no relacionamento do clã. A diferença que existe entre o que Durkheim nos ensinou há quase quarenta anos, e o que nós observamos agora nestas mesmas tribos, é que o grupo local que para Durkheim era um grupo de formação muito secundário, nos aparece como um grupo de formação primário.

Observações deste tipo podem ser repetidas novamente em outro lugar. Eu apresentei os australianos, por serem considerados extremamente primitivos neste aspecto. Eu poderia, contudo, ter oferecido outros exemplos também, com outros povos vistos como menos primitivos.

2. A divisão por sexo é uma divisão fundamental que sobrecarregou com o seu peso todas as sociedades a um grau que não suspeitávamos. Nossa sociologia, neste ponto, se encontra muito abaixo do que deveria se encontrar. Poderia-se dizer aos nossos estudantes, especialmente àqueles e àquelas que um dia farão observações sobre o assunto, que até então só fizemos a sociologia dos homens e não a sociologia das mulheres, ou dos dois sexos.

A divisão em sexos exprime de forma acentuada a divisão técnica do trabalho, a divisão econômica dos bens, a divisão social da sociedade dos homens e da sociedade das mulheres (Nigritie , Micronésia), as sociedades secretas, as linhagens femininas (Nordeste Americano, Pueblos), a questão da autoridade e da cooperação. Um dos elementos fundamentais da ordem são as mulheres. Assim, por exemplo, a vendeta na Córsega é dirigida por mulheres, como também o é entre os povos do oeste-australiano. Como pode ser visto, também, nos textos notáveis que temos de alguns «voceros», compostos por velhos australianos da tribo de Perth, na primeira metade do século de XIX.

3. A divisão por idade é não menos importante. Ela recorta naturalmente os diferentes, e como. As divisões por idade, por exemplo, para os países africanos (Nigritie, Sudão, Bantú), são dominantes. Os povos iniciados formam uma confraria ou, mais precisamente, uma fraternidade; são os irmãos e a população da mesma idade os seus confraternos. Jeanmaire conhece bem esses fatos em relação à Grécia. Estas divisões se encontram,

além do mais, em quase todos lugares. Por exemplo, entre os famosos Aruntas. Estes se dividem em 5 classes de idade e não há possibilidade de se alcançar à última classe ativa antes da idade dos trinta, trinta e cinco anos. Nelas, o homem é submetido a uma série de iniciações e, - para um certo ponto de vista, sob o qual me incluo, neste momento - de intimidações (brimades) , que duram por um certo tempo de sua vida.

Nas sociedades mais avançadas, do Noroeste americano, por exemplo, os momentos de chegada ao topo dos graus de uma confraria, - mesmo quando se têm direitos de nascimento e não só direitos precários de ofícios (lieutenance), - são próprios do fim da maturidade. E geralmente, imediatamente depois, vem a aposentadoria, mesmo para os príncipes: quando os poderes de dançar que caracterizam a posse de um espírito foram perdidos. O teste da dança, deste modo, é um excelente teste. Granet informou-nos admiravelmente, por muito tempo, dele em relação à China.

Eis a divisão por idades.

4. A divisão através de gerações. Esta geralmente não coincide com a anterior, como elas coincidem em nossa sociedade. É necessário perceber que em uma sociedade primitiva ou arcaica, o patriarca possui o controle sobre as crianças durante um lapso de tempo maior do que na nossa e ele exercita freqüentemente os seus poderes sobre várias mulheres, e de todas as idades. Este controle nasce, constantemente, pelo fato das suas crianças possuírem uma chance de sobrevivência muito menor do que na nossa sociedade, porém espaçada em um número considerável de anos. De forma que um indivíduo pode ser mais jovem do que os seus sobrinhos.

Ocorrências deste tipo são encontradas, por exemplo, nos bastidores de toda história das instituições que distinguem entre o filho mais velho (puiné) e o primogênito, e na base de todas as instituições onde um pai que possui o poder de escolha entre uma numerosa descendência, - de numerosas mulheres em particular, - procura dar a um de seus filhos os títulos de bens que dispõe (especialmente em castas e classes elevadas). Assim, enquanto geralmente em nossa sociedade o sistema de idades recupera o sistema de gerações, o tio é

apenas uma pessoa excepcionalmente mais jovem do que seu sobrinho e sua sobrinha, nestas outras sociedades, geralmente, só se recupera um pouco da outra, talvez a metade e freqüentemente nem isso.

Os povos se organizam, então, de dois modos: por idades e através de gerações. Isso ocorre, até mesmo, em sociedades tão elementares quanto as sociedades australianas, e especialmente naquelas imediatamente após a australianas, como as da Melanésia, da América do Norte, entre outras. É no interior de cada geração que a comunidade e a igualdade no clã e na família se fazem, como se inventam, também, no interior de cada categoria de idades na tribo ou, igualmente, no interior de todas as idades dentro do clã, ou do grupo local.

Enfim, deixe-nos lembrar: é dentro do mesmo sexo que há uma comunidade e uma hierarquia (caso das sociedades de homens, em particular) e, também, dentro da mesma geração de todo sexo, embora os membros difiram extremamente de idade e que todos os filhos, netos, e bisnetos de um antepassado na grande família indivisa (América do Norte, África, etc.) sejam iguais entre si. Cada geração, desta forma, possui o seu modelo de comunidade, e a sua posição vis-à-vis às outras gerações.

Vê-se bem, deste modo, o sistema no interior dos grupos de gerações sobrepostos, na representação sob a forma de dois punhos fechados e unidos pelas faces externas de dedos encaixados, - faço aqui o gesto expresso -, dispostos uns entre os outros, e onde prevalecem outros tipos de comunitarismos e outras formas de igualitarismos: de sexo, de idade, de grupo local, de clã. De vez em quando, nas organizações especiais como o exército onde a categoria de idade e a sociedade dos homens prevalecem, aparece, nos estratos mais baixos, especialmente, casos onde a comunidade é quase absoluta (como nas sociedades da América do Norte e nas Pradarias). Nós mesmos estávamos há pouco nessas condições. Deste modo, pode-se dizer, que há reformas no igualitarismo e no comunitarismo que podem ser consideradas reformas necessárias. Não são, contudo e de forma alguma exclusivas de um ou de outro igualitarismo, não são mais do que formas tomadas a partir da hierarquia de um tipo específico de igualitarismo.

É necessário, então, que compreendamos os fatos. A cooperação social, esta estranha forma de colaboração, realiza-se pela adesão e pela oposição, e pela fricção, como em uma fábrica de tecidos, ou em uma fábrica de cestos. Por exemplo, na nova edição do livro sobre os Aruntas, o saudoso Senhor Baldwin Spencer nos fornece o plano da arena tribal através dos grupos locais. Este plano confirma o que Durkheim e eu tínhamos suposto a propósito das classificações por clã. Todos os clãs se encontram dispostos, rigorosamente, segundo sua origem, quando penetram o palco tribal. É no interior do círculo completo, contudo, em todo o colorido da Rosa dos Ventos, que eles realmente se equivalem enquanto iguais, independentemente do fato de que eles só se localizam ritualmente através da aglomeração das pequenas hordas.

É necessário que imaginemos os fatos. Para os observadores futuros, as observações deste tipo podem ser úteis para a pesquisa. É necessário, então, que representemos as coesões sociais, desde a origem, como misturas de amorfismo e de polimorfismo.

Podemos sentir agora como, desde o começo da evolução social, os diversos subgrupos, - mais numerosos às vezes do que os que clãs que eles seccionam, - as várias estruturas sociais, em uma palavra, podem se sobrepor, cruzarem-se, soldarem-se, e continuarem coerentes.

Está aqui colocado - por oposição ao problema da comunidade e no seu interior - o problema da reciprocidade ou, inversamente, o problema da comunidade que força a reciprocidade. Um exemplo pode ser visualizado na vida familiar atual, sem precisar ascender novamente para as famílias do tipo de grupo político-doméstico; estes grupos vivem uns com os outros em um estado ao mesmo tempo comunitário ou individualista de reciprocidades diversas, com resultado de bons serviços mútuos. Alguns sem espírito de recompensa, outros com recompensa obrigatória, outros enfim, em resumo, com sentido rigorosamente único, porque tem que se fazer pelo filho o que gostaria que o pai tivesse feito.

A reciprocidade pode ser direta ou indireta. Há a reciprocidade direta no interior de toda classe de idade; todos se encontram em um estado de troca recíproca no

campo social, esta é uma categoria ligada ao comunitarismo. Em um certo número de sociedades (Austrália Central, América do Norte, Este e Oeste), por exemplo, todos os cunhados de dois clãs têm direito, ou não têm direito em certos casos, não apenas às irmãs, mas também à hospitalidade, à comida, à ajuda militar e jurídica entre outras. As disciplinas para as categorias de idade e para a da reciprocidade simples se acumulam, nos casos onde o parentesco não está exclusivamente no nome, mas no fato rigoroso da reciprocidade, até mesmo entre duas gerações diferentes. Por exemplo, nas sociedades onde avô e netos são chamados um e outro por só um nome, o avô pode conferir ao neto os mesmos benefícios que estes o devolvem e, ao mesmo tempo, o pai pode ser pensado através da mesma razão – a identidade do neto e do avô – e abonado com deferência aos dois (Noroeste da Caledônia, Norte-Oeste Americano, Ashanti, etc.). Vê-se, assim, que o amorfismo e o polimorfismo não são exclusivos e que a reciprocidade os une. Em numerosos casos, é o tataravô que é idêntico ao tataraneto (Ashanti, etc.); e, freqüentemente, o filho é superior ao pai, seja aqui qual for à relação recíproca e a propriedade recíproca, e os benefícios recíprocos diretos.

Outras reciprocidades são indiretas e nossa sociedade ainda as tem em suas premissas. Faz-se necessário domar um número considerável de momentos: por exemplo, nas provas vexatórias de iniciação, de entrada em uma nova carreira, etc. Normalmente, quando sou o candidato, não posso devolver a um membro do Instituto o que ele me faz; tudo que eu poderei fazer é (na ocasião) devolver o troco da mortificação por que passei a um outro candidato. Permita-me repetir: é o que o seu pai fez para você que você pode retornar ao seu filho. Está aqui o que chamo de reciprocidade alternativa indireta. Acha-se a reciprocidade indireta simples, em particular, no caso das alianças, por exemplo, com relação aos sogros, aos cunhados e cunhadas. Porque ela segmenta em vários sentidos uma só massa de homens e mulheres.

A divisão por sexo, por gerações e por clãs faz um grupo A ser membro de um grupo B, mas estes dois grupos A e B, chamados de fratrias, já se encontram divididos por sexos e gerações. As oposições cruzam as coesões.

Deixe-nos examinar, por exemplo, a situação dos pais através do chiste (América do Norte, Bantú, etc.), como já indiquei em um pequeno trabalho anterior. Normalmente estas relações são aquelas efetivadas entre cunhados e cônjuges de direito vis-à-vis de cunhadas e mulheres de direito (clã, sexo, geração e idade às vezes determinam os dois grupos respectivos). Estas relações são comandadas por diferentes fatos e, em particular, através do princípio de reencarnação expresso por meio de outros fatos. De mais, pode-se fazer troça com a sogra, ou (o que é semelhante), é preciso que isso, absolutamente, seja evitado. O que é a mesma coisa, isto é, ao mesmo tempo em que ela se encontra interdita para o seu genro, pode conter em si alguns outros direitos excessivos sobre ele, como, por exemplo, em certas tribos (Austrália do Sul) cujo uso foi descrito muito bem por Howitt.

Contudo, assim que um genro retorne ao jogo, abre passagem para os sogros. Vê-se, aqui, um sistema de troca, de uma comunidade condicionada por separações. Os genros estão contrapostos aos seus sogros como nós estamos em relação a um credor muito exigente. Há um comunitarismo desde que os sogros possuam direito a este jogo e os genros não. Mas, ao mesmo tempo, há uma organização verdadeira para todos conduzida, até no mínimo detalhe, ao indivíduo. Há reciprocidade indireta, se o genro tem a sua volta seus genros a quem devam alternativas.

Todos os grupos, assim, se sobrepõem uns aos outros, e organizam-se de acordo com os outros em troca dos benefícios recíprocos, na trama das gerações, dos sexos, através da rede de clãs e das estratificações por idade.

Torna-se mais fácil entender agora como uma forma disciplinar, uma autoridade e um tipo de coesão podem se elucidar. Quando se consideram apenas dois clãs completamente amorfos pode-se, às vezes, supor, ao contrário, - como por exemplo, em Nova Guiné, na América do Norte, e em uma parte de África, - que a sociedade se dividiu em dois blocos quase que completamente opostos. Fazer compreender a moralidade complexa que resulta destas complicações, contudo naturais e simples, lembremos, por exemplo, de um fato que Senhor Labouret e seus informadores indígenas não

entenderam muito bem. Este fato encontra-se em um livro recente publicado pelo Instituto de Etnologia sobre as Tribos do grupo Lob (Alto Volta)!

Acredito que Senhor Labouret descreveu um fato muito importante que, inclusive, já suspeitávamos. Algo semelhante às classes matrimoniais australianas na África ou, o que é a mesma coisa, às organizações quadripartidas da tribo (duas fratrias divididas em outras duas, provavelmente através das gerações), o que Senhor Labouret chamou de clãs aliados, dois a dois. Ele não foi capaz, contudo, apesar das novas investigações nesta temática, de descobrir nem a exogamia destes clãs, nem suas uniões matrimoniais. Estas tribos são divididas em A e B, e subdivididos em A1 e A2, B1 e B2. Em minha opinião estes clãs se encontravam em relações de cunhados ou de sogros, ou uns com relação aos outros, (como no caso dos Ashantis).

Quando os A2 estão em batalha com os B2, são os B1 que cessam a peleja dos A2; os B2, por seu turno, deteriam os A1. São estas as intervenções autorizadas entre sogros e genros. Os cunhados e os irmãos legitimam os clãs na batalha, segundo penso. Em todo caso, os aliados são os que detêm o direito de falar suas verdades a todos os membros da geração prévia ou posterior. Os outros, em estado de oposição constante uns aos outros, mantêm para si a etiqueta.

Poderia-se afirmar, neste caso, que há um direito de policiamento de uma geração sobre outra geração, de outra fratria de um determinado sexo, e um direito de comunidade dentro de uma geração de duas fratrias. Esta instituição identificada em toda a África negra ocidental demanda ainda de estudos aprofundados.

Vamos mais adiante, a propósito destas mesmas tribos. Elas reconhecem direitos às famílias. Há, por outro lado, dentro das próprias gerações direitos individuais.

O primogênito, em uma grande família indivisa é distinguido. Ele é o patriarca a partir do momento onde o último descendente da geração prévia se encontrar extinto. Assim, um primogênito se determina em um grupo. Ele é o sobrevivente mais velho da mais velha geração. Há um comunitarismo a partir dele, porém ele é um chefe regular, um indivíduo determinado. Quando o

último membro de uma geração desaparece, a geração que segue passa a chefia da família para o primogênito, e assim sucessivamente (é o caso Ashanti).

A hierarquia de mulheres se estabelece, por outro lado, no interior destes mesmos grupos. As mulheres, sorte de rainhas mãe, mantém os seus títulos mesmo na viuvez e, como é a primeira das mulheres casada com um chefe que é a chefe das mulheres de todos os homens agrupados ao redor do patriarca (mais justamente do chefe), pode ainda conduzir mudanças no interior do sexo feminino em relação ao outro sexo.

Dentro de uma geração pode, então, haver uma disciplina de grupo e também a existência de autoridades múltiplas, além do chefe. O engano que cometíamos era o de nos preocupar exclusivamente daquilo a que chamávamos chefia, como sendo apenas a chefia pública. A chefia na África, como descrevemos, é um fenômeno, eu não digo de última formação, mas de criação secundária. Ela nos aparece apenas no interior das formas rigorosamente jurídicas, no poder do soberano, ou na organização militar, mesmo que estas forças não correspondam necessariamente a uma ou a outra.

Os fatos, a partir de então, podem se complicar e o que concebemos como único pode se dividir. Tomemos, por exemplo, aqui, o chefe de guerra e o chefe de paz ou, como em Porto-Novo, o rei do dia e o rei da noite ou, ainda, como no Jaraís (Indochina) onde se tem um rei de Água e um rei do Fogo. É necessário dois deles, de acordo com uma definição que parece ser inconcebível apenas para nós, pois é imprescindível ao rei que fique sempre acordado.

Deve se distinguir, deste modo, dois tipos de coesão dentro do grupo, as realizadas no interior dos subgrupos grandes, e as enfrentadas dentro dos grupos pequenos. Ambas através de uma disciplina rigorosamente admitida por todos – e, assim, até mesmo nas sociedades mais simples, pode haver uma espécie de organização com múltiplas diferenças de posição dentro de grupos e subgrupos. O que envolve, por seu turno, também, múltiplas formas disciplinares.

Finalmente, estes grupos podem agir uns em relação aos outros através de três modos:

1. a educação. A educação se dá por sexo, por idade e através das gerações, dentro da família e, seguida, de modo particular, segundo um ponto de vista religioso, dentro dos locais secretos de iniciação e, por exemplo, na Austrália central, de fratria para fratria, de sogro para futuro genro.

2. a tradição. A transmissão de acontecimentos e práticas, e das representações coletivas se fazem através dela. A família, em minha opinião, tem aqui o grande papel, porém, não é necessário exagerar sobre ele, porque nas sociedades arcaicas as crianças evadem-se da família muito depressa, especialmente as meninas para o pai e filhos para a mãe. Outro dia, em uma discussão que tive com um distinguido psicólogo sobre a formação da razão na criança, ele sustentou que a razão começa a se desenvolver nas crianças a partir dos sete e onze anos. Eu lhe respondi que este era um fenômeno desigualmente distribuído. No Marrocos, um escravo pequeno ou um filho de artesão pobre da idade de três anos, no Mellah ou no Medina, seja árabe ou judeu, ajudam o seu mestre ou o seu papai contando com dedos o número de clientes que regressam para o trançado do alfaiate ou para o fabricante de selas. Esta pequena ajuda possui noções técnicas precisas, evidentemente a mais, do que possa possuir uma menina suíça pequena, inteligente, de boa família, educada no lazer e no conforto e fora do trabalho. A razão leva a uma precocidade que não existe nas premissas de nossa sociedade e a criança escapa muito rapidamente da infantilidade ao ser tragada pela vida séria e pelo comércio.

A instrução, assim, garante os direitos e a coesão justamente por esta interseção de processos de educação.

O costume, então, vem tolher a liberdade, porque cada subseção do clã, da família, de sexo, de idades, de gerações, tem o direito de atentar tanto sobre seus opostos como sobre seus membros. Nos clãs exógamos há, pelo menos, necessariamente, mulheres de um outro clã. O resultado não é o de que estas mulheres, por serem estrangeiras, sejam abandonadas. Há uma demarcação clara, mas de forma alguma absoluta. Na lenda de Barba Azul, ele é morto por seus cunhados, irmãos de sua última esposa, a quem sucede na chamada. Os cunhados têm o direito de envolver-se na vida das crianças e na vida da mulher, o que parece ser uma característica

fundamental da vida árabe, dos Berber , da vida chinesa, da neo-caledoniana e dos indígenas da América do Norte. Costume do grupo, costume dos subgrupos, autoridade costumeira dos subgrupos cruzam-se em todos os sentidos. Nestas sociedades, a coesão se traduz em uma série de hábitos complementares que limitam uns aos outros de modos diversos: portanto, para as várias apropriações técnicas do uso do solo respondem várias formas de propriedade do solo; e para a diversidade de bens, diversas propriedades imobiliárias.

Os proprietários da caça (os Nobles, na Guine Africana) podem ser diferentes dos proprietários das reservas e das terras cultiváveis. Estes, por conseguinte, podem não ser os donos das árvores. Assim à noção de puro comunitarismo do direito da terra, podemos substituir pela noção de divisão de propriedades entre comunidades. Divisão esta que chega até ao individualismo relativo de alguns direitos à terra (ao jardim, ao pomar) e como razão mais intensa dos direitos mobiliários.

As pesquisas que fiz sobre a divisão de direitos entre os sexos masculino e feminino me permitem indicar que há ainda outros fatos a serem descritos.

3. a noção de paz. O terceiro momento do funcionamento de todos os segmentos e de todas as seções em um social qualquer é, justamente, um fato que se encontra pouco estudado, infelizmente, até mesmo por nós, sendo necessário restabelecer a linha de estudo. Linha de pesquisa esta, por sinal, tradicional entre os juristas de há, aproximadamente, sessenta anos. A linha de pesquisa a ser revitalizada é a expressa pela noção de paz. Contanto que haja a paz, uma sociedade pode ser coerente, harmoniosa e verdadeiramente bem disciplinada, e pela harmonia, sua força pode ser multiplicada por dez.

Sobre esta noção de paz, se encontram belas páginas no livro de Robert Hertz intitulado O Pecado e a Expição (na Polinésia, em particular) a ser publicado. Eu poderia trazer ao conhecimento de vocês belos poemas maoris que Hertz tinha registrado e outros que ele não conhecia sobre a paz que é a harmonia. Há fatos muito bonitos sobre o clã, sobre os grupos locais e a guerra, sobre os difíceis períodos. Poderia-se dizer que esses

temas legendários foram inventados pelos povos que fazem a Índia, até mesmo hoje em dia. Os períodos da vida e da história neles são divididos em períodos brancos e negros, frios e quentes. A noção de paz, que no passado os historiadores do direito (Wilda, etc.) estudaram muito bem, principalmente em relação ao direito germânico, porque nele esta noção é completamente óbvia e uniforme na moralidade (zufriede), foi depois negligenciada, e tornou-se muito pouco clara, especialmente, no tocante à paz civil.

Deixe-nos começar outra vez com documentos que poucos jovens conhecem, como por exemplo, este monumento bonito da história e do pensamento francês: a República de Bodin. Este jurista foi, acredito, além dos outros juristas dos Valores últimos, na época das guerras religiosas, da guerra civil, o teórico da paz e, em particular, da paz do rei. Naquele momento, manteve esta importante noção próxima à mente, enquanto agora - sem fazer repreensões a colégios e faculdades que nos cerca -, ela se encontra esvaziada em torno das idéias de soberania, em vez de se especular através desta noção sobre a paz e sobre a vida harmoniosa do estado e dos subgrupos nele existentes.

Concluamos este último grupo de fatos: a paz entre subgrupos. Levantar esta questão a propósito das sociedades arcaicas não é para nós inútil à compreensão de nossas sociedades, acredito que, até mesmo, talvez nos permita - aquilo que raramente nos permitimos - propor conclusões sobre política moral.

A questão sobre a harmonia normal entre os sexos, idades e gerações, e sobre os diversos subgrupos (clãs, castas, classes, confraternidades, etc.), uns em relação aos outros, a questão da harmonia interior para cada um deles e relação destas várias harmonias para a harmonia geral e as moralidades normais da sociedade, são questões que se encontram extintas do horizonte sociológico. É necessário, contudo, recolocá-las no primeiro plano de pesquisa e discussão.

Como se poderia começar esta proposição acima? Fora das conclusões dos etnógrafos que indiquei durante este trabalho, em uma determinada vida tribal e distinguindo claramente as várias sociedades umas das outras - por exemplo, as sociedades Malgaches e as

sociedades africanas - neste ponto, eu creio que nós, sociólogos, se seguirmos as indicações sugeridas, temos agora, por um lado, os meios de recolocar os problemas do passado e, por outro lado, um meio também para passar para os problemas do presente. Esta visão da necessidade de subgrupos cruzados se aplica a nossas sociedades. Eu sempre lembro que Durkheim pensou, no início de suas pesquisas, que a solução para o problema do individualismo e do socialismo consistiria no estabelecimento de uma força intermediária, entre a anarquia individualista e o poder esmagador do Estado, o grupo profissional. Este agrupamento natural tomaria o lugar da grande família que há pouco falamos e, até mesmo, do grupo doméstico que se decomporia, até não versar mais do que a família conjugal.

Eu não acredito, então, ser infiel ao pensamento de Durkheim quando proponho, que sejam atenuadas, inicialmente, as idéias atuais a respeito do amorfismo original das sociedades e, depois, ao contrário, complexificar as idéias relativas à necessidade de harmonizar, cada vez mais, as nossas sociedades modernas. É necessário criar um número de subgrupos, que constantemente reforcem uns aos outros, e indiquem e fundem os inexistentes ou ainda insuficientemente existentes, os profissionais em particular. Deve-se deixar que eles ajustem-se um aos outros, naturalmente, se possível, onde necessário sob a autoridade do Estado, em todo caso, para o seu conhecimento e sob seu controle.

(Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury)

Notas

[*] Comunicação apresentada ao Instituto Francês de Sociologia. Extraída do Bulletin de l'Institut Français de Sociologie, I, 1931.

[**] Povos aborígenes da região sul do Canadá (N.T.).

CORREIA, Luiz Gustavo Pereira de Souza.
Pesquisas em Meio Urbano e os Desafios da Proximidade no Trabalho Antropológico.
RBSE, v.3, n.7, pp.161-165, João Pessoa, GREM,
Abril de 2004.

RESENHA
ISSN
1676-8965

**VELHO, Gilberto & KUSCHNIR, Karina (orgs.).
(2003) .Pesquisas urbanas – Desafios do trabalho
antropológico. Rio de Janeiro, Jorge Zahar Editor.**

Por Luiz Gustavo Pereira de Souza Correia

Há algum tempo se discute os desafios propostos aos pesquisadores das ciências sociais que buscam investigar as formas de sociabilidade em espaços urbanos. A temática da vida citadina tem provocado o pensamento social e suscitado os mais diversos olhares sobre a cidade e seus habitantes, de autores clássicos da Sociologia a controversos antropólogos chamados de pós-modernos. Na antropologia brasileira, o debate sobre as sociedades complexas e o viver nas metrópoles já rendeu em vários momentos instigantes proposições teórico-metodológicas.

No livro Pesquisas urbanas – Desafios do trabalho antropológico, organizado por Gilberto Velho e Karina Kuschnir, o conjunto de artigos busca apresentar os caminhos percorridos e os obstáculos mais diversos encontrados por antropólogos durante pesquisas que tiveram a cidade em seu primeiro plano de análise ou ainda como cenário de configuração das relações intersubjetivas. Doze artigos compõem o livro, basicamente textos revistos de apresentações feitas no seminário Pesquisa em meio urbano realizado no Museu Nacional em junho de 2002. Como situam os organizadores, “todos os textos ocupam-se de algum modo com as problemáticas da construção dos objetos de pesquisa, da investigação em meio urbano e da tensão entre os pontos de vista do pesquisador e do universo pesquisado” (p. 7).

No primeiro artigo, O desafio da proximidade, Gilberto Velho refaz o seu percurso como pesquisador

voltado às questões da metrópole e às formas de socialização dos seus atores constituintes. Por se tratar de um dos pilares da antropologia urbana no Brasil, reconstruir a sua biografia profissional significa também recompor parte da emergência e do desenvolvimento dos estudos das sociedades complexas nos quadros das ciências sociais brasileiras.

Ao mesmo tempo em que expõe o papel das reflexões sobre “proximidade e distância, familiaridade e estranhamento” (p. 13) nas suas obras, o leitor tem acesso a um apanhado de referências básicas às pesquisas em ambientes urbanos e breves comentários sobre a história da antropologia brasileira. Dessa forma fica claro que discutir a produção de Velho torna-se também pensar sobre a convergência de toda uma vertente do pensamento sócio-antropológico estrangeiro com o contexto e as ciências sociais nacionais.

Karina Kuschnir discute o processo de socialização e construção de identidades durante o seu trabalho de campo no mundo da política. Ao retomar seu caminho na pesquisa, a autora mostra as negociações do campo, os ritos por que passou e os diversos momentos em que se deparou, não sem surpresa, com elementos familiares e exóticos no acompanhamento da trajetória política e pessoal de dois vereadores. Como aponta no artigo, o seu objetivo é debater as metamorfoses da identidade do antropólogo em campo, no seu caso específico indo de “estudante” a “assessora”, de “pesquisadora” a “eleitora” (p. 42), segundo as interpretações dos interlocutores e as performances exigidas.

O contraste e as semelhanças entre duas situações distintas de pesquisa sobre moradia em condomínios horizontais em Goiânia e as ambíguas impressões de sentir-se “muito dentro” e “muito fora” (p. 52) no campo de investigação são o ponto de discussão do artigo *Vivendo entre muros: o sonho da aldeia*, de Cristina Patriota de Moura. As distinções e similitudes nas noções de privacidade e individualidade dos moradores percebidas na observação participante são discutidas frente às opções de inserção no universo pesquisado acionadas pela antropóloga.

No artigo de Fernanda Delvalhas Piccolo um ponto que chama a atenção é a discussão sobre “os

sentimentos, as ansiedades, pré-noções, aflições e conquistas" (p. 64) presentes nos dois (ou mais) lados da pesquisa de campo. No relato da autora então encontramos o medo, a insegurança e a desconfiança, bem como as estratégias de superação e a posterior análise destes elementos componentes da interação entre a autora e os moradores do Campo da Tuca, em Porto Alegre.

O artigo de Carmem Rial detém-se em duas etnografias em Paris. Uma sobre as transformações do cenário da alimentação na capital francesa com o surgimento e o rápido crescimento das cadeias de lanches rápidos, os fast-foods, e outra sobre o estilo de vida de franceses e brasileiros proprietários de pequenos apartamentos conhecidos como studio. Além das identidades e papéis em jogo no campo, a autora também faz um interessante debate sobre o instrumental técnico e teórico-metodológico da antropologia, discutindo o potencial e a limitação de questionários a câmeras, da observação participante a pesquisas em arquivos.

Teresa Fradique faz uma reflexão sobre os inusitados aspectos constituintes do processo de inserção em campo. Contrastando duas experiências de pesquisa em Portugal, ambas nas margens de Lisboa, ela apresenta sua incursão no universo da música rap e acompanhamento às visitas ao Cristo Rei. Aqui o familiar e o exótico se mostram novamente, desta vez como empecilhos ou como elementos fundamentais à realização das pesquisas em circunstâncias aparentemente contraditórias. São foco da discussão o estranhamento ou exotismo da figura feminina e branca no meio predominantemente negro e masculino do rap como facilitador da entrada em espaços circunscritos e a "aparente diluição da clivagem entre observador e observado" (p. 113) ocorrida entre a antropóloga e os turistas, ambos ávidos no olhar e no narrar experiências.

A familiaridade e o estranhamento comuns ao antropólogo em suas pesquisas na cidade são o ponto central das reflexões de Maria Laura Viveiros de Castro Cavalcanti no artigo Conhecer desconhecendo – a etnografia do espiritismo e do carnaval carioca. O posicionamento da autora sobre o papel do trabalho de campo no ofício do antropólogo fica bem resumido no seguinte trecho:

“A pesquisa de campo ocupa na antropologia lugar análogo ao dos ritos na sociedade. Os ritos buscam de modo inconsciente e mediatizado por muitas formas expressivas aquilo que a pesquisa de campo explicita como objetivo científico: a aquisição de um conhecimento novo sobre a sociedade, o que vem acompanhado pela obtenção de um conhecimento novo do pesquisador sobre si mesmo” (p. 118).

Por sua vez, Sandra Regina Soares da Costa explora os deslocamentos do pesquisador pelos cenários urbanos e suas fronteiras geográficas e simbólicas na “experiência com autoridades” (p. 139). Aqui está presente o diálogo entre as visões de uma mulher branca e universitária em situações e universos distintos. Em determinado momento com os jovens, em sua maioria indivíduos masculinos negros e com baixo grau de escolaridade, participantes do movimento hip hop. E durante o trabalho de campo, o encontro com policiais durante uma blitz na saída de um show com membros do movimento. Percorrendo as idéias e pré-noções naturalizadas até os estigmas e estranhamentos mútuos na relação com os interlocutores, a análise da autora consegue, em um texto instigante, trazer à tona as dimensões éticas e políticas do trabalho do antropólogo.

Myriam Moraes Lins de Barros parte de diversas tessituras de memórias, inclusive a sua, sobre o Rio de Janeiro e seus espaços com o intuito de fazer dialogar imaginários sobre a cidade. A partir das representações de diferentes gerações, classes e trajetórias reveladas na sua experiência como professora, pesquisadora e moradora do Rio, a autora faz uma interessante reflexão. Como mediadora destas concepções, ela discute a total imersão do investigador no seu universo de pesquisa e como este deve estar atento ao fato de ser a zona de contato das visões de mundo. Pois é com a presença do antropólogo, e na sua configuração subjetiva, que se estabelecem as interações que põem em jogo as distâncias e proximidades das apreensões de sentidos do viver a metrópole.

“Uma discussão sobre observação participante” (p. 174) é a proposta de Andréa Moraes Alves no seu artigo sobre as relações de gênero e grupos etários nos bailes de dança de salão no Rio de Janeiro. Nele a autora apresenta as estratégias de aproximação dos personagens no processo de trabalho de campo e como a participação

durante o ato de observar exige uma reflexão sobre performance e corpo no ofício antropológico.

Ao relatar desafios e especificidades para os antropólogos que lidam com questões relacionadas à sexualidade e corpo, Maria Luiza Heilborn debate a interação entre pesquisador e pesquisado refletindo sobre como o sexo, o gênero ou a idade dos interlocutores envolvidos define situações no campo. Além da problematização das posturas e performances dos atores em ação durante as conversas e entrevistas, a antropóloga repensa ainda as estratégias de utilização dos diversos instrumentos e técnicas das ciências sociais.

De como olhar onde não se vê relata a profusão de emoções de Fernanda Eugenio durante a pesquisa com crianças cegas em seu processo de educação. A autora discute basicamente dois aspectos: os limites teórico-metodológicos e éticos da disciplina dos sentidos na antropologia seguindo a valorização da visão e do visível e o estranhamento de se perceber e interagir com atores em um universo contrastante com a abundância de imagens da sociedade mais ampla. Ela aponta assim as tensões, as angústias e os constrangimentos presentes no processo de incursão e negociação de papéis do trabalho de campo.

Pode-se definir dessa forma Pesquisas urbanas como uma coletânea de breves relatos com os percalços impostos aos antropólogos – ou antropólogas, como em quase todo o livro - que se dispõem a observar o familiar. Mas da mesma maneira que a complexidade e a dinâmica da metrópole desafiam, causando medo, angústia, desconfiança ou até tristeza, as técnicas de abordagem e o refinamento das discussões teórico-metodológicas da antropologia em suas múltiplas sub-áreas possibilitam à criatividade do pesquisador em campo utilizar-se das mais diversas estratégias no objetivo de estabelecer interações e diálogos sempre enriquecedores e significativos com os seus interlocutores.

COELHO, Maria Claudia. **Misery and Company - sympathy in everyday life: Resenha.** RBSE, v.3, n.7, pp.166-171, João Pessoa, GREM, Abril de 2004.

RESENHA
ISSN
1676-8965

CLARK, Candace. Misery and Company - sympathy in everyday life. Chicago & London: The University of Chicago Press, 1997.

Por Maria Claudia Coelho

Em seu livro *Misery and Company*, Candace Clark propõe-se a investigar as regras que orientam o sentir e o expressar compaixão nos Estados Unidos contemporâneos. Inserindo-se entre os trabalhos que realizam uma sociologia das emoções de inspiração interacionista, o livro realiza um minucioso mapeamento das situações que engendram a compaixão e dos sujeitos que a suscitam ou que a oferecem, procurando desvendar uma espécie de “gramática” da compaixão. Seu trabalho, contudo, não se restringe ao exame destes códigos per se, buscando abordá-los também em sua dimensão micropolítica, ou seja, no trabalho que realizam de concretização ou subversão cotidiana das “macro-hierarquias”.

Com este intuito, a autora utiliza-se de diversas fontes e métodos de obtenção de dados. Recorre a material jornalístico, manuais de etiqueta e obras literárias, bem como a entrevistas e relatos escritos a partir de situações propostas para reflexão. O livro traz um apêndice no qual Clark realiza uma cuidadosa descrição dos métodos utilizados, buscando discutir suas limitações e vantagens para o estudo sociológico das emoções.

O pressuposto teórico fundamental que orienta a investigação é a concepção da relação entre cultura e emoção como uma via de mão-dupla. Clark afirma a natureza socialmente moldada dos processos internos ao indivíduo, os quais por sua vez ajudariam a modelar a estrutura social. A compaixão seria, neste sentido, um

sentimento cuja emergência se daria somente em contextos e ocasiões e entre parceiros socialmente definidos, servindo, por outro lado, para consolidar ou redefinir as relações hierárquicas/igualitárias existentes entre eles.

Uma segunda idéia também fundamental é a noção de que há sentimentos que atuam como uma espécie de “cola social”, exercendo a função de estabelecer vínculos entre os indivíduos. A compaixão estaria entre estes sentimentos, ao lado da gratidão, do amor e outros.

Há ainda uma terceira noção que perpassa as reflexões desenvolvidas no livro. É a idéia de que sentir/demonstrar compaixão é um ato que constrói moralidade, idéia esta baseada na percepção de que o oferecimento (ou a negação) de compaixão é ditado pela atribuição de um determinado “valor moral” ao indivíduo cuja situação é objeto de reflexão. Decidir se uma determinada pessoa merece ou não compaixão por estar vivenciando uma condição específica é algo regido por um intrincado conjunto de normas e valores, cuja lógica é o objeto da investigação de Clark.

O percurso realizado pela autora entrelaça cinco questões fundamentais: a - as etapas de que se compõe o processo de compadecer-se; b - o fato de que este processo é orientado por um conjunto de valores organizado em um continuum que tem em seus pólos as noções de acaso e de responsabilidade/culpa individual; c - a construção de uma “economia socioemocional”; d - a existência de um processo que perpassa as interações cotidianas e que faz-se sentir com especial nitidez na decisão de compadecer-se ou não de alguém, qual seja, o processo de julgar; e e - o fato de que compadecer-se é uma atitude eivada de implicações micropolíticas.

Clark divide o processo de compadecer-se em três etapas. A primeira é a ocorrência de “empatia”, definida pela autora como a capacidade de “assumir o lugar do outro” (p. 27). Esta capacidade, contudo, não seria monolítica, podendo ser subdividida em tipos de acordo com alguns critérios. A primeira subdivisão distingue entre a compaixão “solo” e a compaixão “conjunta”. A empatia “solo” é aquela que o indivíduo vivencia sem perder a percepção de si como um sujeito distinto daquele de quem se compadece; na empatia “conjunta”, ocorre uma

perda "deste sentido de separação do outro", com o "'eu' tornando-se parte de um 'nós'" (p. 36).

A segunda subdivisão dos tipos de empatia diz respeito aos modos de vivenciar a realidade. Para Clark, o sujeito pode vivenciar a realidade - no caso, a dor do outro - de forma cognitiva, física ou emocional. Na empatia cognitiva, existe uma compreensão racional de que o outro passa por dificuldades. Na empatia física, o sujeito que se compadece reage através de seu próprio corpo à dor que reconhece no outro, como por exemplo através de lágrimas ou enjôos. Finalmente, na empatia emocional, a dor do outro suscita no sujeito emoções adequadas à situação vivida pelo outro, tais como preocupação ou indignação.

Esta primeira etapa do processo de compaixão - a empatia - tem caráter necessário. Para Clark, não há compaixão possível se não houver empatia. As duas etapas seguintes, contudo, são independentes e não ocorrem necessariamente: são elas o sentimento e a demonstração da compaixão.

O sentimento da compaixão apresenta variedades. Pode ser simples (uma mera preocupação com o outro) ou complexo (incluindo outros sentimentos); de curta ou longa duração; sentido em relação a alguém ou com alguém. Entre empatia e compaixão não há também qualquer relação necessária. Para Clark, a compreensão da dor do outro pode acarretar outras reações emocionais distintas ou até mesmo avessas da compaixão, tais como a alegria, a indiferença, o nojo ou o desprezo. Ao discutir estas formas do sentimento, Clark apresenta uma noção importante: a idéia de "dissonância", passível de ocorrer entre emoções (sentimentos conflitantes) ou entre cognição e emoção (quando a percepção racional de uma situação está em desacordo com a emoção suscitada).

A terceira etapa do processo de compadecer-se é a demonstração da compaixão. Para Clark, estas duas últimas etapas são independentes entre si porque, se por um lado o sentimento não engendra necessariamente sua expressão, por outro a expressão pode ocorrer de forma insincera, ou seja, destituída de um "lastro" emocional. A autora dedica então sua atenção a desvendar a regulação social da demonstração de compaixão, examinando o modo como as regras da interação definem aspectos tais

como o modo de demonstrar, a intensidade desta demonstração, a relação entre os tipos de sofrimento e as formas da demonstração, etc.

Toda esta gramática é orientada por um conjunto de valores cujo eixo fundamental é o continuum que vai do acaso à responsabilidade. A decisão fundamental do processo de compadecer-se é quanto à possibilidade de culpabilização do indivíduo pela situação que vive: se ela é fruto do acaso (e neste caso ele é objeto de uma desgraça que se "abate" sobre ele) ou se ela provém de suas atitudes racionais e conscientes (e nesse caso ele é sujeito de uma situação). Clark discute diversos aspectos da história ocidental que interferem na construção deste continuum, entre eles o papel das próprias ciências humanas - em especial a psicologia e a sociologia - na ampliação do escopo das situações em que o indivíduo é visto como merecedor de compaixão, como por exemplo a vivência da pobreza como fruto de condições macroeconômicas - e não como resultado da falta de empenho - ou a concepção do alcoolismo como uma doença - e não como vício merecedor de uma reprovação moral. É neste sentido que a compaixão concorre para a construção de "fronteiras morais", ao decidir quem é responsável pelo que lhe acontece (e portanto alvo de uma avaliação mais impiedosa) e quem sofre as consequências de fatores que escapam ao seu controle (e portanto merecedor de compaixão).

Clark prossegue em sua investigação elaborando a noção de uma "economia socioemocional". Para ela, a economia socioemocional é um "sistema de trocas" que regula o fluxo de diversos sentimentos, entre eles a compaixão, tendo por base a noção do "valor" atribuído a cada indivíduo, que proviria de duas fontes básicas: a hierarquia social e as ações individuais. Para a compreensão da dinâmica deste processo, duas noções são necessárias: a "biografia da compaixão" e as "margens de compaixão". Para a autora, cada indivíduo constrói seu lugar nesta economia socioemocional através de uma história (reconhecida pelos demais) do modo como age diante de outros em necessidade. O acerto ou o erro em suas decisões quanto a oferecer compaixão - e como, e quanto, e a quem, e quando - criam uma "biografia da compaixão", por meio da qual lhe são atribuídas "margens de compaixão" (ou seja, o "crédito" de que dispõe para pleitear a compaixão alheia).

Neste processo, o ato de julgar ocupa um lugar central, e é por isso que Clark dedica o sexto capítulo a seu exame. Partindo de uma revisão das teorias sociológicas interacionistas sobre o desvio, Clark esmiuça a centralidade da atividade cotidiana de julgar, acentuando o fato de que o ato de julgar perpassa toda a vida social. O foco do capítulo é a possibilidade de que indivíduos transgressores suscitem compaixão. Clark propõe um modelo para o ato de julgar ancorado em dois pontos básicos: a - o processo de julgar é complexo e variável, ao invés de pré-determinado; e b - as emoções - em especial a compaixão - são parte integrante deste processo. Ela inventaria então os principais critérios envolvidos na decisão de compadecer-se ou não de um indivíduo transgressor, entre eles seu grau de responsabilidade, seu "capital cultural", seu grau de arrependimento e eventuais punições já sofridas. Fundamental nesta análise é a percepção do papel desempenhado pelo modo como o juiz social quer ser visto por quem avalia seu desempenho - ou seja, o fato de que o julgamento é ele mesmo objeto de julgamento dos demais. É porque compadecer-se pode ser indício de reconhecimento, por parte do juiz, de um certo grau de igualdade entre ele e o transgressor, que a compaixão é também um sentimento demarcador de fronteiras sociais.

Todo este percurso encerra-se com o exame das implicações micropolíticas do ato de compadecer-se. A autora define "micropolítica" como o comportamento voltado para a negociação do poder interpessoal. Distinguindo entre "status" (posição ocupada pelo sujeito na macro-hierarquia) e "lugar" (sua posição nas micro-hierarquias cotidianas), Clark mostra como a identidade individual é construída interacionalmente através da reivindicação/ocupação de lugares, jogo no qual as emoções ocupam um papel essencial. É através das emoções que os sujeitos demarcam e percebem seus lugares relativos, como por exemplo através do sentimento de orgulho ou de humilhação e embaraço. As emoções podem assim estar a serviço de estratégias micropolíticas, constituindo as micro-hierarquias. Neste processo, a compaixão teria um papel-chave, prestando-se a inúmeras estratégias deste tipo, como por exemplo a compaixão irônica (que diminui o receptor), a ênfase nos problemas alheios (como forma de elevar a si) ou a criação de uma "dívida" pela aceitação da compaixão (e portanto a inferiorização do receptor).

Clark encerra seu argumento mostrando a fecundidade deste tipo de análise para a discussão das formas de articulação entre os níveis micro e macro da vida social. Assinalando a capacidade do sentimento da compaixão de criar coesão social ao mesmo tempo em que consolida a estratificação, a autora termina por enfatizar a intrincada relação entre emoção e estrutura social, mostrando como a micropolítica emocional é uma forma possível de reprodução da macrodistribuição de poder.

Colaboraram neste número:

Paula Lenguita. Professora de Sociologia (Universidad de Buenos Aires - UBA) e doutoranda em Ciências Sociais (UBA).

Maria Cristina Gioseffi. Doutoranda do Departamento de Psicologia da Universidade do Estado do Rio de Janeiro.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB e coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e GREI – Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem. Editor da RBSE.

Regina Helena Oliveira Martins. Doutora em Sociologia pelo PPG em Sociologia. FCLAr – UNESP. Este artigo tem origem na tese de doutorado, intitulada “É tanta violência é ação sem consciência” Representações e práticas sobre a violência entre jovens de Ensino Médio.

Teresa Cristina Telarolli. Socióloga e Pesquisadora: co-autora do livro: A História da Família Zanin em três tempos. [no prelo]

Ana Rosa Pratesi. Psicóloga pela Universidad de Buenos Aires (Argentina), Mestre em Metodología de la Investigación pela Universidad Nacional de Entre Ríos (Argentina).

Thomas Scheff. Doutor em Sociologia e Professor Emérito de Sociologia da Universidade da Califórnia, Santa Barbara. Coordenador da Sessão de Sociologia da Emoção da American Sociological Association e Presidente da Pacific Sociological Association.

Edições do GREM, 2004.

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.**