



ISSN 1676-8965

RBSE
REVISTA BRASILEIRA DE
SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

[v. 16, n. 48, DEZEMBRO DE 2017]

GREM
JOÃO PESSOA
DEZEMBRO 2017

A RBSE REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA DA
EMOÇÃO É UMA PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS
EMOÇÕES

ENDEREÇO / ADDRESS:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Koury]
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

Ou, preferencialmente, através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br
Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

ISSN 1676-8965

RBSE
REVISTA BRASILEIRA DE
SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

[V. 16, N. 48, DEZEMBRO DE 2017]

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM GRUPO DE
PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

GREM
JOÃO PESSOA
DEZEMBRO 2017

RBSE REVISTA BRASILEIRA DE SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO
GREM GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
v. 16, n. 48, DEZEMBRO DE 2017
ISSN 1676-8965

ENDEREÇO WEB: <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>
E-MAIL: rbse@cchla.ufpb.br

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

EDITORES

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)
Raoni Borges Barbosa (GREM)

CONSELHO EDITORIAL: Adrián Scribano (UBA/CONICET – Argentina); Alain Caillé (Université Paris X/ M.A.U.S.S – França); Alda Motta (UFBA); Alexandre Werneck (UFRJ); Anderson Moebus Retondar (UFPB); Bela Feldman-Bianco (UNICAMP); Cornelia Eckert (UFRGS); Danielle Rocha Pitta (UFPE); Eduardo Diatahy Bezerra de Menezes (UFC); Evelyn Lindner (University of Oslo – Noruega); Jack Katz (University of Califórnia – USA); Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ); Marcela Zamboni (UFPB); Maria Arminda do Nascimento Arruda (USP); Mariza Corrêa (UNICAMP) *in memoriam*; Myriam Lyns de Barros (UFRJ); Regina Novaes; (UFRJ); Ruben George Oliven (UFRGS); Simone Brito (UFPB); Thomas Scheff (University of Califórnia – USA); Vera da Silva Telles (USP)

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM –
Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções /
Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade
Federal da Paraíba – v. 16, n. 48, Dezembro de 2017.
João Pessoa – GREM, 2017.
(v.1, n.1 – abril/Julho de 2002) - Revista Quadrimestral - ISSN
1676-8965
Antropologia – 2. Sociologia – 3. Antropologia das Emoções – 4.
Sociologia das Emoções – Periódicos – I. GREM – Grupo de
Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.
Universidade Federal da Paraíba
BC-UFPB
CDU 301
CDU 572

GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
[A/C Prof. Dr. Mauro Koury]
Universidade Federal da Paraíba – Campus I
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Ciências Sociais
CEP 58.051-970 – João Pessoa – Paraíba – Brasil

Correspondência e apresentação de colaborações devem ser encaminhadas à RBSE através do e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

EXPEDIENTE

RBSE <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>

ISSN 1676-8965

EDITORES: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Raoni Borges Barbosa

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

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

Secretária RBSE. *Letícia Knutt*

E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

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

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

ENDEREÇO / ADDRESS:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção
[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Koury]
GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB
CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária
CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

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

Or, preferentially, by e-mail: rbse@cchla.ufpb.br

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA RBSE

RBSE - ISSN 1676-8965

Normas para os autores

A *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, ISSN 1676-8965, é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano.

A RBSE pode ser lida inteiramente, de forma gratuita, no site <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>.

Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.

A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob a forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros. Exceto nos casos de dossiês e autores convidados ou artigos que o Coordenador do Dossiê ou o Conselho Editorial achar importante publicar ou republicar.

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

Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até cinco **palavras-chave** e **keywords** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês (abstract)**, com **200 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.

Deverão ser igualmente encaminhados aos editores **dados sobre o autor** (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).

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

Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas on-line.

Toda correspondência referente à publicação de artigos deverá ser enviada para o e-mail da *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*: rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Leticia Knutt.

Regras para apresentação de originais

Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.

Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até **30 páginas ou 8 mil palavras** e até **08 páginas ou 2 mil palavras** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.

Citações com mais de três linhas, no interior do texto, devem se encontrar em separado, sem aspas, com recuo de 04 cm à direita, fonte Times New Roman 11, normal, espaçamento entre linhas duplo; e espaçamento de 6x6.

O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Leticia Knutt.

Notas e remissões bibliográficas

As notas deverão ser sucintas e colocadas no pé-de-página.

As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas e devem figurar no corpo principal do texto.

Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por vírgulas, de acordo com o exemplo 1:

Exemplo 1: Segundo Cassirer (1979, p. 46), a síntese e a produção pelo saber...

Usa-se o sobrenome do autor, quando no interior do parêntese, em minúscula, conforme o exemplo 2:

Exemplo 2: O eu que enuncia "eu" (Beneviste, 1972, p.32)...

Referências

As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.

As referências deverão obedecer ao modelo abaixo:

Tratando-se de **livro**:

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘*et al*’;
- Título da obra (em *itálico*);
- Subtítulo, (*também em itálico*);
- Nº da edição (apenas a partir da 2ª edição);
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Data de publicação.

Exemplo: Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Sociologia da emoção. O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes, 2003.

Tratando-se de artigo em **revistas**:

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em itálico);
- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo (ex: p. 15-21);
- Data da publicação.

Exemplo: Camargo, Aspásia. Os usos da história oral e da história de vida: trabalhando com elites políticas. *Revista Dados*, v. 27, n. 1, p.1-15, 1984.

Tratando-se de artigo em **coletâneas**:

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo;
- In:
- Nome do autor ou autores da coletânea seguido por (Orgs);
- Título e subtítulo da coletânea em itálico;
- Nº da edição (a partir da 2ª edição);
- Local da publicação seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Páginas do artigo;
- Ano da publicação.

Exemplo: Dias, Juliana Braz. Enviando dinheiro, construindo afetos. In: Wilson Trajano Filho (Org.). *Lugares, pessoas e grupos: as lógicas do pertencimento em perspectiva internacional*. 2ª edição. Brasília: ABA Publicações, p. 47-73, 2012.

Tratando-se de artigos em **revistas online**:

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título do artigo sem aspas;
- Nome do periódico por extenso (em itálico);
- Volume e nº do periódico (entre vírgulas);
- Páginas do artigo se houver (ex: p. 15-21);
- Data da publicação
- Endereço do site
- Quando se deu a consulta.

Exemplo: Ferraz, Amélia. Viver e morrer. *Revista online de comunicação*, v. 10, n. 20, p. 5-10. www.revistaonlinedecomunicacao.com.br (Consulta em: 20.06.2015).

Tratando-se de **teses, dissertações, TCCS** e relatórios:

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”.
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título da obra (em itálico);
- Subtítulo, (também em itálico);
- Tese; Dissertação, etc.;
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome do Programa e Universidade;
- Ano

Exemplo: Barbosa, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e vergonha cotidiana: uma análise compreensiva do bairro do Varjão/Rangel*. Dissertação. João Pessoa: PPGA/UFPB, 2015

Nota geral para as referências

1. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de um autor: com até dois autores:
 - Sobrenome do autor principal (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome e ponto e vírgula (;)
 - A seguir, o nome e sobrenome do segundo autor.
2. Artigo, livro, coletânea, ensaio com mais de dois autores:
 - Sobrenome do autor principal (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome e, após, et al.

Quadros e Mapas

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

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

Norms to manuscripts' presentation

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

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

Articles should not exceed 30 pages double-spaced or 8 thousand words, including notes and references. Reviews should not exceed 8 pages or 2 thousand words double-spaced and notes and references included.

Índice

Artigos	12
Oswaldo Machado: un matrero en las fronteras del dolor a principios del siglo 20. Apuntes para una sociología de las ausencias desde la presencia de los cuerpos/emociones.....	13
Carla Custodio Alejandro Gau de Mello	
Disputa moral em um regime de pânico: ofensiva civilizadora e apropriação moral de uma tragédia	29
Mauro Guilherme Pinheiro Koury Raoni Borges Barbosa	
Implicação sociológica do pensamento de George Herbert Mead	47
Herbert Blumer Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
A gramática das emoções no processo de reconhecimento das demandas da população trans	59
Gabriela Felten de Maia	
Objetificação participante.....	75
Pierre Bourdieu Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Emoções em movimento: a construção do ‘bom’ e do ‘mau’ refugiado a partir das emoções	89
Raul Felix Barbosa	
Discriminação do gênero feminino, denúncia e resistência das cantoras do <i>rap</i> brasileiro	99
Sandra Mara Pereira dos Santos	
“Fechar com o certo é a nossa meta”: sociabilidade e afeto entre jovens de Fortaleza 111 Amanda Nogueira Alexandre Barbalho	
Consumo, reflexividade e política: digressões a partir da <i>sociologia formal</i> de Simmel	123
Anderson Moebus Retondar	
Nuestra vida en disputa: resistiendo al agronegocio desde el interior de las ciudades 133 Nicolas Forlani	
SEÇÃO DOCUMENTOS	149
Interacionistas no Brasil, Série 1 – Lucila Herrman	

Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 1 – Lucila Herrmann. Uma apresentação.....	151
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
O método ecológico em Sociologia.....	155
Lucila Herrmann	
Resenhas	171
O urbano como lugar de memórias, pertença e medo: etnografias da cultura emotiva da cidade de João Pessoa.....	173
Raoni Borges Barbosa	
Novas formas de ofensivas civilizadoras ao sul do continente americano.....	181
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
A sacralidade da pessoa: entre razão e emoção - Resenha	183
Ícaro Yure Freire de Andrade	
Amizade, emoção e sociologia sensível: a reflexividade nas vidas e obras	187
Luciana Chianca	
Sobre os autores.....	191
Sobre os autores.....	193

Artigos

Custodio, Carla; Alejandro Gau de Mello. Osvaldo Machado: un matrero en las fronteras del dolor a principios del siglo 20. Apuntes para una sociología de las ausencias desde la presencia de los cuerpos/emociones. RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, v. 16, n. 48, p. 13-27, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Osvaldo Machado: un matrero en las fronteras del dolor a principios del siglo 20. Apuntes para una sociología de las ausencias desde la presencia de los cuerpos/emociones

Osvaldo Machado: um matador nas fronteiras da dor no início do século 20. Notas para uma sociologia das ausências a partir dos corpos / emoções

Osvaldo Machado: a *matador* on the frontiers of pain at the beginning of the 20th century. Notes for a sociology of absences from the presence of bodies / emotions

Carla Custodio
Alejandro Gau de Mello

Recebido: 24.08.2017

Aceito: 24.09.2017

Resumo: Demonstrações de violência acompanham nossa história. Através de algumas delas, se busca resgatar a dor, os lutos de uma sociedade atravessada pelo facão, o revólver e o estampido de bala que quebra o silêncio dos pampas. Nem sempre de sonhos é feita a vida na fronteira, homens tornados matreiros, balas que fazem o agressor se transformar em cadáver de esquecimento. O que se objetiva neste trabalho é a identificação da relação que existe entre vidas vividas com outros e a violência como o fio condutor da vida na fronteira. Esta fronteira é a rural do Uruguai e Brasil. O universo é o início do século 20 e o estudo de caso é o de um homem comum, que se torna um fora da justiça. A intenção é demonstrar através de um exemplo concreto a base teórica do conflito, bem como a transformação social que já não permite vingança pela honra. Em uma fronteira imaginária da paz, o resgate de episódios de violência serve como uma denúncia das contradições de um processo de pacificação construído por meio da ativação da espiral da violência e da marginalização das questões precárias. Na base conceitual da sociologia dos corpos / emoções em consonância com as epistemologias do sul, é que o caminho de uma tentativa de construção teórica necessária para uma fronteira e uma teoria social territorializada é construída. **Palavras-chave:** corpos / emoções, sensibilidade, fronteira, fugitivo

Resumen: Las manifestaciones de violencia acompañan nuestra historia. A través de algunas de ellas se busca rescatar el dolor, los duelos de una sociedad atravesada por el facón, el revólver y el estampido del plomo rompiendo el silencio campero. No siempre de sueños está hecha la vida en la frontera, hombres hechos matreiros, balazos que hacen al agresor transformarse en cadáver de olvido. Lo que se plantea en el siguiente trabajo es la identificación de la relación que existe entre las vidas vividas con otros y la violencia como hilo conductor de la vida en la frontera. Dicha frontera es la rural de Uruguay y Brasil. El universo es el de principios del siglo 20 y el estudio de caso es el de un hombre ordinario,

que se transforma en forajido de la justicia. La intención es demostrar a través de un ejemplo concreto la base teórica del conflicto, así como la transformación social que no permite más la venganza por honor. En una frontera imaginada a partir de la paz, el rescate de episodios de violencia sirve como denuncia de las contradicciones de un proceso de pacificación que se construye activando el espiral de violencia y marginando a sujetos precarizados. Sobre la base conceptual de la sociología de los cuerpos/emociones en consonancia con las epistemologías del sur, es que se construye el derrotero de un intento de construcción teórica necesaria para una teoría social fronteriza y territorializada.

Palabras clave: cuerpos/emociones, sensibilidad, frontera, matrero

Abstract: Demonstrations of violence accompany our history. Through some of them, it is sought to rescue the pain, the duels of a society crossed by the knife, the revolver and the blow of the lead breaking the countryside silence. Not always dreams are made life on the border, men made fugitive; bullets that make the aggressor become a corpse of oblivion. What is posed in the following work is the identification of the relationship between lives lived with others and violence as the guiding thread of life on the border. This border is the rural one of Uruguay and Brazil. The universe is that of the early 20th century and the case study is that of an ordinary man, who becomes an outlaw of justice. The intention is to demonstrate through a concrete example the theoretical basis of the conflict, as well as the social transformation that no longer allows revenge for honor. In an imagined border from peace, the rescue of episodes of violence serves as a denunciation of the contradictions of a pacification process that is constructed by activating the spiral of violence and marginalizing precarious subjects. On the conceptual basis of the sociology of bodies / emotions in consonance with the epistemologies of the south, is that the path of an attempt of theoretical construction necessary for a frontier and territorialized social theory is constructed. **Keywords:** bodies / emotions, sensitivity, border, fugitive

La lluvia no regresa hacia arriba. Cuando la herida ya no duele, duele la cicatriz.

Bertolt Brecht

Introducción

El siguiente trabajo se ubica a partir de una relación dolorosa y siempre necesaria para con los muertos. Como dice Sontag (2003) dicho vínculo se produce mediante la memoria y por esta razón, el artículo rescata la memoria de un conjunto de acontecimientos ocurridos a principios del siglo 20. El lugar de los mismos fue la localidad de Moirones¹, frontera rural entre Uruguay y Brasil y los protagonistas fueron sujetos que hicieron parte de la sociedad de entonces. Las vidas rescatadas y el dolor que acompaña a los sujetos que vivieron la tragedia son abordados desde la sociología de los cuerpos/emociones y las epistemologías del sur.

Siguiendo a Hidalgo y Tozzi (2010) el cuerpo es un tema recurrente en las ciencias sociales latinoamericanas y este es el caso que se trata en este momento. La primera parte del artículo aborda las bases de fundamentación de la investigación realizada, que diera como resultado lo que aquí se escribe. Luego, se abordan los aspectos metodológicos, para en un tercer momento plantear nociones teóricas devenidas de una somera narración de los hechos.

Las fuentes utilizadas son básicamente historias orales que siguen orbitando las narraciones familiares como un poderoso ejemplo de la memoria en tanto componente

¹ Moirones es una localidad rural. Su población actual según el Censo de Población del año 2011 e de 211 habitantes. Sus inicios como poblado datan del siglo 19. Desde el principio se podría definir como un pueblo empobrecido y periférico en la conformación de la sociedad fronteriza con altos índices de pobreza. Por más información respecto a su historia ver: (Gau de Mello, A et al, 2012). Por información que busca debatir acerca de distintas expresiones de discriminación que tienen a dicha localidad como escenario que vive el estigma ver: (Custodio, C y Gau de Mello, A, 2016).

fiel de las identificaciones. Por último, el texto se plantea algunas interpretaciones a la luz de las poderosas contradicciones que construyeron la estructura social del ámbito regional. Irónicamente la paz se construyó desde la expulsión violenta y el silenciamiento de los cuerpos/emociones de sujetos que vivieron episodios semejantes a los relatados.

Un sujeto común que pasó a ser un criminal y por ende considerado como una amenaza, deviniendo en matrero, pasó a ocupar el lugar de lo abyecto. Su cuerpo/emoción, así como el de todo su entorno, son ejemplos de una geometría de las sensibilidades que se inauguran en la primera mitad del siglo 20.

Éstos son tratados en el artículo como ejemplos de una sociedad conflictiva, que resuelve sus contradicciones haciendo uso de la apropiación de los cuerpos/emociones como estrategia para expulsar lo abyecto al otro lado de la línea abismal (De Sousa Santos, 2010). La vida marginada al estado de naturaleza, tiene en la metáfora de la vida de un matrero que se esconde en el monte, la de una figura atravesada por el dolor de las ausencias y las distancias.

La distancia del tiempo y del espacio incoa el sentido para una sociología de las ausencias como sugieren las epistemologías del sur. La propuesta es por lo tanto también reflexiva respecto a los procesos de construcción no de las identidades, pero sí de las identificaciones sociales (Rivera, 2010). Ellas son ejemplos de una resignificación, de una adecuación de la dominación patriarcal, colonial y capitalista con toda la carga degradante de sus permanencias.

La narración de los hechos

Los acontecimientos son el resultado de un largo proceso de investigación sobre la estructuración social en la región fronteriza. El caso relatado surge como emergente del trabajo de campo, de entrevistas, cartas así como del registro oral que habita todavía la campaña uruguayo-brasileña. Las fuentes familiares son las que rescatan la narración y las mismas han autorizado lo que se escribe.

En setiembre de 1908, el vecino Osvaldo Machado en carta dirigida al señor Pompilio Marset pide en matrimonio a la joven Amelia Marset. La pareja se instala en el paraje llamado Caraguatá, sobre el límite de los Departamentos de Rivera, Tacuarembó y Cerro Largo. Dos son las primeras hijas que tiene el casal, bautizadas con los nombres de Esper y Anita.

En 1913 la pareja de esposos Amelia Marset y Osvaldo Machado estaban esperando quien vendría a ser la tercera hija del matrimonio. La niña nace el cuatro de julio de ese año en el hogar de sus padres. Su nombre será Serafina.

Ese fue el último parto de Amelia y fuera atendido en la casa de los esposos por un médico que viniera de la localidad de Minas de Corrales, práctica poco común en la época, dato que denota la intención familiar de seguir los cambios que se venían dando en la estructura de la sociedad, es decir, la medicalización de la misma. El nacimiento del bebé fue normal, pero el post-parto tuvo complicaciones. Amelia se enferma en el período de puerperio, cayendo víctima de una severa infección.

La ausencia de un tratamiento con antibióticos, en un mundo que ya los conocía, pero en una región que todavía no los había incorporado a los hábitos medicinales de la vida cotidiana, termina con la vida de Amelia Marset, dejando tres hijas y un viudo consternado por el dolor de la pérdida. Osvaldo Machado sintió que la responsabilidad del hecho fuera del médico, ya que se afirmaba por aquel entonces que dicho profesional no había tomado los recaudos correspondientes. Acerca de tal afirmación no hay pruebas físicas que lo corroboren, no hay registro ninguno acerca de posibles negligencias higiénicas del médico. Sin embargo, el esposo sintió que la culpa tendría que ser de quien estuvo encargado del parto.

Oswaldo Machado se obsesiona con lo ocurrido y busca perpetrar una venganza, su venganza. Por aquel entonces era común que los hombres en campaña usaran armas. Este individuo tenía todas las características de un paisano, conocedor de las lides camperas, hombre que incorporaba los valores del campo, buen jinete, y por encima de todo, poseía la fama de excelente tirador con el revólver.

Algún tiempo después de la muerte de su esposa, accidentalmente se encuentra con el médico en una taberna cercana al hogar de los Machado-Marset, almacén como se lo conoce en la región de campaña. Al verlo, le saca el arma y le dispara, no se sabe si mediaron palabras, pero el caso fue que el disparo buscó darle muerte. Sin embargo, a pesar de ser un gran tirador Oswaldo yerra el disparo, acertando al hombre que estaba al lado. El herido fue un Comisario de la Policía de la región, quien resultó bastante maltrecho, ya que la bala le alcanzó la cara, más precisamente alojándose en la mandíbula.

Como consecuencia, Oswaldo Machado huye de la escena, no se entrega a las autoridades y se convierte en matrero². Comienza una nueva etapa y se abre camino a un nuevo drama atravesado por la proscripción. De ahí en más será un hombre afuera de la ley. Se inicia su muerte ciudadana y su inevitable destino será la muerte física.

Las niñas tuvieron destinos separados, las dos mayores viajan a vivir con parientes en Cerro Largo, la menor se queda con sus abuelos maternos, bastante lejos de su lugar de nacimiento. Se va a vivir en la localidad de Moirones, sobre el Arroyo Yaguarí. Varios años después del intento de homicidio, la niña ya mujer y madre contara a sus hijos que un día se encontró con un señor en una laguna muy cercana a la que pasara a ser su casa.

El encuentro totalmente clandestino fue organizado en connivencia de su tía materna, quien le cuenta a Serafina que iba a ver en el monte era su padre. El hombre recordaba la mujer ya anciana, conservando la memoria y las sensaciones de pequeña infante, era grande y barbado y al encontrarla, a ella se abrazó y en un llanto terminó por alejarse.

No duró mucho para que en una emboscada el matrero cayera en manos de la policía. Su cuerpo nunca fue encontrado. Parece que su muerte fue a golpes. Desde niña hasta el final de sus días la otrora hija, nunca festejó su cumpleaños, no le gustaba porque le traía asociaciones dolorosas que la acompañaron toda su vida.

Pasos seguidos

En términos interpretativos el artículo se propone establecer una relación entre violencia y subjetividad a partir del abordaje de un episodio concreto ocurrido hace más de un siglo atrás. Lo que se intenta es establecer las conexiones entre manifestaciones de la memoria oral reunidas a través de entrevistas a nietos, e hijos de conocidos de la familia del protagonista, material fotográfico y esquelas del sujeto, ya que en lo que hace referencia a fuentes oficiales emitidas por órganos del Estado como por ejemplo la Policía, nada hay documentado al respecto.

El episodio ocurrido, sus causas y sus consecuencias, entran en un relato que busca encontrar y dar cabida a una mejor interpretación desde la memoria respecto a la permanencia de la violencia en el presente. Rastrear episodios de violencia en el ayer para entender el porqué de las marginaciones a lo largo del tiempo, así como aportar elementos para la reflexión del significado de las mismas hoy. La articulación metodológica es entonces entre violencia y subjetividad, entre cada uno de los protagonistas de una tragedia familiar como variables en la construcción de una

² El matrero es aquel sujeto que huye de la justicia, refugiándose en lugres de la campaña. Fuente: <http://dle.rae.es/srv/search?m=30&w=matrero>

memoria sensorial, es decir, una familia como un caso representativo de las sensibilidades de frontera en la primera mitad del siglo 20.

A partir del relato de los acontecimientos se propone un análisis desde la sociología de los cuerpos/emociones como forma de explorar la trama de “vivencialidades y sociabilidades” que lo atraviesa (Vergara y De Sena, 2017, p. 163). Esta afirmación incluye la identificación en el objeto de estudio de una especie de “huella” en el sentido puro, casi como un tipo ideal “dotada de una violencia latente” (Lefebvre, 1978, p. 252) a su vez explicativa de una idea de conflicto como un espectro de contradicción en una frontera siempre auto identificada como lugar de paz.³

La afirmación parte entonces de una negación, la del sujeto definido como lo otro a partir de un momento trágico que cambiara para siempre el curso de aquellas vidas. Este artículo incorpora metodológicamente una narrativa corporizada para un análisis reconstructivo de su falta de impacto en la sensibilidad, de su no identificación como un ejemplo de fenómeno social. Se incorporan las nociones de pluralidad, apertura y creatividad como gestos metodológicos que a su vez se relacionan con una ecología de saberes en el sentido de uniones teórico-metodológicas-epistemológicas y ético- políticas como lo maneja Sousa Santos (2009).

Expresiones e intenciones que se buscan

Lo que aquí se presenta es siguiendo a Scribano (2004) el intento de demostrar que el conflicto posee la característica de “dejar ver” los procesos de estructuración social a través de la “expresividad y potencialidad” (p. 67-68) del propio conflicto. El dolor social es parte del escáner teórico a realizar, haciendo referencia a los eventos del estar en el mundo. Un objetivo es el de mostrar el dolor como un sufrimiento que resquebraja la subjetividad, como un componente de las sensibilidades en la frontera uruguayo-brasileña.

En términos particulares el artículo propone espacios teóricos que permitan captar los sentidos emergentes (Vergara y De Sena, 2017) a partir de un caso concreto, el de un hombre común que le pasara algo supuestamente in-común. Mediante ese hecho particular que cambia el curso de varias vidas se establecen las relaciones con la estructura social de la frontera entre Uruguay y Brasil. Con el hecho puntual se busca una mirada particular respecto a la concepción del conflicto social como fundante de la estructuración social.

Fundar lo que se pretende

El contexto de fundamentación implica que a través de la narración, de la reflexión e interpretación teórica de alguna forma pueda aprehenderse una vida que otrora fuera concreta, con la particularidad de haber sido atravesada por el daño. Aprehender la precariedad como significado de la misma (Butler, 2004) obliga

³ El concepto de frontera de la paz es parte de la identidad de la frontera Rivera-Livramento. La noción que se plantea no va en desmedro de la identidad, sino que dialectiza con ella. La lista de trabajos realizados sobre la historia local y regional es extensa. Se sugiere solamente a modo de ejemplo algunos aportes que además, tienen la peculiaridad de ofrecer lecturas desde distintas disciplinas del conocimiento: Barrios Pintos, A. (1963). Rivera en el ayer, de la crónica a la historia. Rivera, Uruguay: Editorial Minas. Barrios Pintos, A. (1985). Rivera una historia diferente. Montevideo, Uruguay: S/E. Chirico, S. (s/f). Simposio: Fronteras en el espacio platino. Coordinadora: Suzana Bleil de Souza. Título: Rivera-Livramento: límite político, frontera económica, espacio social. Grupo de Investigación de Rivera (G.I.R.). (Marzo 1989) Rivera-Livramento: de la integración de hecho a la integración real. Edición Cuñatai. Mazzei, E. (2000). Rivera-Sant’Ana – Identidad, territorio e integración fronteriza. Montevideo, Uruguay: Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de la República. Palermo, E. (2013). Tierra esclavizada. El norte uruguayo en la primera mitad del siglo XIX, Durazno-Montevideo, Uruguay: Tierradentro Ediciones.

éticamente la postura de su vuelta al sentido mismo de haberla vivido. Una vida destruida y todas las vidas dañadas como efecto multiplicador es el centro del relato, y su recuperación del olvido es la fundamentación ética de lo que se presenta en estas líneas.

Lo discutible de la elección de un caso concreto es precisamente su valor en términos tanto metodológicos como sociológicos, en cambio, lo que se propone es precisamente la importancia del hecho en términos teóricos. Para afirmar tal idea, así como también validar el propio procedimiento y elección temática es que el artículo se basa en la noción desarrollada por Fernandes (2008) quien sostiene que la teoría se aplica a los hechos. Lo sostenido por Florestan Fernandes afirmaba y validaba metodológicamente el sentido de haber elegido un caso concreto de un indio bororo como ejemplo teórico de marginación. El sentido de este trabajo estriba en las mismas pretensiones.

Destrucción es lo que pasó con el sujeto que se trata aquí, reconstruirlo es una intención de revivirlo, sacarlo de la precariedad para visibilizarlo como el único móvil de estas páginas. Lo trivial como sentido de la propuesta que se esgrime es a la vez la parte primordial para descubrir la desgracia y las combinaciones de lo cotidiano (Lefebvre, 1978). El sujeto olvidado por sus semejantes tiene por objetivo la construcción de su recuerdo como opción ética y como demostrativo de las pequeñas tragedias de la vida cotidiana y en particular, de la vida en la frontera.

Bases para un escaner teórico

Se parte de una idea rectora oficiando a modo de hipótesis operativa, la de la vulnerabilidad de la piel, de la carne y de las emociones a la violencia. De este punto de arranque se identifica a los cuerpos/emociones como dimensiones públicas donde los mismos son y no son de los sujetos. En el caso de los protagonistas de la tragedia que se narra sus cuerpos/emociones eran y no eran suyos, y como tales, adquirieron una dimensión pública de la misma vulnerabilidad (Butler, 2004), que a pesar de ello, se terminó ocultando el resultado y significado de la sucesión de acontecimientos.

La violencia transforma la manera de vivir dándole a la existencia de las personas un “carácter proyectivo” como sostienen Bolívar y Flórez (2004). El hecho de violencia que se narra, así como los microeventos asociados se considera que tuvieron esta característica proyectiva, así el acto de violencia de un hombre de principios del siglo 20 llamado Osvaldo Machado, fue según la hipótesis que se maneja en este artículo antecedido de otro hecho de violencia, seguramente sin dolo, demostrando quizás negligencia de quien la practicara, y finalmente, el último acto de violencia de la policía que esconde el cuerpo de Machado completan una trama de sucesivas tragedias. Asimismo, lo proyectivo también implica el dato paradigmático que identifica este acontecimiento como un momento cuyo significado llega hasta hoy. La paz se construye a partir de los conflictos resueltos, pero también irresueltos.

Si el punto de partida conceptual para interpretar a través de una tragedia de la vida cotidiana las muchas tragedias de los grupos oprimidos es la sociología de los cuerpos/emociones; será a través suyo que se pretenderán esbozar atisbos conceptuales de una sociología de las ausencias (De Sousa, 2005), que apunte como escenario de necesidades plantear lo no planteado, visualizar y validar lo que no lo ha sido. El derrotero conceptual a seguir en el caso de este trabajo es el de activar a través de un caso concreto el significado de la marginación en un individuo mediante su rememoración sensorial.

Para ello la base teórica de la cual se parte sigue lo planteado por Scribano (2009), en particular, las nociones de cuerpo individuo, subjetivo y social como lugar de sensaciones, como imagen que se construye acerca del mundo y como la incorporación

de las estructuras sociales de “una vida-vivida-con y para otros” (p. 4) respectivamente. La comunidad que lo expulsa, que lo segrega y una historia que lo silencia, son reflejos representacionales de la vida vivida con otros que lo deja al margen de su propia sociedad. Su cuerpo/emoción serían el reflejo de su caída en la línea abismal (De Sousa Santos, 2010), en esa zona de exclusión donde o se está de un lado de la línea, o al estar afuera se habita una no existencia. Al transformarse en matrero este sujeto pasa al lado de los no existentes. Su rastro se borra de la historia, su memoria se llena de olvido y se hace imposible que tenga pasado.

Si bien el episodio que llevara a Osvaldo Machado a transformarse en matrero fuera un hecho puntual, y su decisión por ende también, la de un sujeto específico, la hipótesis que se sostiene es que los sujetos al ser el resultado de su tiempo y espacio deciden acciones en base a sus ideas de mundo. La sensibilidad de este sujeto es un hecho social, su episodio se enmarca en un momento donde aparecen los últimos matreros que se tenga registro. Osvaldo Machado fuera contemporáneo del considerado como el último matrero del país (Abella-Vaz, 2009), Don Martín Aquino. Razones diferentes los llevaron a un mismo fin, el de vivir al margen de la ley y morir trágicamente como resultado de tal decisión.

Tanto Aquino como el caso que aquí se trata, son ejemplos de adecuación teórica al peso de los hechos. Otro elemento conceptual que los une es definido mediante las nociones de cambio social y marginación, ambas de suma importancia para el análisis social y fundamental para la identificación de teoría social situada. Dicha época de cambio fue marcada por el surgimiento de una sensibilidad, cuyo resultado termina por marginarlo y borrar su registro del mundo al que perteneciera. Una clave analítica de la que se parte es la del combate que viviera tal individuo entre sus emociones y sentimientos, generando posiblemente un profundo drama psicológico (Fernandes, 2008) que lo lleva al hecho de intento de homicidio, así como todas las consecuencias que derivaron.

La vida desnudada

El cuerpo aparece como un lugar, como un espacio de apropiación en el sentido que le atribuye De Sousa Santos (2014) como “incorporación, cooptación y asimilación” (p. 37). Además es el cuerpo objeto también de violencia entendida como “destrucción física, material, cultural y humana” (p. 37). La serie de acontecimientos llevó a que Osvaldo Machado y todo su entorno terminaran atrapados en una lógica que los superó y que al borrar la memoria de este sujeto, quedan prisioneros de un discurso de una maquinaria que soporta a la propia sociedad civil.

El caso de Osvaldo Machado es un ejemplo mediante el que se comprueba la existencia de marginados como ejemplos de un conflicto de cuyas bases emerge el contrato social de una frontera de la paz. Al atraparse los cuerpos/emociones sienten y vivieron sintiendo las consecuencias del conflicto social que los subyace, así como también, una poderosa contradicción que resuelve la misma violencia reactivando un mecanismo de más violencia que solo termina con la muerte física de Machado.

El sufrimiento de todos es atribuible a causas sociales y el dolor no cesa porque lo social fuera precisamente el mecanismo de castigo ya por la ley, ya por la exclusión del grupo. Precisamente en un espacio fronterizo como el de esta frontera entre Uruguay y Brasil, en un ambiente caracterizado por una imaginación de paz, la solución pacificadora se encuentra en un castigo que se impone pero que el sujeto también se atribuye aceptando la misma expulsión del núcleo comunal, así como de la familia. Sujetos como Osvaldo Machado funcionan como ejemplarizantes y se hacen objetos cuyas máculas y estigmas sirven para que la frontera se pacifique y se identifique como pacífica, justamente activando la violencia hacia algunos.

El precio de la paz sería la muerte de aquellos que no encajan con el geometral de la sociedad civil y civilizada. Machado sería una representación de una época donde las pependencias se resolvían a bala, típicos valores del siglo 19, en una región cuyos hechos ocurrieran ya entrado el siglo 20. Las llamadas sensibilidades bárbaras típicas del siglo 19 dan lugar a una sensibilidad civilizada (Barrán, 1994) que controla cuerpos/emociones mediante la disciplina de los mismos.

El camino que comienza a trazarse marca en los individuos una nueva sensibilidad anclada en la confianza hacia las instituciones. Eso aleja las emociones sociales hacia aquellos sujetos que pasan a estigmatizarse, siendo su dolor un dolor y sufrimiento ajenos al grupo. Butler (2013) trabaja estos aspectos a partir de la noción de desposesión, es decir, cuando el desposeído sufre la apropiación del cuerpo mediante una violencia producida por procesos de reconfiguración de las sensibilidades civilizadas.

La desposesión genera precarización y la misma se transmite a los demás sujetos que componen la estructura familiar. El desposeimiento es un concepto central en el análisis del matrero llamado Osvaldo Machado y probablemente, de todos los matreros o los que hoy son los delincuentes. El cuerpo de Amelia fuera desposeído de su vida como resultado de la infección, la apropiación de su cuerpo, acto necesario para luego consolidarse la desposesión, es llevada a cabo por el médico que se hace cargo del trabajo de parto, pero que no cumple con las expectativas de Machado, así como seguramente de nadie del entorno familiar.

El protagonista de los hechos al hacerse matrero también sufre el desposeimiento, donde la precarización trae como resultado la vulnerabilidad suya, de su vida y la de su familia. La fuga de Machado tras su intento fallido de homicidio y el no saberse el lugar donde la policía lo ultimó son ejemplos claros de precarizaciones. En este caso la dominación se expresa en sus características a través de todo el proceso de narración de los hechos, desde el nacimiento de la hija, la muerte de su madre, la venganza perpetrada por el esposo, la fuga, el encuentro en el monte con la hija ya niña, la muerte del matrero de cuyo lugar no se sabe, son todos momentos de la dominación que genera desposesión a través del dolor, la contradicción y la violencia en una sociedad que se basa en una estructura que degrada al expulsar a algunos sujetos al otro lado de la línea abismal.

Lo vivido por estos sujetos a partir de 1912 pasan el escáner de la identificación de las políticas de los cuerpos como aquellas estrategias sociales respecto a la disponibilidad de los individuos como elementos de las estructuras de poder (Ferrante, 2014). Mediante las “políticas de las emociones se incorporan dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social (p. 9). Los dispositivos de regulación de las sensaciones son “esquemas de percepción, pensamiento y acción”, ordenadores de las emociones. En cambio, los mecanismos de soportabilidad social son estrategias para “evitar sistemáticamente el conflicto social a través de juegos de fantasmas y fantasías sociales” (p. 9).

Los dispositivos reguladores en el caso de Osvaldo se aprecian desde la percepción del sujeto en su necesidad de perpetrar una venganza por sentir que su honor ha sido atacado, noción que incorpora al cuerpo individuo. Por otro lado, el cuerpo subjetivo, la imagen del mundo de Machado representa una noción permeada por esa forma de entender el honor. Eso es precisamente lo que entra en contradicción con el grupo que asimilaba ya la lógica pacificadora y disciplinada.

El nuevo cuerpo subjetivo posee una imagen diferente que se expresa en la persecución del matrero, su exilio y su desposesión. Los mecanismos de soportabilidad social son el conjunto de decisiones que hacen a alguien un fantasma social. En el caso

de Machado la fantasía de la evitación del conflicto transformando a alguien en forajido genera la fantasía de una comunidad que decide incorporarse a la nueva estructura social y el fantasma del matrero recuerda la derrota y su peso como forma de evitar el propio conflicto.

La contradicción que permea la derrota es incluso más profunda, porque el grupo que lo expulsa pertenece a un espacio social periférico, pobre y discriminado en el proceso de construcción de la estructura social. Son pobres excluyendo a sus semejantes que pasan al otro lado de la línea abismal como fantasmas. Machado es un caso ejemplar de identificación de la línea abismal (De Sousa Santos, 2014).

Quedó al otro lado de la línea, y pasó a ocupar una geometría dominada por la violencia/usurpación de su humanidad. Funciona como un fantasma en la construcción de irónicas fantasías sociales (Scribano, 2009). El sufrimiento como emoción causado por las partidas de su esposa, de su vida social y familiar lo destruye y lo llevan primero a la muerte en vida.

Muerte simbólica de la desposesión, para luego perpetrarse la muerte física. Para entonces, ya no importaban ni su cuerpo ni sus emociones. La desposesión implica que la muerte se produzca en parcelas, primero la pérdida del otro, luego su incorporación al universo de lo otro, y por último la posesión por parte del cuerpo policial de su propio cuerpo, último momento de la separación del cuerpo del matrero de sus emociones, cuerpo que se hace cosa.

La fantasía social de la frontera como un lugar perteneciente a un estado llamado Uruguay encuentra en este caso sencillo de un sujeto una expresión de la sensibilidad como parte de la nueva estructuración social. Osvaldo Machado representa en su tragedia el fin de una época, sin que termine de llegar la otra, la nueva. Así, su rostro no es recordado por la pequeña, ni tampoco por la comunidad, porque adquiere la faceta de lo monstruoso.

Hombre ya no hombre, cuerpo sin emociones y sentimientos que deviene en cosa que se tira en un lugar del monte, en un no-lugar. Sujeto que no es más que para ser olvido, para no ser más, para no estar, para nada ser. Los eventos narrados parten de una noción de mundo atravesada por una moral que se fundamenta en un tipo de cultura del honor, pero que ya no tiene significado social.

Un hecho vivido como negligente implicó la necesidad de venganza por parte del esposo que perdiera a su compañera. En cambio, si la moral se fundamenta en la responsabilidad ante el otro (Darwall, 2006), incorporando la noción del tú, es sobre esta base que se justifica socialmente el castigo al matrero. Asimismo si la responsabilidad se construye en los sujetos colectivos, será la comunidad la que vivirá la responsabilidad de la expulsión como algo también necesario. La imposición dolorosa es la separación forzosa de sus hijas.

El episodio en el monte es un claro ejemplo de vidas destrozadas. El cuerpo percibe, las emociones que se desprenden están asociadas al mismo dolor y son vergüenza, rabia, humillación, incertidumbre, ansiedad, temor, y un estigma que se transfiera a la hija que carga para el resto de la vida explicada mediante la culpa de no festejar sus aniversarios.

La vulnerabilidad acerca a Machado de la reificación sufrida para que pueda ser sometido como escenario de castigo. En aquel hombre la muerte se siente de muchas formas, en lo simbólico, en lo físico, en pasar a habitar la zona gris del olvido como exiliado, desterrado y expulsado (Agamben, 1996). El matrero abandona el demos a través del castigo del exilio, y el poder lo castiga adueñándose de su cuerpo como forma de segundo exilio, para asegurarse que su existencia haya sido borrada.

La tierra lo tragó, la vida suya se olvidó, la comunidad lo expulsó, la familia se avergonzó. Este hombre el tiempo lo dejó afuera del tiempo. No se sabe cuándo ni dónde murió. Al quedar afuera del tiempo y del espacio significa que nunca existió. Aparecen las ausencias que deben hacerse pensar desde una sociología que brinde identificaciones en paráfrasis a la noción de la sociología de las ausencias (De Sousa Santos, 2014).

El castigo es la fórmula de equilibrio del grupo al outsider. El matrero como outsider en el nivel micro explica la imposibilidad del mismo en el nivel macro. Es decir, la armonía se logra a través del castigo, y en este caso olvidándolo. Desapareciera su nombre, desaparece su figura de padre, de esposo, de hombre baqueano, de yerno, cuñado y par. Con él desaparece una época. Ya todos serán paisanos sometidos al imperio de la ley del Estado, depositando su confianza en las instituciones que se cargan de fantasmas y fantasías sociales.

La propiedad del cuerpo del matrero es ser cosa que es necesario dar fin y esconder. El matrero es objeto de dominación y precisamente porque la decisión de hacerse matrero es la decisión de resistirse al orden, pero en el caso de Osvaldo Machado es darle valor al amor romántico y legitimar el lugar que el otro cuerpo tenía en su vida, la de sujeto de pasión y por ende, ars erótica (Marcuse, 1983). El llanto por la pérdida de las hijas simbolizada en el encuentro con la pequeña huérfana es el llanto del dolor y del arrepentimiento sentido por la derrota.

El llanto de Osvaldo representa mucho más que la derrota del cuerpo individuo sino además del cuerpo subjetivo de una imagen de mundo que no cabe en la nueva forma del poder. El llanto es la desesperanza y la certeza de un nuevo lugar donde los cuerpos dóciles serán encauzados sin resistencias. Lloro Osvaldo y lloran sus hijas porque en definitiva con la mujer que se muere ya estaba muerto el hombre.

Muertos incómodos porque molestan a través del recuerdo. Esta es la intención primera del siguiente trabajo que aparece como presencia en el plano de las interpretaciones, como escáner teórico que interpela la fantasía de la paz. La cicatriz sigue doliendo en estos lugares fratricidas. Las fronteras como centro de todas las tragedias ejemplificadas en una tragedia singular y sencilla, como tantas tragedias de cada día, de cada espacio en este continente perdido en la espesa noche de tiempos obturados.

Violencia, dolor, pena, son parte integrante de los cuerpos/emociones de esas sensibilidades. La muerte como último lugar es una posibilidad de redención (Marcuse, 1983). Sin embargo, ella solo puede llegar a través del rescate, trayendo de vuelta a la vida lo que quedara en la basura del ayer. Este es el papel fundamental de la memoria como constructora de las identificaciones. Este matrero no es en esta frontera un ejemplo de heroicidad colonialista, sino tan solo un caso de objeto de represión, de dolor y angustia ante una vida de pérdida y tragedia.

El matrero y su familia que se estigmatizan viven en sus cuerpos el dolor de la desesperanza. La frontera de la paz se construyera también a partir de estas pequeñas tragedias sociales vividas de forma gigantesca por los sujetos que las vivieron. Sufrimiento de Osvaldo por la muerte de su esposa, sufrimiento como emoción que se expresa en la necesidad de venganza, agresividad que mata a eros (Marcuse, 1983); sufrimiento en un segundo momento expresado en la separación con sus hijas, dolor que también mata a eros y represión de la comunidad que lo exilia, excluye y olvida; represión de la policía que mata dándole muerte al matrero.

Salvar la muerte de la esposa mediante la venganza fue la opción para protegerla del olvido. De igual forma alejarse de las hijas fue la opción que tampoco cayeran en el olvido, ejemplificado en el exilio por él impuesto su caída en el anonimato. El hombre

de barba ya no tenía nombre, era un espectro que quedara en el pasado, perdiendo incluso su lugar en una foto. Erradicado de todo orden, perteneciendo al mundo de los invisibles pagó con su olvido la memoria de sus familiares.

En el caso particular de un hombre común se expresa la base teórica que descansa la afirmación que es en la violencia, en el conflicto, en la contradicción donde se construyen las estructuras sociales. La frontera de la paz, es una frontera de conflictos internos y sociales. El peso del estigma y de la desposesión incoa que algunas vidas valen la pena y otras no, como lo recalca Butler (2004) haciendo digno y merecido el duelo, o todo lo contrario.

La esposa tuviera una vida vivible, Osvaldo una muerte lamentable. Su opción al mismo tiempo permitió que contradictoriamente sus descendientes tuvieron una vida vivible y unas muertes humanas, es decir, dignas, por más que cargaran el dolor como extensión del estigma. La vida digna es una exigencia. A través de estos microeventos y sus relaciones se establecieron los cruces y entramados de los cuerpos/emociones, de las sensibilidades en la zona de frontera. Dignidad es una clave analítica que viene a plantear alternativas de análisis a macro conceptos como el de estado, nación o poder.

Vulnerabilidad y exposición a la violencia son problemas que colocan a las sensibilidades ante la necesidad y exigencia teórica-política de la Dignidad. Ella aparece como un ejemplo para una ecología de saberes de crítica epistémica y cognitiva. Los conflictos muestran lo indecible, la falta de perdón, la imposibilidad de redención de ninguno respecto al otro, de Osvaldo respecto al médico, de la comunidad con relación a Osvaldo, de la policía respecto al matrero, y tampoco de la familia y de las hijas respecto al padre que las abandonara.

Se naturaliza la violencia (Scribano, 2003) así como el abandono y se constituyen cuerpos/emociones endurecidos por las pérdidas. El luto se vive como un extrañamiento. Lo dicho se entiende que son síntomas de una sociedad que está acostumbrada a las distancias, a las huidas, a las pérdidas.

Las ausencias se explican mediante microeventos que tienen por protagonistas a la esposa, al esposo y al padre respecto a las hijas. El síntoma es la manifestación de violencia donde el tiro, la huida y el lloro son mensajes que denotan venganza, ira, miedo y dolor que se articulan entre la pérdida de lo que se entiende por dignidad y la imposibilidad de recuperarla. La tragedia sin importancia para los grandes relatos porque es un ejemplo de lo contrario, sirve como parte de una forma de demostración de la violencia. En todos aquellos pequeños eventos una sensación los atraviesa, lo desahuciado como epítome del dolor.

La falta de esperanza fruto de la degradación, de la falta de opciones, no son ejemplos de resistencia sino de una derrota. Derrota que es mucho más profunda y que no logra detener la violencia. Por eso es necesario debatir sociológicamente como escáner teórico para una frontera que necesita identificarse pudiendo ver su lado más sombrío. La identificación incorpora las mismas contradicciones entre una paz que sirve como fantasía social y los fantasmas sociales que han sido colocados en los no lugares (Augé, 1992)

En el fin del final de aquellas vidas un hombre sin nombre, tan solo un señor que llora sin explicaciones aparentes remiten a un mundo de distancias que marcan al cuerpo barbado con el lloro y vergüenza del padre, del yerno y de la hija que seguirá sufriendo. La familia se partió por la locura que se desatara. Ya nada será como antes se soñara, el desahucio, la desesperanza y la obsesión acompañan como marcas en los cuerpos disciplinados. La lluvia no vuelve hacia arriba, queda sólo la cicatriz como un tatuaje que no se puede olvidar. El balazo que se dispara y para siempre, versos presos. Sin embargo, morir es haber nacido.

Referencias

Abella, W; Vaz, J. *Martín Aquino. El matrero*. Montevideo, Uruguay: Editorial Fin de Siglo, 2009.

Agamben, G. *Política del exilio*. Traducido por Dante Bernardi. Barcelona, España: Archipiélago. Cuadernos de crítica de la cultura, 1996. En línea en: <http://www.mercaba.org/SANLUIS/Filosofia/autores/Contempor%C3%A1nea/Agamben/Pol%C3%ADtica%20del%20exilio.PDF>

Augé, M. *Las formas del olvido*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 1998.

Augé, M. *Los no lugares. Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona, España: Editorial Gedisa, 1992.

Barrán, J. P. *Historia de la sensibilidad*. Volumen II. El disciplinamiento 1860-1920. Montevideo, Uruguay: Ediciones de la Banda Oriental, 1994.

Becker, H. *Outsiders. Hacia una sociología de la desviación*. Mexico: Siglo Veintiuno Editores, 2009. En línea en: <http://sociologia.ucentral.cl/wp-content/uploads/2016/08/h-s-becker-the-outsiders.pdf>

Bolívar, I. J y Flórez, A. La investigación sobre la violencia: categorías, preguntas y tipo de conocimiento. *Revista de Estudios Sociales*, n. 17, p. 32-41, 2004. En línea en: http://www.scielo.org.co/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0123-885X2004000100004

Bourdieu, Pierre. *Estrategias de reproducción y modos de dominación*, 2002. En línea en: https://www.uv.mx/cpue/coleccion/N_3738/C%20Bourdieu%20estrategias%20dominacion.pdf

Bourdieu, P. *La miseria del mundo*. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 1999.

Butler, J. *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires, Argentina: Paidós, 2004. En línea en: <http://larevueltabisagra.com.ar/wp-content/uploads/2013/09/Butler-Judith-Vida-precario-El-poder-del-duelo-y-la-violencia-2004-ed-Paidos-2006-1.pdf>

Cabrera, M. Rivera. *Indicadores sociodemográficos seleccionados por Sección Censal, Localidades Censales y áreas gestionadas por municipios a partir de la información del censo 2011*. Montevideo, Uruguay: Ministerio de Desarrollo Social; Instituto Nacional de Estadística; Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA). 2015. En línea en: http://www.unfpa.org.uy/userfiles/publications/142_file1.pdf

Custodio, C y Gau de Mello, A. (2016). Preconcepto y estigma lingüístico: el portuñol como espacio para la discusión. *Revista Lenguas en Contexto*, a. 10, n. 10. Puebla, México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 2016. En línea en: <http://www.facultaddelenguas.com/lencontexto/?seccion=revista&script=visor&idrevista=21&pagina=45>

Darwall, S. *Morality respect and accountability*. London, England: Harvard University Press, 2006. En línea en: https://books.google.com.uy/books?id=x52elHrEyTIC&printsec=frontcover&dq=stephen+darwall&hl=es&sa=X&redir_esc=y#v=onepage&q=stephen%20darwall&f=false

- De Sousa Santos, B. *Descolonizar el saber, reinventar el poder*. Montevideo, Uruguay: Editorial Trilce, 2010. En línea en: http://www.boaventuradesousasantos.pt/media/Descolonizar%20el%20saber_final%20-%20C%C3%B3pia.pdf
- De Sousa Santos, B. *El milenio huérfano. Ensayos para una nueva cultura política*. España, Madrid: Trotta, p. 151-192, 2005.
- De Sousa Santos, B. *Más allá del pensamiento abismal: de las líneas globales a una ecología de saberes*. 2009, 2014. En línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/ar/libros/coedicion/olive/05santos.pdf>
- Dettmer G., Jorge. Problemas fundamentales en la articulación macro-micro: reflexiones sobre algunos intentos no consumados. *Estudios Sociológicos*, p. 79-100, 2001. En línea en: <http://www.redalyc.org/pdf/598/59855104.pdf>
- Dussel, E. 1492. *El encubrimiento del Otro. Hacia el origen del "mito de la Modernidad"*. La Paz, Bolivia: Plural Editores, 1994. En línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/otros/20111218114130/1942.pdf>
- Elias, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México DF, México: Fondo de Cultura Económica, 2016.
- Fernandes, H. (Comp.). *Florestan Fernandes. Dominación y desigualdad: el dilema social latinoamericano*. Bogotá, Colombia: Siglo del Hombre Editores, 2008. En línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/se/20100830102416/fernandes.pdf>
- Ferrante, C. *Aún mucha lástima: capitalismo, exclusión y percepción de la discapacidad*. Documentos de trabajo del CIES. Estudios Sociológicos Editora, 2014. En línea en: http://estudiossociologicos.org/-descargas/documentos-trabajo/documento-de-trabajo-5-diciembre_2015.pdf
- Figari, C. y Scribano, A. (comp.) *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones CICCUS, 2009. En línea en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/Scribano.%20Figari.pdf>
- Foucault, M. *Nacimiento de la bio-política*. Trad. Horacio Pons. Buenos Aires, Argentina: Fondo de Cultura Económica, 2007.
- Gau de Mello, A; Carrasco, E, Gau de Mello, F, Pereira V. Yaguarí. *Lugar y tiempo de una vida más ancha que la Historia*. Rivera, Uruguay: S/E, 2012.
- Giddens, A. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid, España: Ediciones Cátedra, 1998. En línea en: <http://mastor.cl/blog/wp-content/uploads/2014/07/Anthony-Giddens-La-Transformacion-de-la-Intimidad-124-pags.pdf>
- Hidalgo, C y Tozzi, V (Compiladoras). *Filosofía para la ciencia y la sociedad: indagaciones en honor a Félix Gustavo Schuster*. Buenos Aires, Argentina: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad – CICCUS Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales. CLACSO. Editorial de la Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Buenos Aires, 2010. En línea en: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/gsd/collect/clacso/index/assoc/D1779.dir/schuster2.pdf>

Lefebvre, H. *De lo rural a lo urbano*. Barcelona, España: Ediciones Península, 1978. En línea en: <https://www.insumisos.com/LecturasGratis/lefebvre%20henri%20-%20de%20lo%20rural%20a%20lo%20urbano.pdf>

Marcos, Sub. *Chiapas: La treceava estela*. 2003. En línea en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2003/2003_07_f.htm

Marcuse, H. *Eros y civilización*. Madrid, España: Altamira S.A., 2003. En línea en: https://monoskop.org/images/b/b6/Herbert_Marcuse_Eros_y_civilizacion_1983.pdf

Piedrahita Echandía C; Díaz Gómez, Á, Vommaro, P. (Compiladores). *Acercamientos metodológicos a la subjetivación política: debates latinoamericanos*. Bogotá, Colombia: CLACSO, 2013. En línea en: http://ceanj.cinde.org.co/programa/Archivos/publicaciones/p1/_1_AN_89.pdf

Rivera Cusicanqui, S. *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*. La Paz, Bolivia: Editorial Piedra Rota, 2010. En línea en: <http://www.ceapedi.com.ar/imagenes/biblioteca/libros/295.pdf>

Sartre, J. P. *Bosquejo de una teoría de las emociones*. Weblioteca del Pensamiento. 1973. En línea en: http://www.elseminario.com.ar/biblioteca/Sartre_Bosquejo_Teoría_Emociones.pdf

Scribano, A. Conflicto y estructuración social: una propuesta para su análisis. Borrador de lo publicado en "*América Latina: hacia una nueva alternativa de desarrollo*" Eliseo Zeballos Zeballos; Jose Vicente Tavares Do Santos; Darío Salinas Figueredo. (Editores). Universidad Nacional de San Agustín. Arequipa. Perú. Editorial UNSA. p 54-68, 2003. En línea en: <http://www.accioncolectiva.com.ar/sitio/documentos/conflicto-y-estructuracion-social.pdf>

Scribano, A. Sociology of bodies/emotions. *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, v. 4, n. 10, p. 91, 2012. En línea en: <http://www.relaces.com.ar/index.php/relaces/article/viewFile/224/143>

Scribano, Adrián. Una periodización intempestiva de las políticas de los cuerpos y las emociones en la Argentina reciente. *Boletín Onteaiken*, n. 7, 2009. En línea en: [http://onteaiken.com.ar/ver/boletin7%20\(1\)/1-1.pdf](http://onteaiken.com.ar/ver/boletin7%20(1)/1-1.pdf)

Scott, J. *Las armas de los débiles. Formas cotidianas de resistencia campesina*. Yale University Press. Cap. 2 "Explotación Normal, Resistencia Normal.", 1985. En línea en: http://www.academia.edu/9286533/Scott_James_-_Weapons_of_the_weak_traducido

Solari, A. *Estudios sobre la sociedad uruguaya*. Tomos I y II. Montevideo, Uruguay: Editorial Arca, 1991.

Sontag, S. *Ante el dolor de los demás*. Madrid, España: Santillana Ediciones Generales, 2003. En línea en: http://blog.fotoespacio.cl/wp-content/uploads/2013/08/Sontag_Ante_el_dolor_de_los_demas.pdf

Sousa Santos, B. *Una Epistemologías del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI Editores, 2009.

Vergara, G; De Sena, A (compiladoras). *Geometrías sociales*. Buenos Aires: Argentina. Estudios Sociológicos Editor, 2017. En línea en: <http://estudiossociologicos.org/portal/geometrias-sociales/>

Villoro, L. *Estado plural, pluralidad de culturas*. México DF, México: Editorial Paidós, UNAM. 1998. En línea en. <https://es.scribd.com/document/315699548/Villoro-Estado-Plural-Pluralidad-de-Culturas>

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro & Raoni Borges Barbosa. Disputa moral em um regime de pânico: Ofensiva civilizadora e apropriação moral de uma tragédia. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.16, n.48, p. 29-44, dezembro de 2017. ISSN 1676-8965

ARTIGO

www.cchla.ufpb.br/rbse/

Disputa moral em um regime de pânico: ofensiva civilizadora e apropriação moral de uma tragédia

Moral Dispute in a Panic Disorder: civilizing offensive and moral appropriation of a tragedy

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni Borges Barbosa*

Recebido: 16.08.2017

Aceito: 20.09.2017

Resumo: Este artigo aborda uma ofensiva civilizadora levada a cabo pela mídia, como empreendedor moral na cidade de João Pessoa, capital do Estado da Paraíba, logo após um evento crítico conhecido como a “Chacina do Rangel”, episódio que abalou a cidade, o Estado, com repercussões nacionais. Analisa, especificamente, a disputa moral em um regime de pânico instaurado pela mídia sob o impacto da “Chacina do Rangel” no cotidiano dos moradores do Varjão/Rangel, bairro da capital paraibana onde aconteceu a chacina. A crueldade e a banalidade do crime colocaram o bairro em evidência na cidade, ocasionando uma série de atitudes de moralização e controle por parte da mídia como empreendedor moral, envolvendo o poder público e as igrejas, principalmente a católica. Discute-se aqui uma das formas visíveis de disputa moral acontecida logo após a chacina: a busca de criação de um santuário em memória das vítimas da chacina no local da tragédia pelos moradores e as negociações, tensões, desentendimentos e impasses em torno da possibilidade de sua construção, junto ao processo desencadeado pelo poder público de pacificação do bairro, assumindo o estigma do lugar como violento e perigoso. **Palavras-Chave:** Chacina do Rangel, pânico e disputa moral, empreendedores morais, vergonha desgraça, bairro do Varjão/Rangel, cidade de João Pessoa – PB

Abstract: This article deals with a civilizing offensive carried out by the media, as a moral entrepreneur in the city of João Pessoa, capital of the State of Paraíba, shortly after a critical event known as the “Rangel’s slaughter” (“Chacina do Rangel”), episode that shook the city, the State, and had national repercussions. It analyzes, specifically, the moral dispute in a panic regime established by the media under the impact of “Chacina do Rangel” in the daily life of the residents of Varjão/Rangel, a neighborhood in the capital of Paraíba, where the slaughter happened. The cruelty and banality of crime put the neighborhood in evidence in the city, causing a series of attitudes of moralization and control on the part of the media as moral entrepreneur, involving the public power and the churches, mainly the Catholic one. This article discusses one of the visible forms of moral dispute that followed the slaughter: the search to create a shrine in memory of the victims of the slaughter at the place of the tragedy by the residents and the negotiations, tensions, disagreements and impasses surrounding the possibility of its construction, next to the process triggered by the public power of pacification of the neighborhood, assuming the stigma of the place as violent and dangerous. **Keywords:** Rangel's slaughter, panic and

moral dispute, moral entrepreneurs, shame-disgrace, neighborhood of Varjão/Rangel, city of João Pessoa – PB

Este artigo aborda as disputas e apropriações morais em torno da ‘Chacina do Rangel’⁴ em um regime de pânico instaurado pela mídia, na cidade de João Pessoa – PB e no cotidiano dos moradores do bairro do Varjão/Rangel, cenário deste crime. Busca compreender a relação entre medos, vergonha e cotidiano, na cidade e no bairro em questão, a partir do evento ocorrido no dia 09 de julho de 2009. Neste episódio um casal invade a residência de uma família vizinha, com a qual tinha fortes laços de parentesco, compadrio e solidariedade, e a golpe de foice e facão, trucidada toda a família por um motivo aparentemente banal: a repreensão de um filho do casal agressor pela mãe da família vitimada e por uma repartição, considerada injusta, de uma galinha.

O caso toma conta da mídia local da cidade de João Pessoa, com grande estardalhaço e espetacularização do episódio. O que causa um sentimento de vergonha, de estigmatização e de medos entre os moradores do bairro e da cidade como um todo, de um lado; e, do outro, sentimentos de revolta e de vingança, ocasionando uma catarse pública ao longo do processo de vivência coletiva da tragédia.

Este artigo busca demonstrar, deste modo, como a articulação de sentimentos específicos em um cenário de tensão, conflitos e disputas morais compõe uma figuração moral e ameaça toda uma cultura emotiva, redefinindo e remontando identidades e relações no sentido oposto ao que o bairro buscava para si. É neste sentido que o caso da ‘Chacina do Rangel’ aparece para o Varjão/Rangel como vergonha desgraça⁵, ou seja, como elemento de desfiguração de uma busca coletiva de inclusão social e moral nos códigos da cidade.

O presente estudo, então, procura discutir e compreender como se articulam as emoções vergonha e quebra de confiança coletiva para a montagem de uma justificação da ação mais ampla que é a moral e as emoções enquanto cultura emotiva. Em outras palavras, se discute como os indivíduos vivenciam e estabelecem significados morais às suas ações e a dos outros em um dado momento cultural e social, bem como se problematiza o papel da mídia na elaboração dos contornos que ressignificam esses sentidos em pânico moral.

Parte da hipótese de que o episódio visto através dos sentimentos e padrões de confiança e vergonha permite perceber e compreender a constituição de uma esfera de significados simbólicos além da esfera econômica, obedecendo a uma lógica de reparação e justiça distinta. Lógica esta somente inteligível na análise de tempo longo e de amplas cadeias de interdependência (Elias, 1994) que revelam em nível micro as acomodações, materiais e simbólicas, indeterminadas entre os atores sociais em jogo.

Objetiva apresentar, no interior de uma perspectiva interacionista da antropologia das emoções e da moralidade, uma reflexão de base etnográfica sobre os processos de solidariedade e conflito entre os moradores do bairro do Varjão/Rangel, na cidade de João Pessoa, Paraíba. Processos estes analisados no âmbito de uma situação limite (Jaspers, 1974) generalizada, a ‘Chacina do Rangel’, de pânico moral (Young, 1971; Cohen, 2002; Garland, 2008; Goode & Ben-Yehuda, 1994) e de vergonha

⁴ Este crime, ainda bastante atual no imaginário da cidade e explorado exaustivamente pela mídia local e também nacional, pôs em relevo a sociabilidade do Varjão/Rangel não somente como violenta e perigosa, mas também como um espaço de interações em processo adiantado de falência moral, ou seja, em que os vínculos sociais, fragilizados e na iminência do rompimento, se configuram como emoções negativas de medos, vergonha desgraça, estigma, desconsideração, desconfiança, ira, raiva, vingança e outras.

⁵ O conceito de vergonha desgraça, desenvolvido por Scheff (1990), aponta para uma situação de quebra dos vínculos sociais e de intensa desorganização moral e emocional do espaço interacional, gerando um forte desequilíbrio na rede de relações e podendo vir a desatar dinâmicas de ira, medos, ressentimentos, raiva e violência simbólica.

desgraça (Scheff 1990) no bairro, e de disputas morais entre os seus moradores e a cidade de João Pessoa, - entendida aqui também como um discurso moralizador organizado a partir principalmente da mídia local como empreendedor moral (Becker, 2008 e 2009).

Trata-se, assim, de um estudo sobre a expansão da cidade nas últimas décadas e as tensões resultantes deste processo de formação do urbano contemporâneo brasileiro na destruição de antigas comunidades, com seus tempos e espaços próprios e sua acelerada conformação como espaço periférico, de desordem e estigma. Isto é, a situação atual que configura o cenário da ‘Chacina do Rangel’ e a partir do qual são acionados discursos de desculpa e acusação (Werneck, 2009 e 2011) de si, do próximo e do distante.

Nas disputas morais que mobilizaram as identidades e os moradores da cidade e do bairro está em jogo a reputação dos lugares urbanos como espaços interacionais que reconhecem os códigos da modernidade. Códigos estes que se configuram como ideais de racionalidade, progresso, higiene, impessoalidade e ordem.

Neste embate em torno das significações e implicações da chacina, se acusam e se ressentem mutuamente bairro e cidade. É neste jogo complexo de conformação de códigos de moralidade que a banalidade⁶ deste crime instrumentalizado como argumento moral assume significados específicos que constroem e envergonham a cidade de João Pessoa, desqualificando a sua reputação como espaço civilizado. E ressentido o morador do bairro através do discurso generalizado e acusatório da mídia local e da cidade, que imputa a tragédia aos atributos morais daquela sociabilidade.

O envergonhamento da cidade em relação ao bairro, potencializado pela espetacularização da chacina pela mídia, que a denominou como ‘Chacina do Rangel’, por sua vez pesou moralmente sobre o morador do Varjão/Rangel. Morador este que se esforça cotidianamente em diferenciar espaços simbólicos moralmente marcados no imaginário local: o Varjão e o Rangel como lugares distintos e de lógicas actanciais próprias.

O artigo está organizado em três partes. A primeira apresenta uma breve história do bairro do Varjão/Rangel no interior da lógica de expansão e modernização da cidade de João Pessoa. A segunda parte trata mais especificamente da dinâmica interna da ‘Chacina do Rangel’, apresentando o cenário com seus atores, assim como as disputas morais em torno da mesma. A terceira parte, por fim, contextualiza a transformação da tragédia em espetáculo e argumento moral pela mídia local através de um projeto de apropriação moral do ocorrido no sentido de sua instrumentalização para a pacificação do bairro e de construção de uma capela em homenagem às vítimas da tragédia. Projeto este em que embarcaram também os moradores do bairro, a igreja católica e o poder público municipal e estadual.

O Varjão/Rangel no processo de expansão e modernização da cidade

O bairro do Varjão/Rangel, que nasceu Varjão, teve a sua ocupação iniciada de forma progressiva a partir dos anos setenta do século passado às margens do Rio Jaguaribe e fazendo fronteira com a reserva florestal de mata Atlântica conhecida como Mata do Buraquinho, muito embora se tenha registros de moradores vivendo em várias pequenas comunidades na grande várzea do Rio Jaguaribe a partir da década de 1920. O Varjão/Rangel é atualmente um bairro popular da zona oeste da cidade de João Pessoa,

⁶ A banalidade aqui referida diz respeito não à crueldade do evento em si, mas ao modo corriqueiro de crimes violentos, onde a forma cruel dos assassinatos [torturas, apedrejamentos, usos de marretas, corpos retalhados, e outros] ocorre e é noticiada no cotidiano da imprensa da cidade de João Pessoa, sem, contudo, se transformar em escândalo, espetacularização, argumento e apropriação moral, como o fato da chacina retratada neste artigo.

próximo ao centro velho da capital paraibana e fazendo fronteiras com outros bairros populares também considerados violentos nas estatísticas policiais e no imaginário da cidade, com notícias recorrentes na mídia sobre prisões, mortes e assaltos no bairro e fora dele por seus moradores⁷.

O bairro é oficialmente nominado de Varjão, mas que se configura desde o final dos anos de 1970 no imaginário do morador como Rangel. Essa dualidade de nomes reflete uma disputa moral inconclusa e emocionalmente desgastante para o morador entre um bairro imaginado que se pretende civilizado (Rangel) e outro enquadrado como marginal (Varjão).

O bairro é caracterizado ainda hoje pela sua formação a partir de redes homofílicas pautadas no parentesco, na vizinhança e no compadrio, desde a sua mais remota origem. O que o conforma como um lugar de intensa pessoalidade, potencializada pela co-presença quase que ininterrupta de seus moradores nos espaços de sociabilidade cotidianos, onde todos se misturam, para o observador externo, e os códigos de comportamento público e privado pouco se diferenciam⁸.

O morador do Varjão/Rangel aciona, assim, um discurso de desculpas e acusações de si e do outro, definindo as situações sociais a partir de enquadres interpretativos que orientam as ações dentro de um cenário de ambiguidades. Ambiguidades estas que se apresentam na tensão entre os laços de solidariedade e de pertença ao bairro, e nos conflitos e na negação do outro identificado como elemento de desordem moral que a cidade imputa ao bairro e cobre de vergonha o próprio morador.

É nesta dinâmica coletiva de desculpa, acusação e disputa moral que o bairro aparece como cultura emotiva fragmentada, ambígua e ambivalente, e com grande sofrimento social por parte dos moradores que, ao mesmo tempo em que eles se solidarizam também se estranham como iguais e diferentes em um mesmo movimento de classificação e hierarquização moral. Isso se reflete na dualidade de nomes que representam lugares excludentes, mas sobrepostos e que se referenciam em contextos e situações cotidianos protagonizados pelos moradores do bairro.

Desta forma o morador articula e utiliza lugares como atributos morais classificatórios a partir de um lugar de fala que diferencia o outro relacional como morador do Varjão (marginal) ou do Rangel (civilizado) em um sistema tensional de classificações gerador de fofocas, dissensos, intrigas, medos, mágoas e ressentimentos. Esta cultura emotiva se caracteriza, assim, pela possibilidade sempre latente de fragmentação dos

⁷ Como a maior parte dos bairros populares da capital, o bairro do Varjão/Rangel foi ocupado por levas frequentes de antigos moradores de cidades interioranas que vieram para a capital em busca de emprego e de uma melhor condição de vida para si e família. Migração que se deu (e ainda ocorre) em rede, onde um parente, amigo, vizinho, conhecido da cidade de origem entrava em contato com outro já morador de João Pessoa e, através dele, vinha para a capital e se instalava na casa desses já moradores e, logo após, em um 'puxado' que construía no terreno do morador ou próximo a ele, que também servia como um elemento que ajudava a esses novos moradores a se inserirem na economia informal e, em poucos casos, na economia formal da cidade. O bairro do Varjão/Rangel, como os demais bairros populares da cidade, cresceu, assim, em um processo contínuo de ocupações realizadas através de redes de parentesco ou de vizinhança e amizade, que se aprofundava no novo local através de laços de gratidão dos novos habitantes pela solidariedade dos já moradores. O que refundava laços rompidos anteriormente, na vinda desses primeiros moradores, ou criava laços novos, pelo recebimento de novos sujeitos não tão próximos, mas indicados por parentes e amigos que ficaram nos municípios de origem.

⁸ Trata-se de um cenário classificado moralmente pela cidade como um dos bairros mais violentos e problemáticos do espaço urbano local, de modo que o atributo moral do bairro se coloca para o seu morador como um elemento de embaraço e constrangimentos cotidianos, estigma, humilhação, silêncios e interditos. Este mesmo morador classifica o outro próximo e a si mesmo a partir dos códigos de moralidade da cidade onde o bairro se situa como área popular, recriando a lógica hierarquizante da própria cidade que atribui qualidades morais negativas aos seus moradores, desqualificando-os em relação aos códigos morais vistos como positivos pela cidade.

laços de solidariedade, combinando o morador um discurso agressivo de amor e ódio pelo bairro e pelos outros relacionais.

A dinâmica interna da ‘Chacina do Rangel’

O bairro do Varjão/Rangel tem sido alvo de um interesse acentuado da cidade, entendida como argumento de conformação moral por parte da administração pública, da mídia e da própria opinião do homem comum, desde que foi palco de um crime entre iguais conhecido como a ‘Chacina do Rangel’, em 2009 (Koury et al., 2013). Esta tragédia desencadeou uma dinâmica de envergonhamento de toda a cidade de João Pessoa, e do estado da Paraíba, bem como reforçou o estigma contra o bairro e seus moradores na medida em que desconstruiu o esforço de dissociar a denominação ‘Rangel’ do contexto ‘Varjão’ de sociabilidade de baixo padrão moral (Barbosa, 2016). Nas palavras de uma moradora local, a tragédia “chocou a vizinhança toda, geral. E finalmente esse negócio abalou o mundo geral. Aqui foi uma banda do céu que caiu”⁹.

A fala desta moradora, ao afirmar enfaticamente o sentimento de vergonha desgraça (Scheff, 1990) e de humilhação como forma de julgamento moral do morador do bairro em face da tragédia, situa este momento de ruptura na sociabilidade do bairro em relação a um passado em que as denominações Varjão e Rangel eram minimamente dissociadas no imaginário do morador. O Varjão/Rangel passou, com essa tragédia, a ser encarado como lugar a ser pacificado principalmente pelas forças policiais e pela reconfiguração simbólica do crime ali ocorrido.

O casal de criminosos era ligado à família chacinada por fortes laços de parentesco e compadrio. Este laço, não somente de sangue, mas, sobretudo, de gratidão (Simmel, 2010) e de fidelidade (Simmel, 2003), vem a ser o elemento desfeito em um processo longo, milimétrico e muitas vezes inconsciente na micropolítica cotidiana das emoções (Rezende e Coelho, 2010). Este processo intersubjetivo de construção de sentidos sociais se reforça no acúmulo de pequenas mágoas e desentendimentos que redundam em ressentimentos profundos entre os relacionais, quebra de confiança e tem como desenlace, a violência entre iguais que caracteriza a destruição de vínculos de intensa proximidade e pessoalidade, em que o Eu e o Outro se constroem enquanto extensão um do outro, como projeto coletivo e moralidade específica.

Esta socialidade primária (Park et al., 1925; Berger, 2001), com suas hierarquias invisíveis, estaria baseada em uma forte solidariedade e reciprocidade nas ações comuns em ambas as famílias vizinhas. O início da história das duas famílias é comum a várias outras no processo de migração campo-cidade no Brasil.

Um tempo atrás a família agora vitimada migrou para a cidade de João Pessoa, saindo de uma história de miséria no interior da Paraíba. Ao chegar à capital, estabeleceu-se no bairro do Varjão/Rangel e lá, ocupando um terreno baldio, construiu a sua moradia. Sem encontrar emprego, o casal começa a coletar lixo para vender e se alimentar. Alguns anos depois, um primo do marido do casal segue os passos dele e, se inserindo na rede de migração comum nos processos migratórios de grupos populares no Brasil, muda para João Pessoa e se estabelece também no Varjão/Rangel, na casa dos primos, que o acolhem, construindo a seguir uma moradia no mesmo terreno ocupado pelo primeiro casal.

A partir desse acolhimento familiar, o primeiro casal inicia o segundo no processo de adaptação à cidade. A dificuldade de emprego formal não diminui a atratividade do espaço urbano, onde se percebe uma maior facilidade de sobrevivência

⁹ Fala de uma moradora da Rua Oswaldo Lemos, no Varjão/Rangel, João Pessoa – PB. Fonte: <https://goo.gl/PBP3iq>, VídeosParaíba1, Especial – Chacina do Rangel, enviado em 08 de outubro de 2009; acesso em 07/07/2015.

em relação ao município do sertão rural de onde vieram. As duas famílias participam, assim, dessa nova inserção à cidade e a luta pela sobrevivência diária é minorada pela solidariedade e reciprocidade nas trocas materiais e simbólicas de cada um, após um dia de trabalho. Nesse ritmo cotidiano as duas famílias iam sobrevivendo, com laços cada vez mais estreitos, não só os de consanguinidade, mas também os laços de confiança e solidariedade estabelecidos entre eles, e o da gratidão e lealdade geradas pelas formas de inserção de uma família pela outra na urbe, bem como nos processos harmônicos da partilha dos bens achados e dos cuidados com os filhos de ambos os casais.

Simmel¹⁰ entende os processos de gratidão e de fidelidade, sem os quais não se estabelece a reciprocidade mínima para o estranhamento positivo entre culturas subjetivas, como fundamentais para a construção da confiança. A gratidão aponta para o exercício de memória social, alimentado continuamente nas trocas materiais e simbólicas de, entre outros, pequenos favores, que funda o reconhecimento de si no e outro e vice-versa.

Para Koury (2000; 2002; 2003; 2005; 2005a; 2008; 2009; 2010; 2010a; 2011; 2012), a confiança promove a segurança íntima de procedimento, de compartilhamento das regras do jogo interacional: o outro é classificado, cognitiva, emocional e moralmente como prolongamento do Eu, de modo que se torna sujeito de fala e de ação, um sujeito de sentidos. A confiança, emoção basilar no processo de conformação de um indivíduo moral, aponta para elementos de solidariedade dos que fazem parte do grupo, - ainda que este se limite a cadeias familísticas de interdependência, - bem como para marcadores mais objetivos, tais como comportamentos sociais singulares, específicos que operam como fronteiras Nós – Eles.

A construção da confiança possibilita, ainda, o nascimento simbólico para o mundo através das trocas intersubjetivas, de modo que um lugar de visibilidade se organiza como o lugar de semelhança e de identificação, de familiaridade e de afetos, mas, também, de possibilidade de diferenciação, individuação e de fundação de individualidades. O processo de construção da confiabilidade, em contrapartida, desencadeia uma ação de conceber confiança ao outro relacional.

A confiança e a confiabilidade comunicam um sentimento de proteção e de lealdade a uma comunidade moral, a partir da qual o indivíduo moral infere os fins (valores) e os meios (normas) da ação social legítima. O confiar e o conceber confiança, assim, são operadores da ação social no sentido em que minimizam o problema da contingência e da complexidade inerentes ao espaço interacional, sempre tenso, conflitual, indeterminado e em constante refazer-se.

A confiança e a confiabilidade são os elementos basilares do elo de reciprocidade, sobre o qual o sistema moral se organiza através de processos intersubjetivos e comunica, na dinâmica deste mesmo sistema moral, sentimentos de honra, honestidade, sinceridade, pureza de sentimentos e outros, bem como define o que pode vir a ser

¹⁰ Simmel discute o processo de socialidade construído pela confiança e lealdade como um processo que estabelece uma igualdade desigual entre os membros do grupo, no caso as duas famílias, e comenta que esta forma desigual da igualdade é invisível ou inconsciente às partes relacionais, mas sempre desperta quando cada uma das partes se sente ameaçada pelo outra. Ou seja, em Simmel, a base da confiança é a busca de uma lealdade total, sempre quebrada pela possibilidade da desconfiança que paira como uma ameaça sobre as sólidas relações estabelecidas em um grupo de iguais. A antecipação da traição por sua vez, se estabelece os limites para cada ato de confiabilidade entre os membros do grupo, possibilita, também, a renovação dos laços e um aprimoramento das regras de confiança que une o grupo e seus membros. O grupo e seus membros se movem, assim, em uma tensão permanente entre a união e a desunião possível, o que estabelece um processo de vergonha social, que povoa e sedimenta a moral grupal, assim como aponta para as possíveis falhas e leva a desavenças e a sentimentos de raiva e endurecimento de ações caso uma das partes se sinta lesada por um acontecimento ou ação provocada pela outra parte.

classificado como ofensa moral (Berger, 2015). Fenômeno este que se organiza enquanto retórica e performatização bastante singular, muitas vezes não percebida por observadores externos (Cardoso de Oliveira 2011).

No caso da 'Chacina do Rangel', a irrupção de violência, naquela madrugada de 09 de Julho de 2009, ficou para o imaginário da população da cidade de João Pessoa, em linhas gerais, como sendo motivada tão somente pela repartição injusta e mesquinha de uma galinha pelas famílias envolvidas na tragédia. O crime, torpe em seus motivos, foi assim considerado e pesado pela justiça local, enquanto que a população em choque buscava explicações de caráter psicologizante, biologizante e também místico-religiosas para entender a mente dos assassinos, sintetizada e instrumentalizada pela mídia local como o 'Monstro do Rangel'.

Ocorre, porém, que a dissolução dos laços de gratidão, fidelidade e reciprocidade entre as famílias que viviam praticamente juntas, foi também classificada moralmente, pela cidade e pelo próprio morador do bairro, como uma quebra de confiança profunda e de transgressão da moralidade que humaniza o ator social. A associação ao bairro positivamente imaginado, Rangel, de uma condição não humana, ainda por moralizar, enquanto elemento também explicativo do crime que sujava, contagiava e poluía toda a cidade e mesmo o estado da Paraíba, impactou fortemente na cultura emotiva do Varjão/Rangel.

Como colocou Dona Neuza, vizinha próxima, ali se estabelecera em razão da destruição da reputação já problemática do lugar uma situação de liminaridade (Turner, 1974), de silêncio e de interdito, que exigia uma reparação compensatória, mas também uma reordenação moral condizente. Tão logo a população do bairro e das comunidades adjacentes soube da tragédia, personalizada pela mídia local como ato perverso do 'Monstro do Rangel', uma multidão se dirigiu para o local do evento e o destruiu em um espetáculo de fúria catártica.

Cabe frisar, ainda, que os envolvidos no crime, o casal Carlos José dos Santos, e Edileuza Oliveira dos Santos, foi por pouco salvo pelos policiais que chegaram à Rua Oswaldo Lemos no momento de salvá-los do linchamento popular incitado pelas rádios locais. O malogro do linchamento físico intensificou o linchamento moral do casal por parte da população do bairro e da cidade, que se estendeu por mais de um ano desde o acontecido.

Seguiu-se a esse ímpeto de justicamento popular, entendido enquanto esforço de linchamento moral dos envolvidos na 'Chacina do Rangel', um conjunto de ações no sentido de organizar no local do crime um espaço de religiosidade popular, ao passo que um processo de vitimização da família assassinada era construído em paralelo com um processo de desfiguração e desumanização do homicida Carlos André, classificado como 'Monstro do Rangel'.

A notícia abaixo ilustra bem como se encontravam os ânimos dos moradores do bairro, então. Bairro este identificado como Rangel, mas associado ao que o morador classifica e hierarquiza moralmente como pertencendo ao lugar do Varjão.

A população do Rangel demoliu em regime de mutirão na manhã deste sábado, o local do crime que chocou toda Paraíba na semana passada, onde 7 pessoas de uma mesma família foram vítimas da fúria de selvageria de Carlos André e sua esposa Edileuza. Mesmo com ordem judicial proibindo a demolição do cenário do crime, onde seria periciada e feita a reconstituição, a dezenas de anônimos de toda João Pessoa se fizeram presentes hoje naquele local. Marretas, martelos, pedaços de

madeira foram às ferramentas utilizadas para demolir o local do crime que ficou conhecido como a Chacina do Rangel¹¹.

A ação violenta de um casal em relação ao outro foi movida pelo sentimento de vergonha, na sua forma de raiva ou ira, motivada pela certeza da traição e pelo sentimento de humilhação ali gerado. A compreensão de que uma das partes agiu de má fé em relação à outra parte, suscitando não a desconfiança, mas a quebra de confiabilidade e os laços de reciprocidade que as uniam enquanto projeto comum movimentam o ato violento da chacina.

O desentendimento entre as famílias se inicia quando uma das crianças se queixa aos pais de ter sido posto de castigo pela senhora da outra família. Além disso, o cenário se torna ainda mais tenso em razão da repartição, considerada injusta pelo casal agressor, de uma galinha. Ao achar que a outra família queria *passar a perna* neles, seja pela atitude da mulher da primeira família que estava cuidando dos filhos dos dois casais enquanto os demais adultos trabalhavam, seja pela repartição considerada injusta do apurado do dia (a galinha), a família agressora provocou uma discussão longa e emocionalmente desgastante.

Depois dessa confrontação moral, sentida como humilhação profunda, quebra de confiança e de confiabilidade, o casal agressor se retira para a casa. Ali continua a rememorar o ato de humilhação, enquanto consomem bebida alcoólica. O casal parte, já durante a madrugada, e bastante transtornado pelo álcool, pelo ressentimento e pelo desgaste físico, emocional e moral, para tomar satisfação e exigir reparação com a outra família.

Loucos de raiva e armados com facão e foice Carlos José Soares e Edileuza Oliveira trucidam a família que os acolheu, e que, naquele momento, era classificada como alguém que os tinha lesado: Moisés Soares Filho; Divanise Lima dos Santos, grávida de gêmeos; três filhos mortos; dois filhos que sobrevivem (Figura 1). De acordo com notícias de última hora de um jornal on-line:

O cenário do crime revela a verdadeira carnificina. Crianças degoladas e partes dos corpos separados por golpes de facão em vários locais da residência. Uma mão de uma das crianças foi encontrada em cima de um guarda roupa da residência¹².



Figura 1 - "Chacina do Rangel" completa 5 anos hoje (Foto: Felipe Gesteira). Fonte: Chacina do Rangel completa 5 anos hoje; sobreviventes ainda tentam reconstruir suas vidas. *Portal da Zona Sul*, <https://goo.gl/PXYTxx>; acesso em 07.07.2015).

¹¹ Fonte: *Blog do Clilson*, "Chacina do Rangel", postado em 18 de Julho de 2009. <https://goo.gl/jskTep>; acesso em 07/07/2015.

¹² Chacina no Rangel: 4 pessoas de uma mesma família são executadas a golpes de facão. In: (<http://www.clikPB.com.br>, de 09 de julho de 2009; acesso em 25.04.2010).

Após a chacina houve a prisão imediata do casal que, ainda acometidos pelo ato de vingança motivada pela traição do casal com que partilhavam laços de confiança e lealdade, dizem não ter arrependimento do ato. O fato logo chega à imprensa que brada a desumanidade de tamanha violência pela repartição injusta de uma galinha e pela repreensão também injusta de um dos seus filhos pela mãe da família trucidada, e emociona toda a cidade e todo o bairro onde aconteceu a chacina.

No velório da família, realizado em uma escola municipal, milhares de pessoas foram velar os corpos e chorar e gritar vingança (Figuras 2, 3 e 4). De acordo com o blog *O Be-a-Bá do Sertão*¹³, o então governador do estado da Paraíba, José Targino Maranhão,

acompanhou, na tarde desta sexta-feira (10 de julho de 2009), o sepultamento dos corpos de Moisés Soares dos Santos, Evanize Soares dos Santos e de seus três filhos, todos vítimas de um crime brutal ocorrido na manhã da quinta-feira (09 de julho de 2009), e que chocou os moradores do bairro do Rangel, na Capital. Antes de comparecer ao velório, ele determinou ao Corpo de Bombeiros que disponibilizasse uma viatura para transportar os corpos durante o enterro, além do apoio da Polícia Militar.

Ainda segundo o blog acima referenciado,

o cortejo fúnebre foi marcado por clima de forte comoção e, na ocasião, o governador hipotecou solidariedade aos familiares... O sepultamento aconteceu no cemitério do bairro do Cristo Redentor, em meio a muita emoção e revolta da multidão presente.



Figura 2, 3 e 4 – Uma multidão compareceu ao velório e testemunhou, consternada, o sepultamento dos corpos das vítimas. Os caixões foram transportados ao cemitério por um carro do Corpo de Bombeiros. Fotos: Ovídio Carvalho/ON/D.A Press Fotos: Ovídio Carvalho/ON/D.A Press.

Nos comentários do vídeo populares aprovam a ação de tortura, sugerindo, entre outras coisas, um tiro na cabeça do torturado e o uso de óleo fervendo, choques elétricos e alicates como instrumentos para a maximização da dor e do sofrimento. Ao lado de comentários que desacreditam os Direitos Humanos, Carlos José dos Santos é tratado como ‘safado’, ‘verme’, ‘vagabundo’, ‘porco’ e ‘palhaço’¹⁴.

¹³ In: *O-Be-a-Bá-do-Sertão*. <https://goo.gl/LzZbGg>; acesso em 07/07/2012.

¹⁴ Vídeo anônimo intitulado *Chacina do Rangel: Morre praga da sociedade*. Postado no *You Tube* em 16.07.2009. <https://goo.gl/zeFF2e>; acesso em 07/07/2015.

Dias depois, as duas casas onde moravam as famílias vizinhas e aparentadas foram derrubadas por moradores da vizinhança. A casa do assassino, Carlos José, que está no presídio do Roger, também foi destruída (Figura 7). Mas logo depois do crime e como forma de protesto, segundo notícia do *PB agora* de 18 de julho de 2009¹⁵.



Figura 5 e 6 – Carlos José Soares (o “monstro do Rangel”) sendo torturado na prisão.

Neste clima de comoção e revolta na cidade de João Pessoa, e em que o bairro ainda está acometido por um sentimento de vergonha desgraça, a polícia local também se aproveita da situação para criar uma mídia nessa comoção social e tortura o acusado. A tortura do autor masculino da chacina, divulgado pela imprensa, causou indignação de um lado da sociedade local e nacional, e, do outro, satisfação pelo sofrimento do ‘Monstro do Rangel’. As figuras 5 e 6 mostram cenas do vídeo em que Carlos José dos Santos, o ‘Monstro do Rangel’ ou ‘Mata Sete’, aparece sendo torturado por funcionários não identificados, que o tratam por ‘Cachorro’.

A casa do casal agressor, tida como espaço tomado pelo mal (‘moradia do demônio’), teve sua demolição poucas horas depois do casal ser preso, no mesmo dia da chacina. A casa não foi apenas demolida pelos moradores do bairro, mas também teve seus bens saqueados. Estes atos simbólicos foram noticiados pela imprensa como evidências e demonstrações do nojo e da repulsa da população local em relação aos criminosos.

A casa da família vitimada, por seu turno, foi primeiramente lavada, piso e paredes, e teve seus móveis manchados de sangue retirados para a purificação pelo fogo, conforme a notícia publicada no jornal *O Norte*, de 13 de julho de 2009. No dia 18 de julho a população demoliu a casa em um ritual de orações e de promessa de construção de uma capela naquele lugar.

Segundo notícia da *WSCOM*, de 09 de julho de 2010¹⁶:

A demolição da casa começou logo na manhã do dia 18 de julho, com clima misto de revolta e comoção. Entre uma marretada e outra, orações eram feitas pelos populares e parentes dos mortos. Amigos das vítimas estiveram presentes e choraram bastante ao lembrar a tragédia, então muito recente. A idéia era que o local se tornasse um local de orações em favor das vítimas de uma das tragédias que mais chocaram a Paraíba¹⁷.

A transformação da tragédia em argumento moral

A dinâmica de desfiguração (Goffman, 1988 e 2012) dos assassinos, ora exercida como busca de vingança, ora como exercício de pacificação e de moralização do espaço urbano ocupado pelo bairro na cidade, destacou o papel da mídia como empreendedor moral (Becker 2008 e 2009). A figura do empreendedor moral aparece

¹⁵ Casa da família vítima da Chacina é derrubada. *PB Agora - A Paraíba o tempo todo* – (www.pbagora.com.br; acesso em 07/07/2015).

¹⁶ <https://goo.gl/aaQP6X>; acesso em 07/07/2015.

¹⁷ Fonte: Blog *O-be-a-Bá do Sertão - Paraíba*. <https://goo.gl/cq4ZKC>; acesso em 07/07/2015.

no espaço de interações como um catalisador de ações voltadas para a imposição de um projeto coletivo a partir de uma leitura e definição de uma situação dada.



Figura 7 – Casa dos agressores semidemolida pela população do bairro. (Crédito: Walter Paparazzo).



Figura 8 – A casa das vítimas foi demolida pelos próprios vizinhos, para construir uma capela. (Crédito: Walter Paparazzo).

A análise aqui feita do papel da mídia em relação à chacina remete à noção de Becker (1976) relativa a uma cruzada moral, visando a viabilizar estratégias empreendidas no sentido de eliminação da barbárie advinda de uma sociabilidade violenta e moralmente degradada. No contexto da tragédia, a mídia significou e aglutinou uma série de fatos como ‘Chacina do Rangel’, construindo para este cenário o personagem do ‘Monstro do Rangel’.

Ao considerar as estratégias assumidas pela Prefeitura da cidade de João Pessoa e pelo Governo do Estado da Paraíba em relação à chacina, se pode apreender a grande articulação entre agentes governamentais e a mídia, que rotularam a tragédia e o próprio bairro onde esta aconteceu de ‘bárbara’, ‘perversa’, ‘monstruosa’ e produto de uma ‘sociabilidade violenta e moralmente degradada’, induzindo o modo com que cidade de João Pessoa, “ainda consternada, revoltada e enfurecida” (Junior, 2009) passou a viver com o caso. O que gerou *pânico moral* (Cohen, 2002).

As tensões permanentes experienciadas por um social, em constante remodelação, vez ou outra, geram instâncias nas quais indivíduos e grupos provocam situações ou promovem eventos, sentidos pela sociedade mais ampla (cidade, estado, país) como ameaças aos valores sociais. Situações estas estereotipadas pela mídia que, segundo Cohen (2002), ao lado de agentes religiosos, políticos e outros, promovem entrincheiramentos morais (Becker, 1976), condenando as situações ou eventos tidos como monstruosos ou moralmente degradados, ao mesmo tempo em que conclamam soluções para o problema.

O cenário do crime foi, nesse sentido, estruturado simbolicamente a partir de um recorte do bairro e de seus moradores como lugar de pessoas perigosas, incivilizadas. Tal exigiria da cidade, entendida como poder público e instituições cidadãs, uma reação imediata de controle social pela ocupação ostensiva do bairro através de um projeto de pacificação do lugar.

O projeto de pacificação abarcaria também a administração do imaginário da tragédia mediante uma política de memória (Ricoeur, 2007) através da construção de uma capela em homenagem às vítimas. Este marco simbólico teria principalmente a função de impedir o esquecimento do evento que desqualificou a reputação moral da cidade e de rememorar permanentemente ao Varjão/Rangel a necessidade de uma vigilância constante do passado a ser superado.

Esta imagem de passado do bairro associada pela mídia à tragédia enquadrou o lugar como sociabilidade moralmente degradada e exemplificada no crime hediondo e

banal que destruiu a vida de sete pessoas de uma mesma família e na figura do monstro do *Rangel*. A partir deste argumento ganha força o projeto de construção de uma capela como monumento à paz e aos valores morais da *família paraibana* sobre os escombros da casa demolida da família chacinada. A mídia, assim, articulada à prefeitura de João Pessoa, ao governo do estado da Paraíba e à Igreja, assume uma postura de guardiã moral, trazendo para si a missão de mobilizar as atenções da população para uma intervenção moralizadora e saneadora do lugar.

As notícias abaixo registram o papel da mídia local como empreendedor moral e como ator político que articula um projeto de pacificação e memória da tragédia no bairro e na cidade. Nestes textos do noticiário local, abaixo, aparecem os momentos de participação de profissionais da mídia no enquadramento e definição da situação e também no agenciamento de instituições, pessoas e recursos para o desenvolvimento das ideias e da construção do memorial às vítimas da tragédia.

Neste contexto, o próprio radialista mentor da ideia de um monumento à paz mobiliza o sentimento de vergonha desgraça da situação limite ali instaurada, *induzindo moradores consternados, revoltados e enfurecidos com a barbárie à demolição ilegal* da casa das vítimas. O próprio também participa do ato (Figura 9), performatizando o papel da mídia como empreendedor moral no âmbito das disputas morais que buscavam enquadrar a tragédia e provocar consequências políticas de controle e moralização do Varjão/Rangel e, por extensão, de toda a cidade.

O radialista Emerson Machado, em seu programa diário de rádio, deu a ideia de que fosse feita uma homenagem póstuma às vítimas da “Chacina do Rangel”, com a construção de uma capela no local onde sete pessoas da mesma família foram barbaramente assassinadas a golpes de facão, por Carlos José e sua companheira Edileusa. A sugestão dada por Emerson Machado induziu a população ainda consternada, revoltada e enfurecida com a barbárie ocorrida naquela comunidade, a agir sob a margem da lei. Inclusive, o próprio Emerson, usou uma marreta para ajudar na demolição da casa, conforme mostra a foto tirada pelo Jornalista Clilson Junior (2009).

O sentimento de vergonha desgraça gerado pelo enquadramento moral da situação limite representada pela chacina é compreendido não a partir da dinâmica do crime tomado isoladamente, mas pelo que representou ao esforço conjunto do bairro em se transformar em Rangel, superando a identidade Varjão. Ao nomear a chacina e o seu ‘monstro’ como do Rangel, todo um esforço coletivo parece ter sido desacreditado.

O descrédito da reputação moral do Rangel gera a situação limite que configura, de um lado, a revolta dos moradores do bairro em relação à chacina e ao seu cenário, pelo que estes representaram ao esforço de superação em prol de um bairro ordeiro e civilizado, o Rangel. A apropriação moral da chacina pelos empreendedores morais da cidade, assim, provoca, na visão dos moradores do Varjão/Rangel, uma nova desdita, invocada pelo conceito scheffniano de vergonha desgraça, e que desorganiza a carreira moral idealizada pelos moradores de um espaço integrado e aceito em João Pessoa.

A experiência de vergonha desgraça traz ao cotidiano uma quebra irreversível dos vínculos possíveis do bairro do Rangel à cidade, como um espaço de inclusão, de gente ordeira e honesta. Ao associar a chacina ao Rangel, a mídia, e a cidade constringida, associaram, segundo os moradores, o Rangel ao Varjão, o que, no imaginário local, impediria a concretização de um sonho de pertença à cidade por caminhos outros que não os do estigma, da exclusão simbólica e da humilhação: isto é, os de não serem olhados como possíveis marginais, e de não se sentirem excluídos e estigmatizados como Varjão.

Este complexo de vínculos engolfados (Scheff, 1990) e moralmente confusos, provoca o sentimento de revolta dos moradores do bairro contra o crime. Crime este instrumentalizado por cruzados morais para a construção da situação limite jaspersiana e da amplificação da vergonha como instituição para além da vergonha cotidiana, em sua expressão de falência moral sentida individual e coletivamente como vergonha desgraça.



Figura 9 – Radialista participa da demolição da casa da família chacinada. <https://goo.gl/DNd1hz>; acesso em 7/7/15.

Percebe-se um ressentimento latente, reforçado desde então, por parte dos moradores do Rangel em relação à cidade de João Pessoa. Muito embora a luta dos moradores para a mudança do nome do bairro de Varjão para Rangel - há uma transferência imaginária de uma situação de Varjão para um projeto de Rangel como um bairro digno, honrado, de família e respeitado pela cidade - como uma forma de melhorar a imagem do bairro por parte da cidade tenha sido aceita pela maioria das instituições municipais, se continua a atribuir as mazelas do bairro considerado pelos moradores como Varjão, ao Rangel. Os moradores, assim, se ressentem e se colocam como traídos e abandonados no seu esforço de melhoria e modernização do bairro, o Rangel.

No desenrolar dos fatos seguintes ao crime, à prisão dos criminosos, à tortura do “Monstro do Rangel”, à demolição das casas das famílias envolvidas na chacina, ou seja, quando o poder de ressignificar a tragédia, assim como de administrar as tensões avivadas no bairro do Varjão/Rangel, passou a ser disputado moralmente não só pela mídia local, mas também por outros atores sociais relevantes na cidade, a Igreja Católica se posiciona no sentido de abençoar o projeto de retomada simbólica do local através da limpeza do mal enraizado naquele terreno onde ocorrera o crime. O arcebispo da Paraíba, neste sentido, recebe, em seu palácio, parentes das vítimas da chacina, assim como personagens destacados da mídia popularesca e humorística da cidade.

Trata-se de uma aproximação simbólica das angústias e sofrimentos do povo, envergonhado e ressentido com a chacina e suas consequências, por parte de autoridades religiosas e civis. Autoridades estas que performatizam atitudes e discursos de carisma e solidariedade em relação às vítimas, sem, contudo, provocar um enfrentamento da ira/raiva, do ódio e da vergonha desgraça que acometeu a população da cidade. O trecho de notícia abaixo registra a participação conjunta da mídia e da igreja católica no contexto de enquadramento moral das consequências da tragédia:

Na última segunda-feira (11) o Arcebispo da Paraíba Dom Aldo Pagotto autorizou a construção de um Santuário como forma de eternizar a memória das vítimas da chacina do Rangel. O líder religioso recebeu na manhã de hoje no

Palácio do Bispo familiares das vítimas em companhia do radialista Samuka Duarte da 107 FM e TV Arapuan. <https://goo.gl/jjjgho>; acesso em 7/7/15.

O projeto de construção da capela, santuário dos inocentes ou monumento à paz, como idealizado pelos empreendedores morais que buscaram enquadrar moral e politicamente o crime, será, no desdobrar-se das disputas e desentendimentos cotidianos entre moradores do bairro, mídia local, igreja católica e poder público municipal, interrompido. A mídia local e a igreja católica foram, neste processo, surpreendidos pela ação da polícia civil, que apontou irregularidades e ilegalidades na condução do projeto da capela, refreando, assim, a capacidade destes atores sociais em performatizar discursos de moralização da cidade e do Varjão/Rangel.

Na última segunda-feira (11) o Arcebispo da Paraíba Dom Aldo Pagotto autorizou a construção de um Santuário como forma de eternizar a memória das vítimas da chacina do Rangel.

Até aí tudo bem, a intenção é louvável, no entanto, esqueceram de perguntar a opinião dos sobreviventes, legítimos herdeiros do imóvel em questão, se eles estariam de acordo que o único bem concreto deixado pelos pais, fosse demolido para construir um santuário no local. Segundo o Art. 28 § 1º do ECA, a criança ou adolescente deverá ser previamente ouvido e a sua opinião devidamente considerada.

Todavia, o Delegado responsável pelo caso, emitiu um ofício aos familiares das vítimas, proibindo a demolição da casa, alegando haver necessidade de ser feitas novas perícias no local, para dirimir algumas dúvidas que possam surgir no inquérito policial.

A construção induzida de um espaço de memória e reconfiguração simbólica, quase de batismo de uma nova sociabilidade, com base em trabalhos voluntários e doações de materiais de construção e dinheiro, e que orientasse procissões e atividades religiosas para àquele local, estava, na época, em vias de assumir um caráter mágico-religioso. É neste momento que o poder público municipal assume mais fortemente a condução do processo de pacificação do bairro, retirando da mídia local, da igreja católica e dos moradores do bairro a responsabilidade pela limpeza simbólica do bairro.

Uma vez suspensas as iniciativas populares, o poder público da cidade investe em um processo de pacificação em médio prazo da sociabilidade do bairro. Por pacificação se entende aqui um aumento considerável de reforço policial em todo o bairro¹⁸. Reforço este chegando, em algumas horas de maior movimentação, a bloquear as entradas e saídas do Varjão/Rangel, por si só já confinado nos limites da Mata do Buraquinho, que margeia o território do bairro.

O processo de pacificação do Varjão/Rangel pelo poder público municipal tem provocado, desde 2009, uma reconfiguração significativa do espaço no sentido de situá-lo como recurso estratégico para a mobilização urbana, transformando-o em um corredor para o transporte coletivo ligeiro e como ponte entre diversos bairros de João Pessoa. A este processo juntam-se esforços de ressignificação da área como espaço de uma nova classe média a partir da desorganização dos resquícios de comunidades ainda presentes no Varjão/Rangel.

¹⁸ As patrulhas policiais são vistas ainda a rodar toda a noite pelas vias principais do bairro, bem como pelas áreas consideradas como de maior risco à segurança dos moradores e da cidade. O que tem causado impactos considerados positivos por moradores que se dizem “mais protegidos”, mas, ao mesmo tempo em que revelam preocupação com a própria segurança pessoal nos casos em que são abordados e confundidos com possíveis “marginais” pelos efetivos policiais.

A paisagem do bairro, tanto geográfica quanto interacional, vem sendo modificada com o calçamento e alinhamento de ruas e com a construção acelerada de pequenos edifícios de até cinco andares. Verifica-se uma substituição dos padrões de moradia e ocupação do território conforme casas e terrenos das comunidades tradicionais vão sendo vendidos e repassados para empreiteiras da cidade.

O sentimento de vergonha desgraça ocasionado pela apropriação moral da ‘Chacina do Rangel’ pela cidade, passados seis anos desde o evento, não mais caracteriza a sociabilidade local. A vergonha desgraça, neste sentido, parece estar associada a situações limite, de intensa liminaridade, em que disputas morais se agravam e rituais de limpeza, reordenação e refundação de identidades se confrontam com sentimentos de impotência, confusão e baixa estima (Sennet, 2004).

O que se verifica atualmente na sociabilidade do Varjão/Rangel, um bairro ainda ressentido com a cidade, é a generalização de uma visão irônica sobre a tragédia em decorrência de frustrações e quebras de confiança por parte daqueles que se apresentaram como empreendedores morais da situação. Até mesmo alguns familiares de uma das vítimas foram desacreditados e acusados de apropriação da boa-fé dos moradores do bairro, quando ainda sob o impacto da tragédia e em processo de construção de um monumento à paz que jamais se concluiu: trabalho voluntário se perdeu e doações de recursos e materiais foram desviadas para fins pessoais.

A vergonha desgraça e um acentuado ressentimento definiram a sociabilidade do bairro no momento da tragédia, quando se instala uma situação generalizada de pânico e falência moral. Passada esta situação limite, a vergonha desgraça é gradativamente substituída pela vergonha cotidiana e o ressentimento pela ironia.

Esta configuração moral e emocional da sociabilidade do bairro, muito embora não exclua sentimentos de humilhação e estigma, permite a administração de informações sensíveis e desacreditáveis sobre o bairro e seu morador. Desta maneira, a administração cotidiana das tensões, nos mais variados formatos emocionais e morais, se articula como espaço interacional possível para a organização de projetos de vida, individuais e coletivos.

A pressão moral desencadeada pela ‘Chacina do Rangel’, oportunamente apropriada como cruzada moral, inaugura um amplo processo de reorganização do bairro em função da cidade. Contudo, este evento, ou seja, o sentimento de vergonha desgraça ali gerado, não mais significa uma ameaça de ruptura simbólica com a cidade.

Atualmente, verifica-se que a indiferenciação entre Varjão e Rangel, potencializada pela tragédia, no imaginário da cidade, vem sendo superada conforme a chacina se distancia no tempo. O Rangel se estabelece uma vez mais como possibilidade de um projeto coletivo de bairro, com toda a sua carga moral de vergonha cotidiana e de medos corriqueiros, em relação a um Varjão que se quer vencer e tende a permanecer no habitus dos moradores e nas relações entre cidade e bairro.

Referências

Barbosa, Raoni Borges. Emoções, Lugares e Memórias: *Um estudo sobre as apropriações morais da ‘Chacina do Rangel’*. Projeto de pesquisa qualificado em março de 2016. PPGA/UFPE, 2016.

Becker, Howard S. *Uma teoria de ação coletiva*. Rio de Janeiro: Zahar, 1976.

Becker, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.

Becker, Howard S. *Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2009.

- Berger, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- Berger, Peter. Sobre a obsolescência do conceito de honra, [seguido de] Duas notas de rodapé sobre a obsolescência da honra. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 14, n. 41, p. 7-20, 2015.
- Cardoso de Oliveira, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- Cohen, Stanley. *Folk devils and moral panics*. 3rd.edition. London: Routledge, 2002.
- Elias, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*, Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- Garland, D. On the concept of moral panic. *Crime, Media, Culture*, v. 4, n. 1, 2008, p. 9-30.
- Goffman, Erving. *Estigma: Notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora Guanabara, 1988.
- Goffman, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- Goode, E.; N. Ben-Yehuda. *Moral Panics: The Social Construction of Deviance*. Oxford: Blackwell Publishers, 1994.
- Jaspers, Karl. *Die Schuldfrage: Von der politischen Haftung Deutschlands*. München: Pieper, 1974.
- Junior, Clilson. Incentivados por Emerson Machado população ignora ordem de não demolir casa da chacina do Rangel. In: *Blog Soltando o verbo*. <https://goo.gl/Px4LTu>; acesso em 7/7/2015.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes das cidades brasileiras na contemporaneidade. Projeto de Pesquisa. GREM/DCS/UFPB, 2000.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros, vida cotidiana e sociabilidade. *Política & Trabalho – Revista de Ciências Sociais*, n.18, 2002, p. 09-21.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. O local enquanto elemento intrínseco da pertença. In: Cláudia Leitão (Org.), *Gestão Cultural*. Fortaleza: Banco do Nordeste, 2003.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM / Editora Universitária UFPB, 2005.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Viver a cidade: um estudo sobre pertença e medos. *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 4, n.11, 2005a, p. 148-156.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *De que João Pessoa tem Medo? Uma abordagem em Antropologia das emoções*. João Pessoa: EdUFPB, 2008.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, Sociedade e Cultura: A categoria de análise Emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Ed. CRV, 2009.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Estilos de vida e individualidade. *Horizontes Antropológicos*, V. 16, n. 33, 2010, p.41-53.
- Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Identidade e pertença: disposições morais e disciplinares em um grupo de jovens. *Etnográfica*, v.12, n. 1, 2010a, p. 27-58.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Medos Corriqueiros urbanos e mídia: o imaginário sobre juventude e violência no Brasil atual. *Revista Sociedade e Estado*, v. 26, n. 3, 2011, p. 471-485.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Análise de um bairro considerado violento na cidade de João Pessoa, Paraíba: *Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade*. (Projeto MCTI/CNPq, Nº 14/2012). GREM/UFPB, 2012.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro et al. Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral? *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 6, n. 2, 2013, p. 251-268.

Park, Robert et al. *The city*. Chicago: University of Chicago Press, 1925.

Rezende, Cláudia Barcellos; Maria Cláudia Coelho. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.

Ricoeur, Paul. *A memória, a história, o esquecimento*. Campinas: EdUNICAMP, 2007.

Scheff, Thomas J. *Microsociology: discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990.

Sennet, Richard. *Desrespeito: a formação do caráter em um mundo desigual*. Rio de Janeiro: Record, 2004.

Simmel, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 2, n. 6, 2003, p. 513-519.

Simmel, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, V. 9, n. 26, 2010, p. 785-804.

Turner, Victor. *O Processo Ritual*. Petrópolis: Vozes, 1974.

Werneck, Alexandre. O invento de Adão: *O papel do ato de dar uma desculpa na manutenção das relações sociais*. Tese de Doutorado. Rio de Janeiro: IFCS/UFRJ, 2009.

Werneck, Alexandre. O egoísmo como competência: um estudo de desculpas dadas nas relações de casal como forma de coordenação entre bem de si e moralidade. *Revista de Antropologia*, V. 54, n. 1, 2011, p. 133-190.

Young, J. The Role of the Police as Amplifiers of Deviancy. In: Stanley Cohen (ed.) *Images of Deviance*, p. 27–61, Harmondsworth: Penguin, 1971.

BLUMER, Herbert. Implicação sociológica do pensamento de George Herbert Mead. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 47-58, dezembro de 2017. ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Implicação sociológica do pensamento de George Herbert Mead

Sociological implications of the thought of George Herbert Mead

Herbert Blumer

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 10.07.2017

Aceito: 15.08.2017

Resumo: O objetivo deste artigo é o de descrever a natureza da sociedade humana do ponto de vista de George Herbert Mead. O desenvolvimento de suas ideias da sociedade humana tomou a forma de mostrar que a vida grupal humana era a condição essencial para o surgimento da consciência, da mente, do mundo dos objetos, dos seres humanos como organismos que possuem o self e da conduta humana em forma de atos construídos. Ele inverteu os pressupostos tradicionais subjacentes ao pensamento filosófico, psicológico e sociológico para o efeito de que os seres humanos possuem mentes e consciência como originalmente "dados", que vivem em mundos de objetos pré-existentes e autoconstituídos e que seu comportamento consiste em respostas a tais objetos, e essa vida em grupo consiste na associação de organismos humanos reagentes. Este artigo tenta apresentar o esquema meadiano implícito em sua obra, através de um rastreamento das implicações dos assuntos centrais por ele analisadas, quais sejam o self, o ato, interação social, objetos e a ação conjunta. **Palavras-chave:** George Herbert Mead, self, interação social, ação conjunta, análise social

Abstract: The purpose of this article is to describe the nature of human society from George Herbert Mead's point of view. The development of his ideas of human society took the form of showing that human group life was the essential condition for the emergence of consciousness, of mind, of the world of objects, of human beings as self-possessing organisms, and of human conduct in Form of acts constructed. He reversed the traditional assumptions underlying philosophical, psychological, and sociological thinking to the effect that human beings possess minds and consciousness as originally "given", living in worlds of preexisting and self-constituted objects, and that their behavior consists of responses to Such objects, and this group life consists of the association of human reactive organisms. This article tries to present the Meadian scheme implied in his work, through a tracing of the implications of the central subjects analyzed by him, such as self, act, social interaction, objects and joint action. **Keywords:** George Herbert Mead, self, social interaction, joint action, social analysis

Meu objetivo é descrever a natureza da sociedade humana quando visto do ponto de vista de George Herbert Mead*. Enquanto Mead deu à sociedade humana uma posição de primordial importância em seu esquema de pensamento, ele fez pouco para descrever seu caráter. Sua preocupação central foi com os problemas cardinais da filosofia. O desenvolvimento de suas ideias da sociedade humana foi amplamente limitado ao tratamento desses problemas. Seu tratamento tomou a forma de mostrar que a vida grupal humana era a condição essencial para o surgimento da consciência, da mente, do mundo dos objetos, dos seres humanos como organismos que possuem o self e da conduta humana em forma de atos construídos. Ele inverteu os pressupostos tradicionais subjacentes ao pensamento filosófico, psicológico e sociológico para o efeito de que os seres humanos possuem mentes e consciência como originalmente "dados", que vivem em mundos de objetos pré-existentes e autoconstituídos e que seu comportamento consiste em respostas a tais objetos, e essa vida em grupo consiste na associação de organismos humanos reagentes. Ao fazer suas brilhantes contribuições ao longo desta linha, ele não elaborou um esquema teórico da sociedade humana. No entanto, tal esquema está implícito em seu trabalho. Ele deve ser construído através do rastreamento das implicações dos assuntos centrais que ele analisou. Isto é o que eu proponho fazer. Os assuntos centrais que devo considerar são (1) o eu, (2) o ato, (3) interação social, (4) objetos e (5) ação conjunta.

O Self

As imagens de Mead sobre o ser humano como ator diferem radicalmente da concepção do homem que domina as ciências psicológicas e sociais atuais. Ele viu o ser humano como um organismo que tem um self. A posse de um self converte o ser humano em um tipo especial de ator, transforma sua relação com o mundo e dá a sua ação um caráter único. Ao afirmar que o ser humano tem um self, Mead simplesmente quis dizer que o ser humano é um objeto para si mesmo. O ser humano pode perceber a si mesmo, ter concepções de si mesmo, se comunicar com ele mesmo e agir em direção a si próprio. Como esses tipos de comportamento implicam, o ser humano pode se tornar o objeto de sua própria ação. Isso lhe dá os meios de interação consigo mesmo - dirigindo-se a si mesmo, respondendo ao agenciamento e voltando a dirigir-se a si mesmo. Essa autointeração toma a forma de fazer indicações para si mesmo e atender a essas indicações fazendo novas e posteriores indicações. O ser humano pode designar coisas para si mesmo - seus desejos, suas dores, seus objetivos, objetos ao seu redor, a presença de outros, suas ações, suas ações esperadas ou outras coisas. Através de uma maior interação com ele, ele pode julgar, analisar e avaliar as coisas que ele designou para si mesmo. E ao continuar interagindo consigo mesmo, ele pode planejar e organizar sua ação no que diz respeito ao que ele projetou e avaliou. Em suma, a posse de um eu fornece ao ser humano um mecanismo de autointeração com o qual conhecer o mundo - um mecanismo que é usado para formar e orientar sua conduta.

Desejo salientar que Mead viu o self como um processo e não como uma estrutura. Aqui Mead claramente parte em mão contrária a grande maioria dos estudiosos que buscam encontrar um self em um ser humano, identificando-o com algum tipo de organização ou estrutura. Todos nós estamos familiarizados com esta prática porque está ao nosso redor na literatura. Assim, vemos estudiosos que

* Publicado originalmente sob o título: "Sociological implications of the thought of George Herbert Mead". *American Journal of Sociology*, v. 71, i. 5, p. 535-544, 1966. O corpo editorial da RBSE agradece ao *American Journal of Sociology* a permissão de publicar a tradução deste texto neste número da revista.

identificam o self com o "ego", ou que consideram o self como um corpo organizado de necessidades ou motivos, ou que pensam nisso como uma estrutura de normas e valores internalizados. Tais esquemas que procuram alojar o self em uma estrutura não fazem sentido, pois eles esquecem o processo reflexivo que, por si só, pode produzir e constituir um self. Para que qualquer estrutura postulada seja um self, teria que agir e responder a si mesma - caso contrário, é meramente uma organização que aguarda ativação e liberação sem exercer qualquer efeito sobre si mesmo ou sobre o seu funcionamento. Isso marca a fraqueza crucial como referido acima, que associa equivocadamente o self com algum tipo de estrutura psicológica ou de personalidade. Por exemplo, o ego como tal, não é um self; seria um self apenas por se tornar reflexivo, isto é, agir para ou em direção a si próprio. E o mesmo é verdade para qualquer outra estrutura psicológica postulada. No entanto, essa ação reflexiva muda tanto o status como o caráter da estrutura e eleva o processo de autointeração para a posição de maior importância.

Podemos ver isso no caso do processo reflexivo que Mead isolou no ser humano. Como mencionado, esse processo reflexivo assumiu a forma da pessoa fazendo indicações para si mesmo, isto é, observando as coisas e determinando o seu significado para sua linha de ação. Para indicar que algo é contra e colocar-se na posição de atuar em sua direção em vez de responder automaticamente a ele. Em face de algo que se indica, pode-se reter a ação em relação a ele, inspecioná-lo, julgá-lo, verificar seu significado, determinar suas possibilidades e dirigir a ação a respeito. Com o mecanismo da autointeração, o ser humano deixa de ser um organismo respondente cujo comportamento é um produto do que se joga sobre ele de fora, de dentro ou ambos. Em vez disso, ele age em direção ao seu mundo, interpretando o que o confronta e organizando sua ação na base da interpretação. Para ilustrar: uma dor que identifica e interpreta é muito diferente de um mero sentimento orgânico e estabelece a base para fazer algo sobre isso em vez de simplesmente responder organicamente a ele; Notar e interpretar a atividade de outra pessoa é muito diferente de ter uma liberação de resposta por essa atividade; Ser certo se alguém está com fome é muito diferente de estar com fome; perceber o "ego" de alguém coloca alguém na posição de fazer algo em relação a ele, em vez de simplesmente expressar o ego. Como mostra esta ilustração, o processo de autointeração coloca o ser humano contra seu mundo, em vez de apenas nele, exige que ele atenda e manipule seu mundo através de um processo definidor ao invés de simplesmente responder a ele e o obriga a construir sua ação em vez de simplesmente liberá-la. Este é o tipo de atuação de um organismo que Mead vê no homem como resultado de ter um self¹⁹.

O ato

A ação humana adquire um caráter radicalmente diferente como resultado de se formar através de um processo de autointeração. A ação é construída para lidar com o mundo em vez de simplesmente ser liberada de uma estrutura psicológica pré-existente por fatores que atuam nessa estrutura. Ao fazer indicações para si mesmo e ao interpretar o que elas indicaram, o ser humano deve forjar ou juntar a isso uma linha de ação. Para agir, o indivíduo precisa identificar o que ele quer; estabelecer um objetivo ou meta; mapear uma linha prospectiva de comportamento; anotar e interpretar as ações dos outros; ampliar a sua situação; chegar a si mesmo neste ou naquele ponto; descobrir o que fazer em outros pontos; e, frequentemente, estimular a si mesmo diante das

¹⁹ O self, ou mesmo o ser humano, não é trazido à imagem apenas pela introdução de elementos psicológicos, como motivos e interesses, ao lado de elementos sociais. Essas adições simplesmente compõem o erro da omissão. Esta é a falha de George Homan (1964) no seu discurso presidencial de abertura do Encontro Anual da *American Sociological Association*.

disposições de envolver ou desencorajar configurações. O fato de que o ato humano é autodirigido ou construído não significa, em nenhum sentido, que o ator necessariamente exerça excelência em sua construção. Na verdade, ele pode realizar um trabalho muito pobre na construção de seu ato. Ele pode deixar de notar coisas de que ele deve estar ciente, ele pode interpretar mal as coisas que ele observa, ele pode exercer um julgamento pobre, ele pode errar ao mapear linhas prospectivas de conduta, e ele pode estar sem energia para lutar contra as disposições recalcitrantes. Tais deficiências na construção de seus atos não depreciam o fato de que sua ação ainda é construída por ele a partir do que ele leva em consideração. O que ele leva em consideração são as coisas que ele indica para si mesmo. Eles abordam assuntos como seus desejos, seus sentimentos, seus objetivos, as ações dos outros, as expectativas e exigências dos outros, as regras de seu grupo, sua situação, suas concepções de si mesmo, suas lembranças e suas imagens de linhas prospectivas de conduta. Ele não se encontra na mera posição do destinatário de responder a tais assuntos; ele se depara com eles e tem que lidar com eles. Ele tem que organizar ou cortar suas linhas de conduta com base em como ele lida com elas.

Esta maneira de ver a ação humana é diretamente oposta àquela que domina as ciências psicológicas e sociais. Nessas ciências a ação humana é vista como produto de fatores que agem sobre ou através do ator humano. Dependendo da preferência do erudito, tais fatores determinantes podem ser estímulos psicológicos, movimentos orgânicos, necessidades, sentimentos, motivos inconscientes, motivações conscientes, sentimentos, idéias, atitudes, normas, valores, requisitos de função, demandas de status, prescrições culturais, pressões institucionais, ou requisitos do sistema social. Independentemente de quais fatores é escolhida, isoladamente ou em combinação, a ação é considerada como seu produto e, portanto, é explicada em seus termos. A fórmula é simples: determinados fatores agem sobre o ser humano para produzir tipos de comportamento. A fórmula é frequentemente amplificada de modo a ler: em condições especificadas, fatores determinados que funcionem em uma determinada organização do ser humano produzirão um determinado tipo de comportamento. A fórmula, na sua forma simples ou ampliada, representa a forma como a ação humana é vista em teoria e pesquisa. Sob a fórmula, o ser humano se torna um mero e médio para o funcionamento dos fatores que produzem o comportamento. O esquema de Mead é fundamentalmente diferente dessa fórmula. No lugar de ser um mero meio para a operação de fatores determinantes que jogam sobre e em torno a ele, o ser humano é visto como um organismo ativo em seu próprio direito, enfrentando, lidando e agindo em direção a esse objeto que ele indica. A ação é vista como uma conduta que é construída pelo ator em vez da resposta provocada por algum tipo de organização realizada nele. Podemos dizer que a fórmula tradicional da ação humana não reconhece que o ser humano é um self. O esquema de Mead, em contraste, é baseado nesse reconhecimento.

Interação social

Posso dar aqui apenas um breve esboço da análise altamente iluminadora de Mead sobre a interação social. Ele identificou duas formas ou níveis - interação não simbólica e interação simbólica. Na interação não simbólica, o ser humano responde diretamente aos gestos ou ações uns dos outros; na interação simbólica, eles interpretam os gestos uns dos outros e atuam com base no significado adotado pela interpretação. Uma resposta inconsciente ao tom da voz de outro ilustra a interação não simbólica. Interpretar a agitação de um punho como significando que uma pessoa está se preparando para atacar ilustra a interação simbólica. A preocupação de Mead era predominantemente com a interação simbólica. A interação simbólica envolve

interpretação ou verificação do significado das ações ou observações da pessoa, e *definição*, ou transmitir indicações a outra pessoa quanto a como ele deve agir. A associação humana consiste em um processo de interpretação e definição. Através deste processo, os participantes encaixam seus próprios atos para os atos em curso e orientam os outros para fazê-lo.

Vários assuntos importantes precisam ser assinalados no caso da interação simbólica. Primeiro, É um processo formativo por direito próprio. A prática prévia de psicologia e sociologia é tratar a interação social como um meio neutro, como um mero fórum para a operação de fatores externos. Assim, os psicólogos são levados a explicar o comportamento das pessoas na interação, recorrendo a elementos do equipamento psicológico dos participantes - elementos como motivos, sentimentos, atitudes ou organização da personalidade. Os sociólogos fazem o mesmo tipo de coisa recorrendo a fatores sociais, como prescrições culturais, valores, papéis sociais ou pressões estruturais. Ambos esquecem o ponto central de que a interação humana é um processo de modelagem positiva por direito próprio. Os participantes nele têm que construir suas respectivas linhas de conduta por uma interpretação constante dos planos de ação de cada um dos outros. Como os participantes tomam em consideração os atos em curso uns dos outros, eles têm que atrelar, reorganizar ou ajustar suas próprias intenções, desejos, sentimentos e atitudes; Além disso, eles devem julgar a adequação de normas, valores e prescrições grupais para a situação formada por atos de outros. Fatores de equipamento psicológico e organização social não são substitutos do processo interpretativo; eles são admissíveis apenas em termos de como eles são tratados no processo interpretativo. A interação simbólica deve ser vista e estudada por direito próprio.

A interação simbólica é notável em uma segunda maneira. Por causa disso, a vida de um grupo humano assume o caráter de um processo contínuo - uma questão contínua de desenvolvimento de linhas de conduta é feita através do processo duplo de definição e interpretação. Este processo dual opera tanto para sustentar padrões estabelecidos de conduta conjunta quanto para abri-los para a transformação. Existem padrões estabelecidos de vida grupal que persistem apenas através do uso contínuo dos mesmos esquemas de interpretação; e esses esquemas de interpretação são mantidos somente através de sua confirmação contínua pelos atos definidores de outros. É altamente importante reconhecer que os padrões estabelecidos de vida em grupo simplesmente não continuam sozinhos, mas são dependentes de sua continuidade na definição afirmativa recorrente. Deixe as interpretações que as sustentam ser indeterminadas ou interrompidas por definições alteradas de outros e os padrões podem colapsar rapidamente. A dependência das interpretações sobre os atos definidores dos outros também explica por que a interação simbólica conduz tão acentuadamente à transformação das formas de atividade conjunta que compõem a vida grupal. No fluxo da vida grupal existem inúmeros pontos em que os participantes estão *redefinindo* os atos uns dos outros. Essa redefinição é muito comum nas relações adversárias, é frequente na discussão grupal e é essencialmente intrínseco ao tratamento de problemas. (E posso observar aqui que nenhum grupo humano está livre de problemas). A redefinição transmite um caráter formativo à interação humana, dando origem a esse ou aquele ponto para novos objetos, novas concepções, novas relações e novos tipos de comportamento. Em suma, a dependência da interação simbólica torna a vida de grupo humano um processo de desenvolvimento em vez de uma mera questão ou produto de uma estrutura psicológica ou social.

Existe um terceiro aspecto da interação simbólica que é importante observar. Ao tornar o processo de interpretação e definição do ato um do outro central na interação

humana, a interação simbólica é capaz de cobrir todo o alcance das formas genéricas de associação humana. Abrangem igualmente boas relações como a cooperação, o conflito, a dominação, a exploração, o consenso, o desacordo, a identificação e a preocupação indiferente de uns com os outros. Os participantes em cada uma dessas relações têm a mesma tarefa comum de construir seus atos interpretando e definindo os atos de cada um. O significado dessa observação simples torna-se evidente na interação simbólica contrastante com os vários esquemas de interação humana que se encontram na literatura. Quase sempre esses esquemas constroem um modelo geral de interação ou sociedade humana com base em um tipo particular de relação humana. Uma instância contemporânea notável é o esquema de Talcott Parsons, que presume e afirma que a forma primordial e genérica da interação humana é a "complementaridade das expectativas". Outros esquemas retratam o modelo básico e genérico da interação humana como sendo "conflito", outros afirmam que é "identidade através de sentimentos comuns", e ainda outros que é acordo sob a forma de "consenso". Tais esquemas são paroquiais. O seu grande perigo reside na imposição da amplitude da interação humana, uma imagem derivada do estudo de uma única forma de interação. Assim, em diferentes mãos, a sociedade humana é fundamentalmente uma partilha de valores comuns; Ou, inversamente, uma luta pelo poder; Ou ainda diferente, o exercício do consenso; e assim por diante. O ponto simples implícito na análise de Mead da interação simbólica é que os seres humanos, na interpretação e na definição mútua de um ato, podem e se encontram em toda a gama de relações humanas. Os esquemas propostos da sociedade humana devem respeitar esse ponto simples.

Objetos

The concept of objects is another fundamental pillar in Mead's scheme of analysis. Human beings live in a world or environment of objects, and their activities are formed around objects. This bland statement becomes very significant when it is realized that for Mead objects are human constructs and not self-existing entities with intrinsic natures. Sua natureza depende da orientação e ação das pessoas em relação a eles. Deixe-me explicar isso. Para Mead, um objeto é qualquer coisa que possa ser designada ou recomendada. Pode ser fisicamente como uma cadeira ou imaginário como um fantasma, natural como uma nuvem no céu ou produzido pelo homem como um automóvel, material como o *Empire State Building* ou abstrato como o conceito de liberdade, animado como elefante ou inanimado como um veio de Carvão, inclusive uma classe de pessoas como político; ou restrito a uma pessoa específica como o presidente de Gaulle, definido como uma tabela de multiplicação ou vago como uma doutrina filosófica. Em suma, os objetos consistem no que as pessoas indicam ou se referem.

Existem vários pontos importantes nesta análise de objetos. Primeiro, a natureza de um objeto é constituída pelo significado que tem para a pessoa ou pessoas para quem é um objeto. Em segundo lugar, esse significado não é intrínseco ao objeto, mas surge sobre como a pessoa está preparada para agir em sua direção. A prontidão para usar uma cadeira como algo para se sentar dá o significado de uma cadeira; para alguém sem experiência com o uso de cadeiras, o objeto apareceria com diferentes significados, como, por exemplo, uma arma estranha. Segue-se que os objetos variam em seu significado. Uma árvore não é o mesmo objeto para um lenhador, um botânico ou um poeta; uma estrela é um objeto diferente para um astrônomo moderno do que era para um pastor da antiguidade; o comunismo é um objeto diferente para um patriota soviético do que para um corretor de Wall Street. Em terceiro lugar, os objetos - todos os objetos - são produtos sociais na medida em que são formados e transformados pelo processo de definição que ocorre na interação social. O significado dos objetos -

cadeiras, árvores, estrelas, prostitutas, santos, comunismo, educação pública ou outro - é formado pelas maneiras pelas quais outros se referem a esses objetos ou agem em sua direção. Em quarto lugar, as pessoas estão preparadas ou conformadas para agir em direção a objetos com base no significado dos objetos para elas. Em um sentido genuíno de organização um ser humano consiste em seus objetos, isto é, em sua tendência para agir com base em seus significados. Em quinto lugar, só porque um objeto é algo designado, pode-se organizar a ação para ele em vez de responder imediatamente a ele; Pode-se inspecionar o objeto, pensar sobre isso, elaborar um plano de ação em direção a ele ou decidir se age ou não em relação a ele. Ao se deparar com o objeto em sentido lógico e psicológico, a pessoa é liberada da resposta coerciva a ele. Neste sentido profundo, um objeto é diferente de um estímulo como concebido ordinariamente.

Esta análise de objetos coloca a vida de grupo humano em uma perspectiva nova e interessante. Os seres humanos são vistos como vivendo em um mundo de objetos significativos - não em um ambiente de estímulo ou entidades de autoconstituídas. Este mundo é produzido socialmente na medida em que os significados são fabricados através do processo de interação social. Assim, mundos diferentes - e esses mundos mudam à medida que os objetos que os compõem mudam de significado. Uma vez que as pessoas estão configuradas para agir em termos dos significados de seus objetos, o mundo dos objetos de um grupo representa, no sentido genuíno, a sua organização de ação. Para identificar e compreender a vida de um grupo é necessário identificar o mundo dos objetos; Essa identificação deve ser em termos dos significados que os objetos têm para os membros do grupo. Finalmente, as pessoas não estão tolhidas em seus objetos; elas podem verificar a ação em direção a eles e, de fato, elaborar linhas de atuação sobre eles. Esta condição introduziu na vida grupal humana uma fonte natural e efervescente de transformação.

Ação conjunta

Eu uso o termo "ação conjunta" no lugar do termo "ato social" de Mead. Refere-se à ampla forma de ação coletiva que é constituída pela adequação das linhas de comportamento dos participantes separados. A ilustração da ação conjunta é uma transação comercial, um jantar familiar, uma cerimônia de casamento, uma expedição de compras, um jogo, uma festa de convivência, um debate, um julgamento judicial ou uma guerra. Observamos, em cada caso, uma forma identificável e distintiva de ação conjunta, composta por uma articulação dos atos dos participantes. A ação conjunta varia de uma colaboração simples de dois indivíduos para um alinhamento complexo dos atos de grandes organizações ou instituições. Toda vez que olhamos para uma sociedade humana, vemos as pessoas envolvidas em formas de ação conjunta. Na verdade, a totalidade de tais instâncias - em toda sua variedade multidimensional, suas conexões variáveis e suas complexas redes - constituem a vida de uma sociedade. É fácil entender essas observações porque Mead viu a ação conjunta, ou o ato social, como a característica distintiva da sociedade. Para ele, o ato social foi a unidade fundamental da sociedade. Por conseguinte, a sua análise revela a natureza genérica da sociedade.

Para começar, uma ação conjunta não pode ser definida como um comportamento comum ou do mesmo tipo por parte dos participantes. Cada participante ocupa necessariamente uma posição diferente, atua a partir dessa posição e se engaja em um ato separado e distintivo. É o conjunto desses atos e não a sua comunalidade que constitui a ação conjunta. Como esses atos separados se encaixam no fato da sociedade humana? Seu alinhamento não ocorre através de simples malabarismos mecânicos, como na agitação de nozes em um frasco ou através de adaptação involuntária, como em um arranjo ecológico em uma comunidade vegetal. Em vez disso, os participantes

por seus atos contíguos, primeiro, identificando o ato social em que estão prestes a se envolver e, segundo, interpretando e definindo os atos uns dos outros na formação da ação conjunta, está apto a se orientar e neles e sobre eles atuar. Ao identificar o ato social ou a ação conjunta, o participante é capaz de se orientar; ele possui uma chave para interpretar os atos de outros e um guia para dirigir suas ações em relação a eles. Assim, para agir adequadamente, o participante deve identificar uma cerimônia de casamento como uma cerimônia de casamento, um assalto como um assalto, um debate como um debate, uma guerra como uma guerra, e assim por diante. Mas, mesmo que essa identificação seja feita, os participantes na ação conjunta que está sendo formada ainda acham necessário interpretar e definir os atos em curso uns dos outros. Eles têm que verificar o que os outros estão fazendo e planejam fazer e fazem indicações sobre o que fazer.

Esta breve análise da ação conjunta nos permite notar vários assuntos de extrema importância. Chama a atenção, em primeiro lugar, para o fato de que a essência da sociedade está em um processo contínuo de ação – e não em uma estrutura de relações posta. Sem ação, qualquer estrutura de relações entre pessoas não tem sentido. Para ser entendida, uma sociedade deve ser vista e compreendida em termos da ação que a compreende. Em seguida, essa ação deve ser vista e tratada, não traçando as separadas linhas de ação dos participantes – se os participantes são indivíduos singulares, coletividades ou organizações – mas, em termos de ação conjunta em que as linhas de ação separadas se encaixam e se fundem. Poucos estudiosos das sociedades humanas compreenderam esse ponto ou suas implicações. Em terceiro lugar, apenas porque é construída ao longo do tempo pela montagem conjunta de atos, cada ação conjunta deve ser vista como tendo uma carreira ou uma história. Ao ter uma carreira, o curso e o destino dependem do que ocorre na formação. Em quarto lugar, esta carreira é geralmente ordenada, fixa e repetitiva em virtude de uma identificação ou definição comum da ação conjunta feita por seus participantes. Esta definição comum fornece a cada participante uma orientação decisiva na direção de seu próprio ato, de modo a se adequar aos atos dos outros. Essa definição comum serve, acima de tudo, para explicar a regularidade, estabilidade e repetitividade da ação conjunta em vastas áreas de vida grupal; ela é a fonte do comportamento social estabelecido e regulado que é imaginado no conceito de cultura. Em quinto lugar, no entanto, a carreira de ações conjuntas também deve ser vista como aberta a muitas possibilidades de incerteza. Deixe-me especificar o mais importante dessas possibilidades. 1), ações conjuntas podem ser iniciadas – e elas podem não ser. 2), uma vez iniciada uma ação conjunta pode ser interrompida, abandonada ou transformada. 3), os participantes podem não fazer uma definição comum da ação conjunta em que são jogados e, portanto, podem orientar seus atos em diferentes premissas. 4), uma definição comum de uma ação conjunta ainda pode permitir grandes diferenças nas direções das linhas de ação separadas e, portanto, no curso adotado pela ação conjunta; a guerra é um grande exemplo. 5), podem surgir novas situações que exigem tipos de ação conjunta até então inexistentes, levando a esforços exploratórios confusos para elaborar um conjunto de atos. E, 6), mesmo no contexto de uma ação conjunta comumente definida, os participantes podem ser levados a confiar em outras considerações na interpretação e definição das linhas de ação de cada um. Mencioná-los deve ser suficiente, no entanto, para mostrar que incerteza, contingência e transformação é parte integrante do processo de ação conjunta. Assumir que as ações conjuntas diversificadas que compõem uma sociedade humana estão definidas para seguir vias fixas e estabelecidas é uma pura suposição gratuita.

A partir da discussão anterior sobre o self, o ato, a interação social, os objetos e a ação conjunta, nós podemos esboçar um quadro da sociedade humana. Este quadro é

composto em termos de ação. Uma sociedade é vista como pessoas que conhecem as variedades de situações que lhes são impostas por suas condições de vida. Essas situações são atendidas através da elaboração de ações conjuntas nas quais os participantes devem alinhar seus atos uns aos outros. Cada participante faz isso interpretando os atos de outros e, por sua vez, fazendo indicações a outros sobre como eles devem agir. Em virtude desse processo de interpretação e definição, são criadas ações conjuntas; elas têm carreiras. Normalmente, o curso de uma ação conjunta é delineado antecipadamente pelo fato de que os participantes fazem uma identificação comum dela; isso produz a regularidade, estabilidade e repetição na ação conjunta. No entanto, existem muitas ações conjuntas que enfrentam obstruções, que não possuem caminhos pré-estabelecidos, e que devem ser construídas ao longo de novas linhas. Mead viu a sociedade humana dessa maneira - como um processo social diversificado no qual as pessoas estavam empenhadas em formar ações conjuntas para lidar com as situações que enfrentam.

Esta imagem da sociedade contrasta significativamente com os pontos de vista determinantes da sociedade nas ciências sociais e psicológicas - mesmo para aqueles que pretendem considerar a sociedade como uma ação. Para apontar as principais diferenças no contraste da melhor maneira de especificar as implicações sociológicas do esquema de pensamento de Mead.

A principal diferença é que os pontos de vista dominantes em sociologia e psicologia falham, igualmente, em ver os seres humanos como organismos que possuem selves. Em vez disso, eles consideram os seres humanos como organismos apenas respondentes e, portanto, tratam a ação como uma mera resposta aos fatores lançados sobre os seres humanos. Isto é exemplificado nos esforços para explicar o comportamento humano por fatores como motivos, demandas do ego, atitudes, requisitos de papel, valores, expectativas de status e estresses estruturais. Em tais abordagens, o ser humano torna-se um mero meio através do qual tais fatores de inicialização funcionam para produzir dadas ações. Do ponto de vista de Mead, tal concepção deturpa grosseiramente a natureza dos seres humanos e da ação humana. O esquema de Mead interpõe um processo de autointeração entre os fatores iniciantes e a ação que pode seguir em sua sequência. Em virtude da autointeração, o ser humano torna-se um organismo atuante que lida com situações em vez de ser um organismo que apenas responde aos fatores em jogo. E sua ação se torna algo que ele constrói no lugar de um desenrolar de reações evocadas a partir dele. Ao introduzir o self, a posição de Mead se concentra em como o ser humano lida e forma o seu mundo, e não em respostas diferentes aos fatores imputados.

Se os seres humanos são, de fato, organismos com selves, e se sua ação é, portanto, um resultado de um processo de autointeração, esquemas que pretendem estudar e explicar a ação social deve respeitar e acumular essas características. Para isso, os esquemas atuais da sociologia e da psicologia teriam que passar por uma revisão radical. Eles teriam que mudar de uma preocupação com o fator inicial e o resultado final para uma preocupação com o processo de formação. Eles teriam que ver a ação como algo construído pelo ator em vez de algo evocado a partir dele. Eles teriam que descrever o meio de ação em termos de como o meio aparece para o ator em lugar de como ele aparece para o estudioso externo. Eles teriam que incorporar o processo interpretativo que atualmente não se dignam tocar. Eles teriam que reconhecer que qualquer ato dado tem uma carreira na qual ele é construído, mas na qual pode ser interrompido, suspenso, abandonado ou reformulado. Do lado metodológico ou da pesquisa, o estudo da ação deveria ser feito a partir da posição do ator. Uma vez que a ação é forjada pelo ator além do que ele percebe, interpreta e julga, alguém teria que ver

a situação operacional como o ator a vê; perceber objetos como o ator os percebe; verificar o seu significado em termos do significado que eles têm para o ator e seguir a linha de conduta do ator à medida que o ator o organiza, - em suma, seria preciso assumir o papel do ator e ver o seu mundo desde seu ponto de vista. Esta abordagem metodológica está em contraste com a chamada abordagem objetiva tão dominante hoje, ou seja, a de ver o ator e sua ação a partir da perspectiva de um observador estranho, destacado. A abordagem "objetiva" mantém o perigo de o observador substituir a sua visão do campo de ação para a visão do ator. Não é necessário acrescentar que o ator age em direção ao seu mundo com base em como ele o vê, e não com base em como esse mundo aparece para o observador externo.

Ao prosseguir a discussão sobre este assunto, gostaria de considerar especialmente o que poderíamos denominar a concepção estrutural da sociedade humana. Esta concepção considera a sociedade como uma organização estabelecida, familiar para nós em termos de estrutura social, sistema social, posição de status, papel social, esterilização social, estrutura institucional, padrões culturais, códigos sociais, normas sociais e valores sociais. A concepção pressupõe que uma sociedade humana esteja estruturada em relação (a) as posições sociais ocupadas pelas pessoas nela e em relação (b) aos padrões de comportamento em que se envolvem. Presume-se ainda que esta estrutura interligada de posições e padrões comportamentais é o determinante geral das ações sociais; Isto é evidenciado, é claro, na prática de explicar a conduta por conceitos estruturais como requisitos de função, tais demandas, diferenças de estratos, prescrições culturais, valores e normas. Ação social se divide em duas categorias gerais: a conformidade, marcada pela adesão à estrutura, e o desvio, marcado pela saída da mesma. Devido à posição central e determinante em que é elevada, a estrutura torna-se necessariamente o objeto abrangente de estudo e análise sociológica - epitomizada pela afirmação quase universal de que um homem ou sociedade humana é um "sistema social". Talvez seja desnecessário observar que a concepção da sociedade humana como estrutura ou organização está enraizada na própria medula da sociologia contemporânea.

O esquema de Mead definitivamente desafia essa concepção. Ele vê a sociedade humana não como uma estrutura estabelecida, mas como pessoas que atendem às suas condições de vida; vê a ação social não como uma emanção da estrutura social, mas como uma formação feita por atores humanos; ele vê esta formação de ação não como fatores sociais que se expressam por meio de organismos humanos, mas como construções feitas pelos atores do que eles levam em conta; ele vê a vida de grupo não como uma liberação ou expressão da estrutura estabelecida, mas como um processo que cria ações conjuntas; vê as ações sociais como tendo carreiras variáveis e não como confinadas às alternativas de conformidade ou desvio dos ditames da estrutura estabelecida; ele vê a chamada interação entre partes de uma sociedade não como um exercício direto de influência de uma parte em outra, mas, como mediada por interpretações feitas pelas pessoas; por conseguinte, ele vê a sociedade não como um sistema, em forma de equilíbrio estático, móvel ou de qualquer tipo de equilíbrio, mas, como um grande número de ações conjuntas que ocorrem, muitas intimamente ligadas, muitas não vinculadas, muitas prefiguradas e repetitivas, e outras sendo esculpidas em novas direções, e todas encaçadas para servir os propósitos dos participantes e não como requerimentos de um sistema. Eu disse o suficiente, penso eu, para apontar as drásticas diferenças entre a concepção mediana da sociedade e as concepções sociológicas generalizadas como estrutura.

As diferenças não significam, aliás, que a visão de Mead rejeite a existência de estrutura na sociedade humana. Tal posição seria ridícula. Há assuntos como papéis sociais, posições de status, ordens de classificação, organizações burocráticas, relações

entre instituições, arranjos de autoridade diferencial, códigos sociais, normas, valores e similares e são muito importantes. Mas a sua importância não está em uma alegada determinação de ação, nem em uma suposta existência como parte de um sistema societário auto-operacional. Em vez disso, eles são importantes apenas quando entram no processo de interpretação e definição em que as ações conjuntas são formadas. A maneira e a extensão em que entram podem variar grandemente de acordo com a situação, dependendo do que as pessoas levam em consideração e de como avaliam o que elas tomam em consideração. Deixe-me dar uma breve ilustração. É ridículo, por exemplo, afirmar, como fizeram muitos sociólogos eminentes, que a interação social é uma interação entre papéis sociais. A interação social é obviamente uma interação entre *pessoas* e não entre papéis; as necessidades dos participantes são para interpretar e lidar com o que os confronta - como um tópico de conversa ou um problema - e não para expressar os seus papéis. É só nas relações altamente ritualísticas que a direção e o conteúdo de conduta podem ser explicados por papéis. Geralmente, a direção e o conteúdo são formados com o que as pessoas em interação precisam lidar. Se for verdade que os papéis afetam, em graus variados, as fases da direção e o conteúdo da ação, é uma questão de determinação de caso a caso. Isso está muito longe de se afirmar a ação como sendo um produto de papéis. A observação que fiz nesta breve discussão de papéis sociais aplica-se com igual validade a todos os outros assuntos estruturais.

Outra implicação significativa do esquema de pensamento de Mead refere-se à questão do que mantém uma sociedade humana unida. Como sabemos, essa questão é convertida pelos sociólogos em um problema de unidade, estabilidade e ordem. E, como sabemos ainda mais, a resposta típica dada pelos sociólogos é que a unidade, a estabilidade e a ordem provêm de uma partilha em comum de certos assuntos básicos, como o código, os sentimentos e, sobretudo, os valores. Assim, a disposição é considerar o valor comum como a cola que mantém uma sociedade em conjunto, como o regulador de controle que traz e mantém as atividades em um relacionamento ordenado e como a força que preserva a estabilidade em uma sociedade. Por outro lado, considera-se que o conflito entre valor ou desintegração de valores cria desunião, desordem e instabilidade. Esta concepção da sociedade humana torna-se sujeita a grandes modificações se pensarmos que a sociedade é constituída por uma combinação de ação para formar ações conjuntas. Esse alinhamento pode ocorrer por vários motivos, dependendo das situações que exigem ação conjunta, e não precisam envolver, nem derivar, o compartilhamento de valores comuns. Os participantes podem ajustar seus atos uns aos outros em ações conjuntas ordenadas com base em compromissos, ou por coação, ou porque eles podem usar um ao outro para alcançar seus respectivos fins, ou porque é a coisa sensata a fazer, ou, ainda, por pura necessidade. Isto é particularmente provável que seja verdade em nossas sociedades complexas modernas com a sua grande diversidade de composição de linhas de interesse e seus respectivos mundos de preocupação. Em larga medida, a sociedade se torna a formação de relações viáveis. Procurar abranger, analisar e compreender a vida de uma sociedade sob o pressuposto de que a existência de uma sociedade depende necessariamente da partilha de valores pode levar a um tratamento forçado, a uma má interpretação grosseira e a linhas de interpretação erradas. Eu acredito que ao colocar a questão de como as pessoas são levadas a alinharem os seus atos em diferentes situações, - no lugar de premir que isso necessariamente exige e decorre de uma partilha de valores comuns, - a perspectiva mediana é a abordagem mais salutar e realista.

Há muitas outras implicações sociológicas significativas no esquema de pensamento de Mead que, sob o limite do espaço, não posso fazer mais do que mencionar. A socialização desloca seu caráter de uma internalização efetiva de normas

e valores para uma capacidade cultivada para desempenhar eficazmente os papéis dos outros. O controle social se torna fundamental e necessariamente uma questão de autocontrole. A mudança social se torna um processo indígena contínuo na vida grupal humana em vez de um resultado episódico de fatores estranhos que jogam na estrutura estabelecida. A vida grupal humana é vista como sempre incompleta e em desenvolvimento, em vez de saltar de um estado completo para outro. A desorganização social é vista não como uma quebra da estrutura existente, mas como uma incapacidade de mobilizar a ação efetivamente diante de uma determinada situação. A ação social, já que tem uma carreira, é reconhecida como tendo uma dimensão histórica que deve ser levada em consideração para ser adequadamente compreendida.

Para terminar, gostaria de dizer que esta minha apresentação necessariamente viajou muito no interior do esquema de Mead, que é de grande importância. Além disso, não procurei demonstrar a validade de sua análise. No entanto, tentei sugerir o frescor, a fecundidade e as implicações revolucionárias do seu ponto de vista.

Referências

Homan, George. Trazendo o homem de volta. *American Sociological Review*, v. 29, n. 6, p. 809-818, 1964.

Maia, Gabriela Felten de. A gramática das emoções no processo de reconhecimento de demandas da população trans. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 59-74, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

A gramática das emoções no processo de reconhecimento das demandas da população trans

The grammar of emotions in the recognition process of the people trans demands

Gabriela Felten de Maia

Recebido: 17.07.2017

Aceito: 28.9.2017

Resumo: As emoções podem ser pensadas como produtoras de sentidos e relações que conectam dimensões sociais, políticas e pessoais. Seguindo essa perspectiva esse artigo discute as narrativas de violência como um processo político de visibilidade da demanda da população trans e denúncia das violações de direitos. O objetivo é refletir sobre as emoções presentes nessas narrativas como expressão não apenas uma dimensão particular da experiência, mas comunicando algo sobre as relações sociais, tensionando essas relações. Para compreender essa gramática política das emoções foi realizada uma pesquisa com uma mulher trans ativista, acompanhando as atividades que participou, entrevistas e a análise da sua rede social digital no Facebook utilizada para mobilização de seus seguidores e amigos, a partir da discussão do ciberativismo. A análise conduziu a percepção da dor e do sofrimento como forma de mobilização política a partir da construção da vítima como uma categoria que produz legibilidade das demandas da população trans em uma estrutura excludente. Assim, procuro compreender o processo de vitimização articulado a um discurso emocional e o processo de produção de subjetividades a partir de uma discussão feminista de gênero para pensar a produção de corpos e sujeitos em uma matriz cisgênera, corporificando a dor e o sofrimento. **Palavras-chave:** emoções, violência, gênero, transgeneridade, ativismo

Abstract: Emotions can be thought as producing meaning and relationships that connect social, political, and personal dimensions. Following this perspective this article discusses the violence narratives as a political process of visibility of the demand on trans people and rights violations denunciation. The purpose is to think about the emotions revealed in these narratives as expressing not only a particular dimension of experience, but communicating something about social relations, stressing these relationships. In order to understand this political grammar of emotions, a research was carried out with a trans activist woman, following the activities she participated in, interviews and the analysis of her Facebook posts used to mobilize her followers and friends, from the cyber-activism discussion. The analysis led to the perception of pain and suffering as a form of political mobilization from the construction of the victim as a category that produces legibility of the demands of the trans population in an excluding structure. Thus, I try to understand the process of victimization articulated to an emotional discourse and the process of production of subjectivities from a feminist discussion of gender to think the production of bodies and subjects in a cisgender matrix, embodying pain and suffering. **Keywords:** emotions, violence, gender, transgender, activism

Introdução

Esse artigo insere-se nas discussões das emoções como produtor de sentidos e relações que conectam dimensões sociais, políticas e pessoais, articulando-se com as discussões feministas de gênero, para pensar narrativas de violência acionadas como um processo político de visibilidade das demandas da população trans e denúncia da transfobia. O objetivo é estudar como o discurso emocional como um processo de (re)construção do social, em um contexto social em que pessoas trans são marcadas como vidas precárias, nos termos de Butler (2011). As questões que guiam essa discussão são: Qual o papel das emoções, como pergunta Ahmed (2015), nas distintas denúncias de formas de violência e poder? E qual o significado de usar a vivência como forma de reivindicação?

Pensa-se as emoções, e a expressão do sofrimento, como uma linguagem, conforme trabalhado por Mauss, que expressam valores e pela “[...] força obrigatória dos sentimentos do indivíduo e do grupo, são mais do que meras manifestações, são signos de expressões entendidas [...] são como frases e palavras” (Mauss, 1979, p. 153) que não sendo apenas fenômenos fisiológicos ou psicológicos, mas também sociais porque possuem um caráter coletivo, “põem em ação somente sentimentos e idéias coletivas, e tem até vantagem de nos deixar entrever o grupo, a coletividade em ação ou mesmo em interação” (Mauss, 1979 p. 149). Como são emoções pronunciadas coletivamente expressam não apenas o que o indivíduo sente, mas também comunicam algo sobre as relações sociais e nos faz compreender a sociedade em interação, tensionando essas relações sociais e a partir dessas tensões também modificam-as.

Nas palavras de Abu-Lughod e Lutz (1990, p. 11):

The focus on discourse allows not only for insight into how emotion, like the discourse in which it participates, is informed by cultural themes and values, but also how it affects a social a social field, and how it can serve as an idiom for communicating, not even necessarily about feelings but about such diverse matter as social conflict, gender roles, or the nature of the ideal or deviant person.

Como destacam Abu-Lughod e Lutz (1990), utilizando a concepção foucaultiana de prática discursiva, as emoções são práticas que produzem aquilo do qual falam. Por isso, Abu-Lughod (1990) chama a atenção para os contextos nos quais se fala das emoções porque a sua expressão em diferentes contextos participa de diferentes projetos.

A perspectiva de Abu-Lughod e Lutz (1990) possui uma dimensão pragmática e performática das categorias emotivas, em que é preciso pensar os contextos em que os discursos emotivos são acionados porque estas “should not be viewed, as our quotidian perspective might suggest, as a substance carried by the vehicle of discourse, expressed by means of discourse [...]. Rather, we should view emotional discourse as a form of social action that creates effects in the world” (Abu-lughod; Lutz, 1990, p. 12).

Portanto, enquanto práticas, as emoções são criadas por meio do discurso, sendo, então, atravessadas por relações de poder que engendram subjetividades, corpos e políticas. Torna-se, desse modo, uma chave analítica para pensar a mobilização política das emoções como estratégica para dar visibilidade e reconhecimento à demanda da população trans. É através de uma gramática dos sentimentos que emoções serão acionadas para que pessoas trans falem sobre suas experiências em uma sociedade transfóbica e, por isso, tornam-se a chave para elucidar aspectos macrosociais. Estas dão inteligibilidade a processos sociais, a produção de coletividades e subjetividades

que são posicionadas e posicionam-se política e subjetivamente a partir das experiências de sofrimento e violência.

Essa reflexão foi possível a partir de encontros realizados com Suelen, jovem de 27 anos, mulher trans, branca, ativista, transfeminista, estudante do curso de Serviço Social de uma universidade do interior do Rio Grande do Sul e atuante em dois coletivos da cidade onde reside, um feminista e outro LGBT, para a produção de um projeto em comum que resultou em uma intervenção com pessoas trans em um serviço da política pública de Assistência Social. As interações que se sucederam estreitaram os laços entre eu e ela, estabelecendo uma forte relação de amizade e cumplicidade. Por isso, esse trabalho é apoiado nessa relação dialógica e afetiva, um encontro intersubjetivo de constantes trocas que permitiu a construção desse texto, e, apoiando-me nessa dimensão, à pedido dela, explícito o seu nome verdadeiro.

Assim, para a composição da discussão foram utilizados diferentes materiais: observações, entrevistas e análise de postagens no seu perfil pessoal do Facebook. Para o aprofundamento da temática que guia a discussão desse artigo também foi importante acompanhar a sua trajetória de ativismo. Por isso, se valerá das observações realizadas nos diversos eventos que esteve compondo mesas de debates ou que ambas, ela e eu, compuseram juntas e de entrevistas em profundidade para pensar, na primeira e segunda parte desse artigo, sobre a gramática política das emoções nos processos de reconhecimento e, na última seção, refletir sobre o significado dessa gramática como um processo que engendra os corpos (Butler, 2001; 2009; Lauretis, 1994), constituindo, reatualizando e refazendo a todo instante as formas de viver o gênero.

Emoções e política e os processos de vitimização

Os dados existentes, produzidos pela Secretaria Especial de Direitos Humanos (SDH, 2016), sistematizam as violências contra a população LGBT como homofobia, considerado preconceito ou discriminação motivada por orientação sexual e/ou identidade de gênero. Assim, compreende-se, para a sistematização dos dados, a lesbofobia, transfobia e bifobia na categoria homofobia. Essa categorização para a violência que atinge a população trans tem sido questionada porque as formas de violência que atingem mulheres cis lésbicas, pessoas cis bissexuais, homens cis gays e pessoas trans são diferentes o que exigiria um monitoramento diferenciado.

Por isso, a Rede Nacional de Pessoas Trans do Brasil (Rede Trans Brasil) tem procurado mapear as violações cometidas contra travestis e transexuais, considerando que há uma invisibilidade das condições de vida dessa população. Em um dossiê organizado pela instituição há um esforço em sistematizar os dados coletados de diferentes fontes, apontando o silenciamento das identidades de gênero e a incidência de suicídio, os casos em que tiveram problemas em decorrência de uso de silicone industrial, as tentativas de homicídios, os assassinatos e outras violações de direitos.

Uma organização européia, a Transgender Europe (TGEU, 2016), monitora sistematicamente os assassinatos de pessoas trans em todo o mundo e tem apontado altos índices de mortalidade dessa população no Brasil. Em monitoramento realizado no ano de 2016, dos 33 países reportados, o Brasil lidera, com um total de 123 mortes, mantendo essa posição ano após ano. É significativo esse valor se comparado ao segundo lugar, México, com 52 casos. Considerando essas denúncias do Brasil como o país que mais vitima a população trans, a Rede Trans Brasil, propôs a criação de um censo, ainda em fase de levantamento de dados, para conhecer o perfil da população trans e, assim, tornar-se um instrumento para a cobrança por políticas públicas intersetoriais.

Dados como os produzidos pela Transgender Europe e Rede Trans Brasil tem sido importante para movimentos sociais LGBTs, sociedade civil e pesquisadores

alertarem para a letalidade das violências, bem com as graves violações dos direitos humanos da população trans. A invisibilizada dessa população e de suas demandas, o desrespeito à identidade nos mais diversos espaços, ausência de políticas públicas de combate e enfrentamento à transfobia, bem como de inclusão dessa população no mercado de trabalho formal, entre outros, tem sido pauta das discussões públicas. Jesus (2010) e Bonassi et al. (2015) procuram pensar as dificuldades na construção políticas públicas que atendam as especificidades dessa população ou mesmo o reconhecimento desta como sujeitos beneficiários das políticas públicas e os efeitos disso na manutenção das vulnerabilidades que as atingem.

No esforço de dar visibilidade às condições e contextos de vida das pessoas trans, trabalhos como dessas autoras, aliados a outros pesquisadores, movimentos sociais LGBTs e ativistas transfeministas tem procurado denunciar o processo de exclusão sistemática presente no cotidiano da população trans. Há intensa produção de materiais escritos e blogs, páginas do Facebook, em páginas pessoais de ativistas trans e audiovisuais, como vídeos em canais do YouTube a respeito das violências sofridas e as problemáticas relacionadas à saúde mental da população trans em decorrência dessas violências.

A partir dos encontros com Suelen passei a ter mais contato com debates relacionados à população trans nas redes sociais digitais, espaço que tem se tornado importante para a mobilização política (Rigitano, 2003) na atualidade e utilizado por diversos ativistas. Acompanhando ativistas mulheres trans pelo Facebook, nos últimos quatro anos, é possível observar, em seus perfis pessoais, a procura por visibilizar a precariedade das vidas de pessoas trans. Assim, são realizadas postagens de relatos pessoais acompanhados de questionamentos às normas de gênero, produção de textos autorais que reflitam sobre a situação das pessoas trans no país, compartilhamento de notícias sobre violências impingidas às pessoas trans ou mesmo a crítica ao modo como essas notícias referem-se às pessoas trans, não respeitando suas identidades ao usarem o nome do registro civil.

Castells (2013) afirma que as redes sociais digitais tem sido uma ferramenta importante, entre outros aspectos, de mobilização e constitui uma nova prática, o ativismo sociopolítico, em que há o compartilhamento da indignação e da luta por transformação. Para Youngs (2015), a visibilidade de demandas feministas (e acrescento também as demandas LGBTs) através de comunidades digitais oferece um espaço para o engajamento e ampliação das conexões e possibilidades de ativismo, criando redes nacionais e transnacionais e, como observam Goodwin, Jasper e Polletta (2004) e Castells (2013), as emoções tem sido parte da ação dos movimentos sociais, quando se aciona a indignação, a dor e o sofrimento para falar de uma coletividade. É o que se observa quando homens e mulheres trans, ao falarem de sua indignação e da dor pessoal utilizando seu perfil pessoal, também falam em nome de um coletivo, constituindo-se um tipo de narrativa que publicamente aciona o sofrimento como forma de denúncia.

A dor e o sofrimento tem sido exploradas como prática social em que os sujeitos colocam em ação, mais que significados, processos que engendram modos de ser no social e também um discurso que comunica uma dimensão coletiva das experiências emocionais de grupos sociais (Victora, 2011). Ahmed (2015) destaca que há uma íntima relação entre o feminismo e a dor, especialmente nos testemunhos das mulheres acerca da violência, aspecto que tem sido importante para a política feminista de visibilidade e, como aponta Sarti (2011), torna-se o mote dos movimentos identitários para o reconhecimento da violência como um problema social.

A noção de vítima auxilia na compreensão da relação entre os sentimentos de dor e indignação e a expressão público de sua vivência porque, nas palavras de Ahmed

(2015, p. 264, grifos da autora), “[...] no existe una política que actúe sin reaccionar [...]. No existe una acción pura u originaria que se halle fuera de dicha historia de ‘reacción’, en la cual las superficies de otros han dejado ‘impresiones’ en los cuerpos”. As formas como se lê essa forma de ação que liga emoção, ética e política tem a força de aproximar pessoas diferentes que se identificam emocionalmente com o que é falado, construindo um “nós” (Jimeno, 2010; Sarti, 2011; Ahmed, 2015).

Para Sarti (2011, p. 54), “a noção de vítima configura, assim, uma maneira de dar inteligibilidade ao sofrimento de segmentos sociais específicos, em contextos históricos precisos, que se produzem ou são produzidos como tal, conferindo legitimidade moral à suas reivindicações”. Portanto, torna-se uma categoria política importante nos processos de reconhecimento porque [...] a categoria de *vítima* é um mediador simbólico entre a experiência subjetiva e a generalização social. O curioso e interessante dessa mediação é que ela é feita através da convocação de uma comunidade emocional e não por meio da invocação de princípios abstratos de direitos violentados. Nesse contexto, o discurso emocional é inclusivo e não particularista, é político e não privado (Jimeno, 2010, p. 113-114, grifo da autora).

Podemos, assim, pensar que o lugar de vítima reivindicado por pessoas trans em suas narrativas e presente nas discussões de pesquisadores como Jesus (2010) e Bonassi et al. (2015) não se associa a uma condição negativa, de passividade porque a narrativa constante da violência procura presentificar a especificidade do sofrimento causado por uma estrutura transfóbica excludente e que tem efeitos políticos. Constitui-se a partir do sentimento de indignação às injustiças, traduzindo-se em formas de ação e produção de conhecimento que nomeia as várias formas de violência transfóbica, mas também visa um futuro diferente. Essa linguagem emocional comunica (Mauss, 1979) vivências compartilhadas de violência e demandas de direitos violados, constituindo o engajamento e a mobilização pública de reconhecimento de formas de violência a uma população até então nomeada como homofobia, de modo a efetivar e garantir a cidadania desse grupo.

A experiência emocional no ativismo

Suelen, enquanto transfeminista, faz uso do ciberativismo para que as pessoas que a acompanham (1050 seguidores e 2081 amigos) reflitam sobre as questões da população trans, produzindo textos autorais e compartilhando materiais de outras fontes. Além disso, mantém-se ativa como administradora ou participante, em vários grupos e páginas do Facebook relacionados à população LGBT e feminista. O período de postagens analisadas compreende janeiro de 2015 até março de 2016. Esse recorte foi realizado em razão de referir mudanças na sua forma de atuação nas redes sociais.

Até o primeiro semestre de 2015 o seu perfil pessoal do Facebook esporadicamente tinha conteúdo relacionado ao ativismo, ficando restrito à participação em grupos fechados ou secretos e na administração de páginas do Facebook e “*as exposições feitas no meu perfil eram para externar questões não resolvidas nos grupos de debates ou para alcançar mais pessoas como aliadas*” (Entrevista)²⁰.

A partir do debate do Plano Municipal de Educação, realizado a partir de junho de 2015, na cidade onde reside, observa-se um reordenamento do uso da rede social. O processo de discussão pública do Plano Municipal de Educação foi um divisor para o ativismo que vinha realizando:

²⁰ Para diferenciar de citações bibliográficas diretas, quando se tratar de trechos das entrevistas será grafado em itálico.

Antes do PME eu me dedicava ao ativismo na internet e desconstruía pessoas nos espaços que frequentava, o PME não foi algo planejado, como nada na minha vida, eu recebi uma ligação a tarde de um amigo falando da tal votação e pedindo para que eu comparecesse, eu nem tinha ideia do que estava acontecendo, pois vivia na minha bolha, meu mundo encantado sem gente me perturbando ou me exotificando, eu como gosto de um desafio e de uma treta aceitei na hora e disse que estaria então a noite na Câmara de Vereadores. Quando cheguei lá fiquei sabendo das polêmicas, e tomei conhecimento de uma louca, a tal X, lembro-me que alguém me falou que talvez alguém falasse contra e eu no mesmo momento me dispus a falar a favor, eu estava acostumada com esse debate, eu vivo esse debate e tenho noção do quanto meus direitos são negados por nossa sociedade negligenciar esses saberes. (Entrevista).

Foi nesse momento que se aproximou do coletivo feminista e passou-se a constituir um grupo de pessoas LGBT da cidade, que culminou um ano depois, com o assassinato de uma travesti, na formação do coletivo LGBT que recebe o nome dela como homenagem. Também passou a participar de reuniões, ocupou a tribuna, falando sobre a situação das pessoas LGBT e, então, a ser chamada para entrevistas pelos veículos de comunicação da cidade e a falar com assessores de alguns Vereadores. Esse processo deu visibilidade a ela enquanto ativista, algo que possuía até o momento fora da cidade, a partir da sua atuação nos grupos e páginas do Facebook.

Nos meses que se seguiram ao debate na Câmara de Vereadores, o seu perfil do Facebook que tinha poucas postagens relacionadas à temática LGBT, passa a intensamente ter compartilhamentos de materiais sobre a população trans, realizados por ela e por outras pessoas que a marcavam, também observa-se a produção de textos autorais e publicação de fotos nas atividades que participou e dos protestos na Câmara de Vereadores.

As tensões diante do debate sobre as discussões de gênero no Plano Municipal de Educação, principalmente com setores religiosos levou a organização de uma petição online, ainda em Julho de 2015, no site Petição Pública, direcionada à Câmara de Vereadores, intitulada “Pela igualdade de gênero na educação: por uma escola democrática e inclusiva!”, sendo compartilhada por várias pessoas, amigos de Suelen, solicitando o apoio. Esse processo de disputa em torno do PME foi considerado desgastante ao mesmo tempo desafiador, mobilizando sentimentos de medo, solidão e indignação, dado que em vários momentos refere o desrespeito na Câmara de Vereadores, sendo exposta em plenária com a apresentação da foto do seu perfil por um dos Vereadores e chamada no masculino, mas também de esperanças por uma outra sociedade possível, especialmente ao desejar dar visibilidade às demandas da população trans.

Todos queriam saber mais, saber o que eu tinha a falar. Passado todo o stress, eu comecei a ser ouvida pelas pessoas, lembro que o primeiro acesso sem ter que ficar implorando por nada foi no CREAS, quando apresentei um projeto e pedi apoio a elas, isso me deixou muito feliz, eu podia falar e as pessoas ouviam, me entendiam. Eu gostei disso. Conheci mais pessoas e, cada vez mais, essas pessoas me entendiam, pensavam como eu. Antes eu tinha acesso a isso só a distância [através dos grupos que participa no Facebook]. Agora não mais. Eu tinha pessoas que pensavam igual a mim, que me apoiavam de verdade, que realmente queriam mudar as coisas e que não me usavam para jogos políticos. Com isso, eu comecei a ficar mais curiosa e a estudar mais, a procurar outras alternativas. Aprendi que eu poderia sim mudar as coisas, que eu faço a diferença. Para alguém que não tinha grandes expectativas, em um relacionamento abusivo, que era o único motivo de felicidade que eu tinha, era um grande passo, uma grande mudança. As pessoas acreditavam em mim, nas

minhas falas, nos meus projetos, me motivavam. Nunca ninguém tinha me motivado, eram só cobranças, como se eu fosse um peso ou algo assim. Essas pessoas me entendiam, sabiam o que eu passava e eram empáticas a isso, algo que eu havia experimentado apenas online. Mesmo elas não sendo trans. Isso era algo novo na minha vida, com elas eu poderia conversar, eu não precisava mais gritar, me impor, era só eu falar e isso me encheu de alegria e virou um motivo a mais para eu viver. Eu que antes esperava a morte, agora quero estudar, fazer faculdade, um mestrado, ter uma carreira. Eu me sinto mais empoderada do que antes e cada dia que passo eu me empodero mais. Esse virou o norteador da minha vida, eu penso que sou uma pessoa de sorte por encontrar essas pessoas, quando eu nem estava procurando, as coisas aconteceram muito naturais, imaginem quantas iguais a mim não existem, apenas esperando alguém escutá-las, ajudá-las e mostrá-las que podemos mudar o mundo, cada dia um pouco, é pensando nessas pessoas como eu que eu tiro forças para sempre continuar e enfrentar tudo e todos. (Entrevista).

O incômodo, um sentimento que para (Ahmed, 2015) é efeito das normas regulatórias de gênero e sexualidade, gera não apenas sentimentos negativos porque também pode significar ser afetada por uma inconformidade em adequar-se à norma. Significa “habitar las normas de manera diferente” (Ahmed, 2015, p. 238), como um afeto que trabalha sobre a norma pela ausência de comodidade em adequar-se ao que está disposto como uma vida viável. Enquanto emoção corporificada e experienciada por Suelen entre dor e prazer há a produção de um movimento de mobilização para na tribuna, através de uma fala que tinha tom de denúncia:

Defender as pessoas iguais a mim, eu tinha medo, eu nunca tinha falado em público, eu tinha medo de gaguejar, de errar, eu ensaiei tantas vezes o texto, eu editei ele minimamente, tudo cronometrado para eu falar os 10 minutos, cada palavra foi pensada, cada mínimo detalhe. (Entrevista).

É com essa motivação que passou a realizar falas públicas em eventos contando da sua experiência. Estive participando em diversos eventos que Suelen foi convidada para compor mesas de discussão sobre a população LGBT, utilizado esses espaços de formação como formas de mudança de mentalidades porque acredita que o conhecimento das pessoas sobre a realidade da população trans e sobre as discussões de gênero e sexualidade é um dos caminhos para a transformação. Nos eventos iniciais a fala tinha como mote as violências sofridas, as tentativas de suicídio, uso de drogas, procurando mostrar os efeitos nocivos da transfobia nas subjetividades e vidas das pessoas trans, ao mesmo tempo que trazia dados nacionais organizados por ativistas como forma de visibilizar um problema social. Mais recentemente as falas tem direcionado o foco para os dados quantitativos.

O ativismo além de significar um espaço para fazer a diferença, também implicou um processo que permitiu:

Usar o que eu passei e que para mim foi tão sofrido, ressignificar minhas dores e transforma-las em luta. Hoje, eu, alguém que não tinha a mínima vontade de viver, sem perspectiva de vida, posso dizer que estou ajudando a mudar o mundo, algo que pode ser pequeno para alguns, mas que me deixa muito feliz, eu sou a trans que tomou as mídias da cidade sem ser exotificada, isso é a primeira vez que acontece, sinto como se tivessem desligando a imagem de pessoas trans da marginalidade e isso é muito bom, eu me sinto feliz, plena e orgulhosa de mim, algo que eu nunca havia sentido, sim hoje eu posso dizer que nesse momento eu sou a pessoa mais feliz do mundo. (Entrevista).

Como nos fala Ahmed (2015) sobre a formas de política que questionam as normas sociais a partir de uma gramática emocional, a dor e o sofrimento são colocados

em ação, uma vez que as emoções são práticas sociais organizadas por histórias de vida que conformam os modos de compreensão sobre os acontecimentos e o que se faz com isso. Por isso, mais do que sentir, a dor e o sofrimento são transformados em formas de luta por Suelen porque, de acordo com Rosaldo (1984, p. 141), como pensamentos corporificados, os símbolos coletivos “acquire the power, tension, relevance, and sense emerging from our individuated histories” como sentimentos e pensamentos porque o sujeito está engajado. Suelen fala de dor, efeito de certas violências sofridas, a alegria do encontro com outras pessoas e a adotar novas formas de estar no mundo e, com isso, a esperança e o desejo de mudança. Essas dimensões emocionais estão ligadas, conforme Ahmed (2015), com a politização das emoções e as formas como animam as relações entre o sujeito e a coletividade.

A gramática das emoções nos processos de reconhecimento

Suelen nos traz a todo instante os sentimentos que emergiram em cada etapa da sua experiência, na infância, nas relações familiares, na escola e nos embates públicos enquanto ativista. Essas emoções falam do processo de transformação que passou e vem passando enquanto sujeito e engendra seu modo de ação e relação com o coletivo. Gramáticas emocionais atravessam o modo como essas experiências foram sendo tematizadas em nossas conversas, nos eventos que participou e em algumas de suas postagens no Facebook.

Ahmed (2015) afirma que o que nos move são as emoções e o modo como interpretamos os sentimentos não diz respeito apenas a como entendemos o que sentimos, mas também depende de interpretações realizadas não necessariamente por nós. Por isso,

Considerar que las emociones son mediadas y no inmediatas nos recuerda que el conocimiento no puede separarse del mundo corporal de los sentimientos y las sensaciones; el conocimiento está ligado a lo que nos hace sudar, estremecernos, temblar, todos esos sentimientos que se sienten, de manera crucial, en la superficie del cuerpo, la superficie de la piel con la que tocamos y nos toca el mundo (Ahmed, 2015, p. 259-260).

Siqueira e Victora (2017), a partir do estudo com familiares das vítimas da Boate Kiss, em Santa Maria, apontam o lugar que as emoções possuem no campo político, pois são mobilizadas no processo de reivindicação por justiça. Gomes (2017), no estudo das Marchas das Vadias do Rio de Janeiro demonstra como as emoções são mobilizadas nas mensagens políticas nas ruas, realizando um trabalho emocional que as torne apropriada para o contexto da marcha. Portanto, a expressão das emoções consideradas apropriadas é trabalhada em cada contexto, possuindo uma dimensão estratégica, por isso, para a autora, as emoções são um “vetor de agência e criatividade” (Gomes, 2017, p. 242) que estão em constante transformação que envolve diferentes projetos políticos, considerando os marcadores sociais de diferença. Nessa perspectiva Vianna e Farias (2011), ao abordarem o movimento de mães de vítimas de violência policial do Rio de Janeiro, mostram que a expressão do sofrimento é central, mas também emoções e corporalidade são acionados diferentemente, conforme o contexto.

Para Ahmed (2015), os afetos não são desvinculados de processos históricos de violência e desigualdades que organizam as demandas de mudança social, como são observadas na narrativa de pessoas trans. Assim, a autora destaca que a indignação pela opressão vivida, como pensamento sentido, marca uma leitura específica, em que essa emoção se torna a base para uma crítica ao modo como o mundo está estruturado.

Em julho de 2015, no auge do debate sobre Ideologia de Gênero e o PME, Suelen posta uma foto com o filtro da bandeira trans e o seguinte texto:

VOCÊ SABIA?

O Brasil é o país que mais mata trans, matando quatro vezes mais que o segundo colocado. A expectativa de vida de uma trans é 30 anos, sendo que a expectativa de vida média da sociedade brasileira é 65. As pessoas trans são as principais a evadir da escola por diversos motivos, tais como violência física, psicológica, moral e o silenciamento das violências sofridas. Estima-se que 90% das trans estejam na prostituição, isso não acontece nos demais grupos. A maioria dos assassinos de trans saem impunes dos seus crimes, o estado não tem interesse em investigar ou punir. Para uma pessoa trans fazer mudar seus documentos precisa passar pôr um processo longo e doloroso, isso não acontece com as pessoas cisgeneras. A grande maioria das pessoas trans já tentaram suicídio por fatores internos e externos. Desconstrua transfobia, ela mata. #BastaDeTransfobia Filtro para quem quiser participar: <http://messica.codes/transflag/>

No mesmo tom encaminha sua fala na tribuna da Câmara de Vereadores, que reproduz uma parte, destacando a invisibilidade das estatísticas de exclusão das pessoas trans, apontando as violências sofridas por essa população e clamando que a sociedade, os presentes e os vereadores considerassem a importância da discussão na educação, quando afirma que *“Não existe interesse em mostrar a realidade dessas pessoas [das pessoas trans], não existe interesse em acabar com esse ciclo, não existe interesse em dar tratamento digno a essas pessoas”* e, após apresentar os dados direciona a audiência questionamentos, procurando mobilizá-los e sensibilizá-los para a gravidade do que estava denunciado: *“Quem de vocês gostaria de estar em um lugar onde se é humilhado, ameaçado, agredido física e psicologicamente? Quem de vocês ficaria em um lugar onde a agressão é constante e a autoridade máxima faz vista grossa para a situação? [...] Quantas travestis vocês já viram em um emprego formal? Para quantas travestis vocês já deram uma oportunidade de emprego?”*. Por isso, encerra o texto implicando a todos, sociedade civil e poder público, quando diz que a retirada das discussões sobre diversidade sexual e de gênero da proposta original *“é dar continuidade a este ciclo, é continuar a segregação, é jogar pessoas para a marginalidade, é interromper um futuro que poderia ser brilhante”*.

O domínio das informações, dos dados acionados para construir uma narrativa sobre as causas da precariedade das vidas de pessoas trans e a necessidade de reconhecimento e repostas do Estado e de mudanças de mentalidades são parte de um repertório mobilizado nessa exposição, mas também presente em suas postagens no perfil pessoal e em falas nos eventos que pude participar acompanhando-a. Então, o forte apelo às emoções dos outros está presente em seu discurso e manifestações públicas. A construção do texto apresentado na tribuna, a colocação dos dados intercalado com questionamentos, em um momento de pânico moral instalado sobre o debate de gênero e sexualidade na educação, constitui-se em um contexto que procura provocar no outro alguma emoção.

Abu-Lughod (1990) destaca que há uma dimensão pragmática das emoções, na medida em que a narrativa da violência, nesse contexto, é estrategicamente acionando para denunciar uma realidade vivenciada pelas pessoas trans no Brasil, mas também, enquanto prática, estas são performativamente mobilizadas, considerando os contextos em que se fala. Portanto, Suelen ao mobilizar as emoções suas e dos outros, coloca em evidência os processos sociais que constituem que vidas podem ser choradas.

Como destacam Coelho e Rezende (2011), as emoções possuem uma capacidade de dramatizar, alterar ou reforçar a dimensão macrossocial, sendo engendrada pela posição do sujeito na sociedade. Para Abu-Lughod e Lutz (1990) os discursos emocionais podem servir como idioma de protesto e lócus de resistência, como

discutido por Abu-Lughod (1990) sobre o poema amoroso, recitado por jovens beduínos como um desafio ao sistema de hierarquia baseado em distinções geracionais. Seguindo essa linha de discussão, a autora afirma que os sentimentos devem ser vistos como políticos e sua expressão torna-se um ato político.

Butler (2009) lança questões a respeito de como as minorias falam e fazem suas reivindicações e o modo como podem reivindicar e a experiência com Suelen indica-me ter na gramática emocional um de seus caminhos. Sua fala performativamente produz um coletivo, as pessoas trans, para negociar o direito destas falarem. Situada no contexto de busca por reconhecimento de vidas precárias, sua presença no espaço da Câmara de Vereadores, um corpo à margem, performativamente afirma não apenas a sua existência, mas de um coletivo que representa e que reivindicam e resistem à violência cotidiana pelo direito de viver (Butler, 2009).

Esse debate atravessa o modo como os corpos de pessoas trans não se qualificam como legíveis (Butler, 2009), pois as violências cotidianas a que se referem envolvem práticas e discursos que vão constituindo-as como corpos abjetos em uma matriz cisgênera²¹ (Bagagli, 2013). Quando Suelen interpela seus seguidores a partir da chamada *Desconstrua transfobia, ela mata*, acompanhada de outras ativistas, procura o reconhecimento de mortes específicas como um problema social.

O uso de recursos dramáticos, como a descrição do modo como se dão essas mortes, postagens de imagens de corpos, campanhas organizadas por ela e outras ativistas, através da hashtag #somoslauravermont, #somoscontraatransfobia, #somostodosveronica, #pelavidadaspessoastrans, o sangue na bandeira que representa a população trans após segundo feminicídio de uma travesti na cidade onde reside, a cor vermelha em uma campanha que participou com o texto “Transfobia Mata”, são as formas mobilizadas para que as vidas de pessoas trans possam ser reconhecíveis como também valendo a pena serem acolhidas.

Em 3 de novembro de 2015, Suelen compartilha um vídeo da página Travesti não é bagunça que mostra o atropelamento intencional de uma travesti, com o seguinte texto:

Infelizmente essa é a realidade, todos os dias uma pessoa trans é morta, a sociedade parece gratificar quem faz esses extermínios, até quando pessoas serão mortas e segregadas por expor sua verdade? Esse tipo de exemplo me enche de nojo e ódio da sociedade cisheteronormativa, ah e por favor, não leiam os comentários.

Em janeiro de 2016, mês que marca uma data de visibilidade trans, houve diversas postagens destacando a violência que atinge as pessoas trans:

Do dia 1º de janeiro até o dia 20, 54 pessoas trans foram assassinadas de forma brutal no Brasil. Estamos no país que mais mata travestis e mulheres trans, matando quatro vezes mais que o segundo colocado. O dia da visibilidade trans está quase aí e esses assassinatos ainda se encontram impunes. Justiça, política, saúde, segurança e educação para quem mesmo? (Postagem de 24 de janeiro de 2016).

Quando se tem todos os segmentos da sociedade contra você.
Quando sua expectativa de vida está entre 30 e 35 anos.
Quando não te é garantido a educação.
Quando sua saúde é ignorada.
Quando não se encontra emprego.

²¹ Bagagli (2013) conceitua a matriz cisgênera como ferramenta para pensar a cisheteronormatividade como processo de hierarquização de corpos e identidades cisgêneros e transgêneros, naturalizando aquele como o destino dos corpos, enquanto estes marcados como desviantes e, então, patologizados.

Quando uma das poucas saídas é a prostituição.
 Quando você é exotificada e objetificada por apenas existir.
 Quando seus assassinatos são ignorados pelos agentes do estado.
 Quando tem que se aprender a rebater o cissexismo.
 Quando as violações sofridas por você são naturalizadas.
 Quando até depois de morta você não é respeitada.
 Quando se tem suas identidades patologizadas.
 Quando te apontarem como um erro.
 Quando te negarem o amor.
 Quando te usarem.
 Quando te apontarem.
 Quando te violentarem.

EXISTA E RESISTA!

SIM, MESMO DEPOIS DE MORTAS, NOSSAS VOZES ECOARÃO,
 CONTINUAREMOS VIVAS NA MENTE E CORAÇÃO DE CADA UM QUE
 NOS ESCUTOU UM DIA!

NÓS NÃO IREMOS MAIS ACEITAR, NÓS NÃO IREMOS RECUAR!

(Postagem de 26 de janeiro de 2016)

A precariedade de que fala Butler (2009) diz respeito a essas vidas que estão expostas à violência, à pobreza, à fome, à morte, à doença e que possuem redes sociais e econômicas insuficientes para proteção e, nos termos da autora, está diretamente relacionada às normas de gênero “since we know that those who do not live their genders in intelligible ways are at heightened risk for harassment and violence. Gender norms have everything to do with how and in what way we can appear in public space [...]” (Butler, 2009, p. 2). Portanto, precariedade e performatividade estão relacionadas, pois os modos de inteligibilidade dos sujeitos e, portanto, quem conta como uma vida que poder vista como uma vida que importa, constituindo uma fronteira com aquelas vidas que não serão contadas.

O corpo, então, torna-se uma dimensão politizada em movimentos sociais identitários, ressignificando-o e reenquadrando-o de tal modo que possa ser pensado como uma gramática política para comunicar algo em imagens, nas ruas, pintados ou de outras formas (Gomes, 2017). O corpo torna-se sujeito que existe e resiste quando transforma a dor em luta, como está presente nas postagens de Suelen alusivas às datas de visibilidade da população trans, acompanhadas de imagens da bandeira representando a população trans com dizeres “Existir e Resistir. Transforme sua dor em luta! Unidos somos mais fortes!” e outra com as palavras “Visibilidade, Dignidade e Respeito”.

Emoções engendradas

Portanto, essas emoções também são vividas, corporificadas por aqueles que as mobilizam politicamente porque são “also framed in most contexts as experiences that involve the whole person, including the body” (Abu-Lughod; Lutz, 1990, p. 12), portanto uma tecnologia que constitui as experiências corporificadas ou, nos termos de LaRetis (1994), *engendering* pessoas trans.

A discussão de tecnologias de gênero de LaRetis (1994) pode ser aproximada da perspectiva da micropolítica das emoções de Abu-Lughod e Lutz (1990), quando aquela entende gênero como uma representação que tem efeitos sociais e subjetivos concretos, conformando vidas, corpos, emoções, discursos e práticas sociais a partir de um “complexo de efeitos, hábitos, disposições, associações e percepções significantes que resultam da interação semiótica do eu com o mundo exterior” (LaRetis, 1994, p. 228).

As emoções em um contexto de discussão das tecnologias de gênero, como práticas e discursos institucionais que controlam campos de significação, epistemologias e práticas sociais (científica, mídia, religiosa, jurídica, etc.) que engendram os sujeitos no constante processo de oposição binária da diferença sexual (Lauretis, 1994; Scott, 1995), permite uma reflexão sobre o como as formas de vida queer²² “tienen un acceso distinto a las formas de cultura públicas, que afectan la manera em que pueden habitar esos espacios públicos” (Ahmed, 2015, p. 233), podendo produzir uma sensação de estar fora do lugar. Esta sensação de incomodo é efeito do modo como os corpos são interpelados nos espaços que habitam, considerando as intersecções de diferentes marcadores sociais que produzem modos de vidas e experiências diversos em diferentes contextos.

A experiência que aqui é relatada é uma entre tantas, múltiplas e diferentes, mas que nos ajuda a pensar os efeitos que a cisheteronormatividade tem sobre os corpos, afetos e vidas de pessoas trans. A forma como Suelen falava nos eventos que acompanhei, o conteúdo e a escolha das palavras constitui não apenas uma vivência pessoal, mas também de outras pessoas. Esse vai e vem entre o “eu” e “nós” presente em sua fala compõe simultaneamente a dor pessoal e a experiência coletiva de uma população.

Esse mundo transfóbico me colocou em depressão, foram cinco tentativas de suicídio, umas delas eu cortei meus pulsos, pernas, eu só queria sangrar e morrer, me livrar das dores que eu sentia por ser violada. Eu tenho as cicatrizes, elas representam o que passei e o quanto eu fui forte para suportar essa má fase. Utilizei drogas licitas e ilícitas, como Clonazepan, álcool e cocaína, era uma forma de eu fugir, amortecer um pouco meus anseios interiores e aguentar a vida. Eu não tinha muito com quem falar sobre e tinha medo dos julgamentos. Minha família queria me ajudar, mas não sabia como, eu não falava e lá se foram anos de terapia e mais anos de uso de psicofármacos. Eu aceitar meu corpo, as violações das quais eu passei, as dificuldades, sendo adolescente foi muito difícil, eu estava deitada esperando a morte chegar, já que nas cinco tentativas de suicídio eu não havia conseguido morrer. Em 2012, após anos utilizando psicofármacos para dormir, depressão, ansiedade, meu corpo dá sinais de desgaste e eu vou parar no hospital com reações adversas da medicação, com o corpo tremulo tive que fazer uso de medicações antagônicas para passar esses efeitos. Então, eu decidi parar de fazer uso das medicações. Hoje em dia as vezes ainda uso quando não consigo dormir, mas isso é esporádico. Quando a vida tá muito pesada eu saio e bebo para aliviar um pouco a tensão e aguentar tudo isso. (Entrevista).

Os efeitos podem ser negativos porque produzem medo, dor, sofrimento psíquico e “pueden restringir la movilidad social y corporal” (Ahmed, 2015, p. 237), como se observa nos relatos de Suelen sobre a adolescência, mas ao mesmo tempo pode ser um processo, ainda que difícil, marcado por emoções positivas, como narra a respeito de seu processo de construção de si, nas relações familiares, no ativismo e nas amizades.

Nas conversas que se seguiu após os primeiros contatos abordamos as questões relacionadas à infância, à família e à escola. Sua história de vida é marcada por incômodos produzidos pelos mecanismos de constrangimento de uma matriz de inteligibilidade de gênero que constitui distintos modos de inscrição na vida social e

²² Conforme Louro (2001), queer pode ser traduzido por estranho ou ridículo e constitui-se em uma expressão utilizada para insultar pessoas que possuem modos de ser e viver que rompem com as normas de gênero e sexualidade. Mas esse termo vai ser assumido por movimentos sociais como forma de contestação às sexualidades e identidades de gênero hegemônicas, formando o movimento queer.

está presente em seu cotidiano, desde a infância à sua vida adulta. Os efeitos de subjetivação desse aparato regulatório aparecem ao relembrar das vivências da infância, quando percebia as opressões veladas ao sentir-se coagida como se tivesse cometido um crime. Um sentimento que permanece no convívio com a família e em sociedade.

Quando nasci me impuseram um gênero ao qual não me identifico, com o passar do tempo fui notando que eu não pertencia aquela etiqueta que haviam me imposto e notei que quando eu não reproduzia o que as pessoas esperavam desse estereotipo eu era veemente corrigida, com castigos, repressão do meu ser e desenvolvimento enquanto mulher. (Entrevista).

Em um dos primeiros eventos que Suelen foi palestrante, e participei acompanhando, referiu que perdeu a inocência muito cedo ao ter que enfrentar as violências por romper com a norma binária de gênero. Como narrava, entende que não teve uma infância que possa se considerar saudável, uma vez que sofreu diversas violências em razão do olhar das pessoas e comentários que notava ocorrer, mas não falavam diretamente para ela, sobre sua performance de gênero. Quando começou a transicionar, ainda na adolescência, percebeu a intensificação das violências por ser uma pessoa trans, tanto na família quanto na escola.

Ao contar sobre sua vivência, fala sobre determinados momentos do cotidiano escolar e familiar que ficaram “gravados” em sua história de vida e em seu corpo. Houve um investimento significativo posto em ação pela família em adequá-la ao gênero esperado para seu corpo quando tentam encaminhá-la para a hormonização com testosterona ou a inserção na prática de um esporte, como o futebol, socialmente reconhecido como uma prática masculina, com o objetivo de aprender a ser um homem. Na escola percebia os comentários dos estudantes, em algumas situações recebia ofensas verbais. Professores e direção não aceitavam o uso do seu nome social, alegando que estavam acostumados com o nome do registro civil. Suelen lembra que no ambiente escolar era alguém com medos e quieta porque constantemente passava por situações que reiteravam a cisnorma.

As marcas de gênero apresentavam-se constantemente na interação do cotidiano escolar com professores e crianças, em que seu corpo passava por constantes demarcações das fronteiras de gênero no controle dos gestos, dos movimentos corporais, nas brincadeiras e censuras atravessadas por simbologias de gênero. Tais situações foram vivenciadas em silêncio, sem nunca contestar até o momento em que passa a compreender a sua identidade de gênero. Foi nesse momento que se rebelou contra aqueles que a estigmatizavam, abandonando a escola antes de finalizar o Ensino Médio por causa das violências sofridas nesse ambiente. Por isso, afirmou que se tornar mais combativa como uma forma de defesa.

Essas experiências, como bem destaca Bento (2014), ocorrem muito cedo, já no espaço familiar pela rejeição, humilhação e violência sobre qualquer tipo de expressão de feminilidades em corpos considerados socialmente como masculinos ou de masculinidades em corpos considerados femininos. Um campo político de disputas, conforme Scott (1995), em que o poder se manifesta, materializando corpos e subjetivando-os, pois, como colocar Foucault (2006, p. 147) “nada é mais material, mais físico, mais corporal que o exercício do poder”.

Gênero é uma prática discursiva e performática do corpo por meio do qual o indivíduo adquire inteligibilidade social e reconhecimento político por meio de operações regulatórias de poder que naturalizam o binarismo e exclui outras possibilidades (Butler, 2001; 2008; Bento, 2014). Lauretis (1994) aponta-o como uma tecnologia em que os dados biológicos são produtos e produtores de diferenças em processos reiterados ao longo do tempo nas mais diversas instituições e práticas sociais.

Nas palavras de Bento, uma “máquina de produção em série de seres humanos. [...] E há então um conjunto de dispositivos linguísticos, médicos, religiosos... que se organiza e se estrutura a partir de uma engrenagem bastante complexa para produzir uma afirmação sobre o ser” (Bento, 2014, 485).

Nesse sentido, supor que gênero deva ser exclusivamente em número de dois e atrelado a ideia de dois sexos biológicos aprisiona as experiências que não se encaixam no binarismo, como as experiências trans, negando a sua condição de sujeito de gênero, processo que Suelen vivenciou na infância até a adolescência quando libertou-se das amarras da identidade imposta a seu corpo. Esse processo também foi vivenciado como um momento de empoderamento porque as violências, anteriormente sofridas caladas, passaram a ser enfrentadas.

À guisa de conclusão

A reflexão aqui apresentada procurou lançar algumas discussões sobre a dimensão política das emoções, seguindo a trilha de Abu-Lughod e Lutz (1990) e Ahmed (2015) quando discutem o que as emoções fazem ou produzem, considerando sua dimensão micropolítica. Para esta autora, as emoções materializam as possibilidades e limites de se viver, portanto, produzem corpos e subjetividades. Por isso, quando aquelas autoras apontam que as emoções estão emaranhadas nas relações de poder, podemos pensar a relação entre emoções e as lutas por justiça social presente nos movimentos sociais.

Pensar as emoções como uma micropolítica, então, nos traz uma pergunta importante que moveu a discussão nesse artigo: Qual o lugar das emoções para mobilizar a mudança ou, então, reatualizar normas sociais? A experiência de Suelen nos permite identificar esses movimentos em que as emoções estão presentes. Podem diferenciar aqueles que se tornam viáveis a uma vida digna dentro de uma matriz de inteligibilidade de gênero, a matriz cisgênera, aqueles que serão amados, serão corpos que importam e aqueles que serão marcados como abjetos, como vem discutindo Butler (2001; 2008; 2009; 2011) e, então, serem corporificadas. Mas também pode produzir o engajamento através do ativismo movida pela indignação com as injustiças.

As narrativas de violência, um trabalho político e emocional, são formas de reconhecimento das injustiças que as normas de gênero e sexualidade produzem sobre corpos e subjetividades, bem como afirmar uma existência que também importa. O ativismo realizado por Suelen é atravessado por emoções. Um processo de constante afetar e ser afetado. As emoções, portanto, possuem uma gramática que nos ajuda a pensar as relações de poder e as formas de resistir e modificar a essas relações.

Referências

Abu-Lughod, Lila. Shifting politics in Bedouin love poetry. In: Lila Abu-Lughod; C. Lutz. *Language and the Politics of Emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

Abu-Lughod, Lila; C. Lutz, C. Introduction: emotion, discourse, and the politics of everyday life. In: Lila Abu-Lughod; C. Lutz, C. *Language and the Politics of Emotion*. New York: Cambridge University Press, 1990.

Ahmed, Sara. *La política cultural de las emociones*. Ciudad de México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM, 2015.

Bagagli, Beatriz Pagliarini. Máquinas discursivas, ciborgues e Transfeminismo. *Revista Gênero*, Niterói, v.14, n.1, p. 11-27, 2013.

- Bento, Berenice. Brincar de gênero, uma conversa com Berenice Bento, realizada por Diego Madi Dias. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 43, p. 475-497, 2014.
- Bonassi, B. C. et al. Vulnerabilidades mapeadas, Violências localizadas: Experiências de pessoas travestis e transexuais no Brasil. *Quaderns de Psicologia*, v. 1, n. 7, p. 83-98, 2015.
- Butler, Judith. Corpos que pesam: sobre os limites discursivos do “sexo”. In: LOURO, Guacira Lopes.(org.). *O corpo educado: pedagogias da sexualidade*. Belo Horizonte: Autêntica, 2001.
- Butler, Judith. *Problemas de Gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro, Ed. Civilização Brasileira, 2008.
- Butler, Judith. Performativity, precarity and sexual politics. *AIBR, Revista de Antropologia Iberoamericana*, Madrid, v. 4, n. 3, p. 1-13, 2009.
- Butler, Judith. Vidas precárias. *Contemporânea, Revista de Sociologia da UFSCar*, São Carlos, n. 1, p. 13-33, 2011.
- Castells, Manuel. *Redes de indignação e esperança*. Rio de Janeiro: Zahar Editora, 2013.
- Coelho, M. C.; C. B. Rezende. Introdução. O campo da antropologia das emoções. In: M. C. Coelho; C. B. Rezende, C. (Orgs.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: ContraCapa / Faperj, 2011.
- Foucault, Michel. *Microfísica do Poder*. 22 Ed. Rio de Janeiro: Edições Graal, 2006.
- Goodwin, J. et al. Emotional dimensions of social movements. In: D. Snow; S. A. Soule; H. Kriesi (Eds.). *Blackwell Companion to Social Movements*. Blackwell Publishing, 2004.
- Gomes, Carla de Castro. Corpo e emoção no protesto feminista: a Marcha das Vadias do Rio de Janeiro. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 231-255, 2017.
- Jesus, Jaqueline Gomes. Pessoas transexuais como reconstrutoras de suas identidades: reflexões sobre o desafio do direito ao gênero. In: Ana L. Galinkin; Karine B. Santos, (Orgs.). *Anais do Simpósio Gênero e Psicologia Social: diálogos interdisciplinares*, p. 80-89, 2010.
- Jimeno, Myriam. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 16, n. 1, p. 99-121, 2010.
- Lauretis, Teresa de. A tecnologia do gênero. In: H. B. Hollanda. *Tendências e impasses: o feminismo como crítica da cultura*. Rio de Janeiro: Rocco, 1994.
- Louro, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para a educação. *Revista Estudos Feministas*, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541-553, 2001.
- Mauss, Marcel. A expressão obrigatória dos sentimentos. Roberto Cardoso de Oliveira (Org.). *Marcel Mauss: antropologia*. p.147-153. São Paulo: Ática, 1979.
- Riginato, Maria Eugenia Cavalcanti. Redes e ciberativismo: notas para uma análise do centro de mídia independente. *Biblioteca On-line de Ciências da Comunicação*, 2003. Disponível em: <<http://www.bocc.ubi.pt>> Acesso em: 21 jun. 2017.

Rosaldo, Michelle Z. Toward an anthropology of a self and feeling. In: R. A. Shweder; R. A. Levine. *Culture theory: Essays on mind, self and emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.

Sarti, Cynthia. A vítima como figura contemporânea. *Caderno CRH*, Salvador, v. 24, n. 61, p. 51-61, 2011.

Scott, Joan. Gênero: uma categoria útil de análise histórica. *Revista Educação e Realidade*, v. 20, n. 2, p. 71-99, 1995.

SDH. *Relatório de violência homofóbica no Brasil: 2013*. Brasília, 2016. Disponível em: <http://www.sdh.gov.br/assuntos/lgbt/dados-estatisticos/Relatorio2013.pdf> Acesso em: 21 jun. 2017.

Siqueira, M. D.; C. O. Victora, C. O corpo no espaço público: Emoções e processos reivindicatórios no contexto da “Tragédia de Santa Maria”. *Sexualidad, Salud y Sociedad*, Rio de Janeiro, n. 25, p. 166-190, 2017.

TGEU. *Transrespect vs Transphobia*, 2016. Disponível em: <http://transrespect.org/en/> Acesso em: 21 jun. 2017.

Vianna, A.; J. A. Farias. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, Campinas, n. 37, p. 79-116, 2011.

Victora, Ceres. Sofrimento social e a corporificação do mundo: contribuições a partir da Antropologia. *Revista Eletrônica de Comunicação, Informação e Inovação em Saúde*, Rio de Janeiro, v. 5, n. 4, p. 3-13, 2011.

Youngs, Gillian. Digital transformations of transnational feminism in theory and practice. In: R. Baksh; W. Harcourt, W. (Eds.). *The Oxford Handbook of Transnational Feminist Movements*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

Bourdieu, Pierre. Objetificação participante. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 75-88, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Objetificação participante

Participant objectification

Pierre Bourdieu

Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 12.09.2017

Aceito: 20.09.2017

Resumo: A reflexividade científica se opõe à reflexividade narcisista da antropologia pós-moderna, bem como à reflexividade egológica da fenomenologia, na medida em que se esforça para aumentar a cientificidade ao transformar as ferramentas mais objetivistas da ciência social, não só no particular do investigador, mas também, e de forma mais decisiva, no campo antropológico propriamente dito e nas disposições escolares e tende a favorecer e recompensar seus membros. A "objetivação do participante", como a objetivação do sujeito e das operações de objetivação e das condições de possibilidade deste, produz efeitos cognitivos reais, pois permite ao analista social compreender e dominar as experiências sociais e acadêmicas pré-reflexivas do mundo social que ele tende a projetar inconscientemente sobre agentes sociais comuns. Isso não significa que os antropólogos não devem colocar nada em seu trabalho, pelo contrário. Exemplos extraídos da pesquisa própria do autor (com foco especial em pesquisas de campo realizadas simultaneamente na colônia distante de Kabylia e em sua aldeia natal em Béarn) mostram que as experiências pessoais idiossincráticas submetidas metodicamente ao controle sociológico constituem recursos analíticos insubstituíveis e que a mobilização do passado social através da auto-análise social pode e produz benefícios epistêmicos e existenciais. **Palavras-chave:** reflexibilidade científica, observação participante, objetificação participante, auto-análise, etnografia

Abstract: Scientific reflexivity stands opposed to the narcissistic reflexivity of postmodern anthropology as well as to the egological reflexivity of phenomenology in that it endeavours to increase scientificity by turning the most objectivist tools of social science not only onto the private person of the enquirer but also, and more decisively, onto the anthropological field itself and onto the scholastic dispositions and biases it fosters and rewards in its members. 'Participant objectivation', as the objectivation of the subject and operations of objectivation, and of the latter's conditions of possibility, produces real cognitive effects as it enables the social analyst to grasp and master the pre-reflexive social and academic experiences of the social world that he tends to project unconsciously onto ordinary social agents. This does not mean that anthropologists must put nothing of themselves into their work, quite the contrary. Examples drawn from the author's own research (with special focus on field enquiries carried out concurrently in the far-away colony of Kabylia and in his home village in Béarn) show how idiosyncratic personal experiences methodically subjected to sociological control constitute irreplaceable analytic resources, and that mobilizing one's social past through self-socio-analysis can and does produce epistemic as well as existential benefits. **Keywords:** scientific reflexivity, participant observation, participant objectification, self-socio-analysis, ethnography

Não preciso dizer o quanto feliz e orgulhoso estou de receber uma marca tão prestigiada de reconhecimento científico, quanto a Medalha de Huxley, e entrar neste tipo de panteão de antropologia que constitui a lista de destinatários anteriores²³. Com base na autoridade que vocês me concedem, eu gostaria, à maneira de um velho feiticeiro, de transmitir os meus segredos, e oferecer uma técnica, um método ou, mais modestamente, um *dispositivo* que me ajudou imensamente, e por toda parte, a minha experiência como um pesquisador: este dispositivo é o que chamo de *objetivação participante*.

Eu significo a *objetivação* dos participantes e não a *observação*, como se diz habitualmente. A observação do participante, como eu a entendo, designa a conduta de um etnólogo que a imerge, - ou imerge a ele mesmo, - em um universo social estranho para observar uma atividade, um ritual ou uma cerimônia, enquanto, idealmente, participa dela.

A dificuldade inerente a essa postura foi frequentemente observada, e que pressupõe uma espécie de duplicação de consciência que é difícil de sustentar. Como alguém pode ser sujeito e objeto, aquele que age e aquele que, por assim dizer, se vê atuando? O que é certo, é que é correto lançar dúvidas sobre a possibilidade de participar verdadeiramente de práticas estrangeiras, incorporadas como estão na tradição de outra sociedade e, como tal, pressupõem um processo de aprendizagem diferente do qual o observador e ela, as disposições, são o produto. É, portanto, uma maneira bastante diferente de ser e viver as experiências em que ele pretende participar.

Por *objetivação participante* eu quero expor a objetivação do objeto de objetivação, do sujeito analisador, - em suma, do próprio pesquisador. Pode-se induzir em erro acreditar que eu me refiro aqui à prática, - que se tornou moda, há mais de uma década, através de certos antropólogos, especialmente do outro lado do Atlântico, - que consiste em observar-se observando: observando o observador em seu trabalho de observação, ou de transcrever as suas observações através de um retorno sobre o trabalho de campo, sobre o relacionamento com seus informantes e, por último, sobre a narrativa de todas essas experiências que conduzem, na maioria das vezes, à conclusão bastante desanimadora de que tudo se encontra, no final da análise, nada além do que um discurso, um texto ou, pior ainda, um pretexto para um texto.

Torna-se, assim, rapidamente claro, que tenho pouca simpatia com o que Clifford Geertz (1988: 89) chama, depois de Roland Barthes, *a doença do diário*, isto é, uma explosão de narcisismo que, às vezes, chega ao exibicionismo, e que surgiu na sequência e em reação aos longos anos de repressão positivista. A reflexividade, como eu a penso, não tem muito em comum com a *reflexividade textual* e com todas as considerações falsamente sofisticadas sobre o *processo hermenêutico de interpretação cultural* e a construção da realidade através da gravação etnográfica. Na verdade, ela se opõe em todos os pontos à observação ingênua do observador que, em Marcus e Fisher (1986) ou Rosaldo (1989) ou mesmo Geertz (1988), tende a substituir as delícias fáceis da auto-exploração pelo confronto metódico com as reais realidades do campo.

Esta denúncia pseudo-radical da escrita etnográfica como *poética e política*, - que empresta o título do volume editado de Clifford e Marcus (1986) sobre o tema, - inevitavelmente induz ao *ceticismo interpretativo* a que Woolgar (1988) se refere, e que quase conseguiu levar a empresa antropológica a um impasse (Gupta & Ferguson 1997).

²³ Conferência de Pierre Bourdieu, ao receber do *Royal Anthropological Institute* a medalha Huxley, pelo conjunto de sua obra, em 06 de dezembro de 2000. Publicada posteriormente no *Journal of Royal Anthropological Institute* n. 9, p.281-294, 2003, sob o título *Participant Objectification* e traduzida sob a autorização do Instituto, a quem a RBSE agradece.

Mas, não é suficiente para explicar a *experiência vivida* do sujeito conhecido, isto é, as particularidades biográficas do pesquisador ou do *Zeitgeist* (*Espírito do Tempo*) que inspira o seu trabalho²⁴, ou para descobrir as teorias populares que os agentes investem em suas práticas, como fazem os etnometodologistas. A ciência não pode, pois, ser reduzida à gravação e análise das *pré-noções*, no sentido de Durkheim, que os agentes sociais se envolvem na construção da realidade social; ela também deve abranger as condições sociais da produção dessas pré-construções e dos agentes sociais que as produzem.

Em suma, não é necessário escolher na observação participante, entre uma imersão necessariamente fictícia em um meio estranho e o objetivismo do *olhar de longe* de um observador que permanece tão distante de si mesmo quanto de seu objeto. A objetivação do participante compromete-se a explorar não a *experiência vivida* do sujeito consciente, mas as condições sociais de possibilidade - e, portanto, os efeitos e os limites - dessa experiência e, mais precisamente, do próprio ato de objetivação. Pretende objetivar a relação subjetiva com o objeto que, longe de conduzir a um subjetivismo relativista e mais ou menos anticientífico, é uma das condições da objetividade científica genuína (Bourdieu, 2001).

O que precisa ser objetivado, então, não é o antropólogo que realiza a análise antropológica de um mundo estranho, mas, o mundo social que fez tanto o antropólogo como a antropologia consciente ou inconsciente do que ela (ou ele) envolve em sua prática antropológica: não apenas as suas origens sociais, a sua posição e trajetória no espaço social, as suas associações e crenças sociais e religiosas, gênero, idade, nacionalidade, etc., mas, também, e mais importante, a sua posição particular dentro do microcosmo dos antropólogos. Certamente é cientificamente comprovado que as escolhas científicas mais decisivas (de tópico, método, teoria, etc.) dependem muito da localização que ela (ou ele) ocupa no seu universo profissional: o que eu chamo de *campo antropológico*, com as suas tradições e peculiaridades nacionais, os seus hábitos de pensamento, a sua problemática obrigatória, as suas crenças compartilhadas e lugares comuns, os seus rituais, valores e consagrações, os seus constrangimentos em matéria de publicação de achados, censuras específicas e, ao mesmo tempo, os preconceitos incorporados na estrutura organizacional da disciplina, isto é, na história coletiva da especialidade e todos os pressupostos inconscientes incorporados nas categorias (nacionais) da compreensão acadêmica.

As propriedades trazidas à luz por essa análise reflexiva, que se opõe, em todos os aspectos, a um retorno auto-indulgente e intimista ao singular, - à pessoa privada do antropólogo, - não tem nada de singular e, ainda menos, nada de extraordinário sobre elas. Como são, em boa medida, comuns a categorias inteiras de pesquisadores, - como graduados da mesma escola, ou de uma ou outra universidade, - elas não são muito *excitantes* para a curiosidade ingênua. E, acima de tudo, o fato de descobrir essas propriedades e torná-las públicas, geralmente, aparece como uma transgressão sacrílega. Sacrilégio, na medida em que questiona a representação carismática que os produtores culturais têm de si mesmos, e de suas vontades de se verem como livres de todas as determinações culturais.

É por isso que o *Homo Academicus* (1988) é, sem dúvida, o mais polêmico, o mais *escandaloso* dos livros que escrevi, apesar da sua extrema preocupação com a objetividade. Por objetivar, nesse aspecto, aqueles que normalmente se objetivizam, o livro descobre e divulga, através de uma transgressão que assume o ar de traição, as estruturas objetivas de um microcosmo social ao qual pertence o próprio pesquisador.

²⁴ Como Alving Gouldner (1971) tornou reconhecida, em sua dissecação de Parsons, no seu livro *The coming crisis of western sociology* [*A próxima crise da sociologia ocidental*].

Isto é, as estruturas do espaço de posições que determinam as estâncias acadêmicas e políticas do acadêmico parisiense.

Essas são as estruturas escondidas que, por exemplo, no momento desta pesquisa, se opõem a Roland Barthes e a Raymond Picard e, através de suas pessoas, a uma *semiologia literária*, percebida como vanguarda, e a uma história literária tradicional, ao estilo de Lanson²⁵, sobre a defensiva. Pode-se levar ainda mais adiante a violência da objetivação dos participantes, assim como o fez um dos meus alunos, Charles Soulie (1995), que demonstrou, ao analisar os temas de dissertações de doutorado em filosofia e sociologia²⁶, que tais tópicos de pesquisa estão estatisticamente ligados às origens e trajetórias sociais, de gênero e, acima de tudo, à trajetória educacional dos pesquisadores que os utilizaram. Isto significa que as nossas escolhas, aparentemente, as mais pessoais, as mais íntimas e, portanto, as mais apreciadas, influem nas escolhas de disciplina e tópicos²⁷, e nas nossas orientações teóricas e metodológicas, que encontram o seu princípio em disposições socialmente constituídas, em que, propriedades banalmente sociais, e tristemente impessoais, ainda se expressam de forma mais ou menos transfigurada.

Notar-se-á que, ao falar da *objetivação participante*, eu me movi sem parecer fazer isso, da antropologia para a sociologia e, mais precisamente, para a sociologia da instituição acadêmica, tal como eu a estudei no *Homo Academicus*. Eu quase não preciso dizer que a universidade francesa é, neste caso, apenas o objeto aparente, e que o que realmente deve ser compreendido é o objeto de objetivação, - neste caso, *eu mesmo*, - e a sua posição nesse espaço social relativamente autônomo que é o mundo acadêmico, dotado de suas próprias regras, irredutíveis para aqueles do mundo circundante, e de seus pontos de vista singulares. Mas que, muitas vezes, se esquece ou ignora que um ponto de vista é, estritamente, nada além do que uma visão tirada de um ponto que não pode se revelar como tal, e que não pode revelar sua verdade como ponto de vista: um ponto de vista particular e, finalmente, único, irredutível para os outros, a menos que seja capaz, paradoxalmente, de reconstruir o espaço²⁸, em que está inserido.

Para dar mais substância ao que é incomum sob as aparências de banalidade e sobre a reviravolta que consiste em tomar um ponto de vista sobre o próprio ponto de vista e, assim, sobre todo o conjunto de pontos de vista em relação ao qual se define como tal, eu gostaria de lembrar o romance de David Garnett, *Um homem no zoológico*, do qual, muitas vezes, refleti sobre a abordagem que adotei em *Homo Academicus*. O romance conta a história de um jovem que briga com a sua namorada durante uma visita a um zoológico e, em desespero, escreve ao diretor do zoológico para se oferecer como um mamífero desaparecido de sua coleção, o próprio homem. Ele é então colocado em uma gaiola, ao lado do chimpanzé, com um sinal dizendo: *Homo sapiens. HOMEM. Este espécime, nascido na Escócia, foi apresentado à Sociedade por John Cromartie, Esq. - Os visitantes são convidados a não irritar o Homem com observações pessoais* (Garnett, 1960, p. 111)²⁹.

²⁵ O autor se refere a Gustave Lanson (1857-1934), historiador e crítico literário francês, conhecido principalmente por seus trabalhos em história da literatura francesa e suas intenções de criar uma ponte entre os estudos de literatura e cultura. [Nota do tradutor].

²⁶ Afirmo que o mesmo também se aplicaria à antropologia.

²⁷ Como, por exemplo, antropologia econômica versus estudo de parentesco; África em relação à Europa Oriental, etc..

²⁸ Espaço, aqui, entendido como o conjunto de pontos coexistentes, como P. F. Strawson poderia dizê-lo. [Nota do tradutor: Bourdieu se refere ao filósofo inglês Peter Frederick Strawson (1919-2006). Strawson foi um filósofo associado ao movimento da filosofia da linguagem, no interior da filosofia analítica].

²⁹ Eu deveria ter colocado um aviso semelhante na capa de frente do *Homo Academicus* para evitar, pelo menos, algumas *observações pessoais*, nem sempre muito gentis, que ouvi.

A reflexividade promovida pela objetivação participante não é da mesma forma que a que é normalmente defendida e praticada pelos antropólogos *pós-modernos*, ou mesmo, pela filosofia e algumas formas de fenomenologia. Ela aplica ao sujeito de conhecimento as ferramentas mais brutalmente objetivistas que a antropologia e a sociologia fornecem, em particular, as análises estatísticas, geralmente excluídas do arsenal de armas antropológicas e, como eu indiquei anteriormente, objetiva compreender tudo o que o pensamento do antropólogo, ou do sociólogo, pode dever ao fato de que estão inseridos em um campo científico nacional, com as suas tradições, hábitos de pensamento, problemáticas, lugares comuns compartilhados, etc.. Além do fato de ocuparem uma posição particular³⁰ com "*interesses*" em relação a um tipo particular que orienta inconscientemente as suas escolhas científicas: de disciplina, método, objeto, etc..

Em suma, a objetivação científica não é completa, a menos que inclua o ponto de vista do objetivador e os interesses que ele possa ter em objetivação: em especial, quando ele objetiva o seu próprio universo. Mas, também, em relação ao inconsciente histórico que ele inevitavelmente envolve em seu trabalho.

Por inconsciente histórico, e, mais precisamente, acadêmico, ou, mesmo, *transcendental*, chamo, aqui, o conjunto de estruturas cognitivas que podem ser atribuídas a experiências especificamente educacionais e, portanto, em grande parte, comuns a todos os produtos deste mesmo sistema educacional nacional ou, em uma forma mais específica, a todos os membros de uma mesma disciplina, em um determinado momento. Isto é o que explica o porquê, - além das diferenças ligadas, em particular, às disciplinas, e apesar da concorrência entre elas, - os produtos de um sistema educacional nacional se apresentem como um conjunto de disposições comuns, muitas vezes atribuídos ao *caráter nacional*.

O que significa que, no interior deste sistema, os participantes podem entender uns aos outros com um simples com um aceno de cabeça e uma piscadela. O que significa, para eles, que muitas coisas que tais sinais informam podem ser e são cruciais: como um dado que, em um determinado momento, faz ou não merecer uma discussão; o que pode ser tomado por importante e interessante; sobre o que pode ser considerado um *belo tema* ou, ao contrário, uma *idéia banal* ou um *tópico trivial*.

Tomar como projeto de exploração esse inconsciente acadêmico, ou transcendental, nada melhor do que colocar a antropologia contra si mesma e, assim, examinar as suas descobertas teóricas e metodológicas mais notáveis através da análise reflexiva dos próprios antropólogos. Sempre lamentei que os responsáveis pelos avanços mais extraordinários da antropologia cognitiva³¹ nunca aplicaram aos seus próprios universos³² alguns dos *insights* científicos que forneceram sobre as sociedades remotas no espaço e no tempo.

Ao mencionar Durkheim e Mauss, aproveito a oportunidade para lembrar que eles pretendiam explicitamente delinear em suas pesquisas o programa de conhecimento kantiano, que eu mesmo evoco ao falar do *transcendental acadêmico*. Esta lembrança me parece ainda mais necessária quando, entre os muitos obstáculos à compreensão entre antropólogos e sociólogos *continentais* e seus colegas de língua inglesa, um dos mais assustadores me parece ser, neste ponto preciso, o fosso entre os *programas* de pesquisa que cada uma das partes deve às suas imersões no interior de tradições

³⁰ A de recém-chegado, que tem que provar a si mesmo, versus o de mestre consagrado, etc..

³¹ Eu penso aqui em Durkheim e Mauss (1903), que analisaram as "*formas primitivas de classificação*", ou de Lévi-Strauss (1966), que desmantela o funcionamento da "*mente selvagem*".

³² Com a exceção parcial de Durkheim (1971), no seu *A evolução do pensamento educacional*, e das observações programáticas dispersas de Maurice Halbwachs.

acadêmicas e filosóficas muito diferentes, e aos diferentes transcendentais acadêmicos aos quais cada qual está inconscientemente ajustado.

Foi um programa de antropologia cognitiva reflexiva, nesse sentido, que busquei realizar quando procurei, por exemplo, objetivar as *categorias de entendimento professoral*, em sua forma francesa contemporânea. Esta pesquisa foi realizada com base em um *corpus* constituído por cartões em que um professor de francês, de uma escola de elite, tinha gravado o conjunto de notas e avaliações concedidas ao longo de um ano letivo a todos os seus alunos, caracterizando-os por idade, sexo e ocupação de seus pais (Bourdieu & de Saint-Martin, 1975). Graças a uma técnica adaptada da semiologia gráfica, eu descobri os esquemas classificatórios inconscientes, ou os princípios de visão e divisão, que o professorado francês³³ planeja, involuntariamente, as suas operações de categorização e avaliação, procedendo de forma diferente do que os *nativos* da África ou das ilhas do Pacífico o fazem quando classificam plantas ou doenças.

Esta descoberta se baseou na hipótese de que os esquemas classificatórios análogos às formas de classificação ou à estrutura cognitiva que organizam - como Durkheim, Mauss e Lévi-Strauss mostraram, - o pensamento *primitivo* ou *selvagem*, também estão presentes, em um estado inconsciente, no pensamento acadêmico contemporâneo, de modo que, sem exercer uma vigilância especial, os antropólogos e os próprios sociólogos os apresentam em muitos dos seus julgamentos cotidianos: especialmente, em questões de estética onde, como Wittgenstein apontou, os julgamentos são muitas vezes reduzidos a adjetivos; ou, em questões de gastronomia e, até mesmo, em relação ao trabalho de seus colegas, ou sobre os próprios colegas³⁴. É, portanto, provável que todos vocês³⁵ recorram a dicotomias classificadoras semelhantes para perceber e apreciar, positivamente ou negativamente, o que estou lhes dizendo neste momento.

Começa a ficar claro que a objetivação do tema da objetivação não é um mero entretenimento narcisista, nem um efeito puro de algum tipo de ponto de honra epistemológico totalmente gratuito, na medida em que exerce efeitos científicos muito reais. Não é apenas porque esse caminho pode levar a descobrir todos os tipos de *perversões* ligadas à posição ocupada no espaço científico, como as quebras teóricas espúrias, mais ou menos visivelmente proclamadas, nas quais alguns jovens antropólogos ansiosos para fazer nome se dedicam periodicamente³⁶; ou o tipo de fossilização da pesquisa, e até mesmo do pensamento, que pode resultar do fechamento de uma tradição erudita perpetuada pela lógica da reprodução acadêmica. De um modo mais profundo, do mesmo jeito, nos permite submeter a uma constante vigilância crítica todos esses *primeiros movimentos*³⁷ de pensamento através do qual o pensamento não associado a uma época, a uma sociedade, e a um determinado estado de um campo antropológico (nacional) se contrapõe ao trabalho do pensamento, e contra o qual as advertências contra o etnocentrismo dificilmente dão proteção suficiente. Estou pensando, particularmente, sobre o que pode ser chamado de *erro de Levy-Bruhl*, que consiste em criar uma distância insuperável entre o antropólogo e aqueles que ele toma como objeto, entre o pensamento e *pensamento primitivo*, por falta de estabelecer a distância necessária do seu próprio pensamento e prática *nativos*, objetivando-os.

³³ Mas, sem dúvida, também, os professores britânicos, ou de qualquer outro país avançado.

³⁴ Eu penso aqui, em particular, nas oposições como *brilhante* versus *rigoroso*, *superficial* versus *profundo*, *pesado* versus *luminoso*, entre outros.

³⁵ O autor se referia ao público assistente a sua palestra.

³⁶ Especialmente quando eles capturam a última tensão do que meu amigo E. P. Thompson chamou acerbamente de *gripe francesa*.

³⁷ Como os estóicos o chamam.

O antropólogo que não conhece a si mesmo, que não tem um conhecimento adequado de sua própria experiência primária do mundo, coloca o *primitivo* à distância porque não reconhece o pensamento primitivo e pré-lógico dentro de si mesmo. Fecha-se, assim, em uma visão escolástica e, portanto, intelectualista, de sua própria prática, e não pode reconhecer a lógica universal da prática nos modos de pensamento e ação (tal como mágicos) que ele descreve como pré-lógico ou primitivo.

Além de todos os exemplos de mal-entendidos da lógica das práticas que analiso em *Esboço de uma teoria da prática* (1977), eu poderia invocar, aqui, Ludwig Wittgenstein, que sugere, em suas *Observações sobre o galho de ouro*, que é por causa de Frazer não saber sobre si mesmo que ele foi incapaz de reconhecer no comportamento assim chamado *primitivo* o equivalente dos comportamentos a que ele se entrega, - como todos nós, - em circunstâncias semelhantes: quando estou furioso com alguma coisa, às vezes bato no chão ou em uma árvore com minha bengala. Mas, eu, certamente, não acredito que o chão seja culpado ou que as minhas batidas podem ajudar qualquer coisa. *Eu estou dando vazão a minha raiva*. E todos os ritos são desse tipo.

Tais ações podem ser chamadas de Instintos-Ação. Uma explicação histórica, digamos, de que eu, ou os meus antepassados, anteriormente acreditávamos que bater no chão ajuda: de que o *boxeamento-das-sombras* é, então, nada mais nada menos, do que uma suposição supérflua, que não explica nada. A semelhança da ação com um ato de punição é importante, mas, nada mais além do que essa semelhança pode ser afirmada.

Uma vez que esse fenômeno se relaciona com um instinto que eu próprio possuo, esta é precisamente a explicação desejada. Isto é, é a explicação que resolve essa dificuldade particular, e uma nova investigação sobre a história do meu instinto se move em outra faixa (Wittgenstein, 1993, p. 137 a 139).

Wittgenstein está mais perto da verdade, ainda, quando, se referindo novamente, mas, desta vez, tacitamente, a sua própria experiência pessoal, - que ele supõe ser compartilhada por seu leitor, - ele menciona alguns comportamentos chamados primitivos que, como o nosso em circunstâncias similares, talvez não tenham outros propósitos além de si mesmos, ou a satisfação obtida ao realizá-los: como, por exemplo, queimar ou rasgar uma foto ou uma imagem de uma pessoa em público (*burning in effigy*); ou, beijar a foto de alguém amado. Esses atos, obviamente, não se baseiam na crença de que terá algum efeito específico sobre o objeto que a imagem representa. Eles visam à satisfação de quem os praticou, e eles conseguem. Melhor ainda, eles não visam a nada; apenas nos comportamos dessa maneira e, então, nos sentimos satisfeitos (Wittgenstein 1993: 123).

Só é preciso alguém ter realizado atos psicologicamente necessários e totalmente desesperados, por exemplo, que se realizam no túmulo de um amado, para saber que Wittgenstein tem razão em repudiar a própria questão da função e, até mesmo, do significado e da intenção de certos atos rituais ou religiosos. Ele tem razão, também, em dizer que *Frazer é mais 'selvagem'* do que a maioria dos seus selvagens, porque, sem um *conhecimento interno* de sua própria experiência espiritual, ele não entendeu que não entende nada sobre as experiências espirituais que ele obstinadamente tentava entender.

E, finalmente, de entre mil outras, citarei mais esta observação de Wittgenstein sobre o costume de *investir contra todos os corpos de pessoas encarregadas de feitiçaria*. Não há dúvida de que uma mutilação que nos faça parecer indigno ou ridículo em nossos próprios olhos pode nos privar completamente da vontade de nos defender. Quão envergonhados, às vezes, nos tornamos, - ou, pelo menos, muitas pessoas se

tornam, - pela nossa inferioridade física ou estética (Wittgenstein, 1993, p. 155). Esta referência discreta ao singular, o *eu particular do analista*, vai além de certas confissões narcísicas dos apóstolos da reflexividade pós-moderna, e tem o mérito de despedaçar a tela das falsas explicações projetadas pelo antropólogo que se ignora, além de acolher experiências estrangeiras, nos permitindo compreender o que há, ao mesmo tempo, de familiar e profundo nelas.

Segue-se que, embora a crítica ao etnocentrismo ou ao anacronismo, em um primeiro nível, seja legítima para alertar contra a projeção descontrolada do sujeito do conhecimento em relação ao objeto do conhecimento, pode, em outro nível, impedir o antropólogo, bem como o sociólogo ou o historiador, de fazer uso racional de sua experiência nativa, porém, anteriormente objetivada, para entender e analisar as experiências de outras pessoas. Nada é mais falso, em minha opinião, do que a máxima quase universalmente aceita nas ciências sociais segundo a qual o pesquisador não deve colocar nada de si mesmo em sua pesquisa (Bourdieu, 1996).

O pesquisador deve, ao contrário, seguir continuamente para a sua própria experiência, mas não de forma culpada, como é frequentemente o caso, mesmo entre os melhores pesquisadores, inconsciente ou descontroladamente. Se eu quero entender uma mulher da Kabylia ou uma camponesa de Béarn; um trabalhador migrante turco ou um trabalhador de escritório alemão; uma professora ou um empresário; ou um escritor como Flaubert, um pintor como Monet, um filósofo como Heidegger, a coisa mais difícil, paradoxalmente, é nunca esquecer que todas elas são pessoas como eu, pelo menos na medida em que elas não se colocam antes para as suas ações³⁸ na postura de um observador.

Pode-se dizer mesmo sobre elas que, estritamente falando, elas não sabem o que estão fazendo: pelo menos no sentido em que eu, como observador e analista, estou tentando conhecer. Elas não têm em suas cabeças a verdade científica de sua prática que eu estou tentando extrair da observação de sua prática. Além disso, elas normalmente nunca se fazem as perguntas que eu me perguntei ao atuar junto a elas como um antropólogo: por que tal cerimônia? Por que as velas? Por que o bolo? Por que os presentes? Por que esses convites e esses convidados, e não outros? E assim por diante.

O mais difícil, então, não é tanto compreendê-los, - o que em si não é simples, - mas como evitar esquecer o que sei perfeitamente bem, apesar de, apenas, de um modo prático, ou seja, que não tem em si o projeto de entender e explicar qual é a minha como pesquisador; e, conseqüentemente, evitar colocar em suas cabeças, por assim dizer, a problemática que eu construo sobre eles e a teoria que eu elaboro para responder. Do mesmo modo que o antropólogo Frazer irá instituir uma distância insuperável entre a sua experiência e a do seu objeto, por falta de saber como apropriar a verdade de sua experiência ordinária de suas próprias práticas ordinárias e extraordinárias, se colocando a uma distância de si mesmo, também o sociólogo e o economista que são incapazes de dominar as suas experiências pré-reflexivas do mundo, injetarão o pensamento acadêmico encarnado pelo mito do *homo economicus* e da *teoria da ação racional* nos comportamentos dos agentes comuns. Isto porque não sabem como romper com os pressupostos não pensados do pensamento pensante, ou, em outras palavras, de livrar-se de seus vieses escolásticos consanguíneos (Bourdieu 1990; 2000).

Tendo na reflexão, firmemente, a especificidade irreduzível da lógica da prática, nós devemos evitar nos privar desse recurso científico bastante insubstituível que é experiência social previamente submetida à crítica sociológica. Eu percebi esse fato

³⁸ Seja realizando um rito agrário, seguindo uma procissão de funeral, negociando um contrato, participando de uma cerimônia literária, pintando uma foto, dando uma conferência, participando de uma festa de aniversário.

muito cedo, no meu trabalho de campo na Kabylia. Eu estava constantemente desenhando a minha experiência na sociedade Béarn da minha infância, tanto para entender as práticas que eu estava observando quanto para me defender contra as interpretações que eu formatei espontaneamente, ou as que os meus informantes me deram (Bourdieu, 2002).

Deste modo, por exemplo, diante de um informante que enumerou vários termos que designam unidades mais ou menos estendidas, quando o questionei sobre as divisões de seu grupo ou clã, eu perguntei se uma ou outra dessas *unidades sociais* por ele mencionadas - *adhrum*, *Thakharrubth*, e outras - tinha mais *realidade* do que a unidade chamada *Lou Besiat*³⁹, eu tive a intuição confirmada, uma e outra vez por minha pesquisa subsequente, de que o *besiat* era nada mais do que uma entidade ocasional, por assim dizer, um agrupamento *virtual* que se tornou *efetivo*, existente e ativo apenas em certas circunstâncias muito precisas: como o transporte do corpo do falecido durante um funeral, ou para definir os participantes e suas respectivas posições em tal ação circunstancial.

Esse é apenas um dos muitos casos em que usei o meu conhecimento nativo para me defender contra as *teorias populares* dos meus informantes ou da tradição antropológica. Na verdade, foi para alcançar uma crítica desses instrumentos espontâneos de crítica que eu realizei, na década de 1960, - ao mesmo tempo em que fazia a minha pesquisa Kabyle, - um estudo de primeira mão sobre a sociedade Béarn, que, minha intuição me disse, apresentava muitas analogias com a sociedade agrária da Kabylia, apesar das diferenças óbvias.

Neste caso, como no meu estudo sobre a equipe acadêmica da Universidade de Paris relatada em *Homo Academicus*, o objeto real, em parte escondido atrás do objeto declarado e visível, era o objeto de objetivação, e até mesmo, para ser mais preciso, os efeitos do conhecimento da postura objetivadora, isto é, a transformação sofrida pela experiência do mundo social⁴⁰ quando se deixa de *viver* simplesmente e, em vez disso, toma essa experiência como objeto. Este primeiro exercício deliberado e metódico de reflexividade foi o ponto de partida para uma interminável conversão entre a fase reflexiva de objetivação da experiência primária e a fase ativa do investimento dessa experiência assim objetivada e criticada em atos de objetivação cada vez mais remotos dessa experiência. Nesse duplo movimento em que um sujeito científico foi progressivamente construído e que é, de modo simultâneo, um *olhar antropológico* capaz de compreender relacionamentos invisíveis, e um domínio (prático) do *self* baseado, na descoberta gradual dos múltiplos efeitos do *viés escolástico*, entre outras coisas, ao qual John Austin (1962, p. 3-4) fez uma referência passageira.

Estou ciente de que tudo isso pode aparecer, para vocês, muito abstrato e, talvez, até bastante arrogante⁴¹. Mas, me refiro, de fato, a experiências muito mundanas e concretas das quais eu agora darei alguns exemplos.

Um dia, enquanto eu trabalhava em um estudo sobre o celibato masculino em Béarn, que havia sido desencadeado por uma conversa com um amigo de infância sobre uma fotografia de classe (Bourdieu, 1962), em uma época em que eu estava tentando

³⁹ O conjunto de vizinhos, que os *Béarnais* às vezes invocam e sobre o qual alguns etnólogos franceses conferiram status cientificamente reconhecido.

⁴⁰ No caso em apreço, um universo em que todas as pessoas estavam pessoalmente perto de mim, para que eu soubesse, sem ter que perguntar a todos sua história pessoal e coletiva.

⁴¹ Parece haver algo um pouco delirante em experimentar o progresso que se fez, durante toda uma vida de pesquisa, como uma espécie de caminho iniciático lento. Contudo, estou convencido de que se conhece melhor o mundo, quando se conhece melhor que o conhecimento científico e o conhecimento de si mesmo e do próprio inconsciente social avançam de mãos dadas, e que a experiência primária transformada na prática científica modifica a prática científica e inversamente.

construir um modelo formal de *Trocas matrimoniais*⁴², dialogava com uma pessoa que tinha sido um dos meus informantes mais fiéis e mais inteligentes - a minha mãe. Eu não estava pensando em meu estudo, mas devo ter tido uma preocupação vaga com isso, quando ela me falou uma vez, sobre uma família na aldeia: - *Oh, você sabe, eles se tornaram muito melhores parentes (verdadeiros pais) com os So-&-Sos* [outra família da aldeia] *agora que existe uma politécnica*⁴³ *na família*". Esta observação foi o ponto de partida para a reflexão que me levou a repensar o casamento, não mais em termos da lógica da regra, - cuja inadequação eu já tinha percebido no caso da Kabylia, - mas, contra a ortodoxia estruturalista que reinava então como uma estratégia orientada por interesses específicos: como a busca da conservação ou da expansão do capital econômico, através da vinculação das propriedades das famílias assim aliadas, e do capital social e capital simbólico, através da extensão e qualidade das *conexões* garantidas pelo casamento (Bourdieu, 1986).

Mas, foi toda a minha maneira de conceber a existência de grupos - clãs, tribos, regiões, classes ou nações - que, gradualmente, se transformaram completamente no processo (Bourdieu 1985). Em vez de entidades *reais*, - claramente demarcados na realidade e na descrição etnográfica, ou de conjuntos genealógicos definidos no papel de acordo com critérios estritamente genealógicos, - eles me apareceram como construções sociais, artefatos mais ou menos artificiais, mantidos por trocas sustentadas e por todo um trabalho material e simbólico de um *trabalho grupal* muitas vezes delegado a mulheres⁴⁴. Eu poderia mostrar, também, de forma semelhante, como a minha análise das *Maison Béarn* enquanto propriedade e casa, e todas as estratégias pelas quais afirma e se defende sobre e contra as *casas* rivais, me permitiu entender, - o que penso ser de uma maneira inovadora, - o que então se chamava de *casa do rei* e como, antes da invenção gradual da lógica específica chamada *raison d'Etat* [razão de Estado], - a lógica do estado burocrático racional, - as *casas reais* podiam, para conservar ou aumentar a sua propriedade, recorrer a estratégias de reprodução bastante equivalentes, tanto em princípio, quanto na implementação daquelas praticadas pelas *Maison Béarn* e seus *chefes de família* (Bourdieu, 1997).

Eu falei de honra e, com mais tempo, talvez, eu teria tentado recordar aqui o trabalho prolongado de observação empírica, de análise e de reflexão teórica que me levou da noção ordinária de honra⁴⁵ ao conceito de capital simbólico, que é extremamente útil, e mesmo indispensável em minha opinião, para analisar os fenômenos mais característicos da economia dos bens simbólicos que se perpetuam dentro da economia mais moderna. Como, por exemplo, para dar uma ilustração única, a política muito especial de investimento simbólico praticada por grandes empresas e fundações e formas de patrocínio relacionadas.

Contudo, eu gostaria de apresentar rapidamente outro exemplo fecundo e, particularmente, frutuoso: tendo descoberto em Virgínia Woolf (1929) as estrutura

⁴² Este era o auge do estruturalismo Lévi-straussiano.

⁴³ Um politécnico é formado pela École Polytechnique, uma das principais escolas de elite da França e um importante terreno de recrutamento para líderes corporativos e gerentes estaduais (ver Bourdieu, 1996). [Nota de Lóic Wacquant, tradutor do texto original francês para o inglês].

⁴⁴ Aqui está um exemplo do movimento de ida e de volta ao qual eu estava aludindo há um momento. Eu estou pensando no trabalho de uma antropóloga americana, Michaela di Leonardo [1987], que mostrou que as mulheres hoje em dia nos Estados Unidos são grandes usuárias de telefone, - o que lhes gera a reputação de ser *garrulous* (tagarelas), - porque elas são encarregadas de manter relacionamentos de parentesco, não só com sua própria família, mas também com as do marido.

⁴⁵ Objeto de minhas primeiras investigações antropológicas, que eu apresentava àqueles que acompanhavam e protegiam a minha entrada na profissão, como Julian Pitt-Rivers, Julio Caro Baroja e John G. Peristiany.

mitológicas do seu romance *To the lighthouse*⁴⁶ [*Ao farol*], me deparei⁴⁷, em troca, com os limites da lucidez de um antropólogo que não havia conseguido completamente transformar a antropologia contra si. Eu fui ajudado, em particular, pela evocação supremamente cruel e delicada de Woolf da *libido acadêmica*, uma das formas específicas tomadas pela loucura da masculinidade, que poderia e deveria ter figurado em uma versão menos fria e objetivista do *Homo Academicus*, ou seja, que teria sido menos distante do objeto e sujeito da objetivação.

Um último exemplo do uso controlado da antropologia⁴⁸, a partir de uma redefinição de *ritos de passagem* como ritos de instituição, pude detectar e dissecar uma das funções das *escolas de elite* francesas que permanecem bem escondidas, especialmente através da função de treinamento e seleção. Esta função diz respeito à ação de consagrar os alunos que lhes são confiados, atribuindo-lhes uma essência superior, e os instituindo como separados e distinguidos da humanidade comum por uma fronteira não-cruzável (Bourdieu, 1992, 1996). Em termos mais amplos, portanto, eu consegui entender mais intimamente e me parece, mais profundamente, toda uma série de ritos da tradição acadêmica, que têm a função e o efeito de produzir a solene confirmação da coletividade reunida ao novo nascimento que a coletividade executa e exige de imediato⁴⁹.

Eu gostaria de terminar discutindo outro efeito da reflexividade, mais pessoal, contudo, de grande importância, a meu ver, ao progresso da pesquisa científica que, gradualmente, pensei⁵⁰ tem algo de uma pesquisa iniciática. Cada um de nós, e este não é um segredo para ninguém, se encontra envergonhado por um passado, o seu passado, e um passado social, - seja lá o que for: *classe trabalhadora* ou *burguesa*; masculino ou feminino, - e sempre de perto enredado com o passado que a psicanálise explora. Este problema é particularmente pesado e intrusivo quando se dedica à ciência social. Eu tinha dito, contra a ortodoxia metodológica abrigada sob a autoridade de Max Weber e do seu princípio de neutralidade axiológica (*Werturteilsfreiheit*), que acredito que o pesquisador pode e deve mobilizar a sua experiência em todos os seus atos de pesquisa. Mas o pesquisador tem o direito de fazê-lo apenas com a condição de enviar todos esses retornos do passado a um exame científico rigoroso.

O que deve ser questionado, então, não é apenas este passado reativado, mas, a relação inteira com o passado que, quando atua fora dos controles da consciência, pode ser a fonte de uma distorção sistemática da evocação e, portanto, das lembranças evocadas. Somente uma autêntica análise sociológica desta relação, profundamente obscura para si mesma, pode nos permitir alcançar o tipo de reconciliação do pesquisador para consigo mesmo e com suas propriedades sociais, que uma anamnese libertadora produz (Bourdieu 2001).

Eu sei que eu corro o risco, mais uma vez, de aparecer abstrato e arrogante, enquanto tenho em mente um experimento simples que qualquer pesquisador pode

⁴⁶ Que eu não teria notado se o meu olhar não tivesse sido aguçado pela familiaridade com o Kabyle e, de modo mais geral, com o mediterrâneo sobre a divisão do trabalho entre os sexos.

⁴⁷ Graças à análise extraordinariamente sutil que Virginia Woolf desenvolve naquela novela de como o masculino dominante é dominado pela sua dominação.

⁴⁸ O que é radicalmente oposto ao uso selvagem que alguns antropólogos fazem, em falta de locais exóticos, especialmente na França, das analogias etnológicas.

⁴⁹ Pensem no *início* e nas cerimônias de graduação das universidades britânicas e americanas, que marcam solenemente o fim de uma longa iniciação preparatória e a ratificam por um ato oficial de transmutação lenta que operou na e pela expectativa de consagração; ou nas palestras inaugurais, ou mesmo, se me permitem dizer, de um rito de agregação para a faculdade invisível de antropólogos canonizados, como eu a estou apresentando ante vocês e com vocês.

⁵⁰ Como se fosse eu mesmo e contrário aos princípios da minha visão primária do mundo.

realizar com grande êxito científico e também lucro pessoal. O dispositivo reflexivo que desencadeei realizando pesquisas etnográficas quase ao mesmo tempo na Kabylia e em Béarn, em uma colônia distante e na minha aldeia natal, teve o efeito de me levar a examinar como um antropólogo, - quer dizer, com o respeito inseparavelmente científico e ético devido a qualquer objeto de estudo, - o meu próprio meio de origem. Meio este ao mesmo tempo, popular e provincial, *atrasado*, alguns diriam *arcaico*, que eu tinha sido guiado ou empurrado a desprezar e renunciar, ou, pior ainda, a reprimir, na fase de integração ansiosa e, mesmo, ávida e excessiva, ao centro cultural.

Não houve dúvida da minha parte porque me encontrei em condições de treinar um olhar profissional, tanto compreensivo quanto objetivador, em relação ao mundo da minha origem. Processo este que me fez capaz de mergulhar na violência de um relacionamento⁵¹, sem cair, contudo, na tolerância populista a uma espécie de *povo* imaginário a que os intelectuais com frequência costumam se entregar.

Esta conversão, que vai muito além de todos os requisitos dos tratados mais exigentes sobre metodologia, foi à base de uma conversão teórica que me permitiu reapropriar a relação prática com o mundo de forma mais completa do que através das análises ainda muito distantes da fenomenologia. Esta volta não foi efetuada em um dia, através de uma súbita iluminação, mais a partir dos muitos retornos que fiz no meu trabalho de campo de Béarn, - eu realizei meu estudo sobre celibato masculino três vezes. Todas essas voltas foram necessárias, tanto por razões técnicas quanto teóricas, mas, também, porque o trabalho de análise foi acompanhado, cada vez, por um lento e difícil trabalho de auto-análise (Bourdieu, 2002).

Então, se eu sempre trabalhei para conciliar a antropologia com a sociologia, foi porque me encontrei profundamente convencido de que esta divisão é cientificamente prejudicial e deve ser derrubada e abolida. Mas, também, porque era uma forma de exorcizar o cisma doloroso, e nunca superado inteiramente, entre duas partes de mim e as contradições ou tensões que ela introduziu na minha prática científica e, talvez, em toda a minha vida.

Eu costumava ver um *golpe* estratégico, - o que contribuiu muito para o sucesso social da antropologia estrutural de Lévi-Strauss (1968), - no fato de que ele substituiu a palavra francesa *etnologia*, presumivelmente muito estreita, pela palavra *antropologia*. O que, para um leitor francês educado, evoca a profundidade da *antropologia* alemã e a modernidade da *antropologia* inglesa. Mas, não posso me impedir de querer ver a unidade das ciências do homem afirmada sob a bandeira de uma antropologia que designa, em todas as línguas do mundo, o que entendemos hoje pela etnologia e pela sociologia.

Referências

Austin, J.L. *Sense and sensibilia*, Oxford: University Press, 1962.

Bourdieu, P. Celibat et condition paysanne. *Etudes Rurales*, n. 5, 32-136, 1962.

Bourdieu, P. *Outline of a theory of practice*. Cambridge: Cambridge University Press, 1977.

Bourdieu, P. From rules to strategies. *Cultural Anthropology*, n. 1, p. 110-20, [1985] 1986.

Bourdieu, P. Social space and the genesis of groups. *Theory and Society*, n. 14, p. 723-44 [reprinted in *Language and symbolic power*, Cambridge, Polity Press, 1991], [1984] 1985.

⁵¹ Em que a familiaridade e a distância se encontrava mesclada à empatia, ao horror e ao desgosto.

- Bourdieu, P. *The state nobility*. Cambridge: Polity Press, [1989] 1996.
- Bourdieu, P. De la maison du roi la raison d'Etat: un modele de la genese du champ bureaucratique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 188, p. 55-68, 1997.
- Bourdieu, P. *Homo academicus*. Cambridge: Polity Press, [1984] 1988.
- Bourdieu, P. The scholastic point of view. *Cultural Anthropology*, n. 5, p. 380-391, 1990.
- Bourdieu, P. J.G. Peristiany & J. Pitt-Rivers (eds), Rites as acts of institution. In: *Honor and grace in anthropology*, p. 79-89. Cambridge: University Press, 1992.
- Bourdieu, P. Understanding. *Theory, Culture, and Society*, n. 13, p. 13-37, [1993] 1996.
- Bourdieu, P. *Pascalian meditations*. Cambridge: Polity Press, [1998] 2000.
- Bourdieu, P. *Science de la science et reflexivite. (Cours et travaux)*. Paris: Raisons d'agir Editions, 2001.
- Bourdieu, P. *Le bal des celibataires. Crise de la societe paysanne en Béarn*. Paris: Seuil/Points, 2002.
- Bourdieu, P. & M. de Saint Martin. *The categories of professorial understanding*. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* [reprinted as Appendix to *Homo academicus*, Cambridge, Polity Press, 1988] [1975] 1988.
- Clifford, J. & G. Marcus (eds). *Writing culture: the poetics and politics of ethnography*. Berkeley: University of California Press, 1986.
- Di Leonardo, M. The female world of cards and holidays: women, families, and the work of kinship. *Signs*, n. 12, p. 410-453, 1987.
- Durkheim, E. *The evolution of educational thought: lectures on the formation and development of secondary education in France*. London: Routledge & Kegan Paul, 1977.
- Durkheim, E & M. Mauss. *Primitive forms of classification*. Chicago: The University of Chicago Press, [1903] 1976.
- Garnett, D. *Lady into fox and a man in the zoo*. London: Chatto & Windus, 1960.
- Geertz, C. *Works and lives: the anthropologist as author*. Stanford: University Press, 1988.
- Gouldner, A. *The coming crisis of Western sociology*. London: Heinemann, 1971.
- Gupta, A. & J. Ferguson (eds). *Anthropological locations: boundaries and grounds of a field science*. Berkeley: University of California Press, 1997.
- Levi-Strauss, C. *Structural anthropology*. Harmondsworth: Penguin, [1958] 1968.
- Levi-Strauss, C. *The savage mind*. Chicago: University Press, [1963] 1969.
- Marcus, G. & M. Fischer. *Anthropology as cultural critique*. Chicago: University Press, 1986.
- Rosaldo, R. *Culture and truth: the remaking of social analysis*. Boston: Beacon Press, 1989.
- Soulie, C. L'anatomie du gout philosophique. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, n. 109, p. 3-21, 1995.

Wittgenstein, L. *Philosophical investigations*. Oxford: Blackwell, 1967.

Wittgenstein, L. Remarks on Frazer's Golden Bough. In: *Philosophical occasions, 1912-1951*, p. 119-55, Indianapolis: Hackett, 1993.

Woolf, V. *To the lighthouse*. New York: Harvest Books, [1929] 1990.

Woolgar, S. Reflexivity is the ethnographer of the text. In: S. Woolgar, (ed.), *Knowledge and reflexivity: new frontiers in the sociology of knowledge*, p. 14-34. London: Sage, 1988.

Barbosa, Raul Felix. Emoções em movimento: a construção do 'bom' e do 'mau' refugiado a partir das emoções. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 89-97, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Emoções em movimento: a construção do 'bom' e do 'mau' refugiado a partir das emoções

Moving emotions: the construction of 'good' and 'bad' refugee from emotions

Raul Felix Barbosa

Recebido: 09.09.2017

Aceito: 30.09.2017

Resumo: A crise do refúgio na Europa deixou o público consciente do sofrimento dos refugiados a caminho do velho continente. Pode parecer óbvio que pessoas que fugiram da violência ou perseguição em seus países de origem, que muitas vezes viajaram por uma longa e perigosa jornada e que estão em um novo país cuja língua eles não falam e onde estão sozinhos, sem amigos ou familiares, sofrem com fortes emoções. A imagem forjada dos refugiados a partir dos sentimentos de tristeza e medo faz com que pensemos nesses indivíduos como vulneráveis e incapazes, mas na verdade, em muitos casos essas pessoas escondem suas emoções reais como raiva, ódio, vergonha e humilhação. Esconder as emoções é necessário, pois aos olhos da Europa o 'bom' refugiado, merecedor de proteção e do direito de residência naquele continente, deve ser submisso e estar em situação de dependência social. Essa pesquisa questiona a maneira como a necessidade de ser reconhecido como um refugiado 'real' impõe restrições à expressão das emoções dessas pessoas, e às vezes leva à repressão de emoções percebidas como 'inadequadas' a algumas situações. Para tal realizamos entrevistas de história oral com requerentes de asilo e refugiados durante as suas estadias na Itália. **Palavras-chave:** refugiados, emoções, estigmatização, integração, imigração

Abstract: The refuge crisis in Europe has left the public aware of the suffering of the refugees on their way to the old continent. It may seem obvious that people who have fled violence or persecution in their home countries, who have often traveled on a long and dangerous journey and are in a new country whose language they do not speak and where they are alone, without friends or family, suffer with strong emotions. The forged image of the refugees from the feelings of sadness and fear makes us think of these individuals as vulnerable and incapable, but in fact, in many cases these people hide their real emotions like anger, hatred, shame and humiliation. To hide emotions is necessary, because in the eyes of Europe the 'good' refugee, deserving of protection and the right of residence in that continent, must be submissive and in a situation of social dependence. This research questions how the need to be recognized as a 'real' refugee imposes restrictions on the expression of these people's emotions, and sometimes leads to the repression of perceived 'inadequate' emotions in some situations. To this end we conduct oral history interviews with asylum seekers and refugees during their stays in Italy. **Keywords:** refugees, emotions, stigmatization, integration, immigration

Introdução

O fluxo recente de refugiados para a Europa tornou o público em geral consciente do sofrimento dos requerentes de asilo e dos refugiados a caminho do velho

continente. As imagens divulgadas pela grande mídia mostraram homens, mulheres e crianças que fogem da guerra e arriscam suas vidas na perigosa estrada para os países europeus. Pode parecer óbvio que pessoas que fugiram de violência ou perseguição em seus países de origem, que muitas vezes viajaram por uma longa e perigosa jornada e que estão em um novo país cuja língua eles não falam e onde estão sozinhos, sem amigos ou familiares, sofrem com fortes emoções.

Mas as políticas de acolhimento de refugiados e as representações predominantes de refugiados e requerentes de asilo, forjadas por anos pela mídia e pelo discurso político, criam expectativas específicas sobre as emoções mostradas por esses refugiados, e que muitas vezes é necessário demonstrar visivelmente certas emoções e reprimir outras para obter acesso ao status legal e à assistência social. Enquanto algumas emoções, como o medo ou a tristeza, são esperadas dos refugiados e dos requerentes de asilo e até mesmo ‘exigidas’, outras, como a vergonha ou a humilhação, estão mais escondidas.

Se os processos de integração e os regimes de acolhimento dos requerentes de asilo e dos refugiados incentivarem o compartilhamento público (Rimé, 2009) de emoções de medo ou tristeza e o uso dessas emoções para ‘provar’ a verdade da história do candidato a asilo, as emoções como vergonha, humilhação ou raiva são muitas vezes reprimidas em consultas com os funcionários governamentais responsáveis pela concessão ou não do direito de residência na Europa.

Nas interações entre os requerentes de asilo e os refugiados, por um lado, e os nativos do país de acolhimento, por outro, é uma questão, como em qualquer interação social, de ‘desempenhar um papel’, isto é, para mostrar emoções e reações supostamente de ‘por favor’ ao interlocutor. No caso dos requerentes de asilo e dos refugiados, as políticas restritivas que limitam o acesso ao *status* de refugiado, bem como a mídia dominante e as representações públicas apoiam essas políticas restritivas e estabelecem dicotomias fictícias entre os ‘bons’ e os ‘maus’ requerentes de asilo e os refugiados. É ainda mais difícil para esses indivíduos se apresentarem e mostrarem suas emoções. Na verdade, quando nos referimos aqui aos requerentes de asilo e aos refugiados que ‘desempenham um papel’, não questionamos de forma alguma a veracidade de suas experiências ou a validade de seus pedidos, mas acima de tudo indicamos que o sistema de asilo, como atualmente existe, impõe-lhes restrições muito fortes.

Essa pesquisa foi realizada com requerentes de asilo e refugiados que chegaram à Itália e questiona a maneira como a necessidade de ser reconhecido como um refugiado ‘real’ impõe restrições à expressão das emoções dessas pessoas, e às vezes leva à repressão de emoções percebidas como ‘inadequadas’ a algumas situações. Realizamos entrevistas de história oral com requerentes de asilo e refugiados durante as suas estadias na Itália, mais precisamente na cidade de Pádua⁵².

Durante essas entrevistas, não perguntamos diretamente sobre emoções ou sentimentos, mas sim sobre as experiências desses refugiados durante sua jornada, chegada e assentamento. A comparação entre os discursos dos homens e das mulheres permitiu compreender as diferenças de gênero e analisar como as emoções estão intimamente ligadas às normas de gênero que existem em uma situação social específica. Nós conseguimos discernir entre as discrepâncias que podem existir entre as representações dominantes de um ‘bom’ refugiado ou uma ‘boa’ refugiada e as

⁵² Nessa pesquisa realizamos entrevistas de história oral com 6 refugiados e solicitantes de refúgio de origem Nigeriana e Somali, três homens e três mulheres, na faixa etária dos 21 aos 46 anos, que estão assentados na cidade de Pádua, Itália. As entrevistas foram realizadas entre setembro e dezembro de 2016.

experiências desses e dessas requerentes de asilo e refugiados, por vezes, levam a sentimentos de vergonha ou humilhação que aumentam as emoções causadas diretamente pelo trauma do exílio. Poucos refugiados se referiram diretamente à vergonha ou humilhação, preferindo descrever os eventos traumáticos e o medo que os levou a fugir.

No entanto, no decorrer de nossas entrevistas, encontramos vergonha, humilhação ou raiva no discurso dos requerentes de asilo e dos refugiados. Essas emoções estão ligadas às mudanças rápidas em sua situação social e econômica, suas relações com as autoridades ou sociedades de acolhimento e a rejeição da ‘piedade’ ou ‘caridade’ que eles sentem e ‘se opõem’.

As emoções como um objeto político

Aqui vamos usar uma definição construtivista de emoções, que são consideradas construções baseadas em elementos somáticos e elementos cognitivos (Hochschild, 1990; Kemper, 1978). Se aceitarmos que a cognição desempenha um papel importante na construção das emoções, segue que as experiências sociais e culturais passadas e presentes, bem como o conhecimento, terão um impacto sobre como essas emoções são produzidas, sentidas e expressas. Em outras palavras, as emoções não são apenas expressões individuais, independentes da sociedade em que os indivíduos vivem, mas também um produto dessa sociedade.

Nesse sentido, as emoções têm uma dimensão política naqueles julgamentos sobre o momento e como eles devem ser sentidos, expressos e mostrados e são interpretados com o objetivo de regular a organização e o funcionamento de vários grupos sociais (Shields, 2005). Esta dimensão política é evidente quando se evoca as emoções dos requerentes de asilo e dos refugiados. É claro que na Europa, certos discursos políticos e de mídia criaram representações de refugiados ‘bons’ e ‘maus’ (Orgad, 2012): os primeiros seriam ‘vítimas inocentes’ que devem ser salvos e protegidos das repressões dos regimes ‘bárbaros’. Os segundo seriam os ‘fraudadores’, migrantes ‘ilegais’ que tentariam enganar o Estado para ter status legal. Estes refugiados ‘falsos’ ou ‘maus’ são representados como uma ameaça para as sociedades europeias e, por conseguinte, a sua expulsão é justificada para ‘proteger’ os Estados-Membros da União Europeia.

Ao tentar distinguir entre as duas categorias, as instituições políticas, jurídicas, burocráticas ou de mídia tentam usar as emoções visíveis ou expressas pelos refugiados como garantia da verdade ou confiabilidade de seu pedido de proteção. Para um candidato a asilo ou um refugiado, expressar e tornar visíveis as emoções ‘apropriadas’ se tornam uma questão crucial. Ao mesmo tempo, as emoções são instrumentalizadas na reprodução de ‘fronteiras institucionais’ entre ‘nacionais’ e ‘estrangeiros’ (Bauman, 2016; Boccagni, Baldassar, 2015).

A migração pode ser concebida como uma experiência particularmente emotiva (Vermot, 2015) e, sobretudo, a migração forçada, que muitas vezes ocorre em condições de extrema insegurança: violência ou perseguição causando partida, viagens perigosas e recepção incerta no país de destino. Condições que podem amplificar as emoções de migrantes. Apesar de a extensa pesquisa sobre a situação econômica, social ou jurídica dos refugiados trabalhar em políticas e legislação nacionais, regionais e internacionais sobre o tratamento do asilo e proteção de refugiados, poucos são os estudos que estão interessados nas emoções desses indivíduos, apesar dos debates públicos cada vez mais influenciados por esta questão (Boccagni e Baldassar, 2015).

Durante as entrevistas com os requerentes de asilo e os refugiados para esta pesquisa, conseguimos observar que por trás das emoções ‘aguardadas’ como o medo e a tristeza – causados pelo fato de terem deixado o país por causa da violência e

perseguições e terem um caminho perigoso até a Europa – eles mostraram sinais de outras emoções, muitas vezes vergonha ou humilhação. Essa vergonha geralmente parece estar relacionada à existência de uma discrepância entre as expectativas da sociedade de acolhimento sobre quais os comportamentos e sentimentos de um ‘verdadeiro’ refugiado e as experiências ‘reais’ deles.

A necessidade de desempenhar um papel e de estar em conformidade com as expectativas da sociedade de acolhimento, mostrando medo, desespero ou terror, pode causar outros tipos de emoções: humilhação, vergonha ou raiva. Essas emoções são muitas vezes menos visíveis à primeira vista (Katz, 2001), porque são emoções que não são ‘esperadas’ ou ‘apropriadas’ de acordo com as expectativas e as representações prevalecentes sobre o que um refugiado deve ‘ser’. No entanto, ao ouvir e observar os requerentes de asilo e os refugiados é possível detectar essas emoções ‘invisíveis’.

A vergonha, uma emoção que muitas vezes não é muito visível, pode ser vista como “uma forma de sanção ligada à descoberta ou a revelação de uma identidade fundadora percebida ou pensada como socialmente vergonhosa, permitindo o controle social” (Vermot, 2015, p.2). A vergonha ou humilhação sentida por refugiados e requerentes de asilo pode ser vista como uma consequência das políticas europeias de imigração e asilo e das representações dominantes dos refugiados e da população majoritária. Estas representações, que estigmatizam os ‘falsos’ requerentes de asilo ou os refugiados presentes como ‘outros’, como uma ‘ameaça’ para as sociedades europeias (Bauman, 2016), tornam a identidade e a identificação desses indivíduos como refugiados vergonhosos ou estigmatizados.

A necessidade de ser um ‘bom’ refugiado e a produção de emoções ‘apropriadas’

A recepção dos requerentes de asilo na Europa tornou-se cada vez mais restritiva nos últimos anos e está resultando em taxas crescentes de rejeição (Valluy, 2009). Esta situação faz com que os processos de análise de asilo e a demora por uma decisão tornem-se ainda mais angustiante para os candidatos. As dificuldades na habitação, o acesso aos cuidados ou a falta de apoio social são adicionados aos problemas desses requerentes de asilo e aumentam sua vulnerabilidade. Poderíamos, portanto, esperar encontrar uma certa variedade de emoções entre os requerentes de asilo, dependendo das condições do exílio e da precariedade de sua situação.

Mas o que torna a questão mais complicada para essas pessoas, e o que as distingue dos outros tipos de migrantes, é a necessidade de produzir ou destacar certas emoções para convencer oficiais de imigração, juízes e outros que acompanham os requerentes de asilo e refugiados e analisam o mérito de seu pedido de asilo. A definição legal de um refugiado, conforme estabelecido na Convenção de Genebra de 1951⁵³, estipula que um refugiado deve estar fora do país de sua nacionalidade e não ser capaz ou não querer se beneficiar da proteção desse país, por medo da perseguição com base em um dos cinco motivos listados na Convenção (raça, nacionalidade, religião, opinião política ou pertença a um grupo social específico).

Para ser reconhecido como um refugiado, o requerente de asilo deve, portanto, convencer as autoridades do país de destino de que ele tem medo de perseguição caso retorne ao país de origem. Esta necessidade de produzir e exibir as emoções perante os oficiais da imigração, juízes ou membros da associação que trabalham com os requerentes de asilo adicionam outra dimensão ao estudo das emoções dos requerentes de asilo. Além de uma dificuldade adicional para as pessoas constrangidas a produzir e desenvolver estados emocionais que nem sempre correspondem às suas emoções reais.

⁵³ Convenção das Nações Unidas relativa ao direito dos refugiados.

Um membro de uma associação que auxilia os requerentes de asilo a ‘preparar’ a sua história para ser apresentada perante a Polícia de Imigração Italiana (*Questura*), por exemplo, destaca a necessidade de “mostrar realmente que foram vítimas de violência, que eles sofreram e têm um medo real de retornar ao seu país”⁵⁴. Eles devem, portanto, fornecer evidências materiais e um relato detalhado e coerente de suas experiências, ao mesmo tempo em que mostram – através de seus modos de falar, gestos e emoções visíveis – que eles ‘realmente’ experimentam as emoções descritas. As expectativas em termos de emoções ‘apropriadas’ são expressas em termos das normas dominantes de gênero.

Assim, para as mulheres, muitas vezes é esperado que elas chorassem contando sua história, especialmente quando foram vítimas de violência de gênero ou violência sexual (Freedman, 2008). Aqueles que não mostram sinais de emoções ‘apropriadas’, que não choram contando suas violações, por exemplo, correm o risco de ver seu pedido de asilo rejeitado por agentes de proteção e depois os juízes que não acreditam na veracidade de suas histórias de perseguição. Na verdade, não mostrar as emoções ‘esperadas’ pode implicar que a aplicação seja julgada ‘não credível’, levando a um julgamento negativo e a uma rejeição disso.

Este processo de produção e exibição das emoções ‘exigidas’ por um procedimento de julgamento oficial não é simples e acrescenta outra forma de estresse e preocupação durante as entrevistas oficiais. Diante da demanda por fazer emoções específicas visíveis, vários candidatos a asilo entrevistados expressaram sua consternação. Uma jovem nigeriana nos disse que, para ela, ter que mostrar suas emoções antes do oficial da *Questura* e então os juízes do Tribunal Italiano para solicitação de refúgio tinha sido uma experiência particularmente difícil: “Eu sou uma pessoa discreta. Não gosto de mostrar-me assim na frente das pessoas, não quero chorar em público”⁵⁵. Outra mulher nigeriana conta como ela não foi capaz de compartilhar suas experiências durante a audiência e expressou seus sentimentos de vergonha quando teve que testemunhar: “Eu sabia que deveria lhes dizer tudo o que passei, o que eu sofri, que eu lhes mostrei como eu fui vítima de violência, mas não pude (...) estava com muita vergonha de dizer tudo isso”⁵⁶.

Assim, a vergonha é causada por ter que testemunhar em público sobre experiências de violência e a necessidade de mostrar perante juízes, agentes de imigração ou outros os efeitos de eventos violentos ou traumáticos que forçaram o exílio. Como ressalta Bernard Rimé (2009), o compartilhamento social emocional pode reativar os componentes da experiência emocional compartilhada e as diferentes respostas que emergiram durante o episódio inicial. O compartilhar de emoções negativas pode, portanto, ser difícil. A revelação e exibição pública das experiências que se deseja manter ‘privadas’ e a injunção para mostrar publicamente as emoções de medo ou tristeza são, portanto, uma fonte de vergonha ou humilhação para os requerentes de asilo e os refugiados.

“Eles me acham um estúpido”: o processo de desqualificação social

Além da vergonha ou humilhação experimentada durante as audiências oficiais, quando eles têm que ‘desempenhar um papel’ para demonstrar que estão de acordo com as representações de refugiados forjadas através de políticas migratórias e de mídia dominante e do discurso político, e assim convencer funcionários ou juízes de imigração dos méritos do seu pedido de proteção, a vergonha expressada pelos requerentes de asilo

⁵⁴ Entrevista realizada com um membro da direção da *Casa dei Diritti Don Gallo*, em Pádua. Outubro de 2016.

⁵⁵ Entrevista realizada em outubro de 2016.

⁵⁶ Entrevista realizada em outubro de 2016.

e refugiados entrevistados muitas vezes parece estar relacionada à desqualificação social e econômica e seu status social em seu país de origem.

Essas pessoas, que muitas vezes têm um alto nível de educação e desfrutam de um estilo de vida confortável no país, encontram-se numa situação em que seu status social se deteriora consideravelmente. Na verdade, é extremamente complicado que alguns desses requerentes de asilo e refugiados trabalhem quando chegam à Europa ou que busquem uma atividade profissional que corresponda ao seu alto nível de qualificação. Essa desqualificação social, aliada a ter que mostrar em público, pedindo ajuda financeira ou material, gera sentimentos de vergonha nesses indivíduos.

Um homem somali que se reuniu na Itália com sua esposa e filhos, conta sua vida como um alto funcionário de um banco na Somália, onde ele morava em uma casa confortável, inclusive com empregados, dois carros, enquanto era respeitado por seus pares: “E agora você vê em que condições tenho que viver. (...) Não consigo comprar o suficiente para que os meus filhos possam comer”, e explica como os italianos que ele conheceu não entendiam sua situação e viram nele mais uma pessoa entre a ‘massa’ dos refugiados: “Eles nos veem como uma grande multidão, como pessoas pobres, mendigos (...) Eles não entendem que somos indivíduos, pessoas como elas, que tiveram vidas normais, dinheiro, trabalho”⁵⁷.

Esta vergonha provocada pela desclassificação e a perda de status social são claramente sentidas de forma diferente de acordo com o gênero dos indivíduos, de acordo com as normas de gênero que operam na cultura de origem e no país anfitrião. Assim, os requerentes de asilo e os refugiados, especialmente quando acompanhados por membros da família, referem-se a esta ‘vergonha’ de não poderem atender às necessidades de suas famílias, que percebem como uma culpa em seu papel de pai e protetor masculino. Estes papéis de gênero, atribuídos aos refugiados pelas normas e culturas dos países de origem, foram reforçados pelas representações dos meios de comunicação, durante a jornada até a Europa (Allsopp, 2014).

Enquanto as mulheres são muitas vezes representadas como ‘vulneráveis’ ou ‘vítimadas’, os homens são mais propensos a serem ‘ameaças’ (ameaça terrorista, ameaça sexual às mulheres europeias por sua masculinidade) ou pais fracassados incapazes de proteger suas famílias. Essas representações também acentuam os sentimentos de vergonha sentidos pelos requerentes de asilo masculinos, que sofrem não só pelo declínio social e o não reconhecimento de seu status social anterior, mas também por questionar sua masculinidade quando não pode cumprir o seu papel como pai de família e protetor.

A vergonha que vem com o desmantelamento e as condições de vida dos requerentes de asilo são expressas um pouco diferente entre as mulheres que buscam refúgio na Europa. Estereótipos e representações de gênero não esperam que as mulheres tenham o mesmo papel que os homens, mas muitas vezes são retratadas como ‘dominadas’ ou ‘vítimas vulneráveis’, o que pode gerar vergonha. Assim, uma jovem somali de 27 anos relata suas interações com as autoridades e com a população italiana. Ela sente que ela não é percebida como uma mulher jovem, independente e graduada que era quando morava na Somália:

Eu sou tratada como uma pessoa estúpida, porque eu venho de um país pobre e que passa por guerra civil, e pensam que todas as mulheres na Somália são dominadas por homens. E porque eu uso o *hijab*, todo mundo aqui pensa que estou dominada, que eu sou estúpida”⁵⁸.

⁵⁷ Entrevista realizada em novembro de 2016.

⁵⁸ Entrevista realizada em outubro de 2016.

Aqui, a percepção de um declínio social combina a ideia de que, por causa de suas origens, sexo e vestimentas, essa jovem se encontra em uma situação em que suas habilidades e poder intelectual (*agency*)⁵⁹ não são reconhecidos pelos outros. Se ela não fala a palavra ‘vergonha’, mas seus gestos e a maneira como ela descreve essa experiência parecem testemunhar esse pequeno sentimento ‘visível’. Outras mulheres entrevistadas também expressaram sua vergonha aos olhos dos europeus que os tratam como seres dominados pelos homens, sem qualquer poder de agir por si, especialmente quando se usa um *hijab*.

Paradoxalmente, categorizar essas mulheres como ‘vulneráveis’ ou ‘vítimas’ – categorias que sugerem que elas teriam maior necessidade de proteção – também podem causar e exacerbar sentimentos de humilhação ou vergonha. As políticas europeias de asilo baseiam-se na ideia de que a prioridade deve ser dada aos requerentes de asilo e aos refugiados ‘vulneráveis’, incluindo as mulheres. O problema é então como identificar pessoas ‘vulneráveis’, mas não envolver um grupo (por exemplo, mulheres) nesta categoria. Mesmo que seja categorizado como ‘vulnerável’ poderia permitir um acesso mais fácil à proteção internacional, algumas mulheres expressaram sua vergonha em serem categorizadas.

Uma nigeriana explica: “Eu vim aqui sozinha com meus filhos, sem um marido. Eu sou uma pessoa capaz, tenho força e coragem. Devo ser tratada com dignidade, não como uma mulher pobre que não conhece nada”⁶⁰. Ser colocada nesta categoria de pessoas ‘vulneráveis’ pode ser interpretado por essas mulheres como uma falta de respeito ou reconhecimento de seu poder de agir, bem como a expressão de ‘piedade’. O que elas refutam.

Não precisamos de sua piedade

Vergonha e humilhação são também evidentes na relação entre requerentes de asilo e refugiados com as organizações e associações de acolhimento que os ajudam. Se o reconhecimento do status de refugiado deriva do direito internacional e deve, portanto, ser apresentado como um direito, nas representações dominantes de refugiados na Europa, a figura do refugiado é melhor visto como dependente de caridade ou piedade dos países de acolhimento.

Os sentimentos de humilhação ou vergonha experimentados pelos indivíduos que encontramos em nossa pesquisa muitas vezes estavam de mãos dadas com a sensação de ter pena. Em um estudo sobre os requerentes africanos de asilo na Holanda (Clare, 2014), todos os participantes compartilharam essa rejeição da ‘piedade’ como um julgamento negativo sobre eles. O fato de ser objeto de piedade ou caridade foi visto por esses indivíduos como vergonhoso.

As entrevistas realizadas na Itália revelaram essa pena, particularmente por parte dos atores associativos, como um gatilho para as emoções de vergonha ou humilhação entre os requerentes de asilo e os refugiados. Uma mulher nigeriana fala de sua experiência durante a distribuição de alimentos para os refugiados: “Eu não queria pedir comida, mas na verdade eu estava com muita fome, então não tive escolha, mas doía fazer aquilo”⁶¹.

Às vezes, os comportamentos daqueles que trabalham para essas associações podem até agravar a vergonha ou a humilhação sentida por esses requerentes de asilo e

⁵⁹ O termo *agency* é difícil de traduzir em português, mas significa o poder de agir e a autonomia de uma pessoa. Quando aplicado às mulheres, a ideia de *agency* está ligada à sua capacidade de agir de forma independente dos homens (marido, irmãos, familiares, etc).

⁶⁰ Entrevista realizada em novembro de 2016.

⁶¹ Entrevista realizada em dezembro de 2016.

refugiados, especialmente quando o foco está em seu vício. Um refugiado somali relata suas conversas com um membro da Cruz Vermelha em Pádua:

“Fui lá porque estava com muita fome. Ele me deu um grande pacote de bolachas de chocolate. Mas eu não gosto de chocolate, então eu disse a ele, e eu perguntei se eu poderia ter qualquer outra coisa para comer. Mas então ele disse: “Eu pensei que você estava com fome, se você está com fome você tem que comer o que é dado”. E eu realmente me senti humilhado. Ele pensou que, porque eu estava com fome, eu tinha que aceitar tudo. Mas isso não é possível”⁶².

Este tipo de comportamento por parte dos voluntários ou dos funcionários das associações parece bastante raro, mas a anedota mostra um problema fundamental nas relações entre os requerentes de asilo e os refugiados, por um lado, e aqueles que querem ajudá-los, por outro. De fato, esse ‘auxílio’ pode muitas vezes assumir a forma de ‘caridade’, colocando os requerentes de asilo e os refugiados em posição de ‘inferioridade’ social e dependência de seus interlocutores.

Erik Henningsen (2010, p.8) observa que, mesmo com as melhores intenções, as ações dos trabalhadores sociais às vezes criam mais problemas do que resolvem: “As atividades que estão planejadas para dar mais poder às pessoas interessadas podem aumentar sua dependência, atividades que deveriam ‘incluir-los’ na sociedade, podem de fato levar à sua estigmatização e privá-los de sua dignidade”. Para os requerentes de asilo e os refugiados, encontrar-se nessa situação de ‘inferioridade’ social em relação a assistentes sociais ou associações voluntárias, quando se trata de pedir ajuda, pode gerar sentimentos de humilhação e vergonha entre eles.

Conclusão

As políticas europeias de imigração e asilo criaram um sistema em que os requerentes de asilo e os refugiados são frequentemente representados como uma ameaça para as sociedades europeias ou como ‘fraudadores’ tentando enganar para ser reconhecidos como refugiados para ‘lucrar’ com essas mesmas sociedades. Diante dessas representações sociais, os requerentes de asilo devem provar que são refugiados ‘reais’, mostrando sinais visíveis de medo e trauma resultantes da perseguição. Mas esta injunção para mostrar seus medos e traumas no exílio também pode levar a outras emoções, em vez disso, à discrepância entre as expectativas e as representações dominantes da sociedade de acolhimento e as experiências desses requerentes de asilo.

Nossas entrevistas revelaram a vergonha desses indivíduos quando devem informar suas experiências de violência ou perseguição aos oficiais de proteção e ao juiz de asilo ou quando pedem ajuda às associações para atender às suas necessidades. As emoções de vergonha e humilhação também estão ligadas às representações dominantes dos papéis de gênero, os homens ficando envergonhados de não poderem assumir seu papel ‘masculino’ como pai e protetor de suas famílias. Por sua parte, as mulheres são muitas vezes vistas como ‘vítimas’ ou pessoas ‘vulneráveis’, o que também pode fazer com que elas se sintam envergonhadas de não serem tratadas como seres independentes com seu próprio poder de agir. A vergonha e a humilhação são adicionadas a outras emoções mais geralmente ligadas ao exílio, como medo ou tristeza.

Procurar compreender as emoções complexas dos requerentes de asilo e dos refugiados pode ser um primeiro passo para o desenvolvimento de políticas e procedimentos de acolhimento e integração mais adequados para atender às suas necessidades materiais e emocionais. Como Richard Sennett (2008) argumenta, para tratar pessoas que dependem de auxílios sociais com respeito, é necessário torná-los

⁶² Entrevista realizada em novembro de 2016.

autossuficientes. Para isso, é preciso buscar entender suas emoções complexas e não forçá-las a compartilhar socialmente as emoções das quais gostariam que permanecessem escondidas ou invisíveis.

Referências

Allsopp, Jennifer. Aggressor, Victim, Soldier, Dad: Intersecting Masculinities in the European 'Refugee Crisis'. In: Jane Freedman; Zeynep Kivilcim; Nurcan Ozgur-Bakacioglu (Org.). *A Gendered Analysis of the Syrian Refugee "Crisis"*. Londres: Routledge, 2014. p. 155-175.

Bauman, Zygmunt. *Strangers at our door*. Cambridge: Polity, 2016.

Boccagni, Paolo; Baldassar, Loretta. Emotions on the move: Mapping the emergent field of emotion and migration. *Emotion, Space And Society*, [s.l.], v. 16, p.73-80, ago. 2015.

Clare, Maria et al. You Keep Yourself Strong: A Discourse Analysis of African Women Asylum Seekers' Talk about Emotions. *Journal Of International Women's Studies*, [s.i.], v. 15, n. 1, p.83-95, 2015.

Freedman, Jane. Women's Right to Asylum: Protecting the Rights of Female Asylum Seekers in Europe?. *Human Rights Review*, [s.l.], v. 9, n. 4, p.413-433, 11 abr. 2008.

Henningsen, Erik. The Romantic Ethic in Outreach Work. *Revue Pluridisciplinaire de Recherche*, Paris, v. 2, n. 8, p.1-15, 2010.

Hochschild, Arlie. Ideology and Emotion Management: A Perspective and Path for Future Research. In: Theodore Kemper (Org.). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. Albany: State University Of New York Press, 1990. p. 117-140.

Katz, Jack. *How Emotions Work*. Chicago: University Of Chicago Press, 2001.

Kemper, Theodore. *A Social Interactional Theory of Emotions*. Nova York: Routledge, 1978.

Orgad, Shani. *Media Representation and the Global Imagination*. Londres: Polity, 2012.

Rimé, Bernard. *Le partage social des émotions*. Paris: Presses Universitaires de France, 2009.

Sennett, Richard. *Respect: The Formation of Character in an Age of Inequality*. Londres: Penguin Books, 2003.

Shields, Stephanie A.. The Politics of Emotion in Everyday Life. *Review Of General Psychology*, [s.l.], v. 9, n. 1, p.3-15, 2005.

Valluy, Jérôme. *Rejet des exilés: le grand retournement du droit d'asile*. Bellecombe-en-bauge: Éditions Du Croquant, 2009.

Vermot, Cécile. Capturer une émotion qui ne s'énonce pas. *Terrains/théories*, [s.l.], n. 2, p.2-17, 30 out. 2015.

Santos, Sandra Mara Pereira dos. Discriminação do gênero feminino, denúncia e resistência das cantoras do rap brasileiro. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 99-110, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965.

ARTIGO

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

Discriminação do gênero feminino, denúncia e resistência das cantoras do rap brasileiro

Discrimination of the feminine gender, denunciation and resistance of the singers of Brazilian rap

Sandra Mara Pereira dos Santos

Recebido: 21.07.2017

Aceito: 28.09.2017

Resumo: O texto analisa os discursos e práticas elaboradas pelos(as) cantores(as) do gênero musical do rap no que tange as discriminações do gênero feminino, bem como as denúncias e resistências elaboradas pelas cantoras. A pesquisa de campo e as análises das letras de rap propiciaram ver aspectos das relações de gênero no rap brasileiro, na medida em que um número significativo de cantores e algumas cantoras constroem os temas das canções e manifesta falas que desqualificam as representações e experiências das pessoas do gênero feminino. Essa forma de violência revela uma prática na qual diversos(as) compositores(as) seguem normas de um modelo de sociedade patriarcal, que é constituído pelos diferentes significados que os gêneros possuem nas relações sociais. Assim, nesse estilo musical, não raramente, há músicas e manifestações que são representativas e reproduzem relações de poder nas interações de gênero. No entanto, é relevante destacar que também existem no rap resistência contra as violências sobre o gênero feminino, que ora caminham conjuntamente com os discursos tradicionais e ora os enfrentam. **Palavras-Chave:** relações de gênero, rap, violências, resistência

Abstract: The text analyzes the discourses and practices elaborated by the singers of the musical genre of rap with regard to the discriminations of the feminine gender, as well as the denunciations and resistances elaborated by the singers. Field research has allowed us to see aspects of gender relations in Brazilian rap, as a significant number of singers and some singers construct the themes of the songs and expresses discourses that disqualify the representations and experiences of the female people. This form of violence reveals a practice in which several composers follow the norms of a patriarchal society model, which is constituted by the different meanings that the genders have in social relations. Thus, in this musical style, not infrequently, there are songs and manifestations that are representative and reproduce power relations in gender interactions. However, it is important to emphasize that there are also resistance to violence against women, which now go hand in hand with traditional discourses and now face them. **Keyword:** gender relations, rap, violence, resistance

Introdução

Por volta de 1970 jovens caribenhos e afro-estadunidenses iniciaram nos Estados Unidos a formação de um movimento cultural que veio a ser denominado *Hip-Hop* (hip: quebrar; hop: quadril). Esse movimento engloba basicamente três práticas culturais: a música (*rap*), a dança (*break*) e o grafite (arte visual). Além dessas três formas de arte, entre os praticantes do *Hip-Hop* discute-se a possibilidade de que o trabalho do DJ⁶³ e o objetivo dos *hip-hoppers*⁶⁴ em propagar conhecimento aos jovens mais carentes materialmente sejam, respectivamente, o quarto e o quinto elemento desse movimento (Guasco, 2001; Silva, 1998). No Brasil também há jovens das periferias que constroem músicas conhecidas como pertencentes ao gênero musical do *rap*⁶⁵ (Andrade, 1996; 1999). Pelo fato do *rap* ser música e circular de modo mais dinâmico entre os jovens e as moças das periferias do Brasil, do que as demais artes do *Hip-Hop*, neste artigo eu tratarei, apenas, desta modalidade musical.

Os dados, fontes, pesquisa de campo e reflexões deste texto foram baseadas em pesquisas realizadas entre o período de 1999 a 2015. Porém, o tema central do presente artigo foi analisado principalmente no doutorado (2011-2015). Essas pesquisas desde a graduação compreenderam os seguintes métodos: análises das letras dos *raps* de cantores e cantoras⁶⁶ de diversos locais do Brasil, observação participante em shows e demais eventos de *rap* na cidade Marília⁶⁷, entrevistas semiestruturadas com conversas informais desenvolvidas com cantores, cantoras e com o público desses artistas na cidade de Marília. Diferentemente da graduação e do mestrado, onde a pesquisa foi centrada na cidade de Marília, no Doutorado, além de atuar em Marília, entrevistei e dialoguei informalmente com cantores e cantoras de outras cidades do Estado de São Paulo. Dessa forma, no doutorado desenvolvi entrevista semiestruturada com diálogos informais com uma cantora de São Carlos, uma de Santos e uma de São Paulo; e, ainda, com um cantor de Piracicaba, um de São Paulo, um de Bauru e sete de Marília. Nesse período também desenvolvi em Marília conversas informais com 10 ouvintes desse gênero musical. Porém, durante a pesquisa de campo nesse município não soube da existência de nenhuma cantora de *rap* para o desenvolvimento de contato e uma conversa com ela.

Ainda durante as observações participativas nos shows e demais eventos de *rap*, me chamou a atenção o fato de o número de moças ser menor não apenas no quadro geral do *rap* (palco e plateia), mas principalmente nos palcos, lugar central para comunicação direta com os jovens e as jovens das periferias. Notei que em um grupo de *rap* que estava no palco com cinco jovens havia apenas uma moça. O que poderia ser apenas uma diferença quantitativa se revelou como uma expressão da discriminação do gênero feminino.

A menor presença de moças na posição de cantoras configura um modo camuflado de marginalização do gênero feminino, pelo fato de que, se por um lado não há frases direitas ou explícitas principalmente nas canções proibindo a participação feminina no *rap*, por outro lado cantoras de *rap* me disseram que quando desciam dos

⁶³ DJ: iniciais de *disk-jockey* (discotecário). Este é o profissional que coloca e/ou “arranha” (samplea) os discos nos sintetizadores (bateria eletrônica) e nas *pick-ups* para as pessoas cantarem e/ou dançar.

⁶⁴ São as pessoas que praticam alguma arte do *Hip-Hop*.

⁶⁵ Rap: iniciais de *rhythm and poetry* (ritmo e poesia)

⁶⁶ O mais comum no *rap* brasileiro é a pessoa que compõe uma canção ser a mesma que a canta. Intérpretes existem no *rap*, mas são raríssimos. Por isso, neste texto o MC, rapper, cantor e compositor são termos usados como sinônimos, bem como a MC, cantora e compositora.

⁶⁷ Localizada na região centro-oeste do Estado de São Paulo e que, segundo o Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística possui 220 mil habitantes.

palcos após apresentarem suas canções, rapazes diziam para elas frases como a seguinte: “lugar de mulher é na cozinha”.

O constrangimento vivido pelas cantoras que desejam participar do *rap* se dá de modo mais eficaz fora dos veículos de comunicação e, portanto, elas são discriminadas de modo explícito mais na esfera do cotidiano ou nos bastidores do que nos discursos do *rap* que circulam para além desse gênero musical. Dessa maneira, concomitantemente com as mudanças que ocorreram na sociedade no que tange aos locais em que as pessoas do gênero feminino tradicionalmente atuavam, cantoras reivindicam espaço e reconhecimento no *rap* como produtoras de conhecimento crítico e não somente sujeitos dos espaços domésticos.

Os músicos brasileiros selecionaram no *rap* produzido nos Estados Unidos o discurso de que o mesmo deve conter um papel pedagógico, a fim de educar os jovens mais carentes economicamente. Além disso, ouvir música dos negros estadunidenses influenciou o modo como os brasileiros utilizam o *rap* no Brasil, ou seja, na criação de um espaço de enunciação política, educação informal e social de pessoas com trajetórias e problemáticas similares a dos negros e latinos naquele país. A pedagogia presente no gênero musical do *rap*, discutida pelo autor inglês Paul Gilroy (2001), é constituída por informações, estética e reflexões construídas pelos cantores e compositoras, com as quais pretendem questionar a desigualdade social e as discriminações no âmbito étnico-racial, pedagogia esta que tem sido colocada a serviço do combate das violências de gênero.

Discriminações e violências nas relações de gênero

Segundo os ouvintes e cantores do *rap* de Marília entrevistados e outros com os quais estabeleci conversas informais, algumas moças não participavam tanto quanto os rapazes do *rap* porque elas escolhiam livremente não frequentar com mais assiduidade os espaços nos quais esse estilo musical se faz presente. Além disso, durante uma entrevista com um MC que denominarei de Fábio⁶⁸, ouvi dele que as moças deveriam sozinhas se esforçar ainda mais para que fizessem parte do *rap*.

Existe nessa ideia do MC Fábio, a noção de que as pessoas do gênero feminino sozinhas, então, decidiriam o que querem ou não fazer de suas vidas e não haveria regras e pressões sociais para a efetivação de suas escolhas pessoais. Ainda lanço luz para o fato de que essa é uma concepção na qual o gênero feminino sempre pode se sobrepôr às relações de gênero tradicionais, mesmo ela estando sob uma estrutura patriarcal, que favorece as pessoas do gênero masculino.

Destaco que o pensamento de muitos *hip-hoppers* e do MC Fábio de que as moças não são protagonistas no *rap* porque não se propõem a essa tarefa, revela uma concepção de pessoa e de posição social baseada no individualismo. De acordo com essa visão a pessoa é um indivíduo, ou seja, desconectada das estruturas coletivas que orientam suas vidas. Uma concepção individualista encontra-se conectada nas falas desses jovens a uma visão meritocrática, visto que eles transmitem a inteira responsabilidade por uma menor atuação, principalmente nos palcos, para as próprias cantoras.

Contudo, destaco as barreiras sociais enfrentadas pelas cantoras, que ouvi da MC Preta. De acordo com essa cantora, com a qual conversei na casa dela na cidade de Santos, algumas compositoras, quando formam uma nova família, ficam sobrecarregadas pelo excesso de tarefas domésticas e profissionais, sendo obrigadas a deixarem a vida na música. Ela ainda me disse que às vezes vê mulheres como cantoras,

⁶⁸ Devido a uma questão de ética, todos os nomes dos interlocutores e interlocutoras da pesquisa presente neste artigo são fictício.

mas que a família das mesmas pressiona para que elas não deixem de cumprir com suas obrigações em relação à manutenção da família.

A partir dessa declaração de Preta, analiso que cantoras de *rap* se percebem pressionadas por uma estrutura patriarcal a aceitarem a imposição de papéis tradicionais femininos e, portanto, a desempenhar simultaneamente e sozinhas mais de uma dessas práticas como, por exemplo, de mãe, esposa, dona de casa, entre outras. Nesse sentido, se por um lado as cantoras possuem um relativo apoio social, oriundo de ideias e relações que na contemporaneidade enfrentam e criticam essa estrutura patriarcal, para inovarem ao atuarem em um espaço que não seria para elas, por outro lado elas são pressionadas socialmente a reproduzirem a obrigatoriedade social que liga de modo natural as feminilidades à esfera doméstica. Em outras palavras, atualmente elas possuem autorização social para cantarem e ocupar o espaço público, mas desde que as mesmas continuem reproduzindo as tradições das relações de gênero, ou seja, cumprindo suas tarefas domésticas e familiares.

Quando a MC Preta chama a atenção para o fato de as cantoras terem de abandonar suas carreiras, contra suas vontades, quando se casam e nascem os filhos, permite perceber o quanto as MCs são levadas a mobilizar e articular diversas práticas e símbolos culturais para participarem do *rap*. Essas jovens esposas e mães são pressionadas a abandonarem suas carreiras em decorrência de não ganharem dinheiro o suficiente para arcar com os custos de uma vida, além das dificuldades em aliar a profissão e as demandas domésticas.

A partir das observações da MC Preta, nota-se o fato de que “ser mulher” pode levar as cantoras a abandonarem sua profissão, impedindo-as de desenvolver a carreira que almejam. Assim, especialmente nesse contexto, as distinções biológicas entre os gêneros não são tratadas apenas como diferenças, elas tornam-se justificativas para as cantoras mães serem sutilmente marginalizadas do mundo artístico e da esfera pública. E mais, a segregação que lhes impõem aparece para os artistas e fãs como uma decisão meramente pessoal ou individual, ocultando-se, desse modo, os padrões ou normas sociais de gênero que participam na decisão das cantoras em priorizarem suas famílias em detrimento de suas carreiras⁶⁹.

As exigências do mundo do trabalho, do estudo formal, das tarefas domésticas, das responsabilidades como mães solteiras, de escassez material e demais fatores sociais, dificultam o circular do gênero feminino como protagonista no *rap*. Além disso, esses enfrentamentos se tornam barreiras sociais para que as cantoras invistam tempo e demais recursos nessa atividade e contribuem para que as pessoas do gênero feminino não se apresentem atuantes nesse meio artístico tanto quanto as do gênero masculino. Tais questões nos permite identificar que as relações de gênero envolvem hierarquias e relações de poder, nas quais as feminilidades são subjugadas (Butler, 2000; 2003). Porém, como veremos mais adiante, há cantoras e alguns cantores que atuam problematizando essa forma de poder, que tende a oprimir pessoas que apresentam performances femininas. Sendo assim, diferentemente das falas de alguns rapazes e do MC Fábio, as escolhas e/ou projetos das jovens estão inter cruzados com as normas e opressões sociais presentes nas relações de gênero.

Dentro desta discussão é pertinente destacar o fato que durante a pesquisa de campo, não visualizei nenhum homem dizendo que teve que abandonar o trabalho com o *rap* ou deixá-lo em segundo plano, quando se tornaram pais, companheiros, padrastos, genros ou se inseriram em demais formas de vínculo familiar. A condição social que as feminilidades são situadas nas relações de gênero pressiona as cantoras em questão a

⁶⁹ Esclareço que nessa análise considero apenas as cantoras que não gostariam de escolher entre a família e a carreira no *rap*.

lançarem mão de uma adaptabilidade e muitas jornadas de trabalhos, que os homens não têm de vivenciar, fator que facilita a violência simbólica sobre gênero feminino.

A partir da pesquisa de campo também observei nas falas dos interlocutores⁷⁰ e das colaboradoras, que há a presença de uma denúncia que se repetia. A reclamação, realizada principalmente pelas moças, é de que é devido ao “machismo” - termo usado pelas interlocutoras - presente nesse meio musical que elas se veem inibidas em atuar mais ativamente nos palcos. O termo “machismo” que circula entre elas possui o sentido de opressão de um sujeito do gênero masculino sobre o feminino⁷¹, repressão que se dá desde a vertente intelectual, moral e psicológica até a física.

No que diz respeito à discriminação do gênero feminino no interior do *rap*, me foi apresentado um exemplo dessa prática durante uma conversa com uma MC, a Lívia, na cidade de São Paulo. Ela relatou que durante uma de suas apresentações musicais seu microfone foi desligado mais de uma vez por um dos organizadores do evento e, segundo a MC, isso ocorreu para que ela não pudesse cantar.

Desligar o microfone simboliza retirar a possibilidade de uma cantora expressar e reivindicar um olhar para sua arte, representar o mundo a partir de uma perspectiva feminina e expressar suas visões políticas. Também foi retirada da Lívia uma possibilidade de “ter voz”, ou seja, poder falar e se expressar em um mundo predominante masculino. “A voz” da Lívia foi silenciada pelo fato de as vivências, artes musicais e críticas sociais do gênero feminino ainda serem pensadas como portadoras de menor valor do que as do gênero masculino. Portanto, o ato do organizador do evento de suspender um recurso técnico, ou seja, desligar o microfone, quando uma mulher iria cantar, configura uma das formas de violência simbólica vividas pelas cantoras no cenário do *rap*.

Além disso, Lívia descreveu que nessa mesma apresentação quase foi fisicamente chutada por um homem para fora do palco, mas conseguiu se desviar dessa agressão. No final de nossa conversa ainda me chamou a atenção o fato de Lívia me contar que em uma de suas experiências amorosas percebeu como seu companheiro competia com ela no cenário do *rap*, que segundo Lívia, foi algo feito pelo seu parceiro de modo sutil.

A competição de cônjuges masculinos em relação a suas parceiras é muito comum quando os mesmos reproduzem o discurso no qual há a concepção de que só eles devem possuir uma renda econômica maior do que a de suas companheiras, visto que objetivam aparecer diante do seu grupo social como o principal provedor do relacionamento ou do lar. Isso são vestígios de uma cultura masculina que propaga como sendo um dos sinais de virilidade e de “masculinidade forte” o sustento de uma mulher provir apenas e/ou principalmente de um homem. Sendo assim, sustentar economicamente uma companheira torna uma pessoa um “homem de verdade” e confere poder sobre ela.

Chamo a atenção para o fato de que tanto desligar o microfone para a MC Lívia não poder cantar, quanto seu parceiro passar a competir com ela a fim de provar que era um compositor e artista melhor do que sua própria companheira amorosa são formas de violência e opressão simbólica sobre o gênero feminino. A violência física foi experimentada por Lívia, porque quando tais homens não conseguem silenciar pessoas do gênero feminino por meio da esfera do simbólico, acham natural tentar esse silenciamento por meio da agressão física. Esses comportamentos do gênero masculino

⁷⁰ Apenas dois dos cantores me disseram que as mulheres são inferiorizadas no *rap*, apesar de ter sido somente dois, suas falas são relevantes no que diz respeito a desconstrução da ideia de que toda pessoa com um corpo que a visão patriarcal reconhece como sendo de um homem, não identifica o sexismo.

⁷¹ Ainda não encontrei letras nas quais elas também criticam o sexismo manifestado pelas pessoas do gênero feminino.

são modelos do que as MCs chamam de “machismo” e a denúncia dessas práticas está na esfera do que elas denominam por “*rap* feminino”.

O “*rap* feminino” é um *rap* que narra, denuncia, critica e propõe para outras pessoas do gênero feminino enfrentamentos e resistência diante da discriminação de gênero e não somente de raça e classe (duas dimensões sociais tradicionalmente mais problematizadas no *rap* do que de gênero)⁷². As composições das cantoras desse “*rap* feminino” trazem para seu público e demais sujeitos conflitos e disputas sociais diferentes das vividas pelos cantores. Uma expressão dessa diferença pode ser notada, por exemplo, quando olhamos para o CD *Mulheriu Clã*, que obteve por meio de uma das compositoras e a organizadora do álbum musical, elaborado apenas por cantoras. A seguir temos uma foto da capa desse álbum:

Na imagem 1 encontra-se a cor/raça negra de muitas das cantoras de *rap*, as quais fazem questão de explicitar, por meio das tranças nos cabelos, suas conexões com a cultura africana. Além da questão étnico-racial, o contexto urbano também tem destaque na capa do CD, na medida em que construções típicas das cidades estão no plano de fundo das fotos das cantoras.

O contexto urbano no qual são vivenciados os conflitos problematizados por elas e a diversidade étnico-racial somam-se à questão de gênero expressa no título desse álbum, *Mulheriu Clã*. Já mencionei que os temas da desigualdade social, da cor/raça e do contexto urbano são clássicos no *rap*, todavia, as relações de gênero apresentadas em algumas letras de modo recorrente são posteriores a eles, e a inserção de críticas ao “machismo” no *rap* acompanha as mudanças que estão ocorrendo no âmbito das relações de gênero na sociedade em geral.

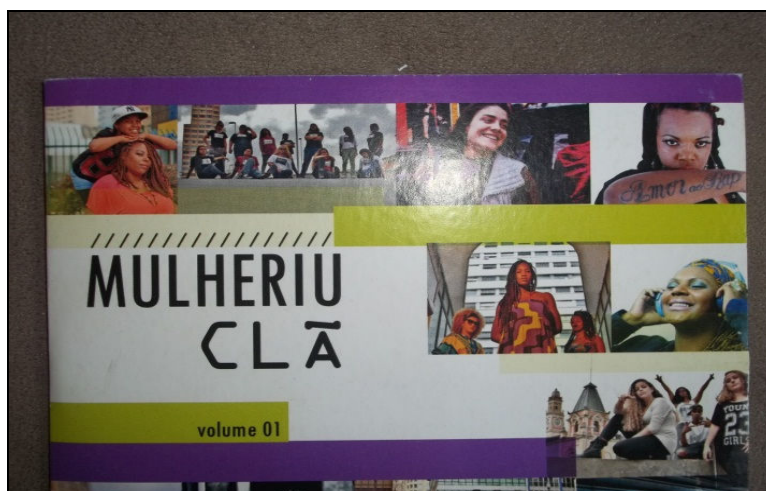


Figura 1⁷³- Um lado da capa do CD “Mulheriu Clã”.

O álbum “Mulheriu Clã” possui canções cujos títulos nos permitem imaginar o conteúdo de suas letras. Entre alguns desses estão: “De Guerreira”, “Semente Urbana”, “O consumo” e “Culpa Minha”. As três primeiras letras possuem os temas comuns do *rap*, mas a quarta narra a história de uma moça que foi vítima de estupro, denunciando a recorrente culpabilização da vítima nesses casos de violência sexual. A perspectiva na letra em torno do abuso sexual devido à condição de mulher é um exemplo de como é o olhar e voz de uma pessoa do gênero feminino no *rap*. Para mais de uma cantora, essa é

⁷² Discussão realizada na minha tese de doutorado, disponibilizada na biblioteca virtual da Unesp do campus de Marília.

⁷³Um lado da capa do CD “Mulheriu Clã”. A figura 1 é uma foto do meu acervo pessoal realizada desse CD, e que foi adquirido com a MC Issa Paz. Isso ocorreu porque conversei com ela pela rede social do Facebook e solicitei uma cópia desse álbum, assim ela me enviou o mesmo por sedex, no início do ano de 2015.

uma experiência que somente uma pessoa do gênero feminino pode viver e, por isso, descrever e criticar em uma canção.

Enquanto moradoras das periferias, em sua maioria afro-brasileira e de baixa renda, algumas cantoras que se sentem marginalizadas no *rap* percebem a ausência de assistência adequada do poder do Estado no combate às violências de gênero. Diante dessa condição, não apenas cobram ações estatais concretas no combate a essas violências, mas também assume a responsabilidade de orientar as demais jovens no âmbito da desigualdade social, étnico-racial, moral e até nos aspectos da sexualidade. Um exemplo dessa atitude pode ser verificado na frase escrita no folder que acompanha o álbum *Mulheriu Clã*: “Nosso dever é educar, instruir, informar, que há limites e que nem tudo se deve comprar”.

A frase anterior em destaque evidencia o objetivo pedagógico das cantoras ao se apresentarem como educadoras que devem informar as mulheres sobre os enfiamentos que possam vivenciar nas relações de gênero. No trecho dessa frase: “nem tudo se deve comprar”, elas revelam que valorizam o conhecimento que transmitem para as pessoas do gênero feminino mais do que o poder econômico. Isso porque as cantoras sabem que o nível de poder econômico das pessoas possui prioridade em diversas relações sociais na sociedade atual.

O fato do grau de poder econômico que os sujeitos possuem ser prioridade nas sociabilidades orienta as cantoras a acreditarem que o nível do capital material de alguém se sobrepõe às relações de respeito para com as diferenças do gênero feminino. Educar, instruir, desafiar e resistir às opressões das feminilidades está na esfera das relações de poder. Tais cantoras se mobilizam como agentes, ou seja, pessoas que enfrentam o poder de uma estrutura sexista, assim o “*rap* feminino” problematiza um modelo de organização social opressora.

Empoderamento no *rap* feminino

Ao objetivar conquistar mais espaço e reconhecimento no *rap*, as cantoras produzem imagens conforme a exposta a seguir. Esta foto encontra-se em uma página na rede social *Facebook*, cujo termo principal em seu endereço *on-line*, é “*rap* feminino”⁷⁴. A imagem e essa expressão nos permitem refletir acerca de um dos modos pelos quais as cantoras querem ser vistas pelo seu público e as mensagens que elas visam transmitir para ele:



Figura 2⁷⁵ - Rap Feminino

⁷⁵ Figura 2 encontrada no seguinte endereço virtual: <https://www.facebook.com/RapFeminino.br>, porém, a autora da imagem não foi encontrada nessa página.

A figura 2 é uma foto que foi realizada em um estúdio de música alternativa, um ambiente simples e amplo. É pertinente notarmos as expressões sérias nos rostos de todas elas e do punho fechado de uma das cantoras. A partir de tais características elas estão assumindo uma postura corporal de enfrentamento, por meio da performance corporal, comunicam que resistem às ideias e práticas com as quais não compartilham, inclusive as relativas às relações de gênero.

Os cabelos das cantoras possuem cachos definidos e tranças bem trabalhadas, fazem uso de boinas, botas, calças proporcionais às blusas e com cores neutras mescladas às coloridas com tonalidades fortes. Esse modo de vestuário harmoniza a estética da imagem e revela que elas se produziram para a execução da foto. Temos nessa imagem um padrão de vestuário que se contrapõe àquele que um discurso feminino tradicional prega como norma, composto por elementos tais como vestidos “bem comportados” ou compridos, sandálias e cabelos alisados.

As cantoras discursam para seu público dizendo-lhes que as moças das periferias devem se vestir da melhor maneira possível. Também vejo que o cuidado com a aparência e o vestuário está no rol de orientação lançado para seu público, pelo fato de elas pensarem que é possível compensar o restrito poder econômico que as jovens das periferias possuem em relação às mulheres de classe média e alta com um autocuidado em relação aos seus corpos, vestuário e imagem. Essa prática é uma forma de obter reconhecimento por essa atitude e incentivar as jovens a usarem os restritos recursos e poder que possuem para o cuidado e zelo com elas próprias.

Por trás dessa ação de autovalorização e zelo, aponto para o fato de que as cantoras propagam de modo implícito para as jovens das periferias, que se o Estado, os pais e os companheiros não as valorizam como pessoas do gênero feminino, as jovens podem iniciar um processo de autorrespeito com os recursos disponíveis, convocando-as a serem protagonistas de suas histórias. Um discurso que aparece como um desafio de enfrentamento aos modos de vida que inferiorizam o gênero feminino. Ainda, encontrei no endereço virtual que consta a figura 2 a seguinte informação:

Embaixadora internacional do Hip-Hop, a poeta e MC Toni Blackman veio ao Brasil a convite do Consulado dos E.U.A em São Paulo. Em entrevista exclusiva, Blackman fala sobre seu programa de palestras em que expõe os aspectos positivos da cultura Hip-Hop e encoraja o “empoderamento feminino” (aspas da autora).

Destaquei o termo “empoderamento feminino” pelo fato de ser a expressão de um dos objetivos dessas cantoras. Um termo que já circula em diversos espaços além do acadêmico e, por isso, é utilizado pelas cantoras para enfrentarem a discriminação do gênero feminino, que elas identificam e denunciam nas letras das canções e demais falas no cenário do *rap*. As cantoras se apropriaram do termo “empoderamento” porque ele possui significados que lhes servem ao combate das violências sobre o gênero feminino. Podemos ver alguns desses significados no seguinte trecho presente no livro “Infância, educação e direitos humanos”:

A educação em Direitos Humanos deve começar por favorecer desde a infância à formação de sujeitos de direito, em nível pessoal e coletivo. Outro elemento fundamental na educação de Direitos Humanos é promover processos de ‘empoderamento’ (*empowerment*), principalmente orientados aos atores sociais eu historicamente tiveram menor poder na sociedade, poucas possibilidades de influir nas decisões e nos processos coletivos. O ‘empoderamento’ começa a liberar o poder, a potência que cada pessoa tem para que ela possa ser sujeito de sua vida e ator social. O ‘empoderamento’ tem também uma dimensão coletiva, trabalha com grupos sociais minoritários, discriminadas, marginalizados etc.,

favorecendo sua organização e participação ativa na sociedade civil (Bazílio e Kramer, 2011, p.10).

O termo “empoderamento” utilizado pelas cantoras de *rap* tem alguns dos seus sentidos explicados na citação anterior. Ele evidencia uma ligação ou comunicação das cantoras da foto com alguns discursos presente nos feminismos como, por exemplo, propiciar e contribuir para que as pessoas do gênero feminino das periferias do Brasil se tornem “sujeitos de direito” (discussão presente principalmente no feminismo negro brasileiro). Sendo assim, as pessoas do gênero feminino passariam a usar o poder que possuem, não ignorando as estruturas opressoras sexistas e sim resistindo a elas, para os enfrentamentos das opressões de gênero.

Conforme apontei, as letras tradicionais do *rap* em que o gênero feminino está representado frequentemente apresentam o ponto de vista do cantor. Desse modo, as cantoras se organizam e declaram sua insatisfação nas letras e veículos de comunicação, afirmando a necessidade de criarem uma representação protagonizada por elas mesmas. Nas representações sobre as jovens criadas pelas cantoras, encontram-se esforços de desconstrução de estereótipos negativos sobre os corpos e as sexualidades femininas.

No “*rap* feminino” as cantoras defendem o discurso de que não objetivam e não necessitam “rebolar” para construir informações e conhecimentos para seu público. Visto que o gênero masculino raramente respeita as mulheres que enaltecem ou revelam a sexualidade dos seus corpos, apresento que esse é um dos motivos que levam as cantoras a se negarem a representar um corpo hipersexualizado nos palcos e nas fotos. Para muitas delas, o reconhecimento social precisa ser construído em torno não do prazer sexual, mas de suas ideias, as quais devem ser sistematizadas a fim de manifestá-las publicamente aos jovens das periferias.

As artistas negam, portanto, a ideia de que o gênero feminino possui como destino propiciar prazer ao gênero masculino, reconhecendo nesse papel a exploração e repressão de seus corpos e subjetividades. Desse modo, as MCs se negam a ocupar um dos lugares que seria destinado a elas por um discurso patriarcal. Por isso, elas se posicionam contra as pessoas do gênero feminino que aceitam e ocupam a condição de “mulher objeto”. Além disso, tais posturas de erotização são criticadas pelo fato de não valorizarem as moças pela sua capacidade intelectual, mas somente corporal.

Sendo assim, as pessoas do gênero feminino que se portam de maneira excessivamente sexualizada ou erotizada são reconhecidas pelas MCs apenas como reprodutoras de determinados padrões sociais atribuídos às jovens. Para as MCs, a “mulher objeto” é um sujeito sem autonomia, que não utiliza sua capacidade de reflexividade intelectual e que apenas assume alguma “agência” almejando recursos financeiros. Segundo Sherry Ortner (2007) essa categoria abrange uma mobilização e/ou resistência por parte dos sujeitos de um relativo poder que possuem dentro de estruturas opressoras. Para muitas *rappers*, a “mulher objeto” é um modelo de vida imposto socialmente que elas criticam e ainda orientam as demais moças das periferias a fazerem o mesmo.

Além disso, no *rap* tem-se a concepção de que essa “mulher objeto” não contribui para uma formação positiva dos jovens e demais pessoas das periferias, porque ela só trabalha com a erotização e não com o âmbito intelectual, o que se vê na posição crítica adotada pelas MCs do *rap* em relação a um estilo ou vertente do *funk* brasileiro. O olhar masculino para o corpo da mulher como “objeto” é uma visão que as MCs vem há décadas evitando e se mantém na atualidade. Assim, para as MCs essa forma de sexualização dos corpos femininos deve ser restrita ou inexistente no cenário do *rap*, visto que para elas é uma das principais formas de violentar e marginalizar o gênero feminino dos espaços de criação artística e/ou intelectuais.

A tensão sobre o assunto dos corpos femininos e o âmbito da sexualidade está no modo como essa forma de erotização hegemônica na sociedade atual possui um cunho unilateral e reducionista, na medida em que situa o gênero feminino apenas em um corpo sexualizado para atender as necessidades masculinas. Algumas cantoras temem demasiadamente a reprodução de tal concepção, pelo fato dessa visão contribuir para as violências sobre as mulheres. Esse temor leva a um quase silenciamento dentro do *rap* da temática da construção e vivências dos desejos sexuais femininos e masculinos.

As questões do corpo e da sexualidade nas relações de gênero estão intrinsicamente ligadas à questão dos diferentes níveis de poder que as pessoas possuem para representar as realidades sociais. Sendo assim, trago a análise da autora Sherry Ortner (2006), quando disserta sobre o seguinte aspecto:

(...) há muito mais mulheres em várias posições de poder, muito mais mulheres executivas nos estúdios de que antes, muito mais produtoras, especialmente no campo independente, o que é ótimo, e há algumas diretoras. Mas os diretores, particularmente os que têm mais prestígio artístico, são ainda, na grande maioria homens, 99%. Quando se chega perto da zona que parece ser o lugar ‘mana’, onde o poder reside, lá estão os homens (Ortner, 2006: 440).

As questões presentes no trecho supracitado chamam a atenção pelo fato da presença física de pessoas do gênero feminino nos espaços nos quais o *rap* está presente, também não é sinônimo de que as experiências e referências de feminilidades como, por exemplo, ser mãe solteira, companheira de presidiário, mulher negra, faxineira, vendedora etc, serão tratadas com igual valor, como são os símbolos e atividades atreladas às masculinidades. O que requer mudanças não apenas no número de pessoas do gênero feminino ocupando determinados espaços, mas também nas concepções de reconhecimento da participação delas e/ou dos significados de feminilidades, que não são determinadas apenas pelo formato físico de um corpo.

No entanto, essa problemática em torno do corpo feminino sob normas patriarcais, ainda continua em disputa e sendo constantemente repensada principalmente pelas cantoras e o seu público feminino. Fato esse percebido por mim a partir de uma conversa que tive no dia dezessete de julho de dois mil e sete⁷⁶ com uma das cantoras de *rap* do grupo “Odisséia das Flores”. O tema desse diálogo informal foi sobre a questão do corpo feminino que dança com “movimentos eróticos”. Durante a conversa ela revelou que o grupo já foi criticado por algumas mulheres, quando em certa ocasião as MCs cantaram uma letra que solicitava para as moças não rebolarem enquanto dançassem nos espaços de lazer, entre outros. Tais mulheres expressaram para o grupo “Odisséia das Flores” que ao ouvirem a canção, as mesmas se sentiram reprimidas em sua liberdade de expressão corporal. Todavia, a cantora que conversou sobre esse assunto comigo, disse que essa não tinha sido a intenção das integrantes do grupo, mas sim de alertar as moças para o fato de que apenas rebolar é atender só as expectativas das masculinidades em relação ao gênero feminino.

No final desse diálogo, ela disse que atualmente durante as composições das letras, as três cantoras do grupo realizam um debate e uma reflexão cuidadosa a fim de orientar as mulheres sobre as armadilhas para elas no âmbito das relações de gênero,

⁷⁶ A apresentação do grupo foi realizada no Parque do Ibirapuera na cidade de São Paulo. No final da apresentação, transferei meu lado pesquisadora para segundo plano e deixei falar mais alto meu lado de fã desse grupo, dessa forma, pedi para as cantoras deixarem um rapaz que também assistia a apresentação, registrar uma foto de mim com elas. Após tal foto a Jô (a cantora com a qual dialoguei sobre essa questão do corpo feminino) lembrou de algumas perguntas que ela havia me respondido pela rede social do *facebook* nos anos de 2013 e 2014 e essa lembrança nos conduziu a tal diálogo.

quando as moças apresentam seus corpos de modo que o gênero masculino entenderá como corpos disponíveis apenas para o sexo e não para “o pensar” ou para a intelectualidade, e isso sem que as cantoras apareçam aos olhos de seu público como moralistas. A meu ver, tendo em vista a continuidade de valores tradicionais acerca dos desejos femininos, o desafio de falar acerca de corpos femininos que expressam desejo e sexualidade, ainda constitui um dos mais tensos e desafiadores temas “para e no” o *rap* feminino.

Por fim, as cantoras do *rap* lidam com disputas acerca da busca por reconhecimento das feminilidades em um estilo musical construído em torno de um universo majoritariamente masculino. Logo, tais artistas se deparam com o seguinte desafio: como atuar no *rap* de maneira que as feminilidades sejam reconhecidas como detentoras de poder de transformação social e positiva, para os jovens e as jovens das periferias do Brasil. Muitas cantoras e alguns cantores do *rap* brasileiro já perceberam que trabalhar para desconstruir as visões que naturalizam a marginalização e as violências sobre pessoas do gênero feminino, é um dos caminhos que vale a pena trilhar.

Considerações Finais

Ao comparar o *rap* produzido na última década com o período em que esse estilo musical iniciou-se no Brasil, percebo que houve um aumento no número de cantoras nesse gênero artístico. Passou a existir também uma variação nas temáticas das letras, por exemplo, na contemporaneidade os temas presentes nas canções são problematizadores no que diz respeito às diferenças entre os gêneros. Por essa razão já é possível encontrar letras que abordem questões relativas aos problemas cotidianos enfrentados pelas cantoras na esfera pública ou fora do lar.

No entanto, as concepções sexistas que violentam o gênero feminino e demais pessoas que expressam significados de feminilidades ainda se encontram presentes no cotidiano das cantoras, obrigando-as a utilizarem sua arte com um sentido pragmático: denunciar as discriminações sobre as feminilidades e, concomitantemente, orientar seu público feminino a fim de não permitir que os abusos sobre o gênero feminino se reproduzam de modo natural.

No *rap* há dois discursos pertinentes e recorrentes dos compositores e das MCs acerca de tais relações de gênero, o primeiro consiste em atribuir a completa responsabilidade das letras e termos “machistas” à cultura patriarcalista brasileira, visto que os *rappers* e as MCs apenas realizariam o que a sociedade teria estabelecido culturalmente. Já o segundo é aquele que diz respeito ao fato de os/as artistas reconhecerem a inferiorização do feminino existente em na sociedade e no *rap*, mas apesar desse tipo de desvalorização disseminada no *habitus* social, principalmente as cantoras (encontrei apenas um cantor que retirou termos homofóbicos de suas letras) declaram se esforçar para não reproduzir visões estereotipadas do gênero feminino em suas letras, exercendo um enfrentamento das normas instituídas.

Dessa maneira, se o *rap* é para educar os jovens das periferias do Brasil, as cantoras e alguns cantores estão conscientemente seguindo essa premissa tradicional do *rap*, para denunciar as discriminações e, simultaneamente, educar informalmente os/as jovens no âmbito das relações de gênero, visando, assim, contribuir para a criação de práticas de respeitabilidade para com as diversas formas das pessoas viverem as identidades de gênero.

Referências

Almeida, Heloisa B; Debert, Guita G. *Entrevista com Sherry Ortner. Cadernos Pagu* n. 27, p. 427-447, 2006.

Andrade, Elaine Nunes de. *Movimento negro juvenil: um estudo de caso sobre jovens rappers de São Bernardo do Campo*, Dissertação. São Paulo: Programa de Pós Graduação em Antropologia Social, Faculdade de Filosofia e Ciências Humanas, 1996.

Andrade, Elaine Nunes de. (org.). *Rap e educação, rap é educação*. São Paulo: Summus, 1999.

Bazílio, Luiz Cavalieri; Sonia Kramer. *Infância, educação e direitos humanos*. 4ªed. São Paulo: Cortez, 2011.

Butler, Judith. *Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

Butler, Judith. *Corpos que pensam: sobre os limites discursivos do sexo*. In: Guacira Lopes Louro (org.). *O corpo educado: pedagogia da sexualidade*, (p.20-32). Belo Horizonte: Autêntica, 2000.

Foucault, Michel. *História da Sexualidade I: a vontade de saber*. Rio de Janeiro: Graal, [1977]1993.

Foucault, Michel. *A ordem do discurso*. São Paulo: Loyola Jesuítas, [1996] 2011.

GILROY, Paul. *O Atlântico Negro: Modernidade e dupla consciência*. Rio de Janeiro: Ed. 34, [1993] 2001.

Ortner, Sherry, B. *Poder e Projetos: Reflexões sobre Agência*. Miriam Pillou Grossi (org.). *Conferências e Diálogos: Saberes e Práticas Antropológicas*, (p.45-80). Blumenau: ABA/Nova Letras, 2007.

Fernandes, Florestan. *O negro no mundo dos brancos*. São Paulo: Corpo e Alma do Brasil, 1972.

Fernandes, Florestan. *A integração do negro na sociedade de classes*. São Paulo: Dominus, 1965.

Guasco, Pedro Paulo M. *Num país chamado Periferia: identidade e representações da realidade entre os rappers de São Paulo*. Dissertação. São Paulo: Pós-Graduação de Antropologia Social da Universidade de São Paulo, 2001.

Gohn, Maria da Glória. *A força da periferia*. Rio de Janeiro: Vozes, 1985.

Herschmann, Micael. *O funk e o hip-hop invadem a cena*. Rio de Janeiro: UFRJ, 2000.

Moutinho, Laura. *Razão, “cor” e desejo: uma análise comparativa sobre relacionamentos afetivo-sexuais “inter-raciais” no Brasil e na África do Sul*. São Paulo: Unesp, 2004.

Silva, José Carlos Gomes. *Rap na cidade de São Paulo: música, etnicidade e experiência urbana*. Tese (Doutorado em ciências sociais). Campinas: Instituto de Filosofia e Ciências Humanas na Universidade Estadual de Campinas, 1998.

Nogueira, Amanda; Alexandre Barbalho. "Fechar com o certo é a nossa meta": sociabilidade e afeto entre jovens de Fortaleza. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 111-121, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

“Fechar com o certo é a nossa meta”: sociabilidade e afeto entre jovens de Fortaleza

"Closing with the right is our goal": sociability and affection among young people of the city of Fortaleza

*Amanda Nogueira
Alexandre Barbalho*

Recebido: 03.07.2017

Aceito: 28.09.2017

Resumo: O presente artigo tem como objeto de reflexão um grupamento juvenil de Fortaleza autodenominado de “família os Poderosos e as Poderosas”, com o intuito de compreender como seus integrantes dão sentido à ideia de “família” a partir de suas experiências de sociabilidade nos espaços públicos e por meio das mídias sociais. Para tanto, recorreu-se à pesquisa etnográfica e netnográfica, além de entrevistas com integrantes da “família”. **Palavras-chave:** juventude, sociabilidade, espaço público, mídia social

Abstract: The present article has as object of reflection a youth group of Fortaleza self-naming of “os Poderosos e as Poderosas family”, in order to understand how its members give meaning to the idea of “family” from their experiences of sociability in the public spaces and through social media. To do so, we used ethnographic and netnographic research, as well as interviews with members of the “family”. **Keywords:** youth, sociability, public place, social media

Nos bairros de Fortaleza, capital do estado do Ceará, fora do espaço onde circulam as elites da cidade, um fenômeno se impõe ao observador: a existência de grupamentos juvenis. Estes grupamentos juvenis, autodenominados de “família”, se encontram presencialmente a cada semana em um espaço público, geralmente nas praças, e mantém uma comunicação cotidiana e intensa por meio das mídias sociais, particularmente o Whatsapp e o Facebook⁷⁷.

Estes grupamentos juvenis, autodenominados de “família”, não podem ser reduzidos à noção de subcultura juvenil (Hall; Jefferson, 2000; Hebdige, 2004), - pois não possuem um elemento cultural operando como identificador de seus membros; nem mesmo à de uma tribo (Maffesoli, 2006), - ainda que reúna muitas de suas características como o gregarismo. No entanto, estas “famílias” têm no afeto estabelecido entre seus membros, o seu “cimento social”.

⁷⁷ Somente em uma das divisões administrativas da cidade de Fortaleza, a Regional VI, há pelo menos 15 grupamentos desse gênero.

O presente artigo tem como seu objeto de reflexão um desses grupamentos, “os Poderosos e as Poderosas”⁷⁸, com o intuito de compreender como seus integrantes dão sentido à ideia de “família” a partir de suas experiências de sociabilidade. Parte-se do pressuposto de que o entendimento do que seja “juventude” é um *constructo* social, e uma categoria social (Barbalho, 2014; Bourdieu, 1983; Gropo, 2000), o que implica em uma pluralidade de definições e de agentes produtores de tais definições, inclusive os próprios jovens interlocutores da pesquisa.

Recorreu-se, para a realização desta análise, à pesquisa etnográfica e netnográfica. O que significou a realização de duas atividades básicas como aponta Emerson, Fretz e Shaw (2013). Primeiro, a entrada da pesquisadora⁷⁹ no “cenário social” (*social setting*), onde participou de suas rotinas, estabeleceu relações contínuas com seus interlocutores e observou o que ocorria; em seguida, a elaboração de um diário de campo com o qual fixou aquilo que observou em suas “rondas diárias” (*daily rounds*) no cenário social pesquisado, tanto presencial, quanto virtual.

Assim, a pesquisadora foi praticamente a todos os encontros presenciais programados pela “família”, tanto no espaço público, em geral praças, quanto nas festas organizadas em espaços privados. Foram feitas ainda entrevistas com integrantes do grupamento que possibilitaram uma visão mais individualizada, ainda que permeada pelos sentidos do grupo, acerca de suas inserções nos poderosos.

Por sua vez, a pesquisadora foi inserida e esteve presente, na maior parte do tempo, em três grupos de WhatsApp da “família”⁸⁰, o que lhe permitiu acompanhar seus integrantes, estabelecendo diários de campo entre os meses de março e novembro de 2015. Como forma de registro foram realizados *prints*, ou melhor, imagens fotografadas dos diálogos estabelecidos via WhatsApp entre os integrantes dos grupos.

O artigo está dividido em duas partes, seguidas das considerações finais. Na primeira, apresenta-se o que é a *família* “Os poderosos e as poderosas” e sua forma de organização e funcionamento. Na segunda, discute as especificidades de sua sociabilidade e afeto.

A família “Os Poderosos e As Poderosas”

Criada em 2012, a *família* “Os Poderosos e as Poderosas” surgiu a partir do interesse de três jovens, Rafael, Sandra e Richell⁸¹, em criar um grupo na Sapiranga, bairro situado na Regional VI de Fortaleza. Bairro que reúne tanto moradias populares, onde prevalece a carência de serviços públicos (transporte, saneamento, escola etc), quanto uma série de condomínios de casas de luxo.

A família passou a ser gerida, a partir do final de 2014, por seu *adm*⁸² e patrão⁸³ Rafael⁸⁴, que integra uma “diretoria” composta por outros membros cuja função é

⁷⁸ Nome fictício. Ao longo do artigo, a família poderá ser referida indistintivamente como “Os Poderosos e as Poderosas” ou “família poderosa”.

⁷⁹ Trata-se da pesquisadora e coautora do artigo Amanda Nogueira que desenvolveu sua pesquisa no âmbito do mestrado em Comunicação da Universidade Federal do Ceará sob orientação do coautor do artigo Alexandre Barbalho. A esse respeito ver Nogueira (2016).

⁸⁰ Os três grupos são: o geral, onde permanecem todos os integrantes, que chega até o limite de cem pessoas; o das Poderosas, feminino, que congrega as que se reconhecem desse gênero, inclusive mulheres trans, cerca de 60 pessoas; e o da diretoria, composto pelos jovens que regem a família e onde participam cerca de 15 pessoas. Estes são números aproximados porque constantemente integrantes saem ou são removidos, e outros são inseridos pelos administradores do ambiente.

⁸¹ Nomes fictícios sugeridos pelos próprios interlocutores.

⁸² A sigla, abreviação de administrador, é bastante utilizada na fala dos integrantes da família, porque nos grupos de WhatsApp designa os que administram os grupos.

⁸³ Sigla utilizada pelos integrantes da família para designar aquele que a criou.

⁸⁴ Sandra precisou se ausentar porque engravidou no período e Richell passou a trabalhar, o que os impediu de permanecer com suas obrigações junto à família.

organizar a atuação do grupo. A interação cotidiana se dá por meio das mídias sociais, inicialmente o Facebook e hoje também pelo Whatsapp. Como rememora Rafael,

Então sempre existiu [Facebook], sempre os Poderosos foi muito bem organizado. Tem o álbum da diretoria no Facebook, tem o álbum feminino da diretoria, das meninas, tem o álbum dos meninos, tem o álbum feminino das meninas, que tem meninas que já saíram que ainda tão no álbum porque já fizeram parte e eu não tiro. E tem o álbum dos encontros, tem o álbum das festas, isso organizado⁸⁵.

Em relação ao Whatsapp, Rafael situa os grupos mantidos pela família durante o período da pesquisa:

Tem o grupo feminino, a feminina quer dizer, que é as poderosas, e tem o grupo geral, que é os poderosos e as poderosas, e tem o grupo da diretoria, que são ditas, são esclarecidas opiniões e julgamentos que haverá durante a semana, durante o encontro, durante uma festa. Organizações pra quem vai precisar. É isso que... Existe três grupos nesse caso, né? Não são dois. Dois é que são a parte dos membros, fora o da diretoria⁸⁶.

Na família *existem* atribuições específicas dadas pelo Rafael aos componentes do grupamento.

Em entrevista, o *adm.* fala sobre as funções e quem pode exercê-las:

Diretoria na verdade são só três pessoas. Mas como os poderosos sempre gostam de fazer um algo diferente. Então eu como sou dono, o Richell como é dono, a gente tem dois propósitos. Um de que? Deixar um pra apoio da diretoria, no dia que a gente não puder fazer algo, eles puderem fazer. Tipo organizar, eh... as camisas e deixar uma patroa pra ir buscar, outra pra entregar às meninas, um patrão arrecadar o dinheiro, pra ir deixar, e outra pra entregar aos meninos. E tem as puxadoras. As puxadoras foi uma intenção minha de fazer porque caso isso, eu não puder, e quem tá na diretoria não puder, pra diretoria as puxadoras são um braço direito. Isso é dentre elas, não vai chegar a comunicação pra mim. Vai chegar acaso o que? As puxadoras não puder, isso vai chegar pra mim. Dizer que não “ah eu não vou poder Rafael, por causa isso isso e aquilo”, isso vai ter que tá no papel de outra puxadora. Então, eu escolhi o que? Cinco puxadoras de Messejana, Castelão, Barroso⁸⁷, Siqueira⁸⁸ e, onde eu moro, na Sapiranga. Essas cinco puxadoras, três faz com que evolua o grupo e as duas fazem o papel de braço direito da diretoria.⁸⁹

Além da convivência virtual, a família mantém, desde o início, encontros semanais nas praças do bairro ou nas imediações, com revelam as imagens a seguir, que são convocações para as reuniões presenciais:

⁸⁵ Entrevista com Rafael em junho de 2015.

⁸⁶ Entrevista com Rafael em junho de 2015.

⁸⁷ Bairros localizados na Regional VI e de baixo IDH.

⁸⁸ Bairro da Regional V também com baixo IDH.

⁸⁹ Entrevista com Rafael em junho de 2015.



Figura 1 - Flyer virtual de divulgação de encontro da família poderosa.

Fonte: Prints de Amanda Nogueira.



Figura 2 - Flyer virtual de divulgação de encontro da família poderosa.



Figura 3 - Flyer virtual de divulgação de encontro da família poderosa.

Pode-se dizer, fazendo uma analogia aos fluxos dos rios, que a família habita o local da praça para os encontros efêmeros e o WhatsApp para os perenes, sendo que existem intermitências na forma como os encontros se dão nas duas esferas.

Assim, tanto o ambiente *online* quanto o *offline* são formas de permanência e agregação de novos participantes ao grupamento, sendo geradores de encontros, fortalecimento, criação de novas conexões e expansão de sentidos – questão sobre a qual se retornará na parte seguinte do artigo. O diálogo *online*, de uma forma geral, é perene. Este estado perene, por outro lado, conta com certas intermitências na participação dos jovens, cuja necessidade de suspender a conexão entre si vem com o sono, o descanso, a escola, o trabalho, as obrigações domésticas, ou mesmo os possíveis assaltos em que os celulares são roubados, etc.

Portanto, há uma profusão de encontros no WhatsApp. Ao compararmos com o ambiente da praça, ou outros ambientes comunicacionais, é no WhatsApp que se mantém o maior fluxo entre os jovens. Ele serve tanto como um dispositivo de aproximação, quanto como uma forma de resolução de problemas. Como destaca Verônica, uma das “puxadoras” da família:

Eu acho que pras informações, pra família se conhecer mais, interagir todos os dias, com bom dia, boa tarde, boa noite. Quando a pessoa tiver passando por dificuldades, e quiser conversar tem alguém ali que pode chamar no privado, tem pessoas pra conhecer novas, tem novas histórias, novos humores, eu acho que isso muda a vida duma pessoa. Amizade, que às vezes eu acho que uma amizade faz falta na vida duma pessoa, o conselho... Tipo, hoje um menino ia matar uma menina, aí eu falei lá com ele que ele não fizesse isso não. Eu também tava doida pra pegar umas meninas daqui mas não ia fazer isso pra não acabar com a paz e tal... aí ele postou no face, me marcou dizendo que foi boas palavras no momento certo e tal porque ele ia fazer besteira mesmo.⁹⁰

Quando uns param o contato devido a algum motivo, outros tomam o lugar e continuam a movimentar o ambiente. Aliás, quando não há movimentação há reclamação, tanto no WhatsApp quanto nos encontros da praça. Não interagir na rede ou faltar aos encontros é avaliado como “falta de respeito” e causa de “vergonha” para a família, como podemos perceber nas imagens a seguir:

⁹⁰ Entrevista com Verônica (nome fictício) em outubro de 2015.

Figura 4 - Diálogo printado no grupo das poderosas



Figura 5 - Início de diálogo printado no grupo geral da família poderosa

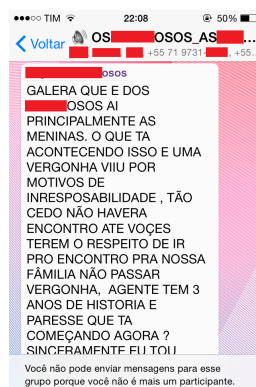
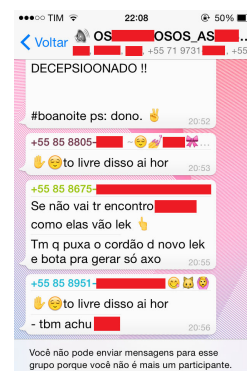


Figura 6 - Continuação de diálogo printado no grupo geral da família poderosa



Fonte: Prints de Amanda Nogueira.

A proposta da *família* é que ela sempre cresça e que mantenha cada vez mais adeptos, a fim de que possa fomentar mais amizades. No entanto, é difícil precisar a quantidade de seus integrantes, pois há sempre pessoas entrando e saindo. Esse caráter fluido acompanha o grupamento e evidencia sua constante mutação (Latour, 2012). A perspectiva é que os encontros sempre “gerem”⁹¹ outros encontros. Como podemos depreender da fala de Rafael ao abordar o papel da comunicação entre os poderosos e as poderosas, onde o WhatsApp e o boca a boca se complementam para garantir que a *família* “aconteça”:

Foi no finalzinho de 2013. Aí era só 50 pessoas no WhatsApp. Aí eu coloquei as 50 mais que representavam e repassava pra dentro do grupo quem não tava o que acontecia pra poder chegar no encontro. Hoje não. Hoje já é cem pessoas que pode colocar no grupo. Já fica mais fácil, já fica muito mais fácil, muito mais melhor por causa da tecnologia. E é ficar adiante que os que tã no grupo tem aquela certa mentabilidade de repassar pros próprios amigos e pra própria gente que tá no grupo, que tá sem internet, que pode tá trabalhando e não pode tá vendo o WhatsApp. Tipo ter aquela entrosação dentro do grupo, entendeu?⁹²

O nome da *família* “Os Poderosos e As Poderosas” é baseado no videogame “The King of Fighters”⁹³. Existem duas personagens que representam o feminino e o masculino, a Leona e o Iori Yagami, e são elas que aparecem gravadas nas camisas dos poderosos e das poderosas [e nas imagens acima]. A justificativa que Rafael dá para a escolha de tais personagens é que a narrativa do jogo, no seu entendimento, fala sobre o “querer agir sempre pelo certo, nunca pelo errado”⁹⁴. Tal lema convergeria com o seu interesse de fundar uma família onde seus componentes tivessem oportunidades de crescimento pessoal e ajuda mútua, e onde não houvesse o tráfico ou o uso de drogas ilícitas.

Deste modo, se algum poderoso for pego traficando internamente, isso pode acarretar sua expulsão. Tal ato feriria o *ethos* do grupo. Seria um desvio de conduta, como diria Becker (2009), ou seja, uma infração à norma reconhecida por todos que integram a família – norma criada pela diretoria para a manutenção de seus integrantes

⁹¹ “Gerar”, para a família, significa sucesso de público e garantia de animação nos encontros presenciais.

⁹² Entrevista com Rafael em junho de 2015.

⁹³ Abreviado oficialmente como KOF, é uma série de jogos de luta produzidos pela empresa SNK Playmore.

⁹⁴ Entrevista com Rafael em junho de 2015.

assim como para mediar as relações entre eles e que tem validade tanto nos encontros nas praças quanto no ambiente do WhatsApp e do Facebook.

É difícil em grupamentos como “Os Poderosos e As Poderosas” que as decisões sejam efetivamente aceitas por todos, ainda que, como observa Simmel, conciliar relações pessoais seja o “verdadeiro princípio vital dos pequenos grupos” (Simmel, 1983, p. 99). No caso da família poderosa, a conciliação dos relacionamentos e conflitos é feita pela diretoria e, especialmente, por Rafael, reconhecido por todos como dono, ou patrão. Isso não evita que haja certas crises. A problemática das relações de poder nos coloca a questão de como esses jovens se entendem como grupamento, ou, em outras palavras, como se entendem como “família”.

Os sentidos de *família* para os poderosos e as poderosas

Segundo Simmel, a família se define como

[...] socialização de um pequeno número de pessoas que se reproduz no seio de cada grupo mais vasto exatamente sob a mesma forma e que emana de interesses simples, acessíveis a cada um – portanto, um fenômeno facilmente conhecível por todos esses motivos. (Simmel, 2001, p. 20).

Portanto, a *família* seria, em geral, uma forma de grupamento duradouro exercida, principalmente, a partir de relações matrimoniais e de parentesco.

Mas como podemos entender o conceito de “*família*” entre “Os Poderosos e as Poderosas”? A partir de Simmel, observa-se que o termo também pode nomear diferentes formas de grupamento social. No caso dos poderosos e das poderosas, a família é entendida como um âmbito de construção de laços e vínculos. São afetos gerados a partir de ações de amizade.

De acordo com Rezende (2002), de uma maneira geral, as Ciências Sociais veem a amizade como uma relação afetiva e voluntária, envolvendo práticas de ajuda mútua, trocas íntimas e de sociabilidade, o que necessita de uma certa equivalência ou igualdade de posições entre amigos. Nessa visão, a noção estaria correntemente alocada no domínio da vida privada. No entanto, segundo o autor, essa perspectiva vem ganhando novos rumos a partir de uma sociologia das emoções que problematiza a localização da amizade e do afeto somente no âmbito privado.

Os integrantes da família “Os Poderosos e As Poderosas” mantêm relações de amizade em meio ao círculo ao qual integram que é também um campo intenso de negociações e de relações de poder. A própria nomenclatura que utilizam é resultado dessa negociação ao incluir o gênero feminino. Portanto, a constituição da amizade e da família entre os poderosos e as poderosas deve ser refletida a partir das relações de idade, raça, gênero, classe, dentre outras categorizações sociais. Como observa Simmel, o fenômeno da interação e da sociabilidade acontece a partir do “estar com um outro, para um outro, contra um outro” (Simmel, 1983, p. 168).

Nos diálogos estabelecidos com os integrantes da família, nas entrevistas e na pesquisa de campo, observou-se a existência de duas nomenclaturas dadas aos grupamentos: famílias e equipes⁹⁵. Para os poderosos e as poderosas, as equipes se diferenciam das famílias pela forma como seus integrantes se relacionam entre si. O termo “família” seria característico de grupamentos em que seus participantes têm mais afinidade, se encontram com mais frequência, enquanto “equipe” seria apenas o ajuntamento, em que os integrantes não possuem um grau elevado de intimidade. Como esclarece a poderosa Verônica, “equipe é um nome dado a todas as equipes que têm

⁹⁵ De forma menos presente, os jovens se reportam às famílias e equipes como galeras - expressão bastante utilizada entre as juventudes e que já foi objeto de estudo de pesquisadores em Fortaleza (Diógenes, 2008).

aqui no bairro, tem várias equipes no bairro. E família é um modo carinhoso de interagir quando nós coloca família poderosos”⁹⁶. Assim, todas as famílias são equipes, mas nem todas as equipes são famílias.

Nas famílias é determinado que seus integrantes tenham práticas em comum a fim de que “representem”. “Representar” é a ação de se fazer presente e mostrar essa presença perante os outros, tanto *online*, quanto *offline*. O ato de representar se dá também quando um ou mais componentes de uma família comparecem ao encontro de outra família parceira. Isso é bem visto e resulta em retornos positivos para tais grupamentos. É comum que os participantes dos eventos compartilhem seus registros no Whatsapp a fim de que outros que não estavam no momento possam participar de alguma forma. O compartilhamento é também uma forma de comprovar a participação. Quanto mais pessoas nas fotos e nos vídeos, melhor. Famílias com muitos membros, a partir desse ato, mostram força perante seus iguais.

A autodenominação família diz respeito a um nível específico de amizade criada entre seus componentes, de ajuda mútua que os componentes tecem cotidianamente, em que contam com os participantes como amigos a quem poderiam se remeter a qualquer tempo. Questionada sobre sua família sanguínea e a que elegeu como sua (os poderosos e as poderosas). Verônica traz elementos interessantes acerca dos dois espaços de sociabilidade:

Bom... dentro de casa mesmo agora só tá eu, a minha mãe e dois irmãos, a Sulamita⁹⁷ que também faz parte dos poderosos, e o Tião⁹⁸, de sete anos. Fora tem o meu namorado, né? Tem meu pai. E minha relação é boa... é boa. Sempre brigo com algumas pessoas, né? Da família... mas é boa. Bom... minha família carnal... que é minha família... assim... tem minha mãe que é uma pessoa que eu jamais vou substituir por ninguém, meu pai, meus irmãos, que querendo ou não minha irmã, pode ser chata como for que às vezes eu tenho vontade de espancar ela, mas é minha melhor amiga, né? Então assim, dentro de casa, ela e minha mãe, eu e minha mãe às vezes temos nossas desavenças. Mas com elas, a pessoa pode ter certeza que é uma coisa mais íntima, se sentir mais bem. Agora as pessoas de fora que é a família dos poderosos nós vamos conhecendo pouco a pouco e é ali que nós vamos poder considerar alguém como amigos, porque no momento é colegas que nós tem, entendeu? Não pode considerar como amigo porque hoje em dia é difícil a pessoa contar realmente quem é amigo, entendeu? A pessoa conta nos dedos... então assim, eu considero algumas pessoas como amigo e outras como colega... e procuro cada vez a amizade ir preenchendo, preenchendo pra que vire uma coisa melhor e eu possa chamar de irmão ou irmã.⁹⁹

Como se observa, a construção da amizade e da intimidade se dá no gradual conhecimento do outro: primeiro há o reconhecimento do coleguismo; depois, dependendo da proximidade e do estabelecimento de uma confiança mútua, pode-se gerar “irmãos” e “irmãs”.

Como ocorre com as famílias consanguíneas, as famílias de amigo não são pura liberdade e autonomia. Há também formas de hierarquização, ainda que diferente daquelas usuais entre pais e filhos. Como situa Lisboa,

Os amigos reconhecem a consideração positiva e o cuidado que uns dedicam aos outros e, desta forma, experimentam sentimentos de mais valia. As relações afetivas com pais, por exemplo, provêm de uma natureza hierárquica distinta e

⁹⁶ Entrevista com Verônica em outubro de 2015.

⁹⁷ Nome fictício.

⁹⁸ Nome fictício.

⁹⁹ Entrevista com Verônica, poderosa e puxadora da família no Conjunto Alvorada, em outubro de 2015.

existe uma expectativa social de que os pais devem amar seus filhos, por isto, o afeto e a aceitação que a criança experimenta nas relações com os pais podem não ser tão poderosos e influentes no seu processo de desenvolvimento como o sentimento de afeição demonstrada livremente por um amigo (Lisboa, 2012, p. 87).

É um outro tipo de construção que denota mais organização do que outro tipo de poder. Assim, não há entraves para fazer parte da família poderosa. No entanto, as pessoas precisam obedecer algumas normas de conduta. Para a entrada da pesquisadora e coautora do artigo no grupamento, não houve especificamente um tipo de ritual de iniciação, mas um diálogo de apresentação de quem seria e o que estaria fazendo naquele ambiente. E só pôde entrar quando demonstrou que estaria disposta a ajudar.

Vê-se o quão intensa é a ação de estar conectado na família poderosa. Como afirma Oliveira, estar conectado na sociedade contemporânea é “o ato de estar em permanente condição de fazer sentido para si e para o outro” (Oliveira, 2008, p. 35). O sentido é assim construído entre os que fazem parte deste grupo, sendo que sua construção permanece constantemente em aberto de acordo com a ligação desses sujeitos com as mídias.

Para Rezende, deve-se analisar as emoções em seu caráter performativo e comunicativo, como formas pragmáticas de construção de relações, colocando em destaque a amizade como algo que não é estanque, mas sim “dependente do contexto em que é produzida e, assim, perpassada por negociações de significado e poder” (Rezende, 2002, p. 74). Pensamento próximo ao de Schutz (1979) quando esclarece que as relações sociais se concretizam a partir dos atos comunicativos recíprocos entre o Eu e os outros, na potência desse encontro. É o que, para a Teoria da Comunicação, seria o “entre-dois”: esse momento em que “[...] a comunicação efetivamente acontece, instante da constituição de sentido quando dois elementos entram em fricção. Chamado por alguns de fronteira, fina película, o entre-dois articula matéria e sentido nos processos comunicacionais” (Marcondes Filho, 2012, p. 23).

É possível pensar esse entre-dois como entre-muitos ou entre-vários: diálogos são tecidos não apenas entre um e outro, mas entre vários, tanto nos encontros das praças, quanto nos espaços virtuais das mídias sociais. Assim, para os jovens poderosos o celular não é apenas uma ponte de encontro, mas parte constitutiva dessas relações. Afinal, como aponta Latour (2012), nossa constituição, enquanto indivíduos relacionais, está inserida também nas formas como os dispositivos são utilizados, em sua materialidade, no *design* apresentado e nos modos como as redes de associações são criadas.

Contudo, como já explicitado anteriormente, na família “Os Poderosos e As Poderosas” a dimensão do encontro não se perde pelo uso do celular. E, mais ainda, diversas são as oportunidades geradas para que a possibilidade do encontro exista e seja reforçada, como sugere Rafael:

Assim pessoalmente é melhor. Mas a gente não vai ter o diálogo de falar pessoalmente devido o WhatsApp. Porque o que dá o pontapé é o WhatsApp. Tendo aquela responsabilidade de querer mostrar o que você tá sentindo pra poder falar pessoalmente. Tipo, as minhas intenções no grupo dos poderosos é esse de querer lotar o encontro e de fazer a diferença pra quem tá falando mal. E como eu vou fazer isso, entendeu? Eu fico imaginando assim. Tipo, eu ia falar só por boca por aí que dia 04 ia ter encontro, que a gente vai voltar? Aí dia 04 não lotar?¹⁰⁰ Isso vai ficar feio pra mim não tendo a dialogação do WhatsApp,

¹⁰⁰ Esta data a qual o administrador Rafael se refere foi o dia 04 de julho de 2015, em que ele esperava que o encontro lotasse, devido ao esvaziamento dos quatro encontros anteriores. Essa foi uma grande

entendeu? Se não existisse WhatsApp hoje em dia dentro da família, eu acho que a gente não era o mesmo, entendeu?¹⁰¹

Isso se expressa nas formas como os poderosos e as poderosas manejam outros tipos de recursos, gerados pelas relações que estabelecem uns com os outros. São percursos culturais, de ser e permanecer no mundo, que viabilizam suas trocas e interações; percursos que são recursos de reconhecimento de si perante o outro e à comunidade em que se vive (Yúdice, 2006).

Esses jovens expõem seus desejos, amores, assim como seus desafios, suas perdas, dúvidas e revoltas por meio dos grafos e assim, como diz Campos, “interferem na paisagem metropolitana”; com seus *graffitis*, se apropriam da “corporeidade da cidade”, “na circulação dos corpos gregários, que, diferentemente adornados e mobilizados, vão ostentando a sua presença” (Campos, 2010, p. 27). Criam novas palavras, formas de se comunicar, de agir, novos apelos visuais a partir da forma como se vestem ou nas marcas que deixam pelos muros.

A música é outra forma de expressão pontente dos afetos destes jovens. Por meio dela, eles falam, expõem retratos do cotidiano, o que sentem, de onde vêm e como se consideram, como o funk composto por MC Noiado¹⁰², que se considera um poderoso e foi criado especialmente para a família. Na letra, MC Noiado assume sua condição de pobre, da favela, enaltecendo a influência que a família poderosa mantém na comunidade por meio de seu lema “Fechar com o certo é a nossa meta”:

Fechar com o certo é a nossa meta
Fala pra nós quem é o poder
É o Bonde dos Poderoso PDêêêêê
Entre beco, ladeira e viela
Nós somos o terror da favela
Porque a lei da minha quebrada
É a lei da selva
(...)
E se nós vem de confusão
Tu ainda pergunta isso?
Disposição é o nome do bonde
E se tem guerra
Aqui ninguém se esconde
Comando Poderoso já tá pronto pro combate
Com nós não tem erro
Todo jogo é xeque-mate
Só os Poderoso
Que não falha na missão
MC Noiado poderoso de plantão
É tô confirmando
E não tô enganado
É os Poderoso
O Terror dos recalcados
(...)
Pobre por natureza
Loucos por opção
Comando firma forte
Poderoso monstrão¹⁰³.

preocupação de Rafael, por ele considerar a família parte importante de sua vida e porque as outras famílias equipes já estariam falando que “Os Poderosos e as Poderosas” haviam acabado.

¹⁰¹ Entrevista com Rafael em junho de 2015.

¹⁰² Nome fictício.

¹⁰³ Letra de música criada por *MC noiado* em agosto de 2015.

Considerações finais

Como se pôde observar, a família Os poderosos e as poderosas constituem a sua sociabilidade e sua teia de afetos por meio das relações estabelecidas off-line, nas praças e festas, e online nas mídias sociais (Facebook e Whatsapp). Nesse sentido, há uma espécie de dobra ou de dobradas entre as duas esferas de participação, como ambientes constitutivos das conexões dos integrantes deste grupamento. Em meio a todas as construções sociais que emergem e imergem cotidianamente a partir do uso de tecnologias comunicação e do espaço público da cidade, se dá a potência do encontro e as formas de associações são construídas.

A partir da etnografia, se percebeu como não existe para os jovens poderosos a dicotomia entre o presencial e o virtual, como um alimenta o outro. Os membros da família usam o celular e se mantêm conectados, e sem ele, como analisa o próprio Rafael, o grupamento não seria o mesmo. Provavelmente haveria outra forma de comunicação, mas certamente seria bem diferente do que é propiciado pela tecnologia móvel vigente e por este aplicativo.

A família pesquisada é apenas uma entre várias que existem na cidade. Assim como ela, fazem parte da rede que une e que cria novas associações. Famílias que criam suas próprias normas, sua organização, sua política de amizade e seu sistema de valores e, assim, de forma desviante vão se desviando das dificuldades de viver em meio a baixos índices de desenvolvimento humano.

Referências

- Barbalho, A. *A criação está no ar: juventudes, política, cultura e mídia*. Fortaleza: EdUECE, 2013.
- Bourdieu, P. *Questões de sociologia*. Rio de Janeiro: Marco Zero, 1983.
- Becker, H. S. *Outsiders: estudos da sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar, 2009.
- Campos, R. *Porque pintamos a cidade? Uma Abordagem Etnográfica do Graffiti Urbano*. Lisboa: Fim de Século, 2010.
- Diógenes, G. *Cartografias da cultura e da violência*. São Paulo: Annablume, 2008.
- Emerson, R. M.; R. I. Fretz; L. L. Shaw. Notas de campo na pesquisa etnográfica. *Revista Tendências: Caderno de Ciências Sociais*, n. 7, p. 355-383, 2013.
- Gropp, L. A. *Juventude: Ensaio sobre sociologia e história das juventudes modernas*. Rio de Janeiro: Difel, 2000.
- Hall, S; T. Jefferson (ed). *Resistance through rituals. Youth subcultures in post-war Britain*. Nova York: Routledge, 2000.
- Hebdige, D. *Subcultura. El significado del estilo*. Barcelona: Paidós, 2004.
- Latour, B. *Reagregando o social: uma introdução à teoria do ator-rede*. Salvador: EDUFBA, 2012.
- Lisboa, C. Quem tem amigo nunca está sozinho? Ou antes só do que mal acompanhado? Relações de amizade: fatores de risco e proteção. In: C. S. Hutz; L. K de Souza. (Org.). *Amizade em contexto: desenvolvimento e cultura*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2012.
- Maffesoli, Michel. *O tempo das tribos. O declínio do individualismo nas sociedades de massa*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2006.

- Marcondes Filho, C. *Fascinação e miséria da comunicação na cibercultura*. Porto Alegre: Sulina, 2012
- Nogueira, A. *A Família "Os Poderosos e As Poderosas": percursos juvenis entre o WhatsApp e a Praça*. Dissertação. Fortaleza: Mestrado em Comunicação/Universidade Federal do Ceará, 2016.
- Oliveira, A. C.. Interação nas mídias. In: Primo et al (org). *Comunicação e interações*. Porto Alegre: Sulina, 2008.
- Rezende, C. B. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. *Mana*. v. 8, n. 2, p.69-89, 2002.
- Schutz, A. *Fenomenologia e relações sociais*. Rio de Janeiro: Zahar, 1979.
- Simmel, G. *Filosofia do amor*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- Simmel, G.. A natureza sociológica do conflito. In: E. Moraes Filho (Org.). *Simmel*. São Paulo: Ática, 1983.
- Yúdice, G. *A conveniência da cultura: usos da cultura na era global*. Belo Horizonte: UFMG, 2006.

Retondar, Anderson Moebus. Consumo, reflexividade e política: digressões a partir da *sociologia formal* de Simmel. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 123-132, Dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Consumo, reflexividade e política: digressões a partir da *sociologia formal* de Simmel

Consumption, reflectivity and politics: digressions from Simmel's formal sociology

Anderson Moebus Retondar

Recebido: 02.09.2017

Aceito: 15.09.2017

Resumo: Este artigo propõe um debate sobre a questão da subjetividade no interior das práticas de consumo a partir do resgate de conceitos e proposições elaboradas por Georg Simmel em sua Sociologia Formal. Neste caso, utilizando a ideia de “formas sociais” proposta por Simmel como forma de mediação social, propomos perceber as práticas de consumo na contemporaneidade também, embora não exclusivamente, como um espaço onde cada vez mais os diferentes sujeitos sociais definem e redefinem estratégias e práticas políticas. **Palavras-chave:** sociedade de consumo, subjetividade, reflexividade, sociologia formal, Georg Simmel

Abstract: This article proposes a debate on the subject of subjectivity within consumer practices from the rescue of concepts and propositions elaborated by Georg Simmel in his Formal Sociology. In this case, using the idea of "social forms" proposed by Simmel as a form of social mediation, we propose to perceive consumption practices in contemporary society, although not exclusively, as a space where increasingly different social subjectivities define and redefine strategies and practices that characterize a new form of political activity. **Keywords:** consumer society, subjectivity, reflexivity, formal sociology, Georg Simmel

Pensar o consumidor contemporâneo como reflexo e ou “objetificação” de estruturas de dominação social, econômica e/ou simbólica, já não produz tanto consenso no interior do debate acerca do tema do consumismo, mesmo entre aqueles que defendem a supremacia da “ordem” sobre os sujeitos como, por exemplo, algumas perspectivas no interior do neomarxismo, especialmente através da análise clássica de Jean Baudrillard (1991) e, mais recentemente, a de Zigmunt Bauman (2008), para ficarmos apenas em dois exemplos emblemáticos desta visão na sociologia contemporânea.

Nas palavras deste último,

“a ‘subjetividade’ dos consumidores é feita de opções de compra – opções assumidas pelo sujeito e seus potenciais compradores; sua descrição assume a forma de uma lista de compras. O que se supõe ser a materialização de verdade

interior do self é uma idealização dos traços materiais – “objetificados” – das escolhas do consumidor” (p. 25). E, segue, mais adiante, “como compradores, fomos adequadamente preparados pelos gerentes de marketing e redatores publicitários a desempenhar o papel de sujeito – um faz-de-conta que se experimenta como verdade viva; um papel desempenhado como ‘vida real’...” (Bauman, 2008, p.. 26)

Parece, no entanto, haver um crescente dissenso em relação a esta posição por meio do qual a questão da reflexividade vem sendo amplamente reconhecida como um elemento cada vez mais presente no mundo do consumo, nas práticas e estratégias do consumidor e em suas escolhas (Lipovetsky, 2007; Campbell, 2001; Miller, 2007, entre outros).

Lipovetsky irá, por exemplo, chamar a atenção para o fato de que, no interior do mundo do consumo nas sociedades contemporâneas, “tudo que era vivido imediatamente e sem distância tornou-se mais problemático, é acompanhado de avaliação e vigilância, de necessidade de informação, de saber e de exame, por vezes de desconfiança”, numa palavra, de maior reflexividade. (Lipovetsky, 2007, p. 138)

Neste sentido, práticas, estratégias e escolhas de consumo não seriam mais (ou apenas) orientadas e reguladas por estruturas a elas externas como, por exemplo, os agentes de mídia ou determinantes sociais como sistemas de distinção e diferenciação que atuariam como mecanismos de obliteração das subjetividades e individualidades dos agentes mas, antes, a ação consumidora se revelaria como mecanismo de expressão dos sujeitos sociais, espaço de uma ação reflexiva que se revelaria, entre outras coisas, através de num processo crescente de politização da esfera da demanda.

Tentando superar uma suposta dicotomia entre objetivismo e subjetivismo que permearia um conjunto de teorias acerca do tema, propomos aqui um resgate do pensamento de Georg Simmel como uma chave analítica para a compreensão do fenômeno do consumo na ordem social contemporânea, tentando compreendê-lo enquanto mecanismo social que funcionaria, neste caso, como “*formas*” privilegiadas de mediação para estratégias e práticas políticas.

Partiremos assim de uma análise inicial do pensamento de Simmel sobre a interação em um contexto de modernidade para após isto fazermos os cruzamentos entre esta abordagem e as práticas e escolhas de consumo, compreendendo-as enquanto uma modalidade de interação, posto que são práticas significativas, e que se transfiguram potencialmente em instrumentos de atividade política.



Ao analisar os processos de interação social, Simmel irá destacar algumas especificidades acerca deste processo no âmbito da modernidade, especialmente a relação que se estabelece entre o que denomina como sendo “conteúdos” da vida e suas dimensões “formais”.

Para Simmel, a interação social se encontra diretamente relacionada a um processo de racionalização destes “conteúdos da vida”, que para ele seria

tudo que existe nos indivíduos e nos lugares concretos de toda realidade histórica como impulso, interesse, finalidade, tendência, condicionamento psíquico e movimento nos indivíduos – tudo que está presente nele de modo a engendrar ou mediatizar os efeitos sobre os outros, ou a receber esses efeitos dos outros”. (Simmel, 2006, p. 60)

Racionalizar estes conteúdos é, neste caso, uma condição para tornar possível a vida social na medida em que, dar vazão de modo irrestrito a esses conteúdos da vida

produziria um nível de conflito insolúvel entre os próprios indivíduos. Partindo desta premissa, e também de que o indivíduo se encontra referido sempre a um ‘outro ou outros’, o mecanismo que torna a interação entre este possível deve se distanciar do estado puro destes conteúdos, numa palavra, deve condensá-los, racionalizá-los, produzindo o que Simmel irá chamar de “formas sociais” a partir das quais e em torno das quais irá se desenvolver a interação social.

Dito de outro modo, a constituição destas “formas sociais” implica, necessariamente, um processo extremo de racionalização sobre os conteúdos da vida, os quais, por outro lado, motivam e alimentam sua constituição, tornando possível deste modo, a própria interação e sociabilidade.

Se os conteúdos da vida são a fonte das formas sociais, a interação é sua gênese. Dito de outro modo é no intercurso da interação que se produzem formas sociais que são, em última instância, resultados de processos de racionalização dos conteúdos da vida, os quais, por si só, tornariam a sociabilidade inviável.

Neste caso, o caráter social destas *formas* deriva exatamente do processo de sua autonomização/racionalização em relação aos conteúdos da vida que são, ao mesmo tempo, sua fonte. Ou seja

“em si e para si, essas matérias com as quais a vida se preenche, essas motivações que a impulsionam, não tem natureza social. A fome, o amor, o trabalho, a religiosidade, a técnica, as funções ou os resultados da inteligência não são, em seu sentido imediato, por si só, sociais. São fatores da sociação apenas quando transformam a mera agregação isolada dos indivíduos em determinadas formas de estar como outro e de ser para o outro que pertencem ao conceito geral de interação. A sociação é, portanto, a forma (que se realiza de inúmeras distintas) na qual os indivíduos, em razão de seus interesses – sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, movidos pela causalidade ou teleologicamente determinados -, se desenvolvem conjuntamente em direção a uma unidade no seio da qual esses se realizam. Esses interesses, sejam eles sensoriais, ideais, momentâneos, duradouros, conscientes, inconscientes, causais ou teleológicos, formam a base da sociedade humana”. (Simmel, 2006, p. 60-61)

Desta forma, a sociedade se realiza como um “acontecer” que se dá através dos movimentos de interação entre os indivíduos, por ele denominado de “sociação”, e que é, tal movimento, possibilitado pelas “formas sociais” que resultam dos processos de racionalização dos conteúdos presentes no mundo da vida. O ponto chave, neste caso, é que estas formas ao assumirem uma conformação racionalizada dos conteúdos da vida, se autonomizam em relação a estes, produzem aquilo que, apesar de ter sua fonte na “vida”, são “realidades objetivas” a partir das quais torna-se possível o fluxo das interações.

É importante lembrar que, como demonstra Simmel, “...não existe apenas vida social como força fundadora da vida humana” (Simmel, 2006, p. 28). Pegando de empréstimo esta ideia, podemos pensar o consumidor contemporâneo como, simultaneamente, um tipo social e humano. A lógica de sua atividade é fortemente marcada pelos princípios sociais da racionalidade moderna ao mesmo tempo em que por elementos outros, derivados da imaginação, da procura do prazer, de propensões e conflitos psicológicos e tudo aquilo de que se compõem os conteúdos do que com muita propriedade Simmel (2006) denominou de “vida”, conteúdos estes que por mais fundamentais que sejam na determinação das motivações produtoras da ordem social não são, devemos reiterar, redutíveis às *formas* que caracterizam e constituem esta mesma “ordem” a qual, nos termos do próprio autor, não pode ser reduzida ou mesmo

absolutizada como uma realidade em si, externa aos indivíduos e aos processos de interação entre estes.

Neste sentido, se as formas sociais se distanciam, vale dizer se autonomizam em relação aos conteúdos que a produzem, não significa que estes mesmos conteúdos deixem de ser sua fonte última. Desta maneira,

... é da essência da sociabilidade eliminar a realidade das interações concretas entre seres humanos e erigir um reino no ar de acordo com as leis formais dessas relações que se movimentam em si mesmas, sem reconhecer nenhuma finalidade que esteja fora delas. No entanto, a fonte subterrânea na qual esse reino se alimenta não deve ser procurada naquelas formas que determinam a si mesmas, mas na vivacidade dos indivíduos reais, em seus sentimentos e atrações, na plenitude de seus impulsos e convicções (Simmel, 2006, p. 79-80).

A partir desta perspectiva, podemos indagar em que medida as práticas de consumo se transfigurariam em *formas sociais* que serviriam de suporte à manifestação de conteúdos da vida, se tornando, entre outras coisas, importantes mecanismos de expressão política. A proposta aqui é apresentar o argumento de que, no contexto das sociedades contemporâneas, a atividade política se exerce, cada vez mais, através de dimensões micro sociais, entre as quais as práticas de consumo se destacam como importantes mecanismos de expressão política de indivíduos, grupos, segmentos sociais, etc.

É neste sentido que propomos uma aproximação com o pensamento de Simmel, especialmente sua abordagem sobre as relações interativas na modernidade, para compreendermos a crescente politização do universo da demanda no contexto das sociedades contemporâneas. Pensado a partir de algumas abordagens teóricas¹⁰⁴ como um espaço de alienação e obliteração das subjetividades, o universo do consumo parece estar sendo percebido e redesenhado enquanto campo onde a expressividade social ganha cada vez mais força no contexto das sociedades contemporâneas, tanto por uma dimensão micro social, através da transformação dos consumidores em agentes sociais quanto, também, através dos discursos de seus artificios macrossociais, entre eles, a publicidade.

Um bom exemplo disto são as campanhas publicitárias que tocam diretamente em questões mais amplas do debate político como as transformações ambientais, a homoafetividade, a igualdade de direitos entre gêneros, entre outras diversas outras questões que passam a acompanhar a difusão e promoção dos bens. Neste sentido, a adesão a determinadas marcas e produtos passa, neste caso, pela adesão (ou mesmo o rechaço) à valores, representações, ideologias e tudo aquilo que, de algum modo, politiza a esfera da demanda.

Se pensarmos as práticas de consumo enquanto práticas significativas, derivadas de conteúdos da vida e por isso orientadas a partir de valores, representações, interesses, ideologias, etc, não há como dissociá-las de um caráter político que lhes seja intrínseco. São potencialmente “políticas”, neste caso, exatamente por serem significativas. Como já destacou Garcia-canclini,

...além de serem úteis para a expansão do mercado e a reprodução da força de trabalho, para nos distinguirmos dos demais e nos comunicarmos com eles, como afirmam Douglas e Isherwood, ‘as mercadorias servem para pensar’. [E], é neste jogo entre desejos e estruturas que as mercadorias e o consumo servem também para ordenar politicamente cada sociedade. O consumo é um processo

¹⁰⁴ Especialmente aquelas desenvolvidas no âmbito da teoria crítica, com destaque para as obras de Adorno e Horkheimer acerca da indústria cultural.

em que desejos se transformam em demandas e em atos socialmente regulados. (Canclini, 1997, p. 65)

É importante ressaltar que a perspectiva que visa compreender a dimensão política impressa nas práticas de consumo não é nova. Ao contrário, ela emerge justamente com grandes interpretações acerca da dinâmica do consumo e sua crescente centralidade na vida social contemporânea.

Exemplo emblemático disto é o esquema teórico proposto por Bourdieu que já havia percebido como o campo do consumo também é e, talvez fosse mais correto dizer, é essencialmente, um campo onde estão em jogo relações de poder e prestígio, de luta política, aqui transfigurada na forma de lutas simbólicas entre classes por intermédio dos estilos de vida. Ao falar sobre a dinâmica da luta de classes intermediada pelo consumo, Bourdieu irá ressaltar que

o estilo de vida das classes populares deve suas características fundamentais, compreendendo aquelas que podem parecer como sendo as mais positivas, ao fato de que ele representa uma forma de adaptação à posição ocupada na estrutura social: encerra sempre, por esse fato, nem que seja sob a forma do sentimento da incapacidade, da incompetência, do fracasso ou, aqui, da indignidade cultural, uma forma de reconhecimento dos valores dominantes. O que separa as classes populares das outras classes é menos (e, sem dúvida, cada vez menos) a intenção objetiva de seu estilo que os meios econômicos e culturais que elas podem colocar em ação para realizá-la. Esse desapossamento da capacidade de formular seus próprios fins (e a imposição correlativa de necessidades artificiais) é, sem dúvida, a forma mais sutil de alienação. É assim que o estilo de vida popular se define tanto pela ausência de todos os consumos de luxo, uísque ou quadros, champanhe ou concertos, cruzeiros ou exposições de arte, caviar ou antiguidades, quanto pelo fato de que esses consumos nele estão, entretanto, presentes sob a forma de substitutos tais como vinhos gasosos no lugar do champanhe ou uma imitação no lugar do couro, indícios de um desapossamento de segundo grau que se deixa impor a definição dos bens dignos de serem possuídos. (Bourdieu, 1983, p. 100)

Trata-se, neste caso, de um campo de dominação, hierarquia e, por isso mesmo, de embate político.

Podemos ainda perceber esta visão entre outros autores, considerados já clássicos nos estudos do consumo, onde a questão das relações de poder se inscrevem com força através da esfera da demanda, entre os quais podemos destacar o esquema teórico de Jean Baudrillard como um exemplo paradigmático desta perspectiva. Como podemos perceber em seu esquema teórico, a crescente passagem da “utilidade” ao “hedonismo” nos séculos XVIII e XIX transformou a esfera do consumo em “um gigantesco campo político”, na medida em que, a aquisição de bens e suas respectivas representações, passaram a constituir estratégias absolutamente eficazes de posicionamento dos indivíduos e grupos, segmentos e classes, no sistema de estratificação social das sociedades do capitalismo moderno. (Baudrillard, 1991. Pág. 85)

De nosso ponto de vista, se essas abordagens contribuem para perceber a crescente politização do campo do consumo, elas não caminham na direção, nos parece, de perceber sua crescente autonomização nas sociedades contemporâneas. Abstraindo as diferenças substantivas entre estes autores, a questão de fundo que se encontra no norte dessas abordagens reside na própria dinâmica da dominação e tensão entre classes e/ou de uma forma de dominação, sistêmica, neste último caso, mais próxima à argumentação de Baudrillard.

Parece, no contexto destas abordagens, haver um pano de fundo “estrutural” (mas não diria estruturalista) a partir do qual as relações de consumo estariam envolvidas. A questão que nos parece decisiva, neste caso, é tentar perceber uma mudança substantiva que envolve a dinâmica da produção dos sentidos que permeiam as relações de consumo na contemporaneidade e que ultrapassa, de maneira forte, esta “percepção clássica” sobre a lógica social do consumo no mundo contemporâneo. Numa palavra, significa perceber a dinâmica do consumo a partir de um crescente movimento de desregulamentação das práticas consumidoras.

Isto não significa, por outro lado, cair no extremo relativismo nem, de outra forma, uma absoluta autonomização das práticas de consumo em relação à ordem do capitalismo. Ao contrário, significa que estas assumem uma nova constituição enquanto “formas sociais” que passam a servir de instrumentos de mediação para distintos discursos sociais, se configurando, desta maneira, também como forte instrumento político.

O consumidor contemporâneo deve ser neste caso percebido simultaneamente como um agente social e político. A lógica de sua atividade é fortemente marcada, simultaneamente, pelos princípios da modernidade e, porque não dizer, de uma nova ordem que se apresenta a partir das mais diversas definições, como pós-moderna, hipermoderna, pós-industrial, neo-moderna, etc. (Alexander, 2000)

Neste sentido, sua crescente politização se acentuaria por aquilo que poderíamos chamar, parafraseando o já clássico argumento de Giddens (1991), de um aumento do desencaixe entre as práticas de consumo e significados rígidos a elas atribuídas e/ou mesmo relações de dominação que estariam nelas se refletindo, mas que seriam a elas externa. Ou seja, quanto mais os determinantes estruturais que seriam pretensamente responsáveis por orientar as práticas consumidoras se diluem, mais elas se tornam “campo aberto” para múltiplos significados e, assim, adquirem maior coloração política. Nesta direção, e retomando o argumento aqui proposto, pensar a atividade de consumo enquanto formas sociais significa pensá-las como formas racionalizadas de conteúdos da vida, instrumentos de mediação da interação social, numa palavra, potencialmente mecanismos da ação política.

A questão da autonomização das formas sociais, como já foi ressaltado, é aqui decisiva. Quando Simmel chama a atenção para o fato de que ao se autonomizarem dos conteúdos que as geraram as formas sociais ganham vida própria e sua dinâmica passa também a ser própria, se estabelece aí a condição de autonomia de determinado instrumento de mediação social. Isto é, pode intermediar diversos e distintos conteúdos exatamente por terem agora uma constituição que é independente dos seus conteúdos gerados, vale dizer, torna-se um fim em si mesma. Vejamos o que diz o autor a este respeito:

com base nas condições e nas necessidades práticas, nossa inteligência, vontade, criatividade e os movimentos afetivos, elaboramos o material que tomamos do mundo. De acordo com os nossos propósitos, damos a esses materiais determinadas formas, e apenas com tais formas esse material é usado como elemento de nossas vidas. Mas essas forças e esses interesses se liberam, de um modo peculiar, do serviço à vida que os havia gerado e aos quais estavam originalmente presos. Tornam-se autônomos, no sentido de que não se podem mais separar do objeto que formaram exclusivamente para seu próprio funcionamento e realização. Por exemplo, todo conhecimento parece ter um sentido na luta pela existência. Saber o verdadeiro comportamento das coisas tem uma utilidade inestimável para a preservação e o aprimoramento da vida. Mas o conhecimento não é mais usado a serviço dos propósitos práticos: a ciência tornou-se um valor em si mesma”. (Simmel, 2006, p. 61)

A modernidade autonomizou a esfera do consumo, produzindo uma espécie de *secularização* das práticas consumistas. Por isso mesmo, estas se transformaram em formas que servem de anteparo aos mais distintos e diversos significados e, exatamente por isso, se tornam mecanismos de expressões e/ou discursos diversos.

Cada vez mais é perceptível como alguns elementos antes estruturais de marcação social como classes, gêneros e etnias, perdem gradativamente força em favor de elementos de orientação mais flexíveis e volúveis. As práticas de consumo parecem se encaixar neste último caso de forma cada vez mais intensa.

Ernesto Laclau (1991) nos indica uma boa chave explicativa para este crescente fenômeno da desregulamentação social quando, ao analisar a dimensão da política no contexto da contemporaneidade, irá chamar atenção para o fato de que os *fundamentos em última instância*, por perderem força na determinação da ordem social contemporânea, aumentam a extensão e centralidade da atividade política na conformação da vida social. Segundo o autor,

o colapso do mito das fundações priva história e sociedade de um significado em última instância, de um ponto absoluto de partida para o raciocínio político desenvolvido como pensamento cartesiano. Em termos ontológicos clássicos, isto significa que o social não é fundado; se aceitamos o caráter relacional de toda identidade, as condições ideais de fechamento para um sistema não são nunca obtidas e toda identidade é mais ou menos um significante flutuante. A falta de fechamento modifica a natureza e a importância da argumentação política em dois sentidos relevantes. Em primeiro lugar, se um fundamento em última instância fosse postulado, a argumentação política consistiria na descoberta da ação de uma realidade externa ao próprio argumento. Se, contudo, não há um fundamento em última instância, a argumentação política cresce em importância já que ela mesma constrói, em certa extensão, a realidade social. A sociedade pode ser então entendida como um vasto tecido argumentativo no qual a humanidade constrói sua própria realidade. (Laclau, 1991, p. 146)

Parece-nos que esta dimensão argumentativa ganha cada vez mais força fora dos espaços consagrados tradicionalmente ao desenvolvimento da atividade política passando a se manifestar por intermédio de outros mecanismos sociais, entre os quais poderíamos destacar as práticas de consumo dos indivíduos em seus processos interativos e, em outra escala, seus artífices macrossociais mais diretos, como a publicidade e a indústria cultural. Tal movimento se revela através tanto de grupos organizados em torno de questões específicas que envolvem consumo de produtos com apelos sustentáveis até grupos que se caracterizam por um movimento anticonsumo ou consumo minimalista.

De um modo ou de outro, a questão fundamental e que para nosso propósito aqui é importante, é a de como parece haver uma autonomização crescente da esfera da demanda em relação a estruturas que orientariam as escolhas e percepções dos consumidores como, por exemplo, as estruturas de produção e circulação de bens, de um lado, e a objetividade dos processos de massificação social, de outro. Importante ressaltar que isto não significa, evidentemente, a anulação por completo destas forças sociais. A questão, no entanto, e que parece se impor é exatamente como estas forças sociais perdem cada vez mais poder enquanto “forças determinantes” na orientação das práticas de consumo.

Dito de outra maneira, a crescente autonomização e especialização das práticas de consumo transformam o espaço da demanda em um espaço cada vez mais reflexivo. Neste caso, a racionalização da esfera da demanda parece cada vez mais delimitá-la como um espaço formal através do qual se abrem possibilidades de expressão de conteúdos variados, que ao se formalizarem, ganham expressão política.

Como dito anteriormente, podemos perceber este processo através de diversas formas de expressão por intermédio das práticas de consumo e que vão desde a publicidade comercial até movimentos pró-consumo minimalista.

Não se trata, obviamente, de estar ou não de acordo com esta ou aquela expressão ou significado expresso nas mensagens e ou atitudes que envolvem aquelas práticas, mas, antes, compreender como a esfera da demanda se tornou, ao longo do desenvolvimento do capitalismo, um espaço de produção de significados que, agora, num contexto de desconstrução de determinantes sociais, se transforma em espaço privilegiado do embate político.

Por isso, a centralidade que as práticas de consumo vem ocupando no interior da ordem social contemporânea tem a ver menos com a introdução de grandes grupos e/ou segmentos sociais no mercado consumidor, onde um bom exemplo seriam os movimentos de mobilidade social no Brasil na última década, e mais com os impactos propriamente sociológicos que acompanham este movimento que lança a atividade de consumo para o centro do conjunto de relações sociais de indivíduos e grupos. Ou seja, quando a atividade consumidora passa a se constituir, de maneira crescente, como elemento de mediação social para os sujeitos expressarem e transformarem suas identidades, valores, expectativas e interesses.

Parece-nos que este movimento tem haver com este processo crescente de desregulamentação da ordem social, impulsionado pelo aumento da tensão entre o crescimento de uma “cultura subjetiva” em detrimento de uma “cultura objetiva”, massificadora e anti-reflexiva. Vale a pena aqui retomar mais uma vez o argumento de Simmel quando este fala, à respeito desta tensão no âmbito da modernidade, que paralelamente ao crescimento de uma “cultura objetiva” da sociedade se desenvolve uma “cultura subjetiva” do indivíduo, acentuando, no transcorrer dos processos de objetivação do mundo, o individualismo típico da era moderna. E esta tipicidade não derivaria de uma reação deliberada por parte do indivíduo às forças macro-sociais que a ele se interpõem mas, antes, por uma *atitude de reserva* em relação à estas forças, vale dizer, uma atitude que o preserva em campos cada vez mais privados e subjetivos de sua atividade social.¹⁰⁵

O que pode parecer um paradoxo, então, constituiria a dialética própria da modernidade: ao ser cada vez mais obliterado pelo crescimento da cultura objetiva o indivíduo se retrairia em esferas cada vez mais pessoais, subjetivas, acelerando o processo de individualização típico da modernidade. Poderíamos aqui acrescentar que, paralelamente a esta *atitude de reserva*, indivíduos e grupos cada vez mais parecem querer sair do anonimato e atuarem expressivamente como atores sociais, procurando intervir significativamente na realidade social, em boa medida através de suas práticas de consumo que se tornam campo fértil para esta expressividade.

Talvez aí consigamos uma importante pista para tentar compreender o comportamento (ou pelos menos um de seus traços fundamentais) do consumidor contemporâneo, que estaria simultaneamente no alvo de crescentes processos de objetificação sistêmicos e simbólicos mas que, a estes, responderia com uma crescente atividade micro-política, subjetivando suas escolhas e transformando a experiência de consumo em um espaço de manifestação de suas *identidades, subjetividades, valores e interesses*, entre outras formas de sua expressão.

Dito de outra forma, o universo do consumo, fortemente marcado por artífices que pretendem indicar o gosto legítimo, atribuir valores e representações às *marcas* dos

¹⁰⁵ Cf: Simmel, G. (1976). “*A metrópole e a vida mental*”. In: Gilberto Velho (org.) *O Fenômeno Urbano*, Rio de Janeiro: Zahar Editores.

produtos bem como produzir um imaginário acerca da inclusão social e simbólica por intermédio do consumo de bens, constituindo um sistema objetivo de propulsão da demanda, se encontra paralelamente povoado pelo crescimento do que poderíamos chamar de uma “cultura do sujeito”, a qual num sistema de mercado marcado por um alto grau de objetividade transforma as escolhas do consumidor em mecanismos e espaços de expressão de sua subjetividade, numa palavra, em campo aberto do embate político.

Referências

- Alexander, J. *Sociología Cultural – Formas de clasificación em las sociedades complejas*. México: Anthropos editorial, 2000.
- Bauman, Z. *Vida para o consumo*. Rio de Janeiro: Zahar, 2008.
- Baudrillard, J. *A sociedade de consumo*. Lisboa: Ed. 70, 1991.
- Bourdieu, Pierre. *Grandes Cientistas Sociais*, v. 39, Renato Ortiz, (org.). São Paulo: Ática, 1983.
- Bourdieu, Pierre. A distinção. São Paulo/Porto Alegre. Edusp/ ED. Zouk, 2008.
- Campbell, Colin. *A ética romântica e o espírito do consumismo moderno*. Rio de Janeiro: Rocco, 2001.
- Douglas, Mary; Baron Isherwood. *O mundo dos bens: para uma antropologia do consumo*. Rio de Janeiro: Ed.UFRJ. (Coleção Etnologia), 2006.
- Faetherstone, M. *Cultura de consumo e pós-modernismo*. São Paulo: Studio Nobel, 1995.
- Garcia-Canclini, N. *Consumidores e cidadãos: conflitos multiculturais da globalização*. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ, 1997.
- Guiddens, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo, UNESP, 1991.
- Giddens, A, U. Beck, & S. Lash. *Modernização Reflexiva*. São Paulo, Ed. Unesp, 1995.
- Harvey, David. *Condição pós-moderna*. São Paulo, Loyola, 1992.
- Laclau, E. 1991, A política e os limites da modernidade. In: Heloisa Buarque de Holanda (org). *Pós-modernismo e política*. Rio de Janeiro: Roxo.
- Lipovetsky, G. *A felicidade paradoxal*. São Paulo: Cia das Letras, 2007.
- Mckendrick, N., Brewer, J. & J.H. Plumb. *The birth of a consumer society: the commercialization of eighteenth-century England*. Indiana: Indiana university press, 1982.
- Miller, Daniel. Consumo como cultura material. *Horizontes Antropológicos*, a. 13, n. 28, p. 33-63, 2007.
- Ortiz, Renato. *Cultura e Modernidade*. São Paulo: Brasiliense, 1991.
- Portilho, F. Sociabilidade, confiança e consumo na feira de produtos orgânicos. In: *Consumo: cosmologias e sociabilidades*. Rio de Janeiro: Mauad / EDUR-UFRRJ, 2009.

Retondar, Anderson. Para além do princípio do prazer: hedonismo e subjetividade na contemporânea sociedade de consumo. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção (Online)*, v. 11, p. 234-251, 2012.

Retondar, Anderson. Hibridismo cultural: ¿clave analítica para la comprensión de la modernización latinoamericana? La perspectiva de Nestor Garcia Canclini. *Sociológica*, a. 23, n. 67, p. 33-49, mayo-agosto de 2008.

Retondar, Anderson. *Sociedade de consumo, modernidade e globalização*. São Paulo/Campina Grande: Annablume-edufcg, 2008.

Retondar, Anderson. A (re) construção do indivíduo: sociedade de consumo como contexto social de produção de subjetividades. *Sociedade & Estado*, v. 23, n. 1. 2008.

Slater, D. *Cultura do consumo & modernidade*. São Paulo: Nobel, 2001.

Stearns, P. N. *Consumerism in world history: the global transformation of desire*. London: Routledge, 2001.

Thompson, John. *Ideologia e cultura moderna*. Petrópolis: Vozes, 1995.

Forlani, Nicolas. Nuestra vida en disputa: resistiendo al agronegocio desde el interior de las ciudades. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 133-147, dezembro de 2017 ISSN 1676-8965

ARTIGO

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

Nuestra vida en disputa: resistiendo al agronegocio desde el interior de las ciudades

Nossa vida em disputa: resistindo aos agronegócios do interior da cidade

Our life in dispute: resisting agribusiness from within cities

Nicolas Forlani

Recebido: 18/08.2017

Aceito: 28.09.2017

Resumo: Neste artigo pretendemos refletir sobre experiências coletivas urbanas na resistência contra o avanço do agronegócio. Para essa tarefa se executada em primeiro lugar uma extensa contextualização do agronegócio como lógica neo-extractivista. Depois de problematizado os dispositivos através dos quais a *agricultura como negócio* se expande na América Latina passamos a tratar de dois casos de resistência realizados por assembleias sociais e ambientais pertencentes a cidades agroindustriais localizadas na província de Córdoba (Argentina). A abordagem metodológica adotada é qualitativa e a estratégia metodológica refere-se a autoetnografia. As técnicas de coleta de dados são baseadas em entrevistas semi-estruturadas e na observação participante. Utilizam-se ainda fontes primárias (entrevistas) e secundárias (documentos e emitidos pelas assembleias e reportagens jornalísticas). **Palavras-chave:** assembleias, agronegócio, poder, resistências, autoetnografia

Resumen: En el presente escrito apuntamos a reflejar experiencias colectivas urbanas en resistencia frente al avance del agronegocio. Para tal cometido se realiza en primer lugar una extensa contextualización del agronegocio en tanto lógica neoextractivista. Luego de divisados y problematizados los dispositivos mediante los cuales el *agro como negocio* se expande en la región latinoamericana se procede a abordar dos casos de resistencia protagonizadas por asambleas socioambientales pertenecientes a ciudades agronegocio localizadas en la provincia de Córdoba (Argentina). El enfoque metodológico adoptado es de carácter cualitativo y la estrategia metodológica remite a la autoetnografía. Las técnicas de recolección de datos se basan en entrevistas semiestructuradas y observación participante. Se utilizan fuentes primarias (entrevistas) y secundarias (documentos emitidos por las asambleas; informes periodísticos). **Palabras clave:** asambleas, agronegocio, poder, resistencias, autoetnografía

Abstract: In this writing we aim to reflect collective urban experiences in resistance to the advance of agribusiness. For this purpose, an extensive contextualization of agribusiness as a neo-extractivist logic takes place in the first place. After sighted and problematized the devices through which the agro as a business expands in the Latin American region, we proceed to address two cases of resistance carried out by socio-environmental assemblies belonging to agribusiness cities located in the province of Córdoba (Argentina). The methodological approach adopted is qualitative and the methodological strategy refers to

autoethnography. Data collection techniques are based on semi-structured interviews and participant observation. Primary sources (interviews) and secondary sources (documents issued by the assemblies, journalistic reports) are used. **Keywords:** assemblies, agribusiness, power, resistance, autoethnography

Introducción

Los *bienes comunes* están siendo simbólicamente y materialmente disputados en los diversos territorios del planeta. Máxime en una época trasvasada por formas imperiales que desconocen derechos comunales sobre patrimonios naturales. La lógica neoliberal del capitalismo actual ha adicionado algo más que inmensa celeridad a lo que Rosa Luxemburgo (1913) describiera como mecanismos de violencia y despojo inherentes a la acumulación capitalista o como David Harvey (2004) recientemente redefiniese en términos de acumulación por desposesión.

La gubernamentalidad neoliberal significa algo más que la ya de por sí cuasi ininteligible e inasequible lógica de multiplicar por cifras espectaculares el precio de las semillas y los alimentos mediante súbitos y escalofriantes “clics” en esquemas computarizados en tanto medio natural de despliegue del capital financiero. La replicabilidad, reproducción y evolución de la racionalidad neoliberal opera menos como una exterioridad a los sujetos y más como una lógica inherente e imperceptible a la propia subjetividad de los individuos y sus marcos colectivos¹⁰⁶.

En nuestra América diversas y catastróficas son las formas imperiales bajo las cuales el capital al compás del despojo se apropia de los territorios. La extensa variedad de repertorios que Harvey (2004) enumera para cotejar las modalidades de acumulación por desposesión son para quienes resistimos desde el Bravo hacia el Sur expresiones corrientes que, por cierto, nos exceden como generaciones actuales pues nos preceden¹⁰⁷; pero sobre las cuales estamos dispuestos a dar batalla¹⁰⁸. Clave será para tal objetivo la búsqueda de recuperar el coeficiente histórico de la resistencia acumulado en, y heredado de, la hemoglobina de quienes no aceptando el mandato imperativo de la modernidad / colonialidad se opusieron a la tragedia de la ambición colonizadora.

Una de las modalidades de despojo, rapiña y control mediante el cual el capital avanza sobre el subcontinente latinoamericano lo constituye el extractivismo / neoextractivismo¹⁰⁹. La riqueza de los ecosistemas de la región constituye un atractivo

¹⁰⁶ Adscribimos a Carlos Gonzales cuando piensa la gubernamentalidad “(...) entendida ésta como conducción de los hombres o gobierno de los hombres, ya no desde la interpretación externa de la ley sino de la legalidad inmanente a la sociedad civil” (González, 2011, p. 2)

¹⁰⁷ La centralidad de América latina en la acumulación originaria, violencia mediante, fue/es clave para la emergencia del capitalismo, al respecto véase entre otros Wallerstein (2010) y Gruner (2010).

¹⁰⁸ Prueba fehaciente de ello lo constituyen los más de 240 casos de conflictos socio ambientales (entre los que se destacan los conflictos mineros, aquellos vinculados al recurso agua y también los referidos a los recursos forestales, a la biodiversidad y a la agroindustria) en estas primeras décadas del siglo XXI (la fuente proviene Gian Carlo Delgado Ramos (2013) en el marco de un libro resultante de un curso de Ecología Política dictado en el marco del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales)

¹⁰⁹ La especificidad del extractivismo actual con respecto al antaño radica en “1) la vertiginosa aproximación hacia el umbral de agotamiento planetario de bienes naturales no renovables fundamentales para la acumulación de capital y la reproducción de las sociedades modernas (...); 2) el salto cualitativo en el desarrollo de las técnicas de exploración y explotación –más agresivas y peligrosas para el medio ambiente–, que está permitiendo el descubrimiento y la extracción de hidrocarburos no convencionales y minerales raros, disputados mundialmente por su formidable valor estratégico en los planos económico y geopolítico de largo plazo; 3) la progresiva transformación de los bienes naturales renovables básicos para la reproducción de la vida (...) en bienes naturales potencialmente no renovables (...); y, por último, 4) la conversión de los bienes naturales (...) en commodities, esto es, un tipo de activos financieros que conforman una esfera de inversión y especulación extraordinaria por el elevado y rápido nivel de lucro que movilizan en tanto ‘mercados futuro’, responsables directos del aumento ficticio en sus implicancias ambientales, sociales y políticas” (Composto y Navarro, 2014, p. 51-52).

para la ampliación de la acumulación incesante del capital. No obstante urge aquí advertir algunas consideraciones en relación a la dinámica de sujeción de los territorios y sus cuerpos manifiesta en la racionalidad capitalista. La actual expansión expropiadora y manipulante de la naturaleza combina mecanismos visibles y tangibles al tiempo que sutiles e imperceptibles. Aun cuando las mega explotaciones mineras a cielo abierto o los grandes desiertos verdes¹¹⁰ puedan pasar desapercibidos por amplias mayorías sociales (especialmente residente en conglomerados urbanos), sus emplazamientos difícilmente puedan escapar a un mínimo atisbo de representatividad dada la magnitud de las huellas en el territorio que tales emprendimientos dejan con su instalación.

Pero a la par de los proyectos extractivos como los referidos y con sus divisibles impactos negativos¹¹¹ se despliegan camuflados dispositivos biopolíticos cuya trascendencia manipulativa se basa en formidables experticias técnicas. A los efectos de contrastar esta doble modalidad (lo tangible o visible y lo sutil e imperceptible) harto complementaria nos concentraremos acto seguido en analizar la dinámica del agronegocio en tanto lógica productiva que sintetiza en buen modo lo expresado. Lo precedente sin embargo sólo será a los efectos contextuales pues la centralidad de los párrafos posteriores estará marcada por la narración, bajo una perspectiva autoetnográfica, de experiencias de resistencias colectivas frente al despojo de *nuestras vidas*.

Agronegocio, neoextractivismo y biopolítica.

El agronegocio constituye una de las expresiones del neoextractivismo de mayor alcance en América Latina en su conjunto. En tanto lógica de producción que prioriza el negocio, es decir la acumulación del capital por sobre la producción de alimentos¹¹², conlleva diversos impactos socioambientales de vastos alcances. Autores como Giarraca y Teubal (2010), referentes en lo que respecta al estudio crítico de las dinámicas agrícolas modernas, advierten que el avance de los modos de producción perfeccionados por las corporaciones productoras de los paquetes tecnológicos agropecuarios (transgénicos, agrotóxicos, siembra directa) están inmediatamente ligados a los procesos de expulsión de campesinos y pequeños productores de sus tierras al tiempo que de la expansión de los procesos de deforestación y contaminación y, en el plano político-económico, de mayores niveles de dependencia de los países periféricos respecto a los centros mundiales.

El agronegocio está desarrollando en distintos países de América Latina intensos procesos de acaparamiento de tierras¹¹³ con notables transformaciones no sólo de los espacios rurales sino también en las órbitas urbanas. Reconocida es al respecto la tesis

¹¹⁰ Metáfora para aludir a grandes superficies destinadas al monocultivo.

¹¹¹ No desconocemos aquí que las operatorias ideológicas del capital movilizan incansablemente recursos y dispositivos para ocultar los impactos generados o, si se quiere, para “yuxtaponerlos como males necesarios” y que, en desgracia de nuestros pueblos, en reiteradas ocasiones logran sus objetivos; sin embargo la envergadura de las transformaciones sobre los territorios son de tal magnitud que trasvasan aun las predisposiciones que los sujetos puedan tener para captarlos. Que los individuos y las comunidades en las cuales se sitúan no se movilicen al respecto obedece, según advertimos, a otras operatorias ideológicas tendientes a ubicar “lo producido” como “lo dado” y lo “gestado” como “omnipotente”. Es decir el capital no sólo en efecto carga con un poder de magnitudes relevantes sino que ha sido exitoso en presentarse como invencible.

¹¹² En el *agro como negocio* Gras y Hernández advierten que el acento en el sustantivo común compuesto agronegocio “(...) está puesto en el último componente, lo cual abre de manera casi ilimitada el horizonte de la acción económica (2013, p. 23-24)

¹¹³ Para una formidable elucubración en la materia ver Frederico y Gras (2017): *Globalización financiera y acaparamiento de tierras* (título original en portugués, traducción propia).

de Harvey (2013) en torno a pensar los espacios urbanos como ámbitos predilectos para la reproducción ampliada del capital y también, como tendremos la oportunidad de recuperar posteriormente, de territorios clave desde donde pensar en procesos de deconstrucción de las operaciones del capital y de generación de formas postcapitalistas en torno a modos y relaciones de producción.

A propósito de la materialidad más perceptible de la dinámica del *agro como negocio* (sentido estricto Gras y Hernández, 2013) es preciso describir al menos algunos de los rastros de aquellas huellas profundas que el neoextractivismo agropecuario deja en diversas latitudes latinoamericanas: ínfimos metros separan a ciudades y pueblos de las inmediaciones de los desiertos verdes, flujos fluviales constituyen (sin exagerar) los colectores de millones de litros de plaguicidas y herbicidas¹¹⁴ vertidos año a año en los campos agrícolas, reliquias de montes se asemejan a imperceptibles puntas de alfileres en los vastos dominios de monocultivos. El territorio, que primero se tiñe de gris tras las lluvias de herbicidas, ha de convertirse en verde con la germinación transgénica (Forlani, 2015).

El correlato de las reiteradas campañas ancladas en la monoproducción decantan en procesos crecientes de contaminación y pérdida de nutrientes de los suelos para dar lugar a la proliferación ya no de desiertos verdes sino, a secas, desiertos. A la par de esta estética de la degradación advertimos dispositivos desplegados bajo mayores niveles de ocultamiento cuya puesta en acción entraña vigorosas tecnologías de control y sujeción. Valga la ocasión para remitirnos al enfoque de Michel Foucault para dimensionar la operatoria biopolítica del agronegocio. Creemos que el *pillaje genético* que las corporación del agro están llevando adelante en distintas latitudes del planeta, pero en particular en América latina dada la enorme riqueza en materia de biodiversidad, constituyen prácticas de control político (biopolítico en términos foucaultianos) en tanto se despliegan un conjunto de tecnologías tendientes a controlar la vida, las formas de reproducción de la vida y los beneficios económicos que de ella se desprenden.

Si entendemos por biopolítica el control de la población, la regulación de la misma, “la vida bajo el dominio del poder” (Foucault, 1981, p. 63), entonces el patentamiento de lo genético y las modificaciones a nivel molecular que las multinacionales están desarrollando constituyen verdaderas y sofisticadas tecnologías biopolíticas. Pues con el patentamiento de especies diversas y las transgénesis no solo se regulan los procesos de desenvolvimiento natural de vegetales y animales sino que, por añadidura, se incide en el control político de los procesos sociales. Para el caso, el control de las semillas y los cultivos, repercute en términos de la dinámica de los ecosistemas naturales al tiempo que impacta en el devenir de los pueblos del mundo y de nuestra América en particular. De Allí que el control de las semillas signifique control, en consecuencia, de los alimentos, de las fuentes de alimentación de la humanidad (Forlani, 2015).

Así es que el despliegue de la maquinaria biopolítica del *pillaje genético* culmina transformando a los campesinos del mundo en sujetos sujetados por *control* y *dependencia* de las multinacionales¹¹⁵. Estas últimas al controlar las semillas¹¹⁶ sujetan a campesinos y productores a sus propios intereses económicos.

¹¹⁴ Según estudios del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de la Argentina se detectaron niveles considerables de agroquímicos en distintos flujos fluviales del litoral argentino (Diario Página 12, Julio 2016)

¹¹⁵ Para Foucault existen: “(...) dos significados de la palabra sujeto; sujeto a otro por control y dependencia y sujeto como constreñido a su propia identidad, a la conciencia y a su propio autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que sojuzga y constituye al sujeto” (Foucault, 1988, p. 6).

Pero en línea con el planteo de Foucault advertimos que la reproducción en este caso de la lógica del agronegocio¹¹⁷ no sólo obedece a un mandato imperativo externo a los sujetos (lo dicho: control del paquete tecnológico por parte de las corporaciones y reiteradas instancias de (de)formación a los productores mediante charlas y eventos; a lo que agregamos: repertorios represivos entrelazado con ámbitos estatales como las estructuras policiales y los poderes del estado destinados violentar las propiedades ancestrales de campesinos que se oponen a la lógica de las commodities) sino también a la propia identificación del modelo por parte de productores y consumidores como la única alternativa e incluso como la mejor para un mundo con hambre. El autoconvencimiento de que la aplicación estricta del paquete tecnológico y su permanente actualización garantizará la provisión de más alimentos confirma la doble modalidad de conformación de los sujetos en la perspectiva foucaultiana y evidencia la exacta correlación de la lógica del agro imperante con la dinámica que el neoliberalismo le ha adicionado al capital: conducción de los hombres desde su propia autoconciencia.

En otra ocasión (2015) señalamos que la construcción ideológica de los promotores del agro hegemónico ha sido de tal efectividad que en buena medida han logrado opacar las atrocidades que el propio modelo está generando: extrapolando las reflexiones del pensador esloveno Slavoj Žižek, advertimos que la construcción de la fantasía por parte de las corporaciones, niveles estatales y grandes productores rurales de producir alimentos para un mundo con hambre no es más que un intento perverso de crear “(...) un escenario en el que se opaca el horror real de la situación” (Žižek, 1999, p. 5): abortos espontáneos, cáncer, infertilidad, malformaciones...

En esta dimensión interpretativa también nos preguntamos acerca de si la idea / realidad de un mundo con hambre, resultante en verdad de la dinámica propia del capitalismo (imperialismo y acumulación por desposesión), no culmina siendo funcional (tras la denigración/deslegitimación de otras formas de agricultura – agroecológica, biodinámica, orgánica) a los intereses de quienes proclaman el agronegocio. Si la respuesta es afirmativa entonces, podemos señalar parafraseando nuevamente a Žižek (2001) que el triunfo del agronegocio en tanto realidad ideológica (toda realidad es ideológica para el pensador esloveno) ocurre justo en el momento en que los hechos que a primera vista contradicen las lógicas perversas del modelo agroproductivo dominante (millones de personas con hambre en el mundo / malezas y plagas agrícolas “incontrolables”) empiezan a funcionar como argumentos a su favor (“necesidad de producir más alimentos” / “aplicar más agrotóxicos”) (Forlani, 2015).

Abordado el agronegocio como ejemplo ilustrativo de las huellas materiales y simbólicas (la dicotomía desde luego no es tal, la complejidad de la configuración/presentación de la realidad nos desafía a nuevos lenguajes: tal vez huellas *simbolomateriales* sea una expresión más acertada aun cuando los cánones de la lengua oficial -poder mediante- invalide semejante expresión) que el neoextractivismo provoca en su expansión hemos de problematizar aquello sobre lo que el capital viene, entre otros aspectos, a desposeernos: los *bienes comunes*.

¹¹⁶ Control en el que la ingeniería genética cumple un rol central pues permite incorporar genes que transforman a las semillas del cultivo producido en infértiles para la próxima campaña. Obligando de este modo al campesino a comprar semillas todos los años a la multinacional para poder cultivar.

¹¹⁷ Al definir el agronegocio como una lógica de producción estamos advirtiendo que no se trata de un cultivo particular ni de un herbicida específico sino que refiere a un esquema productivo que combina cinco elementos centrales: la transectorialidad; la priorización de las necesidades del consumidor global; la generalización e intensificación del papel del capital en los procesos productivos; la estandarización de las tecnologías utilizadas y la generación de tecnologías basadas en la transgénesis; y el acaparamiento de tierras para la producción en gran escala (Gras y Hernández, 2013).

No redundaremos aquí en la ostensible distancia entre la concepción economicista de recursos naturales (ponderante del valor de cambio de la naturaleza) y la formulación de *bienes comunes* ampliamente utilizada por los espacios académicos críticos al extractivismo en tanto patrón de acumulación por desposesión (sentido estricto David Harvey, 2004). Más bien incorporaremos otra forma de definir aquello que está allí bajo una aparente exterioridad pero no sin antes problematizar lo común según los contextos de su enunciación.

A propósito de esto último aguda y perspicaz es la crítica que José Francisco Puello-Socarrás (2015) formula en relación al empleo creciente de la noción bienes comunes en los centros capitalistas. Puello Socarrás no desconoce que la génesis de tal expresión posiblemente devenga del Sur global y que los intelectuales que la utilizan apuestan mediante su intermedio a cuestionar el status quo del orden global. Sin embargo su advertencia radica en que la creciente referencia a los bienes comunes en los debates de los centros de la economía mundo capitalista, paradójicamente, está siendo motorizada in extenso por los partidarios del neoliberalismo. Según argumenta el autor, los bienes comunes estarían siendo objeto de un vaciamiento de su sentido comunitario mediante una resignificación que los coloca cercanos a las lógicas del mercado. En palabras de Puello Socarrás: “su construcción propiamente neoliberal ha sido posible a partir de una desposesión semántica, metódica y silenciosamente ininterrumpida que invoca ‘lo común’ *pero sin comunidad*” (Puello Socarrás, 2015: p. 31, las cursivas están presentes en el texto original).

¿Qué explicaría este *significado otro* de los bienes comunes, además de la siempre y astuta predisposición del capital para fagocitar/vaciar/reproducir discursos críticos a la hegemonía del mercado?. Según Puello Socarrás, existe una astucia en los defensores del neoliberalismo contemporáneo en reconocer que dejar absolutamente todo bajo la órbita del mercado puede ocasionar incluso desajuste e impedimentos para mayores niveles de acumulación¹¹⁸. De allí que dirigiendo sus críticas a Elinor Ostrom¹¹⁹, Puello Socarrás advierte que la evocación de lo común bajo los términos de cooperación entre lo público y lo privado en los discursos neoliberales no implica *construcción de vínculos comunales de solidaridad en producción y reproducción de las relaciones sociales*: “(...) antes bien, esa propuesta significa la apertura de un espacio (tercer sector) *más allá del Estado pero más acá del mercado* que permita una *coordinación ‘exitosa’* entre los actores económicos y fortalezca la relación mercantil bajo una nueva modalidad” (Puello Socarrás, 2015, p. 34, las cursivas están presentes en el texto original)¹²⁰

Como propuesta superadora Puello Socarrás concluye su artículo proponiendo la utilización de bienes comunales por sobre la conceptualización de bienes comunes. Según él lo comunal propone una versión diferente y está enmarcado en una perspectiva no neoliberal de auténtica comunidad es decir unidad en común. En este mismo sentido

¹¹⁸ Se ha comprendido, de hecho, que las lógicas del mercado llevadas al extremo se convierten en contraproductivas inclusive desde el punto de vista de la acumulación de capital, excluyendo el tipo de cooperación necesaria para un sistema de producción eficiente... apelando a lo común también se da un giro positivo en la privatización, debilitando las resistencias esperadas (Silvia Federici y George Caffentzis, 2013 in: Puello Socarrás, 2015)

¹¹⁹ En tanto intelectual neoliberal promotora de la negación de lo comunal en su propuesta de común divorciada de los valores de uso y sujeta a la órbita de los valores de cambio

¹²⁰ Al referirse a la *cooperación exitosa* entre lo público y lo privado el autor parafrasea a la propia Ostrom: E. Ostrom, *The future of the commons: beyond market failure and government regulation*. London: Institute of Economics Affairs (IEA), 2012, pp. 68-83. Esta publicación se basa en la conferencia impartida por Ostrom en el marco de la reunión anual que este Instituto realiza en honor a F.A. Hayek (Memorial Lecture).

lo comunal revitalizaría la ponderación por el valor de uso de los bienes por sobre el carácter cuasi excluyente de intercambio presente en la construcción neoliberal. Incluso más la expresión bienes comunales por su proximidad con el concepto de comunalistas lo situaría mucho más cercano a proyectos societales anticapitalistas y más cercanos a expresiones de democracia, autogobierno y libertad.

Sin lugar a dudas referencias como las arriba citadas constituyen valiosos esfuerzos para desenmascarar las operatorios ideológicas de la intelectualidad orgánica al espectro neoliberal. No obstante y en particular para el significativo bienes comunes, la sutil embestida e intento de arrebato por el capital, no debe a nuestro juicio implicar su automático descarte; antes bien constituye un terreno sobre el cual continuar disputando, máxime cuando su utilización es tan recurrente y sentida por movimientos sociales del Sur global cuya praxis de resistencia es cotidiana.

Exponíamos al introducir el presente apartado que además de indagar en torno a las tensiones que tienen lugar en la dotación de sentido del significativo bien común era posible, incluso más, necesario exponer otra interpretación en relación a la percepción del hombre sobre la naturaleza. Se trata de una expresión que supera la distancia entre los seres humanos y aquello que nos rodea. Sin más: un sentimiento de profunda ligazón existencial. Según Darío Aranda (2016), periodista comprometido con la visibilización de luchas sociales contrarias al extractivismo, al consultarle a miembros de comunidades campesinas, pueblos originarios y pobladores de pequeños centros urbanos acerca de aquello que los rodea (por caso cuencas hídricas, montañas y cerros, pastizales y bosques) una respuesta se repite: “nuestra vida”.

La trascendencia de semejante definición debiera en el plano político provocar drásticas revisiones de los supuestos que orientan las directivas asociadas a la aprobación de proyectos extractivos de impacto socioambiental, al tiempo que en el plano cognoscitivo y de producción de conocimiento un reconocimiento a la legitimidad de lo que la episteme moderna ha caracterizado despectivamente como mera doxa. Es que tal vez sea justamente allí, en esos *saberes otros*, donde la ciencia crítica pueda encontrar discursos que permitan comprender con mayor precisión la complejidad de la crisis civilizatoria actual al tiempo que horizontes habilitantes ya no de sobrevivencia sino de digna vida o *buen vivir*.

No es posible pasar este párrafo sin percatarnos de otra arista de la trascendencia de nominar lo que nos rodea y en donde estamos situados como *nuestravida*. No estamos haciendo alusión aquí sólo a la cercanía expresiva de aquel libertario ineludible, José Martí, personalidad histórica de la cual en buena medida nuestro coeficiente histórico de la resistencia debiera ser tributario; sino a la perspicacia y agudeza que tal definición condensa, pues visibiliza/evidencia de modo contundente aquello que según Foucault es propio de la modernidad occidental: el nacimiento de la biopolítica, o poder destinado al *control de la vida*. La expresión *Nuestra vida* para decirlo una vez más, desnuda el poder de modo categórico pues lo convierte en objeto de reflexión y resistencia.

Nuestra vida frente al agronegocio. Experiencias colectivas urbanas en resistencia

Preanunciamos la necesidad de retomar a Harvey para pensar los espacios urbanos como ámbitos de resistencia frente a las aspiraciones de acumulación incesante del capital. La referencia no fue casual máxime si coincidimos con este geógrafo que las ciudades al tiempo que constituyen territorios atractivos para la reproducción del capital (y por lo tanto objeto de la manipulación segregadora y excluyente que violenta el derecho colectivo a la ciudad); se podrían conferir como espacios disruptivos y propiciadores de modos otros a los del capital.

En este marco nos situaremos en ciudades agronegocio cuyos habitantes *nos* hemos organizado para cuestionar una lógica de producción agrícola que *nos* impacta en múltiples ámbitos. La referencia al *nos* requiere desde luego elucidar con presión la perspectiva epistemológica, metodológica y ética que subyace y fundamenta el presente escrito.

A tal propósito una obligada referencia inicial hemos de expresar. Quien escribe estas reflexiones reside en una ciudad prototípica de aquello que hemos de expresar como ciudades agronegocios: la ciudad de Río Cuarto en la provincia de Córdoba / Argentina. El residir en tal geografía no determina desde luego una *vocación militante/activista* frente al *agro como negocio*; no obstante ello escribo este trabajo ensayístico como un militante activo y comprometido en la resistencia colectiva frente al avance del modelo hegemónico de producción agrícola.

Explicitar el lugar de enunciación nos convoca a un posicionamiento de cara a la producción de conocimiento. No aspiramos ni consideramos necesario (más bien creemos lo contrario) producir un conocimiento neutral para que este sea considerado producción científica. Parafraseando a Fals Borda ([1970] 2009) es inoperante preguntarse si los científicos somos neutrales o no, no es posible hacer tal diferencia por cuanto participamos como las demás personas de los conflictos e inevitablemente reflejamos y expresamos disyuntivas y paradojas. En tal sentido aseveramos dos cuestiones imbricadas: la toma de posición frente a lo estudiado es un requisito ético / un deber ser frente a la sociedad de la cual formamos parte al tiempo que tal no neutralidad no debe impedir una aproximación objetiva frente a lo abordado. Creemos en la posibilidad de la objetividad en tanto condición necesaria para la intersubjetividad y diálogo en las ciencias más no en la neutralidad frente, en últimas instancia, los deseos del poder¹²¹.

Por su parte creemos que la estrategia metodológica apropiada para analizar las resistencias urbanas frente al avance del agronegocio¹²² es la que nos proporciona la autoetnografía. Pues este enfoque cualitativo de investigación social nos permitirá recurrir a las experiencias de participación activa en los conflictos de quien escribe estas líneas. Como lo advierten De Sena y Scribano “(...) el gesto auto-etnográfico consiste en aprovechar y hacer valer las experiencias afectivas y cognitivas de quien quiere elaborar conocimiento sobre un aspecto de la realidad basado justamente en su participación en el mundo de la vida en el cual está inscripto dicho aspecto” (2009: p. 48)¹²³.

De este modo, habiendo explicitado el enfoque metodológico mediante el cual analizaremos los casos de experiencias urbanas colectivas críticas al agronegocio, evidenciada la posición ética/política que subyace este trabajo al tiempo que expresado los fundamentos epistemológicos que guían esta producción analítica nos disponemos en lo inmediato a adentrarnos en las disputas por los territorios.

¹²¹ La contundencia de Fals Borda respecto al dilema reproducir o transformar en la generación de conocimiento es elocuente: (...) van a seguir preferentemente los marcos de referencia del equilibrio estructural y la acumulación fáctica de rutina, con su tendencia a temas sin trascendencia y con las consecuencias políticas sabidas, o los del desequilibrio y el conflicto, que parecerían estar más a tono con nuestros tiempos críticos y de cuya aplicación también se esperarían, como antes, efectos tanto en lo político como en el enriquecimiento de la ciencia (Fals Borda, [1970] 2009, p. 241).

¹²² Los casos de los que nos ocuparemos serán dos espacios asamblearios críticos del imperante modelo de agricultura cuyos miembros residen en las localidades de Río Cuarto y Malvinas Argentinas (provincia de Córdoba/Argentina): Río Cuarto Sin Agrotóxicos y Acampa de Malvinas Argentinas.

¹²³ En otros términos los autores referidos aducen que la autoetnografía significa dar cuenta de lo que se escucha, de lo que se siente y del propio compromiso no solo con la temática, sino con la acción, al reconstruir la propia experiencia, como ya se ha insinuado, hay una doble implicación: el investigador o investigadora es ‘es arte y parte’ del fenómeno que quiere narrar” (De Sena y Scribano, 2009, p. 53).

Río Cuarto y Malvinas Argentinas constituyen dos localidades situadas en la provincia de Córdoba, provincia representativa en lo que refiere al boom de los transgénicos experimentada en las pampas argentinas. La referencia a ambos casos, vale la aclaración, no perseguirá un propósito comparativo sino más bien la exposición de dos experiencias, veremos luego, mutuamente imbricadas. La vinculación de quien escribe con las resistencias colectivas desarrolladas en ambas localidades responde, desde luego, a la activa participación en el principal espacio asambleario que cuestiona el agronegocio en la ciudad de Río Cuarto, la Asamblea Río Cuarto Sin Agrotóxicos (ARCSA), pero también al lugar de análisis que las asambleas en cuestión (ARCSA y Acampe de Malvinas Argentinas.) han tenido y tienen en los trabajos de investigación en tanto sujetos de estudio de tesis de grado y posgrado.

Tanto quienes integramos RCSA como los vecinos partícipes del Acampe en Malvinas compartimos un antecedente de lucha que fue bisagra en lo que respecta a la activación de marcos de interpretación referido a la concepción de injusticia y latrocinio que el actual modelo agrícola está desarrollando en los territorios en los que estamos insertos. Tras varios años de lucha en un barrio periférico de la capital de la provincia, el barrio de Ituzaingó de ciudad de Córdoba capital, se logró lo que fue el primer juicio en Latinoamérica en torno a la posibilidad de penar a quienes contaminaban el vecindario a raíz de la implementación del paquete tecnológico del agronegocio en campos lindantes al barrio. Conocido popularmente como el Juicio de las Madres de Barrio Ituzaingó (tal nombre refiere a la activa participación de las mujeres madres en la denuncia frente a los impactos de los agrotóxicos) este hecho, que excedió lo judicial, marcó “*simbolomaterialmente*” el devenir de las acciones colectivas socioambientales de la provincia y, dentro de ellas específicamente, las de las Asambleas referidas. En palabras de algunas de las compañeras de RCSA:

-(...) movilizó mucho, de hecho el reencuentro de la Asamblea nuestra fue por ese hecho particular. Me pareció que tuvo como mucha repercusión y me parece que movilizó muchas cosas (...). (Entrevista: Bertolo, 24/4/2014).

-El caso del juicio del barrio Ituzaingó es lo que nos encontró algunos, nos reencontramos, y otros de distintos espacios nos sumamos, eso fue como el disparador para ver qué es lo que estaba pasando en Río Cuarto (...). (Entrevista: De Luca, 22/4/2014).

-(...) nos determina a nosotros y eso no lo tenemos que negar porque es parte de lo que somos. (Entrevista: De Carlos, 26/4/2014).

Singularmente también importante fue la participación de las Madres de Ituzaingó en lo que constituyó el exitoso acampe en Malvinas Argentinas para evitar la instalación de lo que hubiese sido la planta de experimentación de transgénicos más grande de América Latina. Varios de los integrantes del Acampe reconocen la activa participación de las mujeres de Ituzaingó en poner el cuerpo a la resistencia a la multinacional:

En la cual ahí entraban las madres del barrio Ituzaingó, nosotros y se llevó [el acampe]... (Lucas Vaca, 2016).

(...) la toma del predio, bueno ahí nos cruzamos con coincidencia con Sofía que pensaba igual, con María con la Angélica que eran las madres de Ituzaingó. (Eduardo Quispe, 2016).

Este denominador común se tradujo con el correr de los meses en el reconocimiento por parte de quienes integramos ambas asambleas de un mismo adversario. En las dos localidades una multinacional que consideramos símbolo del neoextractivismo en materia agrícola pretendía radicar plantas experimentadoras de semillas transgénicas: la transnacional Monsanto.

Conviene detenernos en lo que Monsanto significa para quienes cuestionamos la lógica agrícola hegemónica ello en virtud de, por un lado, deconstruir las críticas tendientes a desacreditar estas luchas por “cerrarse a un solo actor del modelo” y, por el otro, advertir las implicancias teóricas que el caso nos propone. En relación a lo primero las críticas de aquellos que cuestionan las asambleas por su “obstinación” con una empresa cuando en realidad Monsanto sería un actor más entre los responsables de los impactos negativos de la racionalidad economicista imperante en el agro moderno; baste recuperar las respuestas de quienes tanto aquí como allá (Río Cuarto / Malvinas Argentinas) expresamos cuando se nos consulta sobre por qué contra Monsanto. La resistencia a esta transnacional es por lo que ella significa: expansión de los cultivos transgénicos, proliferación de patologías como el cáncer por la exposición directa e indirecta de millones de personas a los agrotóxicos utilizados, empobrecimiento de suelos, privatización de las semillas, expulsión de campesinos de sus tierras, deforestación, pérdida de soberanía alimentaria... en palabra de nuestros compañeros:

Monsanto es una cara de un modelo que intenta desarrollarse a costillas de un montón de gente que ni la va disfrutar sino que la va a padecer (...) tipo de empresas representa un modelo donde la exacerbación del consumo como estilo y objetivo de vida es casi excluyente. (Gustavo Asamblea Acampe de Malvinas Arg., 2016)

Por su parte desde RCSA manifestamos en un documento al que denominamos No a Monsanto en Río Cuarto, lo siguiente:

Entendemos que toda esta problemática responde a un modelo productivo hegemónico que beneficia a las corporaciones y empresarios del agro quienes – en relación con los gobiernos de turno- convirtieron la producción de alimentos en un mercado agroindustrial para solventar las necesidades de exportación y no los requerimientos alimenticios de nuestra población (Documento emitido por la Asamblea, 2012).

Si la multinacional Monsanto expresa un lógica de producción de la cual evidentemente es responsable pero que en efecto la excede (habida cuenta de los otros actores que divisamos como responsables: otras empresas del sector, grandes productores rurales y pooles de siembra, corporaciones financieras y áreas del Estado) entonces, tomando el marco analítico de la teoría del discurso del politólogo Ernesto Laclau (2005), es posible aseverar que Monsanto sea ha tornado en las luchas contra el modelo de la agricultura hegemónica, como un significante vacío. Preciso es advertir que el carácter vacío de tal significante no acontece por carecer de significados o sentidos sino por lo contrario, es decir, por la multiplicidad de sentidos que tal significado condensa.

Monsanto en tanto significante portador de una pluralidad de significados asociados a la idea de daño y perjuicio (ambiental, social, económico y político) es lo que ha permitido tanto en Río Cuarto como en Malvinas Argentinas que una diversidad de actores sociales converjamos en las distintas acciones colectivas de protesta para evitar su instalación. E incluso más, tal fue el carácter estratégico de multiplicar los significados de aquello contra lo cual se disputaba que la lucha excedió a los sectores históricamente más ligados a resistencias ambientales para incorporar otros colectivos

como organizaciones barriales, partidos políticos e incluso sectores estatales como universidades nacionales¹²⁴.

Una multiplicidad de repertorios fueron los que permitieron en ambas localidades consagrar una victoria aquí y allá de carácter popular y soberano. De entre el variopinto esquema de acciones colectivas, en una deseamos focalizarnos: la recurrencia al derecho. Gabriela Delamata (2013) acierta en afirmar que uno de los repertorios más novedosos y recurrentes de los colectivos socioambientales lo constituye el uso progresivo del derecho constitucional y la ley para enfrentar problemas socioambientales. La importancia de este aspecto jurídico radica no sólo en que el antecedente de las luchas protagonizadas por las asambleas a estudiar deviene de un proceso social que desencadenó una instancia judicial, el juicio de las “madres de Ituzaingó” en Córdoba capital en donde el tribunal condenó a un aeroplantador y un productor agrícola por daños generados a la población, sino porque además estas asambleas han acudido a la normativa ambiental (derecho a un ambiente sano de rango constitucional) y a la apelación judicial para velar por sus derechos.

La intención de focalizarnos en este repertorio radica en un elemento que es transversal a este escrito: la noción de *disputa*. Hay disputa en el significado de la naturaleza (recursos naturales, bienes comunes, nuestra vida), hay disputa por los usos y apropiaciones de los territorios (extractivismo, neoextractivismo; propiedad privada – propiedad colectiva), hay disputas en la concepción del derecho, aun de aquella legislación/constituciones estructuralmente consagrantes en primer orden del resguardo de la propiedad y el capital. En definitiva hay disputas porque los órdenes establecidos son cuestionados por fuerzas contrahegemónicas que, aun en contextos desfavorables (el poder en su despliegue represivo y visible pero también sutil e imperceptible), ingenia tácticas y desarrolla estrategias tendientes a la desnaturalización de lo instituido.

Pero dicha resistencia, según hemos podido detectar en las múltiples instancias de participación en reuniones asamblearias, intervenciones en los espacios públicos, charlas y debates, etc, constituye una arista de la praxis militante. La otra variante que hace a la praxis colectiva de estos espacios asamblearios es lo que en otras oportunidades denominamos dimensión propositiva. Es decir el devenir de nuestros espacios colectivos se ha desenvuelto bajo una permanente imbricación/entrelazamiento y potenciación entre la dimensión de la resistencia y la búsqueda de una alternativa frente a la lógica del agronegocio. Se trata de la promoción de la agroecología como paradigma desde el cual repensar tanto el modo de producción y la propiedad de la tierra en el espacio agrario así como la vinculación entre los espacios urbanos y las fronteras agrícolas.

Esta dimensión propositiva recurrente en el discurso de nuestras asambleas constituye un valioso instrumento de cara a comenzar a colocar en tensión el modelo del agronegocio. Pues hablar de agroecología supone la proyección de un territorio incompatible con los pilares del “paquete tecnológico”: insumos tóxicos, transgénicos, producción de *commodities*, concentración de la propiedad, plusvalor...

La agroecología, en contraste con el modelo del agronegocio, implica parafraseando a Sevilla y Graham (1997) un manejo ecológico de la naturaleza, mediante propuestas participativas, desde los ámbitos de la producción y la circulación; pretendiendo establecer formas de producción y consumo que contribuyan a encarar el

¹²⁴ La universidad Nacional de Río Cuarto, a instancias de su Consejo Superior se expidió contraria a la instalación de Monsanto en la ciudad de Río Cuarto: Resolución 322/12 del 30 de noviembre del 2012, en su artículo 7 “(...) expresar públicamente el desacuerdo de la UNRC respecto de la instalación de las empresas multinacionales del monopolio del agronegocio en particular Monsanto, en la Ciudad de Río Cuarto (...)”

deterioro ecológico y social generado por el neoliberalismo actual. Su estrategia tiene una naturaleza sistémica, al considerar el ámbito rural, la organización comunitaria, y el resto de los marcos de relación de las sociedades rurales articulados en torno a la dimensión local, donde se encuentran los sistemas de conocimiento (local, campesino y/o indígena) portadores del potencial endógeno que permite potenciar la biodiversidad ecológica y sociocultural.

El potencial de la agroecología no radica sólo en hacer posible un desarrollo agrícola acorde a la sostenibilidad de *nuestra vida*, sino también (y en particular) por su capacidad política de problematizar los conflictos sociales y medioambientales asociados al manejo de la naturaleza y por la búsqueda de alcanzar sistemas agroalimentarios sustentables que respondan a la satisfacción de las necesidades básicas de todos los seres humanos (Collado, Gallar y Candon, 2013). Es por ello que la apuesta por la agroecología de parte de colectivos socioterritoriales urbanos se traduce en una expresión de búsqueda de soberanía alimentaria.

Plantear la noción de soberanía alimentaria desde el interior de las ciudades y pueblos es mucho más que discutir qué se produce y cómo se cultiva en el espacio agrario perteneciente a los ejidos urbanos municipales; implica debatir el modelo productivo en escalas mayores y sus efectos en las dinámicas socioeconómicas provinciales y nacionales (Forlani, 2015).

De este modo, la praxis agroecológica implica, de cara a la ruralidad, cuestionar las técnicas y patrones de acumulación inherentes a las lógicas del modelo hegemónico de producción, sus impactos ambientales y, en especial, sus consecuencias sociales y económicas más aberrantes. En consonancia el ejercicio político de la agroecología al interior de los espacios urbanos ha de cuestionar el carácter energético dependiente de las megas construcciones urbanas, la polución ambiental, la discriminación social de los amplios sectores populares, el acceso a la tierra y la vivienda digna y la democratización en la producción y goce de las producciones artísticas-culturales.

Conclusiones

No deseamos finalizar este escrito sin exponer nuestras limitaciones como Asambleas socioambientales, pues en parte allí radica el aporte de la intelectualidad orgánica a este sector del campo popular. Hacer lo contrario significaría presentar un panorama idílico de las luchas frente al agronegocio y en general frente al neoextractivismo que si bien pudiese tener el alegre reconocimiento de sectores militantes significaría aportar poco (y contraproducente) de cara a detener una lógica que se expande en el continente (aun con las significativas victorias como las aquí narradas).

En tal sentido una deuda camino a superarse tiene que ver con las limitaciones para articular con otras demandas del campo popular al tiempo que mayores niveles de claridad en la distinción de los adversarios. Respecto a lo primero buenos augurios se manifiestan por lo menos en la asamblea de la que se participa. La presencia cada vez más recurrente de la bandera que nos aúna en otras causas como las manifestaciones denunciando la violencia de género, la violencia institucional, las políticas de desempleo y empobrecimiento; significa el comienzo de un trayecto de acercamiento con otros sectores subalternos de nuestras sociedades. El encuentro en los espacios públicos con aquellos con los que hábilmente el poder nos separa y permanentemente incide en diferenciarnos se traducirá, más temprano que tarde, en la conformación de un nuevo bloque social histórico propendiente a un orden social, económico y político distinto, presumiblemente menos desigual y más democrático que el vigente.

En lo que atañe al segundo de los desafíos, el de la distinción de los adversarios, remite a la necesidad de una lectura política / de diagnóstico político en torno a las

fuerzas sociales, mejor, de los órdenes societales que se disputan históricamente la hegemonía en nuestra América latina. Tal desafío apunta a reconocer las diferencias entre las formas políticas fundamentales en que la experiencia democrática de masas se ha desarrollado en el subcontinente por lo menos para el siglo XX¹²⁵. Efectivamente el neoextractivismo ha avanzado en el subcontinente durante lo que va del siglo tanto en aquellos países gobernados por fuerzas políticas progresistas (nacional populares) como en los cuales la conducción del gobierno estuvo en manos de grupos conservadores proclamadores del liberalismo económico.

Sin embargo no divisar las diferencias radicales entre ambos proyectos de sociedad (en entre otras, los grupos sociales que las encarnan: lo plebeyo / lo oligárquico) implica coartar las posibilidades de articulación y diálogo con otros sectores del campo subalterno adherente de los gobiernos nacionales y populares y no vislumbrar escenarios más óptimos (o menos hostiles) para disputar sentidos y políticas al interior del aparato estatal.

Conviene finalmente reiterar, en el marco de la reflexividad de estos desafíos, que la conducción del Estado -aun cuando no signifique un dato intrascendente (lo expresado en torno a las diferencia entre los proyectos societales referidos)- no significa el ejercicio como tal del poder. En otros términos: la hipotética conducción del Estado por parte de los movimientos sociales como los que nos encontramos en resistencia al agronegocio o la megaminería a cielo abierto no es garantía de, para el caso que nos preocupa, la clausura del neoextractivismo. Pues los intersticios por los cuales el poder se reproduce se encuentran desde luego en las instituciones formales pero también en las prácticas cotidianas e incluso en nuestras autoconciencias.

Referencias

Collado, Adrian; Gallar, Darío y Candon, José. Agroecología política: la transición hacia sistemas agroalimentarios sustentables. *Revista de Economía Crítica*, nº16, ISSN 2013-5254 Disponible en <https://goo.gl/vyZYot>. 2013.

Bernardes, Julia y Frederico, Samuel Et Al. *Globalizao do gronegocio e land grabbing*. Editorial Lamparina. Brasil. 2012.

Composto, Claudia y Navarro, Mina Lorena. Claves de lectura para comprender el despojo y las luchas por los bienes comunes naturales en América Latina. En *territorios en disputa* 1ª ed.: Bajo Tierra Ediciones y Gizella Garciarena Hugyec. 2014.

Delamata, Gabriela. Actualizando el derecho al ambiente. Movilización social, activismo legal y derecho constitucional al ambiente de "sustentabilidad fuerte" en el sector extractivista megaminero. *Entramados y Perspectivas*; Lugar: Buenos Aires; Año: 2013 vol. 03 p. 55 – 90. 2013.

Delgado Ramos, Gabriel. (coord.) *Ecología política del extractivismo en América Latina: casos de resistencia y justicia socio-ambiental*. CLACSO. Buenos Aires. 2013.

Fals Borda, Orlando. La crisis, el compromiso y la ciencia. En *Una sociología sentipensante para América Latina*. Pp.219-253. CLACSO. Buenos Aires. Recuperado de: <https://goo.gl/wTYmsf>. [1970]. 2009.

Fals Borda, Orlando. Cómo investigar la realidad para transformarla. En *Una sociología*

¹²⁵ “(...) la liberal-democrática y la nacional-popular. Mientras que la primera tendió históricamente a la democratización interna del Estado liberal, la segunda se presentó como alternativa a este último. Esta bifurcación de la experiencia democrática de las masas va a dominar el conjunto de la historia latinoamericana del siglo xx.” (Laclau, 2014, p. 262)

sentipensante para América Latina. Pp. 253-302. CLACSO. Buenos Aires. Recuperado de: <https://goo.gl/5xPDUr>. [1970]. 2009.

Forlani, Nicolas. Territorialidades, ciudades y agronegocios. *Revista Fundamentos en Humanidades* de la Universidad Nacional de San Luis/ ISSN 1515-4467 –ISSN 1668-7116. 2015.

Foucault, Michel. El sujeto y el poder. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 50, No. 3. , pp. 3-20. 1988.

Foucault, Michel. Las redes del poder. *Revista Barbarie*, Nº 4 y 5, San Salvador de Bahía, Brasil. 1981.

Giarraca, Norma y Teubal, Miguel. Disputas por los territorios y recursos naturales: el modelo Extractivo. *Revista ALASRU* Nª5 p. 113, Nueva Época. Buenos Aires. 2010.

Gonzales, Carlos. *La sociedad del control y los medios de comunicación social como dispositivos biopolíticos*, disponible en: <https://goo.gl/MoYbRX>. 2011.

Gras, Carla. y Hernández, Valeria. *El agro como negocio*. Editorial: Biblos. Buenos Aires. 2013.

Harver, David. *El 'nuevo' imperialismo: acumulación por desposesión*. En Socialist Register. CLACSO. Buenos Aires. Disponible en: <https://goo.gl/NJwUd8>. 2004.

Harvey, David. *Ciudades rebeldes. Del derecho a la ciudad a la revolución*. Ediciones Akal, S. A. Madrid, España. Disponible en: goo.gl/MjYaDe. 2013.

Laclau, Ernesto. *La razón populista*. Editorial: Fondo de Cultura Económica. Buenos Aires. 2005.

Laclau, Ernesto. Lógicas de la construcción política e identidades populares, en Coraggio, J. y Laville, J. (orgs.) *Reinventar la izquierda en el siglo XXI*. Buenos Aires: UNGS y CLACSO, 253-266. 2014.

Luxemburgo, Rosa. *La acumulación del capital*. Editorial: Grijalbo. México. [1913] 1968.

Puello Socarrás, José. No diga: bienes 'bienes comunes'. ¡Diga: bienes comunales!. *Subversiones Intelectuales* n° 54. Bogotá, Colombia. Disponible en: goo.gl/ni4CX9. 2015.

Scribano, Adrian. y De Sena, Angélica. Construcción de conocimiento en Latinoamérica: algunas reflexiones desde la autoetnografía como estrategia de investigación. *Cinta moebio Revista de Epistemología de Ciencias Sociales*. Chile. 2009.

Sevilla Guzman, E. *La agroecología como estrategia metodológica de transformación social*. Disponible en: goo.gl/knnUHy. 2009. Editorial: Siglo XXI. México d.f. 2010.

Zizek, Slavoj. *El acoso de las fantasías*. Editorial: Siglo XXI editores. Buenos Aires. 1999.

Zizek, Slavoj. *El sublime objeto de la ideología*. Editorial: Siglo XXI. México 2001

Entrevistas

Bertolo G del. Vivero de plantas autóctonas Wichan Ranquen. In: *Asamblea Río Cuarto Sin Agrotóxicos*, 24/04/2014.

De Carlos L. Miembro de la Central de los Trabajadores Argentinos (CTA). In: *Asamblea Río Cuarto Sin Agrotóxicos*, 26/04/2014.

De Luca N. del Observatorio de Conflictos Socioambientales de la Universidad Nacional de Río Cuarto. In: *Asamblea Río Cuarto Sin Agrotóxicos* 22/04/ 2014.

Vaca, L. *Acampe Malvinas Argentinas* 4/05/2016.

Quispe, E. *Acampe Malvinas Argentinas* 6/05/2016.

Documentos

Documento por un Río Cuarto sin Agrotóxicos (2012).

SEÇÃO DOCUMENTOS

Interacionistas no Brasil, Série 1 – Lucila Herrman

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 1 - Lucila Herrmann. Uma apresentação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 151-153, dezembro de 2017, ISSN 1676-8965.

SEÇÃO DOCUMENTOS

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

Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 1 – Lucila Herrmann. Uma apresentação

Interactionists in Brazil, Documents Section, Series 1 - Lucila Herrmann A presentation

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, a partir deste número, - através de sua *Seção Documentos*, - fará uma série de reedições de pesquisadores brasileiros que encaminharam suas pesquisas à luz do interacionismo e do método ecológico nos primeiros anos do florescimento das ciências sociais no país, entre os anos de 1930 a 1960. Estes pesquisadores abriram uma frente de pesquisa singular no caminho de uma sociologia e de uma antropologia urbanas locais, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. A Seção Documentos da RBSE, na série que agora inicia sobre os Interacionistas no Brasil, abre com chave-de-ouro a seção com a reedição de um artigo da Lucila Herrmann (1902-1955). **Palavras-chave:** Lucila Herrmann, seção documentos RBSE, interacionismo no Brasil, Escola de Chicago

Abstract: The RBSE Brazilian Journal of Sociology of Emotion, from this issue, through its Documents Section, will make a series of reprints of Brazilian researchers who have forwarded their research in the light of interactionism and ecological method in the early years of the of the social sciences in the country from the 1930s to the 1960s. These researchers opened a unique research front on the path of a local urban sociology and anthropology, at a time when social sciences were beginning to process of foundation and consolidation. The RBSE Documents section, in the series that begins now on Interactionists in Brazil, opens with a golden key the section with the reprint of an article by Lucila Herrmann (1902-1955). **Keywords:** Lucila Herrmann, RBSE documents section, interactionism in Brazil, Chicago School

A *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, a partir deste número, - através de sua *Seção Documentos*, - fará uma série de reedições de pesquisadores brasileiros que encaminharam suas pesquisas à luz do interacionismo e do método ecológico nos primeiros anos do florescimento das ciências sociais no país, entre os anos de 1930 a 1960. Estes pesquisadores abriram uma frente de pesquisa singular no caminho de uma sociologia e de uma antropologia urbanas locais, em um momento em que as ciências sociais começavam a iniciar o seu processo de fundação e consolidação. Como informa Mendoza (2005), - em seu artigo sobre a influência da Escola de Chicago entre os anos de 1930 a 1950 no Brasil, - esse conjunto de trabalhos apontava ao que viria se chamar a Antropologia e a Sociologia Urbana no Brasil nos anos de 1970, sendo precur-

sores dessa nova construção que consolidaria a área de estudos sociológicos e antropológicos urbanos no país (Koury, 2015). E, mais uma vez, a retomada, montagem e consolidação desta área, nos anos de 1970, se beneficiaria dos caminhos traçados pelos estudos de Chicago, agora dentro do recorte do interacionismo simbólico (Mendoza, 2005; Koury, 2015).

A *Seção Documentos* da *RBSE*, na série que agora inicia sobre os Interacionistas no Brasil, abre com chave-de-ouro a seção com a reedição de um artigo da Professora Doutora Lucila Herrmann (1902-1955). Lucila Herrmann foi uma das primeiras mulheres a receber o título de doutor em Sociologia no Brasil (SBS, 1955). Obteve o seu doutorado em 1945, na USP Universidade de São Paulo, sob a orientação de Roger Bastide. Antes, concluiu mestrado em etnologia na ELSPSP Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo.

Esta última instituição a marcou no caminho teórico-metodológico que escolheria como pesquisadora. Através dos seminários de pesquisa coordenados por Donald Pierson tomou conhecimento dos trabalhos desenvolvidos pela Escola de Chicago e foi uma das mais ardorosas defensoras do método ecológico e do modelo de pesquisa interacionista durante sua atuação como professora assistente de Sociologia na USP e como técnica de pesquisa e depois chefe de pesquisa do Centro de Pesquisa e Documentação Social da mesma universidade.

O artigo que abre a *Seção Documentos* da *RBSE*, sobre os *Interacionistas no Brasil*, versa sobre o *Método Ecológico na Sociologia*. Este artigo, - publicado pela *Sociologia. Revista Didática e Científica*, em seu v. 1, n. 3, de 1939, sob a direção de Romano Barreto e Emílio Willems, - constitui um esforço singular de demonstração do método ecológico para o estudo do urbano em cidades que começavam a se expandir e se complexificar, como se deu no ambiente de Chicago, da primeira geração de interacionistas, e como se encaminharia a sua aplicação em uma cidade como São Paulo e em outras brasileiras, entre os anos de 1930 a 1960.

O seu artigo sobre o método ecológico tem influência de conceitos e seus usos teóricos e metodológicos nos estudos urbanos dos principais pesquisadores da Universidade de Chicago de então. Apesar de o seu artigo pretender um alcance mais amplo, de uso em um contexto urbano em processo de expansão e complexificação, os seus exemplos e o seu olhar se encontram na cidade de São Paulo, em processo comparativo com a cidade de Chicago estudada pelos interacionistas da Universidade de Chicago. Situa o olhar sobre a cidade, enquanto proposição teórico-metodológica, a partir das zonas concêntricas de Ernest Watson Burgess; das categorias de competição, das zonas morais e do homem marginal de Robert Ezra Park; bem como das relações vicinais de Roderick Duncan McKenzie e, com isso, vai compondo um modo de fazer pesquisa no ambiente urbano através do método ecológico e das histórias naturais do lugar a ser estudado.

Ao lado do uso de estatísticas, aplicação de questionários, uso documental diverso: desde fotografias ao uso de documentos de registro de imóveis, política de crescimento urbano, e outros, concentra a atenção à observação participante, entrevistas, mapeamento das zonas de ocupação da cidade e processos de ‘competição’ entre elas, etc.. O que redundava em um artigo mais do que atual no momento presente das ciências sociais no país (e no mundo) que se debruça em uma nova imersão aos caminhos pragmatistas e do interacionismo de fazer pesquisa em sociedade e em modos de sociabilidade complexas.

Pesquisadores como William Isaac Thomas, Robert Ezra Park, Ernest Watson Burgess, Roderick Duncan McKenzie e outros, tiveram grande influência nesta geração precursora que estava em formação nas ciências sociais no Brasil dos anos de 1930 a 1940, e que a *Seção Documentos* da *RBSE* passa a partir deste número a homenagear.

A influência de Donald Pierson, em sua longa estada no Brasil, primeiro na Bahia e depois na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, e através dos seus *Seminários de Método e Técnica de Pesquisa Social*, - aberto não apenas aos alunos da ELSPSP, mas a todos os interessados em pesquisa social, - foi enorme. De fato, configurou um número considerável de pesquisadores em formação ao ponto de vista singular de estudos e pesquisas urbanos no Brasil, principalmente São Paulo, mas como o próprio Donald Pierson (1988) relata, com frequência de alunos de todo o país, desde o Estado de Pernambuco (Levy Cruz) a Santa Catarina, assim como as suas constantes viagens pelo país afora para proferir conferências e pequenos cursos sobre ciências sociais, seus modos de fazer e seus usos.

Em seus estudos posteriores, a Doutora Lucila Herrmann brinda os leitores com análises instigantes e ainda hoje importantes enquanto forma e método de pesquisa, principalmente para a sociologia e antropologia urbanas locais. Entre os seus estudos urbanos à luz do interacionismo e do método ecológico se encontram, entre outros, “Estudo do desenvolvimento de São Paulo através de uma análise de uma radial: a Estrada do Café”, de 1935; “Áreas ecológicas do Estado de São Paulo”, de 1943; “Alterações da estrutura demográfico-profissional de São Paulo, - da capital e do interior, - num período de catorze anos: 1920-1934 (com Gioconda Mussolini, Nadir Ortiz, Célia C. Paiva e Rita de Freitas); “Evolução da Estrutura Social de Guaratinguetá num período de 300 anos” (Tese de doutoramento), de 1945, publicada em 1949 em formato de livro.

Não é por acaso, portanto, que o artigo *Método Ecológico na Sociologia*, de Lucila Herrmann inaugure a *Seção Documentos sobre os Interacionistas no Brasil* da *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*.

Referências

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Gilberto Velho: um precursor da Antropologia das Emoções no Brasil. In: Mauro G. P. Koury e Raoni B. Barbosa *Da subjetividade às emoções. A Antropologia e a Sociologia das Emoções no Brasil*. (p. 19 a 59). Coleção Cadernos do GREM, n. 7, Recife/João Pessoa: Bagaço/Edições do GREM, 2015.

Mendoza, Edgar S. G. Donald Pierson e a escola sociológica de Chicago no Brasil: os estudos urbanos na cidade de São Paulo (1935-1950). *Sociologias*, a. 7, n. 14, p. 440 a 470, 2005.

Pierson, Donald. Depoimento. In: Mariza Corrêa (org.). *História da Antropologia no Brasil (1930-1960). Testemunhos: Emílio Willems e Donald Pierson*. Campinas: Editora da UNICAMP/Edições Vértice, 1987.

SBS Sociedade Brasileira de Sociologia. *In Memoriam: Lucila Herrmann (1902-1955)*. (p. 359-360). <https://goo.gl/MgHa5B>; lido em 28.09.2017.

Herrmann, Lucila. O método ecológico em Sociologia. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 155-170, dezembro de 2017.

SEÇÃO DOCUMENTOS

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

O método ecológico em Sociologia*

The ecological method in Sociology

Lucila Herrmann

Resumo: Este artigo da Dra. Lucila Herrmann que abre a *Seção Documentos* da RBSE, sobre os *Intercionistas no Brasil*, versa sobre o *Método Ecológico na Sociologia*. Este artigo, - publicado pela *Sociologia. Revista Didática e Científica*, em seu v. 1, n. 3, de 1939, sob a direção de Romano Barreto e Emílio Willems, - constitui um esforço singular de demonstração do método ecológico para o estudo do urbano em cidades que começavam a se expandir e se complexificar, como se deu no ambiente de Chicago, da primeira geração de interacionistas, e como se encaminharia a sua aplicação em uma cidade como São Paulo e em outras brasileiras, entre os anos de 1930 a 1960. **Palavras-chave:** Lucila Herrmann, método ecológico, interacionismo no Brasil, sociologia e antropologia urbanas no Brasil

Abstract: This article by Dr. Lucila Herrmann, which opens the RBSE *Documents Section* on *Interactionists in Brazil*, deals with the Ecological Method in Sociology. This article, - published by *Sociology. Didactic and Scientific Magazine*, in his v. 1, n. 3, 1939, under the direction of Romano Barreto and Emilio Willems, - constitutes a unique effort to demonstrate the ecological method for the study of the urban in cities that were beginning to expand and become complex, as in the Chicago environment, of the first generation of Interactionists, and how its application in a city like São Paulo and in other Brazilian cities, between the years 1930 to 1960 would be directed. **Keywords:** Lucila Herrmann, ecological method, interactionism in Brazil, sociology and Anthropology in Brazil

Muito se tem falado ultimamente sobre o método ecológico e, por isso, pareceu-me oportuno tratar neste número de seu valor e características. Do ponto de vista da Sociologia urbana, o método ecológico que, aliás, não é um método, mas uma técnica de pesquisa que abrange muitos métodos, tirando do prestígio de cada um deles o seu próprio prestígio, parece-me um dos mais completos meios de que dispõe a Sociologia para uma perfeita compreensão da realidade social.

Mais que o método monográfico que procede por contagem e medida sobre um objeto único (Cuvillier, *Introduction à la sociologie*¹²⁶, p. 144), mais que o método comparativo que fraciona a realidade social prejudicando, assim, a sua compreensão, o método ecológico busca apresentar os fenômenos sociais em sua completa interpenetração. Os métodos de que lança mão são os seguintes:

* Publicado originalmente em *Sociologia. Revista didática e científica*, v. 1, n. 3, p. 106-133, agosto de 1939.

¹²⁶ Cuvillier, A. *Introduction à la sociologie*. Paris: Coll. Armand Colin, 1936. [Informação complementada pela RBSE].

O Método Estatístico

Este é um instrumento de análise indispensável ao sociólogo. Com efeito, no domínio sociológico a Estatística é uma forma privilegiada de inferência de hipóteses, mormente porque a tendência da Sociologia é, - não somente como a das outras ciências quando tenta erigir leis, - a de eliminar o singular, o acontecimento, o histórico-geograficamente localizável e buscar o geral, como eliminar o individual e subjetivo no que ele se opõe ao social.

A Estatística age sobre fenômenos em massa, sobre o grupo, sobre a síntese social, cujos elementos componentes – indivíduos – não interessam, por ser função do conjunto-meio social. A lei estatística não é na Sociologia mais a simples expressão das regras do cálculo de probabilidade, mas exprime o resíduo permanente depois de eliminadas as particularidades individuais, ou seja, o que é imputável ao fenômeno social em si mesmo. Como instrumento de descrição quantitativa (Bowley¹²⁷) da sociedade considerada como um todo organizado, a Estatística é uma técnica excelente de trabalho sociológico e a sua melhor contribuição consiste justamente nisto: separar a Sociologia de qualquer resíduo ou influência psicológica e mesmo da Psicologia Coletiva.

Ao realizar uma pesquisa sob o ponto de vista do método monográfico, verifiquei a atração profunda que a análise psicológica, - diante da observação dos fatos, das confidências colhidas, em fragmentos, - exerce sobre o espírito do pesquisador. O social é esquecido pelo psicológico, pelo individual. O método estatístico isola o coeficiente psicológico e individual e torna-se, assim, uma descrição quantitativa impessoal e uma técnica fria e objetiva. Ela permite organizar representações simples e esquemáticas de um todo complexo, facilitando a comparação ulterior.

O método ecológico serve-se largamente do estatístico, na manipulação de seus dados: achar a curva dos índices econômicos, das diferentes zonas; dos demográficos, dos processos sociais resultantes, e incorre em todas as dificuldades inerentes a ele.

Todos os que já trabalharam em pesquisa sob o método estatístico sabem quanto é difícil levantar uma estatística válida. Vários são os dispositivos para que uma estatística mereça consideração. Entre outros, lembramos os relativos aos grupos representativos.

É sabido que a Estatística é um processo de simplificação sob a lei dos grandes números. Assim, em vez de uma medida total, nem sempre possível, ela apresenta uma medida parcial, feita sobre um grupo representativo, cuja escolha deve obedecer:

O grupo representativo deve ser da mesma natureza que o grupo que se quer estudar. Tão heterogêneo quanto este.

É necessário que nenhum critério seletivo presida a escolha dos indivíduos que formam o grupo representativo, devendo Ester ser tomado ao acaso.

A escolha de um indivíduo não deve determinar a escolha dos demais. Exemplo: uma pesquisadora, em um trabalho dirigido pela prefeitura sobre o padrão de vida dos funcionários de limpeza pública, ao inquirir de um dos seus pesquisados soube que cinco de seus vizinhos também eram funcionários da limpeza pública, e os anotou. Ora, as condições de vida dessas seis famílias morando no mesmo cortiço, evidentemente iguais, poderia pesar no resultado estatístico, desobedecendo ao critério do acaso da escolha.

¹²⁷ Arthur Lyon Bowley (1869-1957). Estatístico e economista inglês, trabalhou com estatísticas econômicas e foi pioneiro no uso de técnicas de amostragem em pesquisas sociais. [Informação complementada pela *RBSE*].

Outra questão debatida é a do número de indivíduos de um grupo representativo. Holzinger¹²⁸ apresenta como mínimo para pesquisas psicológicas 50 indivíduos e o máximo de 1/10 da população. Chaddock¹²⁹ acha que não se pode estabelecer um máximo, contudo, desde que se conheça a composição da população, o critério seletivo serve para tornar a proporção dos indivíduos no grupo representativo igual a do grupo total.

Uma boa estatística não é uma simples contagem da população e, nisso, se difere do método monográfico que procede por contagem e medida sobre um objeto único (Cuvillier, *op. cit.*, p. 145), mas age, em geral, sobre um todo organizado e complexo, caso típico dos fenômenos sociais. Impõe-se, então, definir precisamente o fenômeno a estudar, e tomar depois um número de casos constantes para que as conclusões sejam válidas. Explico-me: estudando diferenças individuais em Psicologia, Jordan apresenta o seguinte quadro:

Nº de medidas	7 anos	8 anos	9 anos	10 anos
Crianças brancas	18	108	48	82
Crianças pretas	6	139	97	62

Os grupos de 7 e 10 anos apresentam diferenças numéricas muito grandes para que o resultado seja significativo.

A interpretação das estatísticas merece maior cuidado ainda. É justamente nesse ponto que encontrei maiores dificuldades em uma pesquisa ecológica que realizei e que será publicada pelo Congresso Internacional de Sociologia Urbana. As próprias correlações estatísticas podem ser enganadoras quando não levam em consideração outros fatores que poderão influir sobre o fenômeno visado. Exemplo: um dos meus professores de Estatística iniciou um estudo sobre correlação do preço do café e nupcialidade em São Paulo, sendo levado a crer em uma correspondência funcional dos dois fenômenos. Pesquisas ulteriores sobre imigração o levaram a conclusões diferentes.

Vemos quanto é delicado o processo de interpretação das estatísticas pelos trabalhos sobre suicídio de Durkheim, Halbwachs, Delmas; *Le suicide, Les causes Du suicide, Les causes pathologiques du suicide*.

O Método Histórico

Outro método de pesquisa usado pelo ecológico é o histórico: único instrumento de experimentação em Sociologia, para Durkheim; o melhor processo para compreender certas manifestações culturais, - método da sobrevivência, remanescentes culturais, - anômalas, segundo Rivers. Usando-o, a Ecologia ataca um dos modos pelos quais se processa a dinâmica social.

A História é um ótimo instrumento de análise. Seguindo quer um fato, quer um todo social em suas manifestações através do tempo, compreendemos melhor as modalidades que ele adquire em contato com outros fatos, - difusão cultural, contatos de culturas, - e sociedades, ou as transformações que adquire pelo próprio dinamismo de seus

¹²⁸ Holzinger, - junto com Newman e Freeman, - estudou 20 casos de gêmeos homozigotos criados em ambientes distintos e 50 casos de gêmeos criados juntos, criando um coeficiente de pertencimento, ainda utilizado nas pesquisas em psicologia. Ver, entre outros trabalhos, Holzinger, K. J. The relative effect of nature and nurture influences on twin differences. *Journal of Educational Psychology*, n. 20, p. 241-248, 1929. [Informação da RBSE].

¹²⁹ Chaddock, Robert E. *Principles and methods of statistics*. Boston : Houghton Mifflin Company, 1925. [Informação complementada pela RBSE].

processos internos. A Sociologia cultural, ao mostrar a parte que cabe à difusão e aos contatos das culturas na manifestação dos processos sociais, revelou o quanto a história é necessária à compreensão dos fatos sociais.

O Método Geográfico

A noção ecológica da influência da ocupação e de outros fatores sociais na determinação da localização e distribuição da população, reduzindo a morfologia social ao fato espaço, e a dinâmica social ao fator mobilidade, apresenta um aspecto original dos fatos sociais, possível de representação cartográfica e tratamento matemático. Poderia parecer que a Ecologia, desde que se interesse pela posição e distribuição das plantas e animais, constituísse uma ciência geográfica. Não há tal. A Ecologia não é ciência geográfica. Não é o homem, mas a comunidade que a interessa. Não as relações humanas com o habitat, mas com os outros homens. A Ecologia humana busca salientar não tanto o fator geográfico, mas o fator – *espaço*, - ou seja, distância.

Ora, desde que a estrutura social possa ser definida em termos de posição, e as mudanças sociais descritas em termos de movimento, a sociedade exhibe um de seus característicos passíveis de tratamento matemático. É justamente porque o meio, as ocupações e outros fatores diferentes determinam a distribuição da população e o lugar dos indivíduos e grupos, das associações, etc. é que as gerações de espaço tomam tal importância.

Porque as relações sociais são frequentemente e inevitavelmente correlatas às espaciais; e porque as distâncias físicas, frequentemente, parecem ser o índice das sociais, que a Estatística tem tanto valor em Sociologia. É somente porque os fatos sociais e os físicos podem ser reduzidos ao fator espaço, é que eles podem ser medidos. A Ecologia considera o estudo da Geografia como uma das formas de comportamento social, como o primeiro passo para a análise das forças que determinaram esse comportamento (Young, *The social base map*)¹³⁰.

É porque os indivíduos, animais e plantas, formam grupos, que podem ser classificados pela combinação particular dos elementos que contém. As vidas compatíveis vivem lado a lado e as incompatíveis evitam-se. Os mapas mostram a distribuição dos movimentos nas várias formas de vida, em uma área; são análogos às fórmulas gráficas do químico que mostram as relações dos elementos constituintes do composto. A Ecologia aconselha na representação gráfica dos mapas ecológicos o uso de um mapa básico que habilite o estudioso a fazer correlações entre os gráficos e os elementos geográficos. O mapa ecológico seria, assim, um mapa geográfico comum, com a representação das áreas ecológicas e alguns aspectos permanentes da organização comunal tais como: propriedades de estradas de ferro, indústrias, comércio, parques, jardins públicos e privados, cemitérios, áreas vazias, propriedades vagas, etc., expresso por cores e sinais apropriados.

O uso do mapa é imprescindível. Permite a apreensão rápida do fenômeno estudado em seus múltiplos aspectos, tais como: a densidade da população, o grau de vizinhança, concentração, indicados por cores mais fortes; certos fenômenos sociais, tais como, a localização da delinquência, do meretrício, da criminalidade; a concentração comercial e seus diferentes aspectos...

Erle Fiske Young acentua a importância maior do mapa por permitir correlações: cada um sendo complementar do outro e correlatos aos gráficos estatísticos. Estabelecidas curvas correlatas aos mapas, assim, obteríamos as seguintes informações graficamente representadas:

¹³⁰ Young, Erle Fiske, *The social base map*. *Journal of applied sociology*, n. 9, p. 202-206, December, 1924. [Informação complementada pela RBSE].

- A natureza da população segundo a raça, cor, densidade, e algumas indicações sobre o grau de isolamento.
- O estatuto econômico revelado pela propriedade da casa, grau de dependência, tipos de instituições locais, casas coletivas ou únicas, etc.
- O grau de conformidade ou não com a comunidade e padrão moral, como o revelado pelo índice de delinquência, divórcio, crimes, suicídios, etc. de cada área.
- O caráter do emprego dos lazares, revelados pelos passatempos comercializados ou não.
- Certos dados ecológicos relativos à vizinhança, transportes, comunicação, mobilidade, etc.

Aconselha a organização do mapa de cinco em cinco anos para se julgar o impulso dinâmico da comunidade e a indicação da tendência e intensidade de desenvolvimento da região.

A concepção teórica da Ecologia

A invasão, a sucessão e as transformações estatísticas. Estudos detalhados em Ecologia vegetal e animal revelaram dois conceitos que a Ecologia humana buscou analisar nas manifestações sociais: o da *invasão* de elementos heterogêneos em uma área, determinando mudanças nos processos vitais dessa área; e o da *sucessão*, determinando uma tendência em cada área a passar por sucessivos estágios de desenvolvimento.

Invasão

Em toda a comunidade a intromissão de um elemento heterogêneo, arrivista, determina um conflito que resulta no deslocamento gradual da espécie até então dominante e, então, vencida (se o for) para uma área seguinte. Assim, vemos em uma floresta um limitado número de espécies possantes que ocupam um terreno quase despido de plantas e cobertos por lichens, etc. que vivem da sua sombra e lhes fornece umidade; a partir desta vemos grupos definidos de espécies que se sucedem até a periferia. Ora, o crescimento de novas espécies possantes, - carvalhos, cedros, taboris, etc., - em pontos ocupados por espécies subalternas, faz com que estas, incapazes de manter o equilíbrio vital com a dominadora, abandonem a zona e se estendam para as áreas vizinhas.

Expressas em curvas estatísticas, teríamos sucessivas ogivas de Gauss mostrando o processo dinâmico das invasões e dominância, em que as transições representariam justamente a zona invadida. As espécies dominantes, em número mínimo de exemplares, ocupariam o ponto inicial da curva e as espécies mais dominadas possíveis, também rarefeitas porque não têm forças para disputar o terreno que lhes eram próprios contra as contínuas invasões, ocupariam o ponto final; a região central, entre os sigmas seria ocupada pelas espécies subalternas, muito mais numerosas do que as espécies extremas.

O conceito de invasão lança necessariamente o da sucessão

A sucessão é a tendência dos grupos definidos em áreas ecológicas a passar por diferentes estágios de atividade e uso, tomando aspectos diferentes e desenvolvendo processos diferentes. É essa, segundo Steiner, em *The Japanese invasion*¹³¹, a parte mais atraente da Ecologia.

¹³¹ Steiner, Jesse Frederick. *The Japanese invasion: a study in the psychology of interracial contacts*. Chicago: A. C. McClurg & Co. 1917 – com Introdução de Robert Ezra Park. [Informação complementada pela RBSE].

Há uma continuidade econômica que torna o ciclo das sucessões humanas tão pronunciado e inevitável como o das plantas e animais. O conceito de sucessão é uma das heranças felizes que a Ecologia Social recebeu da Biologia.

A Ecologia biológica descreve as respostas dos organismos aos fatores ambientes; mede as exigências do ambiente ou o limite vital dos organismos e discute porque animais e plantas atingem níveis complexos de desenvolvimento e depois desaparecem para dar lugar a outros grupos animais e vegetais. Verificou-se que plantas e animais formam, dentro de uma área geográfica, uma comunidade, isto é, uma diversidade de unidades adquirindo sob a pressão de fatores, - atmosféricos, geográficos, biológicos, etc., - certa uniformidade e organização que se exprime por um aspecto econômico definido. Dentro desta comunidade, formas diferentes de crescimento se combinam a ponto de formar um único agregado, com tipo definido: região tropical, extremamente complexa, regiões equatoriais, regiões desérticas.

Dentro da comunidade verificam-se os processos de simbiose (viver juntos) com suas formas de competição, mutualismo, parasitismo, comensalismo. O comensalismo é o tipo mais simples de simbiose, como afirmou Van Beneden¹³². Consiste em espécies diferentes localizadas juntas, partilhando entre si as mesmas reservas nutritivas e acomodando-se, por um processo vital adaptativo. A igualdade da procura em relação à oferta alimentar cria competições e morte ou imigração das espécies menos aptas para a luta, exceto em regiões desérticas, onde o solo é tão pobremente vestido que a reserva alimentar é sempre suficiente. Algumas espécies são mais sociáveis do que outras e, devido a causas biológicas, melhor aparelhadas para formarem comunidades. Outras crescem solitárias, como as orquídeas.

A desigualdade de exigência em relação ao alimento cria a harmonia entre as espécies e a heterogeneidade da comunidade. Quando uma espécie pede justamente o que a outra espécie evita, tornam-se complementares. Vemos, assim, um limitado número de espécies potentes, como monarcas da comunidade, cercadas de outras muito mais numerosas, permanecendo subalternas. Vemos como exemplo desse comensalismo, o processo de vida de espécies que mergulham no chão, em profundidades diferentes, as suas raízes; e o de espécies periódicas, que se alimentam em diferentes épocas do ano.

O parasitismo é um processo mais complexo e implica a exploração de uma espécie pela outra, como o das orquídeas, dos *pediculus captis*. O mutualismo é um parasitismo recíproco, ou uma troca de favores iguais, ou quase, como nos mostra o estudo de [William Morton] Wheeler sobre *Aunts and their structure development and behavior* [New York, Columbia University Press, 1910]¹³³, em que estuda as relações das formigas *Lasius Flavius* e dos afídeos. As formigas protegem, domesticam, constroem estábulos para esses insetos que representam seus rebanhos. Os afídeos quando dominados pelas formigas adquirem pequenas modificações morfológicas e funcionais mais aptas a servirem às exigências das formigas. São as suas vacas leiteiras.

A domesticação animal ou humana é uma forma de mutualismo com base em parasitismo maior ou menor de uma espécie sobre a outra. Grande parte da cultura humana se realiza por domesticação ou sob essa forma mais elevada de domesticação que é a educação.

A continuidade e persistência dos grupos sociais

O que nos podem trazer de interessante essas questões da Ecologia biológica? Coisas interessantíssimas, que abrem para a Sociologia horizontes matemáticos na

¹³² Édouard Joseph Louis-Marie Van Beneden (1846-1910) biólogo, citologista e embriologista belga. [Informação complementada pela RBSE].

¹³³ Informação complementada pela RBSE.

análise e medida dos seus fenômenos. Vejamos: foi sempre um problema capital da Sociologia determinar, em termos objetivos, o fato palpável da continuidade e persistência dos grupos sociais. Observada objetivamente, como uma coisa, a sociedade parece feita de unidades móveis independentes... e, contudo, ela não se desagrega... O problema consiste, pois, em compreender a natureza dos laços sociais e em medir a intensidade dos contatos que unem essas unidades e notar como as conexões entre elas são mantidas.

Ora, em seu nível mais inferior, as sociedades humanas aproximam-se das vegetais e animais, onde as relações entre as espécies e indivíduos parecem, à primeira vista, fortuitas e exteriores. Contudo, dentro dessa aparência vemos uma cooperação intensa; certas espécies provêm, com sua presença, um ambiente mais favorável para o desenvolvimento de outras. Por exemplo: o carvalho e o musgo – mutualismo.

Esse ambiente executa mudanças que correspondem a crescimento, desenvolvimento e morte. Cada comunidade de plantas tem uma vida definida: nasce, cresce, envelhece, morre e, ao morrer prepara um ambiente no qual outra forma de comunidade encontra ambiente natural para viver. Esse processo de sucessão estudado detalhadamente nas comunidades animais se repete nas sociedades humanas. Cada área cultural invadida, dominada, afasta-se, deixando um terreno preparado para a vida de outras áreas culturais.

Nas comunidades humanas temos além da ação dessas forças biológicas inconscientes, outras mais complexas, em que a inteligência, a linguagem, a divisão do trabalho, a cultura, criam, pelo consenso social, uma solidariedade orgânica. Os indivíduos associados não só provê, pela associação, um ambiente físico no qual todos podem viver como são, pela divisão do trabalho, pré-adaptados uns aos outros, de um modo que não encontramos nas comunidades inferiores e que amortece as formas fatais de conflito, verificadas nessas comunidades.

A sucessão se processa por um avanço em área geográfica. Há uma continuidade econômica que torna o ciclo das sucessões humanas tão pronunciado, como o das plantas e animais. As regiões de uma cidade passam por estágios de uso e ocupação com uma regularidade tal (Mckenzie¹³⁴) que pode ser expressa em termos matemáticos. A congestão determinada pelo processo natural de desenvolvimento determina invasões. Estas se exprimem por uma mudança de costumes regional e mudança de ocupante.

Os processos sociais

A noção de invasão e sucessão se deu à Ecologia social uma visão mais nítida dos fatos sociais pela análise dos processos sociais que as transvariações dos índices econômicos e demográficos revelam, o estudo dos processos sociais iluminam as conclusões das pesquisas ecológicas em relação à estática (morfologia).

Cinco são os processos sociais apontados por Bogardus¹³⁵ como indispensáveis à compreensão da morfologia das comunidades. São eles: a concentração, a centralização, a segregação, a invasão e a dominância.

¹³⁴ A autora se refere a Roderick McKenzie, que assina ao lado de Robert E. Park e Ernest Burgess a organização do clássico *The city*. Chicago: University of Chicago Press, 1925. [Informação complementada pela RBSE].

¹³⁵ Emory S. Bogardus (1882-1973) foi uma figura importante na história da sociologia americana. Fundou, em 1915, um dos primeiros departamentos de sociologia nas universidades norte-americanas, precisamente na Universidade do Sul da Califórnia. No livro *Immigration and race attitudes* [Oxford, England: Heath, 1928] Emory Bogardus discute os princípios à compreensão morfológica de uma sociedade ou comunidade. Veja sobre a questão, Luis Pinto Ferreira e Carlos H. Alba. Emory S. Bogardus y los nuevos fundamentos de la morfología social. *Revista Mexicana de Sociología*, v. 11, n. 1, p. 21-56, 1949. [Nota da RBSE].

Concentração e Centralização

A concentração implica o crescimento da população por causas biológicas, - nascimento, porcentagem de casamentos, etc., - e sociais, - imigração. Onde a mobilidade é limitada (falta de comunicação), o crescimento é determinado pela reserva alimentar do meio. A concentração pode ser determinada por causas físicas (produção) ou por forças sociais centralizadoras, - comércio, vantagens educativas, prestígio social, etc.. A centralização é a reunião de indivíduos em certos pontos regionais, devido ao contato diário e impelidos por forças diferentes: ganhar a vida, divertimentos, devoção, educação, etc.

A centralização é sempre acompanhada pelo processo da divisão do trabalho e especialização. Quando a centralização se torna congestão começa a descentralização. Ambas são função da mobilidade social. O grau de centralização varia com a procura da atividade e, assim, quanto mais especializado maior distância atinge essa atividade. É assim que o centro das comunidades torna-se o centro focal de atividades altamente especializadas.

Segregação

Segregação é a tendência que os grupos e áreas culturais uma vez constituídos têm de trabalhar juntos em grupos coesos e separados, evitando todo contato com elementos heterogêneos. A segregação é o resultado do trabalho de várias forças de seleção, tais como a competição econômica, a competição social, o radicalismo, o espírito de campanário (*esprit de cloché*).

A competição econômica é um dos fatores mais fortes da seleção e, assim, os índices econômicos são reveladores das diferentes zonas segregadas. A segregação econômica decresce em homogeneidade à medida que subimos na escala econômica. Quanto mais baixo o nível econômico, mais uniforme se torna o status econômico devido a precariedade dos meios de escolha. O *slum* é a zona de menor escolha.

A segregação pode ser voluntária e, nesse caso, ela reforça um status social, como verificamos na área da alta burguesia, com suas horas certas de reuniões, diversões, seu modo típico de vestir-se, de tratamento social... e, no retraimento com que, uma vez invadidas por elementos arrivistas e estrangeiros, de outras áreas culturais, as horas ou lugares onde exibem o seu esnobismo, procuram marcar um desejo de afastamento, de lugar aparte, de distância social.

A segregação pode ser imposta e, nesse caso, importa na perda de um status social. A zona do meretrício, em todas as cidades, sofre essa segregação imposta, devendo manter-se em lugares indicados pelos poderes públicos, frequentar diversões em horas ou lugares obrigatórios, não passar pelos lugares de maior movimento em qualquer hora, etc.. Os guetos judaicos, as tribos boemias, etc. formam grupos sociais que sofrem segregação imposta.

A *invasão*, já estudada, se caracteriza por um estágio inicial que se evidencia pela elevação do preço do terreno e baixa de propriedade, fornecendo base para a desorganização, necessidade de alugar a propriedade a funções parasitárias e segregadas. Os vícios, em geral, se concentram nessas áreas de transição. Segue-se a este estágio inicial outro secundário em que a invasão segue o seu curso, havendo então conflitos, deslocamentos, seleção, violação das leis de competição, falências e formação de associações para a resistência e defesa. O clímax é atingido quando a área ecológica surge definida e se mostra capaz de sustentar invasões ulteriores. Por exemplo, o desenvolvimento do distrito residencial caracteriza-se, no começo, por uma diversidade de preços que vão, aos poucos, tendendo para um nível homogêneo.

A invasão determina como vimos a sucessão, e faz com que as áreas geográficas passem por estágios de cultura diferentes. Vemos em São Paulo as zonas pioneiras: o café ceder lugar ao algodão e, depois, à policultura (vale do Paraíba); as zonas de pequenas cidades de interior ceder lugar a grandes cidades que se tornam outros tantos centros focais de distribuição e comércio: nascimento de Marília, Ribeirão Preto, Barretos, etc.; na próxima cidade de São Paulo, vemos as regiões próximas do Triângulo, hoje centro econômico-político-administrativo, em 1890 eram de residências modestas, em 1860 eram residências de luxo, em 1800, suburbanas, talvez.

Dominância

A dominância consiste, para Mckenzie, em relações integrantes entre partes de um todo ou de uma organização, na qual uma porção do todo domina e controlam as outras, constituindo um centro focal. O centro comercial-administrativo representa bem esse processo social. A área residencial de luxo representa, em relação a moda, também, um ponto de dominância.

Atacamos com a noção de processos sociais um dos pontos nevrálgicos da Ecologia humana. Sorokin¹³⁶, - apresentando em seu *Contemporary sociological theories* uma visão de conjunto dos estudos sociológicos contemporâneos, e analisando as diferentes escolas sob o ponto de vista da contribuição teórica de seus postulados, - classifica como pertencendo à Sociologia Formal moderna a maior parte dos pesquisadores de Ecologia; temos entre os acusados: Robert Park, Ernest Burgess; Emory Bogardus, Mckenzie, etc. Afirma:

Mais formal são as classificações de sociólogos como Ross, M. em *Principle of Sociology*; Park, R. e Ernest Burgess, em *Introduction to the Science of Sociology*; Emory Bogardus em *Introduction of Social Psychology*. R. Park e E. Burgess experimentam dar uma análise dos fatos essenciais, na forma de um estudo de alguns processos sociais fundamentais, como isolamento, contato social, interação, competição, conflito, acomodação, etc.

E, criticando a Sociologia Formal:

A necessidade de uma sistematização dos processos sociais e das relações humanas é evidente, contudo, o problema ainda não está resolvido, como evidencia a heterogeneidade das classificações formalistas. 2. A falta de definição clara de muitos processos sociais permite confusões que comprometem a Sociologia Formal. 3. A falta de diferenciação entre certos processos permanentes e universais e outros temporários, encontrados em grupos específicos, em períodos distintos. 4. A tendência da Sociologia Formal e alguns relacionistas a limitar o estudo da Sociologia ao estudo das formas de relações sociais é falsa. Como a sistematização botânica ou zoológica das plantas e animais, a classificação e análise das relações sociais e processos, compreende somente uma parte da Sociologia. Limitar o seu conteúdo a essa parte é cortar da Sociologia a sua parte mais vital e levar a Sociologia a uma ciência escolástica e morta...

Ora, se os primeiros livros dos citados sociólogos incorreram nessa crítica de formalistas, Park e Burgess, Mckenzie, etc., como ecologistas fogem a ela porque eles buscam estudar os processos sociais como função explicativa da morfologia social e, assim, não abandonam os processos pela forma. E é justamente essa parte, formalista e

¹³⁶ Sorokin, Pitirim A. *Contemporary sociological theories*. New York: Harper & Brothers, 1928. [Informação complementada pela RBSE].

teórica, segundo Sorokin, que conduz a Ecologia ao conteúdo da matéria social, à estrutura morfológica que a sociedade adquire sob a ação das forças internas e externas.

Ora, nós sabemos que a noção de morfologia social foi uma das mais felizes de Durkheim, depois retomada por Mauss em *Les variations saisonnières des sociétés esquimó*¹³⁷, e por Bouglé em *Les idées égalitaires*¹³⁸. Ao defender a ideia de que os processos sociais estão em função das modificações quantitativas do grupo social no seio do qual se passam, Durkheim dava vida à mesma ideia esboçada pela Sociologia Marxista. Em *l'Année Sociologique*, tomo II, formula claramente sua concepção de morfologia social:

A vida social repousa sobre um substrato determinado tanto pela forma como pelo tamanho. Os seus componentes são os indivíduos. O modo pelo qual são localizados no solo, a natureza e configurações das coisas que afetam as relações coletivas, de acordo com a concentração e densidade da população, nas cidades ou sua dispersão no campo, o modo pelo qual as casas são construídas, o espaço ocupado, as vias de comunicação, etc. determinam diferenças no substrato social. Todos esses fatos referentes a um único objeto devem pertencer a uma só ciência: a morfologia social.

Em *Année*, tomo III, ele elabora uma análise mais profunda da significação da morfologia social e os efeitos da densidade, já não mais da sociedade total, mas de cada um dos grupos e subgrupos que a formam.

A natureza do substrato depende não somente do número de elementos que compõe a massa da sociedade no seu conjunto, da aproximação, configuração externa, etc., como da densidade de cada um dos grupos elementares cuja reunião constitui a sociedade total e a base geográfica deve, também, ser tomada em consideração. A vida social será diferente conforme o número desses grupos, sua densidade, distribuição, morfologia, coesão...

Em *Les regles de la méthode sociologique*¹³⁹ (1927, p. 100) diz:

Considero morfologia social a parte da Sociologia que tem por objeto constituído os tipos sociais... uma vez constituídos esses tipos, o pesquisador deverá distinguir em cada um deles as variações diferentes, correlatas ao grau de individualidade ou absorção pela massa total, guardadas pelas sociedades segmentares.

Em *De la division du travail social*¹⁴⁰ Durkheim estuda esse fato como função da densidade dinâmica, para ele constituindo o índice sensível dos processos sociais.

Bouglé, em *Les idées égalitaires*, pretende explicar a difusão das ideias democráticas no Ocidente pelas mesmas causas.

As zonas em que triunfam são as mais densas, de população acumulando-se nas cidades, estados, etc., em densidade que destrói a influência das castas, tão predominante nas sociedades Orientais. No

¹³⁷ Mauss, Marcel. Essai sur les variations saisonnières des sociétés eskimo. Étude de morphologie sociales. *l'Année Sociologique*, t. IX, p. 39-132, 1904-1905, com a colaboração de H. Beuchat. [Informação complementada pela RBSE].

¹³⁸ Bouglé, Célestin *Les idées égalitaires. Étude sociologique*. Paris: Félix Alcan, Éditeur, 1925. [Informação complementada pela RBSE].

¹³⁹ Durkheim, Émile. *Les regles de la méthode sociologique*. Felix Alcan, 1927 [Informação complementada pela RBSE].

¹⁴⁰ Durkheim, Émile. *De la division du travail social*. Paris: Félix Alcan, 1893. [Informação complementada pela RBSE].

império Romano, quando o tamanho, densidade, heterogeneidade da população crescia, os privilégios de nascimento desapareciam. As ideologias igualitárias, as ideias de democracia, liberdade, originam-se nas cidades. Os campos com maior densidade (Lancashire, por exemplo, 707 habitantes por milha quadrada) são mais democráticos que os da Rússia, por exemplo. O dogmatismo religioso decresce com o crescimento da mobilidade...

Mauss, em *Les variations saisonnières des sociétés eskimo*, mostra como as variações de estação agem sobre a densidade social, determinando dois grupos demográficos, dois sistemas jurídicos, morais, econômicos, místicos, concluindo que as diferenças quantitativas da sociedade determinam as variações qualitativas. Mauss, insistindo sobre o termo estrutura, e o empregando, mostra como ele pode apresentar um significado diverso: designar os subgrupos sociais, domésticos, federativos, clânicos, etc., que estão em relação sem, contudo, estarem em contato; ou qualquer coisa que nada tem de material, isto é, poder político, classes de idade, hierarquia militar, que implicam uma aproximação jurídica e não somente física. Mas, comenta Mauss, inúmeras estruturas se apresentam visíveis aos olhos e dão lugar a manifestações mensuráveis: repartição da população sobre o solo nas proximidades de águas, em cidade, casas ao longo das vias, localização industrial, correntes humanas de imigração, etc., fenômenos graficamente representáveis, cujo conjunto desenharia o corpo da sociedade, o substrato material.

Não há sociedade sem duas coisas: o grupo que a forma ordinariamente sobre um solo determinado e as representações e movimentos desse grupo (Mauss)

Assim, o estudo desses movimentos constituiria a fisiologia social, estreitamente dependente da morfologia social. Mas, se os postulados da teoria se prendem à análise da estrutura social - em seus tipos constituintes (Durkheim), ou em seus grupos e subgrupos, ao estudo matemático da densidade dinâmica e mobilidade social, - as realizações permanecem, ainda, longe do desejado, dialéticas, estudando fenômenos gerais, como Durkheim (*De la division du travail social*) e Bouglé (*Les idées égalitaires*), ou um pouco menos imbuídas desse defeito em Mauss (*Les variations saisonnières...*), em grupos primitivos, onde o papel da densidade e mobilidade no atrito dos grupos e determinação dos processos sociais é mínimo.

A Ecologia retoma esses princípios da Escola Sociológica Francesa os aplicando ao estudo das cidades, mostrando a estratificação do todo social e os grupos e subgrupos localizáveis geograficamente e classificáveis pelo aspecto exterior, material, e pela função na vida coletiva, pela mentalidade, vida particular, atividade etc. Grupos estes cuja vida social se exprime em fórmulas gráficas, em curvas estatísticas e em representações cartográficas. Assim, a Ecologia, retomando os princípios que os fundadores seguiram parcialmente, os ultrapassa, apresentando uma média nítida, detalhada, quer da morfologia social (extensão geográfica ocupada por cada grupo ou área cultural), quer da fisiologia ou dinâmica social (medida estatística dos processos sociais de cada área).

A cidade é um grupo humano ocupando uma área geográfica, possuindo um sistema de serviços técnicos, institucionais, administrativo, econômico, etc.. A organização ecológica da cidade compreende uma distribuição espacial da população e das instituições sociais e uma sequência temporal de suas estruturas e funções sob a ação de forças seletivas, distributivas, de competição, tendentes a um resultado típico.

A organização ecológica de uma cidade é facilmente dominada pelo pesquisador graças a índices sensíveis de medida tais como: o valor das propriedades imobiliárias

(preço do terreno, valor do prédio, valor locativo). As ruas, rios, estradas de ferro, linhas de bondes, chaves de estradas de ferro são marcas divisórias entre as diferentes áreas ecológicas.

A morfologia típica das cidades

Um dos fenômenos típicos do desenvolvimento das cidades é a adição em áreas ecológicas, acompanhada por uma redistribuição e realojamento da população da área primitiva e, assim, o crescimento é um processo contínuo de organização e desorganização. As monografias numerosas sobre cidades americanas mostram que o movimento de expansão de uma grande cidade pode ser ilustrado por uma série de círculos concêntricos que representam tanto as sucessivas zonas de expansão urbana, como o tipo de áreas diferenciadas nesse mesmo processo de expansão:

O *centro* comercial, político, administrativo: Zona de grande comércio (casas atacadistas, casas que fornecem de tudo, como o Mappin, Alemã, etc.), dos bancos, apartamentos para escritórios, centro de linhas de transporte, grandes hotéis, teatros, edifícios públicos de administração, etc.

Característicos materiais: casas altas, arranha-céus, arquitetura moderna, casas sem quintais e jardins, unidas, novas, aproveitando o máximo do terreno.

Característicos econômicos: zona de maior preço de terrenos e edifícios. “As áreas de maior mobilidade são as de maior preço dos estabelecimentos comerciais” (Mckenzie).

Característicos sociais: A centralização é sempre acompanhada de divisão de trabalho e especialização, e são estes característicos que encontramos no centro. Quanto mais especializado maior distância atinge, e é por isso que certas cidades altamente especializadas (cidades universitárias, industriais, comerciais, administrativas... Coimbra, Cambridge, Washington, Chicago) alcançam uma área de irradiação muito vasta. O centro é uma zona continuamente invasora, em tempos de progresso, porque sempre que a concentração se torna congestão ela determina a descentralização pela invasão de outras áreas, acarretando uma zona de transição.

Encontramos, aqui, a centralização do controle político-administrativo. A centralização é função da mobilidade (Mckenzie) e, quanto maior a mobilidade, maior é a centralização. Assim, um dos índices de centralização é o número que penetram e saem diariamente do Centro, devido a ocupações, compras, diversões... (em Chicago entra diariamente meio milhão de pessoas. Em New York, em 1921, entraram 2,5 milhões de pessoas).

O centro nunca é medido pelos recenseamentos porque, em geral, estes tomam como unidade de medida a casa residencial (casa, hotéis, etc.), e os centros, em geral, são desabitados. Se o censo o medisse, encontraríamos aqui uma distribuição demográfica caracterizada por um número máximo de homens, o valor máximo de valor econômico (máximo de indivíduos produtivos), máximo de adultos, etc. É uma zona sem residentes próprios, sendo servida intermitentemente durante as horas de trabalho e à noite (diversões) pelos indivíduos das outras áreas. Por isso mesmo é a zona de maior concentração durante o dia e menor à noite.

Zona de competição comercial intensa, mas, controlada por forças sociais que determinam uma homogeneidade de preços.

Zona de transição que começa a ser invadida pelo Centro, pelos altos negócios, pelas casas de apartamentos, zona de conflito entre os limites e extremos da região central e das residências modestas, e por isso se manifesta pela deterioração material e moral. É uma das zonas mais interessantes de uma cidade por revelar antagonismos

profundos. É a região do *Slum* (favelas, cortiços)... onde encontramos a deterioração moral em mais alto nível: a região de maior *chômage* (desemprego), dos oradores de comício, das prostitutas, dos restaurantes baratos, das agências de emprego, das missões de regeneração social, da manufatura ligeira, da boemia elegante, das *garçonnières*, dos clubes para homens, dos indivíduos solitários, dos bordéis, dos cabarés, do reino de bandos de garotos formando associações, dos entorpecentes, dos tóxicos, dos vícios, etc..

É a área de menor escolha profissional e social, manifesta no preço mínimo da habitação, revelando mais uma vez a segregação imposta a esta zona e o caráter repelente que adquire em relação aos indivíduos das outras áreas. Por outro lado, como é uma área invadida pelo centro, o terreno aí é disputado e o seu preço se torna muito elevado, bem como o imposto relativo, de propriedade, o que obriga o proprietário a alugar o prédio a funções parasitárias e segregadas (cabarés, meretrício, casas de jogos proibidos). É uma área de menor escolha... quanto mais baixo o nível econômico, menor se torna as possibilidades de escolha.

É, também, a área de maior mobilidade social devido ao crescimento intenso do centro. É a área onde a organização e a desorganização se processa continuamente. Contudo, cada vez que o crescimento e mobilidade ultrapassam um índice normal, eles determinam efeitos patológicos manifestos na porcentagem anormal de suicídios, divórcios, relações irregulares, vícios escusos, comércio de tóxicos, moléstias, crimes. É também a área onde encontramos maior número de crianças abandonadas expostas, miséria e abortos.

A mobilidade extrema se denuncia pelas relações comerciais. Nessas, as relações controladas da competição são ultrapassadas, - como verificamos no Centro, - e os atritos se tornam mais numerosos e as falências se sucedem.

Essa mobilidade é causada por dois fatores:

1. *Pela mobilidade material*: os indivíduos dessa área não se sentem presos a ela por laços econômicos (propriedade ou profissão), ou sociais (família, clubes, relações, centros, associações) e, assim, são mais independentes para se locomover para outras cidades.
2. *Pela mobilidade moral*: é a zona em que encontramos os indivíduos mais diversos, por origem, crença, raça, educação, cor, etc., e esse contato de todos os credos, ideias, etc., cria uma plasticidade mental extrema e uma aceitação rápida de todas as coisas. Não há fixação de convenções, de tabus ou credos. É aí também que a Ecologia verificou a localização da primeira geração de imigrantes, ainda desintegrados da sociedade total, ainda não assimilados. A segunda, já assimilada, se localiza na área residencial modesta.

Há certas evidências palpáveis que revelam a área de deterioração: a construção de edifícios públicos atrativos, mas repulsivos ao padrão de moral comum (cabarés, casas de jogo, casas de *rendez-vous*...); e a modificação da base econômica, exigindo uma redistribuição de valores. O preço não tem tabela, flutua de acordo com a competição intensa. As terras se valorizam demais e as construções decaem em preço, sendo estas alugadas para funções parasitárias. O imposto de propriedade é superior ao que permite a utilidade. Entre as diversas atividades com as mesmas exigências ou com exigências complementares verificam-se associações, como as reveladas pelos *trusts* em cabarés, teatros, casas de jogos, entre *chauffeurs*, etc.

O grande comércio do Centro cede aqui lugar ao pequeno comércio de retalho, casas de *bric-a-brac*, etc.. Verificam-se, também, as filas de automóveis diante do maior mercado.

A invasão se evidencia pela intromissão de um novo tipo de mercado: o meretrício, os vícios, ou o comércio de retalhos. É uma das zonas de mais baixo nível de vida, principalmente nos extremos de sua área (o meretrício próximo às quadras entre Santa Efigênia e Estação).

A área residencial modesta: é uma zona habitada por empregados de comércio, por funcionários públicos que escaparam da área de deterioração e procuram local de acesso fácil aos seus empregos, no centro, além das famílias modestas, pequenos capitalistas e média burguesia, que aí buscam um nível de vida mais módico.

Características materiais: vemos aqui casas pequenas, muito unidas, em geral antigas, de arquitetura velha, térreas, sem quintal e jardim, revelando uma homogeneidade de tipo de construção. Encontramos aqui um grande aproveitamento de terreno, revelado pelas casas comprimidas umas às outras, devido a esta área estar comprimida entre as duas outras: a de transição, invasora, indefinida, e a outra, perfeitamente definida, a residência de luxo.

É uma das áreas de menor mobilidade da cidade, e esse traço é verificado por índices variados: viagens, número de telefones, rádios, jornais assinados, etc.. Um dos seus característicos econômicos é o preço baixo do terreno, e menor ainda de habitação. Somente a zona suburbana apresenta preços menores. É também a área em que o preço do terreno é mais homogêneo.

Características sociais: as relações de vizinhança são muito acentuadas, as relações são íntimas e, correlatamente a esse traço, a censura e coerção social são intensas, o tradicionalismo muito pronunciado, etc.. Verificamos um grande equilíbrio em relação às distribuições demográficas de sexo, idade, etc., e no número de indivíduos de cada família.

É uma zona de pouca mobilidade social: a mobilidade material é restrita, prendendo-se somente às exigidas pela ocupação (localizada no Centro); as condições econômicas precárias impedem as viagens; a mobilidade moral também é pequena devido a ser uma área de pouca invasão. A zona de transição é repelida e a zona residencial a repele. Os imigrantes a escolhem somente na segunda geração, quando já assimilados.

Todos esses característicos fazem dessa área a mais definida, a mais cristalizada, e a mais propensa a estagnação material e moral da cidade. Por isso mesmo, por ser a região do tradicionalismo e do estatus social atingido com maior equilíbrio, é onde encontramos menor número de suicídios, desordens, vícios, adultérios, etc.. Índices de desassimilações tão comuns nas outras áreas. É aqui onde encontramos, em mais alto grau, o cunho da comunidade, o espírito regional, a mentalidade típica da terra.

A área residencial de luxo: é uma área escolhida pela alta burguesia, pelos capitalistas, fazendeiros, grandes industriais, alto funcionalismo e dirigentes públicos.

Características materiais: casas residenciais ocupando grandes terrenos, jardins, quintais, garagens, etc.. O tipo arquitetônico é variadíssimo. O aproveitamento do terreno é mínimo. O preço muito elevado, mas inferior ao do centro, por ser uma zona de escolha e não invadida. Encontramos também aqui o número máximo de telefones, rádios, *frigidaires* e outros luxos.

Características sociais: esta área é caracterizada por dois traços que parecem contraditórios: pequena mobilidade social interna (mobilidade dentro da mesma cidade): somente os homens, em geral, saem regularmente e diariamente para seus negócios. As mulheres têm mobilidade periódica (dias chás elegantes, de receber visitas, de jantares em restaurantes de luxo, de cinemas, e de teatros); e de grande mobilidade para o exterior: viagens e passeios.

É uma área altamente segregada, mas de segregação voluntária a fim de marcar o seu lugar social. Cada vez que sente a sua região geográfica, as manifestações do seu estatus social (hora e dia de exibição de elegância) invadidas, essa área muda de localização (alongamento dos bairros residenciais pelos subúrbios) ou de hora e dia de definição de seu valor social.

A seleção econômica é pouco homogênea. Quanto mais elevada estiver a área, em condição econômica, menos homogênea ela se revela, devido à multiplicação dos meios de escolha (Emory Bogardus).

É a área, também, de menor cristalização e estagnação do padrão comum moral, usos e costumes, devido ao intercâmbio cultural, - cinema, teatro, literatura, colégios estrangeiros, viagens, etc., - e, por isso, muito mais que a residencial modesta e suburbana, mas menos que o centro, propensa às modificações. As transgressões à moral comum são sempre iniciadas nessa área, embora, disfarçadamente, sob sigilo, no começo, e exibicionismo, depois. Encontramos, aqui, a mentalidade tipicamente burguesa, em suas contradições interessantes: preconceitos e liberdades.

Área suburbana: os subúrbios constituem, para Mckenzie, as cidades satélites subsidiárias. Quanto maior for a expansão da cidade, maior será a tendência à formação desses subnúcleos comerciais subsidiários do centro, devido à distância e dificuldade de abastecimento direto, por parte da área, no centro. Vemos uma nova intensificação de comércio e, às vezes, de edifícios públicos subsidiários dos centrais (correios, cartórios, etc.).

Os seus habitantes formam a população proletária: proletariado de fábrica que a escolhe para melhor acesso ao trabalho nas fábricas, localizadas na região limítrofe, entre a zona residencial de luxo e a suburbana; proletariado ou pequenos proprietários agrícolas (chacareiros) que se aproveitam do preço ínfimo do terreno para adquirir propriedade.

Características materiais: casas humildes, pequenas, muito baixas, muito unidas, quando localizadas nas regiões vizinhas às fábricas, mais espaçosas na periferia (chácaras). São as casas mais baratas da cidade e, também, de preço de terreno menor. Encontramos, aqui, as vilas e os cortiços.

A mobilidade social, aqui, acompanha as exigências do trabalho, sendo grande devido à facilidade, por serem os seus habitantes, em geral, locatários de casas e não proprietários. As relações sociais de vizinhança são bastante pronunciadas e reveladas pelo grupo em palestra, sentados junto às portas das habitações, pelos bandos de garotos brincando nas ruas, pela cooperação em doenças, desgraças, etc.. Nela encontramos uma porcentagem grande de crianças, de analfabetos, e uma grande propensão à sugestão a comícios, etc..

O mapa ecológico de uma comunidade mostra claramente a tendência de cada zona a estender a sua área, invadindo outras. Esse aspecto da expansão é chamado, como vimos, de sucessão, e é revelado, nitidamente, nos gráficos estatísticos dos valores imobiliários. O processo de crescimento pode ser estudado pelo crescimento físico e comercial e pelas modificações na organização social.

Vemos, assim, sintetizadas, na Ecologia, as duas noções mais fascinantes da Escola Sociológica Francesa: a morfologia estrutural das sociedades e a dinâmica social, responsáveis pelos processos sociais. O suicídio, o divórcio, a delinquência, a falta de integração social, etc., serão estudados, não na sociedade em sua totalidade, mas em relação à sua morfologia interna, ou subgrupos sociais. Cada área ecológica tem uma densidade diferente, devendo por essa mesma razão apresentar, em graus de intensidade diferentes, os processos e fenômenos sociais.

Serão certos fenômenos sociais característicos de certas áreas? Sob que condições locais tendem certos fenômenos a decrescer ou a se intensificar? Qual o grau de responsabilidade de cada área em relação aos processos fundamentais da vida de uma comunidade? A estrutura física da área é produto do caráter e ocupação dos atuais ocupantes e determina o caráter e a ocupação dos futuros. Os elementos atuais geográficos e humanos são forças básicas da vida social.

Em resumo: o método ecológico, síntese de métodos, incorre nas vantagens e dificuldades de todos eles; tem a grande vantagem de trazer uma nova concepção à análise dos fenômenos sociológicos, considerando a vida social em sua totalidade e sua evolução. Como tal, corrobora na reação feita pela Sociologia cultural ao método comparativo: “o método comparativo fraciona um fato social do todo orgânico de que faz parte, e como que mutila a realidade social”. Reage contra a tendência analítica da Sociologia de fins do século 19 e começo de 20 que levava cada departamento da Sociologia: Sociologia doméstica, religiosa, econômica, etc., a estudar um grupo de fenômenos deslocado do conjunto social de que fazia parte.

Um fato social só tem significado dentro do todo orgânico e do passado histórico que o criou. Elaborando a noção de morfologia e densidade, chama a atenção para a responsabilidade dos diferentes grupos sociais em relação aos processos e fenômenos sociais. A influência da sociedade geral nem sempre é determinante em relação ao fenômeno, principalmente, nas cidades modernas; de crescimento rápido e dinâmico, devido à imigração ou condições locais.

Nessas é muito mais interessantes estudar o suicídio, o crime, a mendicância, a desorganização social, em relação aos grupos de que fazem parte os indivíduos (burguesia, proletariado, etc.), do que em relação à sociedade em geral. E isto porque elas não possuem ainda suficiente passado histórico para se ter criado uma *alma coletiva*, uma personalidade homogênea, uma mística integradora.

Foge, também, do defeito da Sociologia cultural que, seguindo um complexo cultural transpõe fronteiras, procurando constituir a gênese e histórico do mesmo, e abandona as sociedades que não a interessam nesse processo de difusão, mas são apenas acidentes, por assim dizer. E mais, nenhum outro método parece tão oportuno à Sociologia Educacional [do que o Método Ecológico]. Somente ele pode revelar a correlação estreita que há entre o sistema social geral e o sistema educacional. Apresenta sugestões preciosas sobre o característico e necessidades dos grupos; sobre as exigências das diferentes zonas em relação à educação; sobre a estatística das profissões e exigências do mercado profissional para um fim educacional utilitário; sobre as vocações nos diferentes grupos ecológicos, para localização e escolha apropriada das diferentes escolas: primárias, profissionais, secundárias e superiores.

Resenhas

Barbosa, Raoni Borges. O urbano como lugar de memórias, pertença e medo: etnografias da cultura emotiva da cidade de João Pessoa. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 173-179, dezembro de 2017, ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

O urbano como lugar de memórias, pertença e medo: etnografias da cultura emotiva da cidade de João Pessoa

The urban as a place of memories, belonging and fear: ethnographies of the emotional culture of the city of João Pessoa

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade: Estudos em Antropologia das Emoções. Coleção Cadernos do GREM N° 11. Recife: Editora Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2017, 336 pags.*

Em seu mais novo livro, intitulado *Etnografias urbanas, sobre pertença e medos na cidade: Estudos em Antropologia das Emoções*, Koury apresenta e discute um conjunto de relatos etnográficos sobre as sociabilidades urbanas, a cultura emotiva, os códigos de moralidade, as memórias e histórias e o cotidiano da cidade de João Pessoa – PB, de modo a apresentar as trajetórias de mudança e transformação de sua paisagem humana e urbana. O autor problematiza, nesse sentido, as estratégias de apropriação moral e de construção identitária sobre a cidade, os bairros e os lugares etnografados por parte de seus empreendedores morais e por parte do homem comum urbano.

Trata-se, com efeito, de um apanhando de resultados de pesquisa e de reflexões teórico-metodológicas contextualizados em diversos projetos de pesquisa do GREM – Grupo de

Pesquisa em Antropologia das Emoções, - como os projetos *Medos Corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade* (Koury, 1999) e *Parque Solon de Lucena: espaço público, potencial de urbanidade e desenvolvimento da cidade* (Koury, 2004), - e organizados, enquanto unidade discursiva, a partir, sobretudo, dos conceitos de pertença e medos como norteadores e sintetizadores dos vínculos, envolvimento, experiências e vivências do ator e agente social comum no dia-a-dia da cidade. Estes conceitos, por sua vez, são enriquecidos por outras noções também caras à Antropologia das Emoções e a uma análise compreensiva da relação tensa entre indivíduo, sociedade e cultura, tais como as noções de *cultura emotiva*, de *self* e de *jogo social*.

Koury conduz a sua narrativa sobre o urbano e o urbanismo na cidade de João Pessoa como lugar de memórias, pertença e medo, desde a perspectiva de moradores, nascidos ou não na cidade, e que participaram enquanto informantes, entrevistados e respondentes de surveys do processo de pesquisa que gerou o livro em tela. As memórias levantadas pelo autor contam

um passado de pessoalidade, de tradições, de confiança no outro próximo e de relativa paz social mediante a outrora bem-sucedida administração das clivagens sociais pela distância física e social dos tipos sociais urbanos em uma cidade em acelerado processo de modernização conservadora.

O sentimento de pertença à cidade de João Pessoa, nesse sentido, sofreu um abalo considerável durante o século XX, em que a malha urbana se expandiu exponencialmente, vindo a abrigar uma comunidade fragmentada de estranhos e desconhecidos, cujo olhar sobre a alteridade próxima é recheado por sentimentos de medo e por estratégias de evitação. O lugar como pertença, como coordenada espaço-temporal em que se constrói o jogo social interativo cotidiano com o outro próximo e com o outro generalizado, cristalizando-se, por um lado, em um saber comum e em campos simbólicos que se tensionam reciprocamente; e, por outro lado, na formação de modelos de ação e de realidade dos selves individuais em jogo comunicacional, aponta para o que Koury define como cultura emotiva, isto é, como o resultado objetificado de dos processos intersubjetivos em busca de reconhecimento, ajustamento moral e de invenção e de reinvenção do cotidiano.

Nas palavras do autor (p. 11):

A cultura emotiva trata, assim, sobre as emoções no jogo situacional e como eles conduzem esse jogo na prática comum da troca relacional, em que parceiros convivem e partilham concepções sobre o mundo comum em cena situada. Nesse sentido, a cultura emotiva está recheada de sentimentos morais [...] O jogo entre cultura emotiva, sentimentos de pertença, sentimentos de medos, e

moralidades, enquanto vicissitudes tensionais da troca entre relacionais e de selves que buscam a negociação de posições pessoais e grupais nas interações situadas e experimentadas enquanto indivíduos, pessoas, ou como grupos ou comunidades, forma o conteúdo trabalhado pelos capítulos que compõem este livro. O universo é a cidade de João Pessoa.

Nesse sentido, Koury entende que a sua obra em questão compõem um mosaico das sociabilidades urbanas da cidade de João Pessoa, que, uma vez observadas no tempo longo de mais de um século de história, e a partir de narrativas sobre memórias que remetem até os anos de 1950 e de acervos fotográficos que retratam um olhar moralizante e elitista sobre a cidade entre os anos de 1870 e 1930, permitem ao pesquisador compreender a gênese de uma cultura emotiva atualmente pautada em sentimentos de medo, - grandes medos e medos corriqueiros, - e de pertença que, de forma ambígua e ambivalente, combina sentimentos de amor e ódio à cidade.

João Pessoa, como lócus urbano em que se desenvolvem sentidos comunitários e individualistas, - isto é, o sentido de si mesmo a partir do enraizamento originário articulado em tramas de interação, o mim meadiano (Mead, 1934), - representa um mundo comum específico, em que mapas mentais e comunidades de afeto se fundam, se desintegram e se recompõem na ação dos selves individuais que movimentam a vida cotidiana da cidade. O sentimento de pertença, assim, implica um ser e estar no mundo enquanto nós relacional, enquanto experiência de *mundo* e de *saber comum* que informam linguagens e gramáticas emocionais e morais

possíveis de mobilização para a ação individual e coletiva, assim como também aponta para amplos processos de reificação da subjetividade e de enquadramento da intersubjetividade segundo lógicas mercantis e de racionalidade instrumental, próprios da modernidade capitalista e de sua consequente proliferação de objetos e de adensamento da cultura objetiva em detrimento da cultura subjetiva.

De acordo com Koury (p. 22s):

A tendência pra a atomização crescente do mundo e do homem moderno fundamentaria, desta forma, a relação do homem com o seu lugar de origem, como uma relação de desconhecimento, como algo que se perdeu e não se sabe onde, como sentimento melancólico, e de não mais reconhecimento. O homem público involuiria para a crescente esfera do privado. Processo que se realizaria através da apropriação do *mim* como oposição ao *nós* e não como o seu complemento. O *socius* seria, então, tendido para a esfera crescente da mercantilização e burocratização, que abrangeria mais e mais o conjunto da vida moderna: excluindo de fundação a subjetividade, que passaria a ser vista como a-social. [...]. A sociabilidade moderna desta maneira geraria a solidão dos indivíduos, com a falência da pessoa, enquanto tradição [...]. Em seu lugar asseguraria a emergência e a consolidação do individualismo, entendido como um conjunto de regras mercantis e burocráticas do e no trato com o público. A

sociabilidade moderna seria entendida, desde então, como e através da objetificação das relações sociais.

Esta reflexão sobre o sentimento de pertença, enquanto signo revelador das formas e conteúdos do jogo social e da relação entre *self* e cultura emotiva, conduz e organiza o olhar de Koury sobre as sociabilidades urbanas da cidade de João Pessoa. Em um conjunto de oito relatos etnográficos, compreendidos como descrição densa (Geertz, 1978), como objetificação participante (Bourdieu, 2003) e como exotização do familiar (Velho, 1981), o autor narra a história de processos de urbanização e de expansão demográfica, de proletarização, de destradicionalização e de periferização da cidade de João Pessoa, - e, conseqüentemente, de seu habitus ou cultura emotiva, tidos outrora como provincianos, pessoalizados e pacatos pelos seus moradores, - desde a transição do século XIX para o século XX, até o despontar do século XXI.

O autor narra, assim, as várias ofensivas civilizadoras (Regt, 2017) empreendidas pela elite local pessoense, em cooperação com as diretrizes políticas nacionais, no sentido de administração e controle social da pobreza urbana, nas primeiras décadas do século XX, mediante a fundação de orfanatos, de casas de abrigo para a mendicância, de centros de detenção para a delinquência e de treinamento e de disciplinamento da mão-de-obra, principalmente a desempregada que tomava as ruas da cidade. Ofensiva civilizadora também orquestrada como abertura de vias de acesso e de avenidas para o saneamento e embelezamento do Centro da cidade, como quando da construção do Ponto Cem Réis, do Parque Arruda Câmara e do ainda famoso Parque Solon de Lucena, cartão-postal símbolo da cidade e cuja

inauguração significou um já pretensioso e significativo processo de expansão e modernização da malha urbana de João Pessoa, nos anos de 1930, no sentido de extrapolação do seu sítio histórico de fundação enquanto vila administrativa centenária de cunho religioso e militar. Processo este que viria consolidar-se com a edificação de conjuntos habitacionais de grande porte nos bairros do Centro, Torre, Tambiá, Expedicionário e Jaguaribe.

Koury narra, ainda, a ofensiva civilizadora localmente conhecida como conquista do litoral, nos anos de 1950 e 1960, em que foram calçados os grandes corredores viários Centro – Praia da cidade: a Avenida Presidente Epitácio Pessoa e a Avenida Ministro José Américo de Almeida, popularmente conhecida como Avenida Beira Rio. Este esforço de urbanização de grandes áreas culminou com a construção de novos bairros, situados à orla, para as classes mais abastadas, a partir dos anos de 1970: os bairros de Tambaú, Cabo Branco e Manaíra e, posteriormente, Bessa, Intermares e Altiplano, conformando o cinturão urbano de moradias de maior sofisticação e poder aquisitivo de João Pessoa. Em paralelo a esta abertura da cidade para o leste ocorreu também a organização do modesto parque industrial urbano para o sul, seguindo as Avenidas Cruz das Armas e Dom Pedro II.

Nesse processo de acomodação populacional e de demarcação imobiliária e moral das áreas da cidade segundo padrões de renda e ocupação laboral, a população de baixa renda, - que no início do século se acomodava na Parte Baixa do Centro, nas ruas mais modestas do bairro do Varadouro e nas áreas ainda não urbanizadas de encosta, mangues e matas nativas, - passa a encontrar abrigo nos bairros de Mandacaru, Róger e Cordão Encarnado, em um primeiro momento, e, já a partir

dos anos de 1960 e de 1970, nos novos conjuntos habitacionais financiados pelas políticas de habitação do regime autoritário militar: os Conjuntos Castelo Branco (I - III), Ernesto Geisel, Costa e Silva, Valentina Figueiredo, Mangabeira (I - VII) e, mais recentemente, o bairro dos Bancários. A cidade de João Pessoa recebeu, à época, um considerável contingente populacional expulso do campo de forma violenta e que veio a juntar-se com a sua população autóctone também em acelerado processo de crescimento, de modo que, dos anos de 1970 a 1980 a população urbana registrou um aumento de 62% e a o crescimento urbano se ampliou em 170% (Silva, 1997).

Koury, desta forma, apresenta ao leitor a história social da cidade, - entendida como evolução urbana, como acomodação negociada e tensa de populações e como disputas morais cotidianas que conformam culturas emotivas específicas, - na esteira de um processo de tempo longo de estruturação dos vários e plurais lugares da cidade segundo lógicas hierarquizantes de morar nos seus lugares e viver nas suas tramas relacionais. De acordo com o autor (p. 79s):

Na atual composição da cidade de João Pessoa é possível perceber as diferentes dinâmicas sócio-espaciais e culturais que a cidade vem sofrendo, originadas pela forma de como a cidade é vivida por seus habitantes e pela interrelação entre os seus bairros. Essas dinâmicas parecem ser, também, resultados das diversas intervenções e reconfigurações espaciais, culturais e socioeconômicas, que dilatam e segmentam a diferenciação e o uso da cidade entre os diversos

recortes de agrupamentos populacionais existentes.

Diferenciações e segmentações que se apresentam em várias vertentes. Através, por exemplo, da origem e do padrão socioeconômico, ou mesmo através dos laços de consanguinidade e tradição. Esta diferenciação pulverizada do uso da cidade parece criar, deste modo, duas entradas de ordenamento social, econômico e espacial, entre os habitantes do lugar. De um lado, uma espécie de ordem hierárquica que organiza as diferentes entradas e vivências na urbe, do outro, processos individualistas que levam à segregação e estigma e montam uma estrutura de estranhamento para o outro habitante do lugar, ou ainda, uma mistura de ambos, hierarquia e individualismo, que parece criar um sentimento saudosista de relações existentes em um passado recente e insegurança quanto ao futuro.

Koury explora de forma bastante aprofundada estes processos hierarquizantes e individualistas de acessar a cidade como lugar de afetos, de reconhecimento e de projetos, a partir, por um lado, da análise dos processos intra- e interbairros de segregação e de estigma. Por outro lado, o autor conduz exercício analítico semelhante sobre a cidade com base nos sentimentos de medos expressos pelos seus moradores.

No primeiro caso, o autor apresenta ao leitor uma descrição densa da cultura emotiva do bairro popular do Varadouro, enfatizando os medos corriqueiros que assaltam os moradores do mesmo, - tais como o medo do

desemprego, da velhice, da solidão, o medo de serem expulsos da área pelo Poder Público que se interessa pelo potencial histórico, mas decadente, do bairro, e o medo dos estranhos de fora que invadem o bairro e acabam por reforçar a imagem estigmatizada de lugar problema, perigoso e violento, que se construiu sobre na cidade sobre o Varadouro. Enfatiza, ainda, como o sentimento de nostalgia por um passado de personalidade, de tradição, de solidariedade, de festividades e de reconhecimento, ficou na memória dos moradores que insistem em permanecer no bairro.

No mesmo diapasão, Koury problematiza a relação bairro – cidade a partir de uma objetificação participante que reflete as sociabilidades cotidianas e os processos de justificação de si e de acusação do outro como suporte de estratégias de solidariedade e de conflito no bairro do Varjão/Rangel. Este bairro popular, formado no processo de conformação dos bairros para as classes menos abastadas, na década de 1970, a partir da acomodação das comunidades situadas na grande várzea do Rio Jaguaribe, - por isto a sua nomeação oficial Varjão (de grande Várzea), é ainda hoje caracterizado pela intensa personalidade e pela acentuada copresença de seus moradores.

O bairro, tido pela cidade de João Pessoa como perigoso, violento, sujo e moralmente degradado, apresenta uma estratégia peculiar de processar as estratégias de envergonhamento que lhe são direcionadas: o uso de desculpas de si e de acusações do outro a partir de um jogo de identificações e evitações em relação à sua identidade dupla e dúbia como oficialmente Varjão e como officiosamente Rangel. A dimensão identitária oficial, com efeito, vem justamente a ser o signo de vergonha, enquanto que a dimensão identitária officiosa remete a signos de orgulho e a projetos coletivos dos moradores do

bairro em busca de reconhecimento e integração moral na cidade de João Pessoa.

Esta configuração moral e emocional do bairro deveras ambivalente e ambígua é acionada por cada morador em situação de vergonha, humilhação e mesmo embaraço, que se vê impelido a justificar-se como pessoa de bem, do Rangel, e a acusar o outro próximo como morador problemático e, portanto, pertencente ao lugar Varjão. Varjão e Rangel, portanto, aparecem como discursos e posturas morais do mesmo morador em relação à sociabilidade urbana hierarquizante e excludente da cidade de João Pessoa, reproduzida na dimensão local do bairro, da vizinhança e da rua.

Em relação aos sentimentos de medo expressos pelos moradores da cidade de João Pessoa, Koury aborda as emoções vinculadas aos medos corriqueiros, reais e imaginários, que alimentam os dissensos, as rupturas e as estratégias de evitação no cotidiano de projetos, trajetões, escolhas e trajetórias morais e emocionais dos selves em jogo comunicacional. A partir da apreensão destes medos, torna-se possível a percepção de fenômenos sociais como ordem, normalidade, estranhamento, pertencimento, e das fronteiras visíveis e invisíveis do espaço societal e interacional. O autor, nesse sentido, aponta para uma atualidade tensa, ambígua e recheada de medos corriqueiros em um contexto urbano caracterizado pelo crescimento acelerado e não planejado, e que passa a abarcar clivagens, segmentações e diferenciações sociais cada vez mais profundas, assim como disputas morais e cenas mais intensas de violência banal e cruel.

As percepções de medo dos moradores da cidade de João Pessoa, nesse sentido, foram categorizadas como falta de fé, falta de confiança e receio de errar e como falta de

segurança pessoal ou familiar. Por falta de fé, categoria bastante presente nos bairros periféricos e populares, se compreende as emoções e posturas morais que apontam para o medo do morador de perder os sentidos e os espaços mais tradicionais de sua comunidade de pertença e de reconhecimento. Por falta de confiança ou receio de errar, categoria bastante presente nos bairros de classe média da cidade, se compreende as emoções que indicam os medos corriqueiros de não realizar os sonhos de consumo, as aspirações políticas e os projetos e narrativas de liberdade prometidos pela ideologia do mercado e pelo ideal modernizante de sociabilidade administrada pela técnica, pela ciência e pelo planejamento racional. Esta categoria, como efeito, engloba os medos corriqueiros em relação ao fracasso individual, do corpo, no âmbito profissional e nas relações amorosas. Por falta de segurança pessoal ou familiar, categoria mais expressiva nos bairros tradicionais e abastados, - e que nas últimas décadas sofreram um rápido processo de transformações urbanas que os consolidaram como espaços concorridos de lazer e de comércio, - se entendem os medos associados à violência urbana, ao estranhamento do outro que passeia nas imediações dos bunkers residenciais urbanos, temido como ameaça de ataque à pessoa ou à propriedade, e, por fim, os medos corriqueiros associados à perda de padrões mais previsíveis de ocupação territorial por parte. A deslealdade, o castigo de deus, a velhice, a solidão, o fracasso, o desconhecido, a instabilidade do futuro e a violência urbana também aparecem como formas sob as quais os medos corriqueiros são apreendidos na cidade de João Pessoa.

Koury faz uso, - ao explorar os sentimentos de medo como indicadores de dinâmicas e contextos morais e emocionais mais amplos, - do modelo

simmeliano de análise do social como processo intersubjetivo de construção e cristalização de sentidos, em que conteúdos e formas sociais se constroem e se rearranjam de forma ininterrupta e indeterminada. Os sentimentos de medo, nesse sentido, são entendidos como elementos inerentes ao espaço societal, produto do encontro com a alteridade enquanto ação que instaura o social e que implica em estranhamentos, riscos e tensões jamais de todo solucionados no jogo social entre selves em comunicação e em produção de cultura emotivas e códigos de moralidade.

A presente obra de Koury, intitulada *Etnografias urbanas sobre pertença e medos na cidade: Estudos em Antropologia das Emoções* significa não somente uma densa compilação de resultados de pesquisas sobre a cidade de João Pessoa e de reflexões teórico-metodológicas sobre o urbano, o urbanismo e a formação do self e da cultura emotiva na modernidade brasileira, - pesquisa estas desenvolvidas e amadurecidas no âmbito do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, - mas também uma especial homenagem à cidade de João Pessoa, percebida da perspectiva das emoções e sentidos morais que a sua história, suas memórias e lugares permitem acessar e interpretar. A cidade de João Pessoa como um todo, e também seus bairros, seus lugares de memória, seus parques, praças, avenidas, seus projetos inconclusos, esquecidos e mesmo traídos, são aqui alçados à categoria de personagens que, ao lado dos moradores locais que os inventam e reinventam, narram complexos de sentidos sociais únicos, construídos na relação criativa e tensional entre selves, culturas emotivas e sociabilidades urbanas emergentes.

Referências

Bourdieu, Pierre. Participant objectivation. *Journal of the Royal*

Anthropological Institute, v. 9, n. 2, p. 281-294, 2003.

Geertz, Clifford. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Zahar, 1978.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos corriqueiros: a construção social da semelhança e da dessemelhança entre os habitantes urbanos das cidades brasileiras na contemporaneidade*. Projeto de Pesquisa. João Pessoa: GREM / DCS / UFPB, 1999.

Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. *Parque Solon de Lucena: espaço público, potencial de urbanidade e desenvolvimento da cidade*. Projeto de extensão. João Pessoa: GREM / DCS / PROBEX-PRAC / UFPB, 2004.

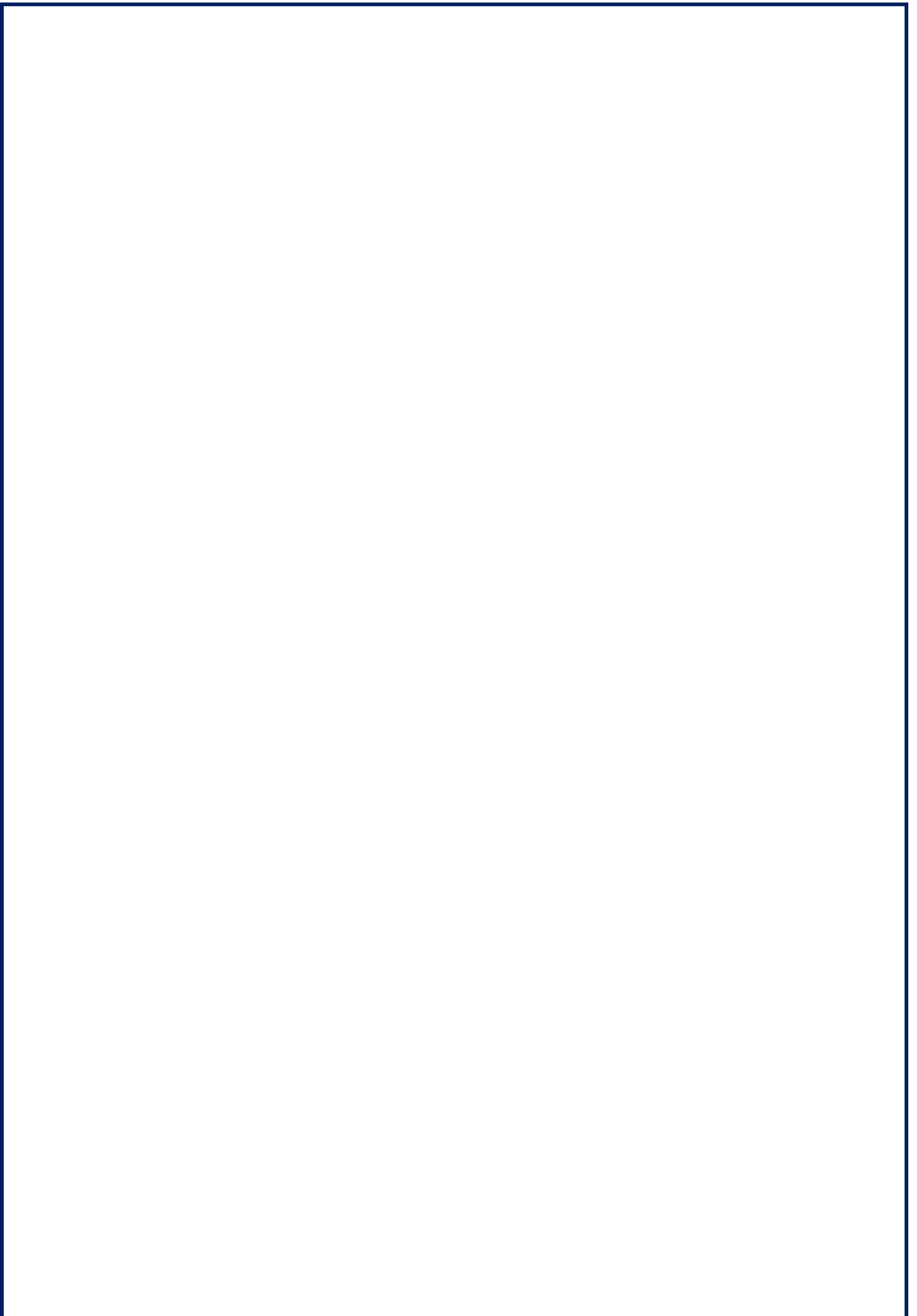
Mead, George Herbert. *Mind, self and society*. Chicago: University of Chicago Press, 1934.

Regt, Ali de. Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 17, p. 137- 153, 2017.

Silva, Lígia M. Tavares da. Forma urbana e cotidiano da evolução de João Pessoa. *Saeculum*, n. 3, p. 161-186, 1997.

Velho, Gilberto. *Individualismo e cultura*. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

Raoni Borges Barbosa



Koury, Mauro Guilherme Pinheiro. Novas formas de ofensivas civilizadoras ao sul do continente americano. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 181-182, dezembro de 2017, ISSN 1676-8965

RESENHA

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

Novas formas de ofensivas civilizadoras ao sul do continente americano

New forms of civilizing offensives to the south of the American continent

Scribano, Adrian. *Normalization, enjoyment, and bodies/emotions: Argentine Sensibilities* [Normalização, gozo e corpos/emoções: sensibilidades argentinas]. **Hauppauge NY: Nova Science Publishers, 2017.**

O novo livro de Adrian Scribano aborda um tema significativo para as ciências sociais contemporâneas, o debate sobre os movimentos sociais na América do Sul, com ênfase na Argentina. O livro lida com as novas sensibilidades na Argentina, e as mudanças sofridas neste contexto desde os anos de 1960 até os dias presentes. O objetivo central do estudo é oferecer uma descrição densa do estado atual das sensibilidades com base em vários sintomas sociais, tais como, conflito, espetáculo, prazer, alimentação, felicidade, neo colonialidade, e outros.

O livro é apresentado em um conjunto de oito estimulantes ensaios sobre a relação entre movimentos sociais e as novas sensibilidades em emergência nos diversos modelos e cenários de sociabilidades sul-americanas e, especificamente, argentina. Desde o

título o livro oferece ao leitor uma dimensão do que encontrará em suas páginas: perguntas e processos analíticos sobre a normalização do prazer e dos corpos e emoções na América do Sul contemporânea.

Em seus capítulos, Scribano explora as conexões entre contextos históricos e estudos sobre movimentos sociais e protestos na Argentina e América do Sul, desde a década de 1960 até os dias de hoje. Neles e através deles procura entender as mudanças nas abordagens nas ciências sociais, - com ênfase na sociologia, - e na epistemologia sobre ações e movimentos sociais no continente sul-americano, associando-os aos contextos históricos em que tais abordagens foram mobilizadas, de um lado. E, de outro lado, construir um mapa das abordagens atuais nas ciências sociais sobre ações e mobilizações coletivas na América do Sul, buscando delimitar uma agenda atual de pesquisas e interesses de cientistas sociais que estudam esse assunto.

O livro *Normalization, enjoyment, and bodies/emotions: Argentine Sensibilities* discute ainda, de uma forma aguda e profunda, as dimensões das lutas para a recuperação, divulgação e manutenção de memórias da resistên-

cia do povo argentino, e da população da América do Sul, sobre as memórias silenciadas de lutas contra o autoritarismo, como uma ação coletiva em si fazendo na Argentina e na América do Sul. Em seus capítulos o leitor vai descobrindo e se envolvendo no esforço analítico do autor sobre as bases em que se assentam as novas sensibilidades em emergência na América do Sul e da necessidade urgente de uma retomada crítica das ciências sociais e de uma sociologia crítica.

Este esforço analítico proporciona um cruzamento entre os conceitos analíticos de corpo e emoções, alimentação e cores, consumo e prazer, conflito social e novas formas de ofensivas civilizadoras (Regt, 2017) em Buenos Aires, Argentina, de um lado. Ao mesmo tempo em que constrói, de outro lado, um inventário abrangente sobre uma determinada análise sociológica, a partir a noção de felicidade e sua utilização neocolonial através das neorreligiosidades em expansão no sul do continente americano.

Scribano, tendo trazido à luz a noção abrangente de felicidade, aborda o surgimento das novas religiões de desamparo, e o espetáculo como um ritual do novo movimento neorreligioso e da colonialidade na América do Sul, a partir do caso argentino. Visualiza esse movimento dentro de uma abordagem que entende a neorreligiosidade como sendo parte de uma nova política econômica moral e das emoções.

O autor procura, assim, compreender essas novas religiões e os rituais que elas produzem como uma espécie de ofensiva civilizatória para uma forma mais objetiva de regulação das sensibilidades, através do espetáculo, do prazer imediato e do consumo mimético: o espetáculo, o consumo e o prazer como as novas macro/micro dimensões da colonialidade capitalista. Usando essa abordagem distintiva, o livro descobre como o corpo e suas sensações se torna-

ram o foco de uma economia política de moral, bem como de uma luta entre poder e dominação, por um lado, e a luta pela autonomia e justiça.

O livro fornece ao leitor, deste modo, um relato admirável das novas perspectivas teóricas e metodológicas no tratamento de movimentos sociais e ações coletivas no Cone Sul-Americano, em um esforço para visualizar as mudanças analíticas que ocorreram nas ciências sociais da Argentina e da América do Sul nestas últimas décadas. Constrói os cenários atuais, de um modo abrangente, sobre os novos rostos e contextos dos movimentos coletivos e protestos locais, e as perspectivas sobre as quais se assentam as novas tendências analíticas que procuram compreendê-los. Destaca, destarte, o esforço analítico que enfatiza as emoções como um importante eixo analítico desses novos movimentos sociais, e das novas configurações sociais a partir das quais emergem.

É, portanto, um livro muito importante para o leitor especializado, bem como para o leitor interessado em conhecer os novos cenários de dominação do neocolonialismo em expansão na América do Sul, e as formas de reagir a estes cenários no mundo presente, de um ponto argentino e sul-americano.

Referências

Regt, Ali de. Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 47, p. 137-153, Agosto de 2017.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Andrade, Ícaro Yure Freire de. A sacralidade da pessoa: entre razão e emoção – Resenha. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 183-186, dezembro de 2017. ISSN 1676-8965

RESENHA

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

A sacralidade da pessoa: entre razão e emoção - Resenha

The sacrality of the person: between reason and emotion

JOAS, Hans. *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

As discussões acerca dos direitos humanos ganham cada vez mais proeminência, seja nos espaços acadêmicos, como no âmbito da esfera pública e dos debates a respeito da construção de modelos institucionais e de sociabilidade guiados pela experiência democrática. Apesar do reconhecimento dos direitos humanos como uma pauta que denota urgência, os processos sociais e os valores que possibilitaram a sua existência continuam muito pouco esclarecidos. O livro *A sacralidade da pessoa: nova genealogia dos direitos humanos*, do sociólogo alemão Hans Joas, aqui resenhado, tem como objetivo apresentar uma nova interpretação sobre os processos sociais e os valores advindos desses direitos, possibilitando o reconhecimento e a legitimidade da pretensão de universalidade dos direitos humanos.

Joas propõe uma genealogia afirmativa como método de exame dos processos que redundaram na noção de sacralização da pessoa. A sacralidade da pessoa é apresentada como um valor de humanidade que tem pretensão a universalização. Para o autor, somente a partir de uma reconstrução histórica,

aliada a uma reinterpretação das dimensões religiosas e morais, pode ser capaz de possibilitar o entendimento acerca dessa noção de pessoa universal que norteia a Declaração dos Direitos Humanos de 1948. Para isso, o sociólogo alemão expõe no decorrer do seu livro uma análise que se pretende uma sociologia histórica, mas tomando como ferramenta auxiliar as interpretações acerca da construção de uma estrutura emocional que tem sua origem no campo religioso e a relação entre essa estrutura e a adesão aos valores, que constituem e possibilitam o reconhecimento da dimensão sacra da pessoa.

Hans Joas nos mostra uma sociologia que toma a moral como problema central. Para ele existem alguns mitos que permeiam a gênese do reconhecimento dos direitos humanos, entre os quais o carisma da razão (p. 26). Para o sociólogo alemão, o que faz com que os indivíduos venham a aderir a valores não é a dimensão racional da ação humana – aqui estabelecendo um debate direto com Max Weber – nem um plano institucional específico, mas a dimensão afetiva em que esses valores são envolvidos assim como as tensões institucionais e de sociabilidade em que esses os indivíduos estão situados.

Para isto, Joas debruça-se sobre o período da Revolução Francesa e des-

constrói algumas ideias a respeito da relação entre a revolução e a religião, assim como consensos a respeito da primeira declaração dos direitos humanos. Diferentemente do que alguns acreditam a Revolução Francesa não foi um movimento antirreligioso em sua totalidade, onde a ideia de religião que era rejeitada por seus ideólogos era a que reconhecia a Igreja enquanto uma instituição política. Hans Joas aponta, inclusive, como alguns valores religiosos se apresentaram enquanto fomentadores da construção dos valores próprios a esse acontecimento histórico. Mostra também a influência que a revolução americana de 1776 teve nos desdobramentos das possibilidades de reconhecimento da dimensão sagrada da pessoa, tendo em vista a forte dimensão religiosa que a permeava. Diferentemente do que foi defendido por Max Weber e a “carismatização” da razão, o que Hans Joas tenta demonstrar sobre essa reinterpretação das revoluções, tanto francesa quanto americana, são os processos que possibilitaram a carismatização da pessoa.

Os efeitos dessa “carismatização” dos sujeitos, que emerge na discussão política e social do período, são observados numa progressiva rejeição no século XVIII, – tema do segundo capítulo, – demonstrada a partir da negação gradativa da punição e do reconhecimento da sacralidade da pessoa. Referente a esses desdobramentos, Hans Joas está debatendo diretamente com a perspectiva *foucaultiana* apresentada em *Vigiar e Punir* (FOUCAULT, 1997). Diferentemente de Foucault, que reconhece a mudança da tortura para o aprisionamento como consequência do desenvolvimento de uma dimensão disciplinar que tem como objetivo exercer poder sobre os indivíduos, para Joas a negação gradativa da tortura no século XVIII só se torna possível com o desenvolvimento de uma sensibilidade que tende a reconhecer os indivíduos en-

quanto sujeitos humanos, isto é, o encarceramento aparece como desdobramento do reconhecimento da importância da vida humana.

O terceiro capítulo centra-se nos processos de positivação dos traumas sociais e como os mesmos contribuem para a discussão e reconhecimento da dimensão de sacralidade da pessoa. Para Hans Joas, as experiências coletivas que nascem desses traumas sociais, juntamente com os reflexos nas experiências individuais, são os fatores que possibilitam o desenvolvimento de uma sensibilidade que abarque e conscientize o reconhecimento da dimensão universalista pertencente ao humano enquanto gênero. Para afirmar tal posição o sociólogo alemão analisa os movimentos antiescravagistas dos EUA e da Grã-Bretanha e como os mesmos foram envolvidos em valores do âmbito religioso; a negação da escravidão só se consolidou quando a mesma passou a ser encarada enquanto pecado.

O reconhecimento da “alma” e da vida como “dom”, que só se torna possível a partir de uma dimensão religiosa, segundo Joas, aparecem como desdobramentos do processo que culminou na perspectiva de se pensar em uma declaração que pleiteie a universalidade dos direitos humanos, ou seja, como essas noções possibilitam estabelecer uma dimensão que confere um valor sagrado aos seus portadores. A dimensão do sagrado é portadora de dois elementos importantes para o projeto sociológico de Hans Joas: *a certeza subjetiva* e *a intensificação afetiva* (p. 247). Muito mais do que somente afirmar a importância da dimensão religiosa para se pensar o âmbito dos direitos humanos, Hans Joas está fazendo uma crítica a uma sociologia que ignora a dimensão da afetividade ou a coloca em segundo plano, apontando, desta forma, para esta forte dimensão de adesão dos valores que é o campo da sensibilidade.

Metodologicamente, a genealogia afirmativa proposta por Hans Joas parte de uma sociologia que reconheça as pretensões universalistas da sacralização da pessoa e que tenha na dimensão histórica seu aporte analítico, para que se possam entender os processos sociais que permitiram o reconhecimento dessa dimensão universalista de pessoa, onde se teria como base principal uma

(...) teoria da gênese de valores, numa investigação de experiências constitutivas de valores e especialmente de experiências, das quais pode surgir um vínculo afetivo com valores de universalismo moral. (p. 221).

Além do que a rejeição de uma interpretação dos fenômenos sociais por uma perspectiva que tome o desenvolvimento gradativo da racionalidade em detrimento do campo afetivo e religioso.

A dimensão religiosa torna-se uma importante dimensão na sociologia-histórica proposta pelo autor por carregar em seu cerne a dimensão de possibilidade de universalização, assim como a dimensão afetiva que possibilita a adesão aos valores sociais apresentados na noção de sacralidade da pessoa, isto é, onde se torna possível o relevo dado a

(...) suposição de um cerne sagrado de todo ente humano, não adquirido pelas próprias realizações, mas que tampouco pode ser perdido ou destruído. (p. 221)

Hans Joas não reconhece esse desenvolvimento de uma sensibilidade que tem o respeito ao humano como base imune a problemas enfrentados. O sociólogo alemão afirma que o reconhecimento desta dimensão moral universalista é construído a partir de uma série

de conflitos, entre os quais se situa pensar a dimensão do individual em contraposição a uma dimensão da pessoa. Dada as circunstâncias e desdobramentos históricos e sociais, é possível que se note um embate muito bem explícito entre a sacralização universalista da pessoa e a autossacralização do indivíduo privado. Para o autor, a dimensão sacra apresentada como contraponto crítico a uma perspectiva racionalista de direitos só é possível na sua dimensão coletiva e universalista. Indivíduo e pessoa são duas categorias que não são sinônimos.

Mas esse embate não faz com que o reconhecimento dos direitos seja rejeitado, como Hans Joas explica, a negação dos direitos humanos como necessários ou como uma pauta que seja de suma importância para se pensar a democracia, não anula o reconhecimento de sua universalidade, uma vez que se torna necessário que se reconheça algo como possível para que se possa rejeitá-lo. A gênese dos direitos humanos “(...) se desenrola no campo de tensão de práticas, valores e instituições.” (p. 247), mantendo desta forma sua dimensão processual e emergente. A desqualificação a quem questiona ou apresenta argumentos favoráveis ou contrários aos direitos humanos só enfatiza a dimensão afetiva da adesão dos valores, segundo Joas.

Finalizando seu argumento em *A sacralidade da Pessoa* Hans Joas aponta para possibilidades em meio às tensões e conflitos dessa pretensão da pessoa enquanto um valor universal. O sociólogo reconhece os obstáculos e ameaças a esse reconhecimento da pessoa, mas traz como maneira de manter a dimensão bem-sucedida deste princípio quando pensada em três termos:

No campo das práticas, trata-se da sensibilização para as experiências de injustiça e violência e de sua articulação. No âmbito dos valores, trata-se da fundamentação argumentativa da

pretensão de validade universal, que, no entanto – como se pretendeu mostrar aqui -, não será possível sem que seja permeada com narração. E, no plano das instituições, trata-se das codificações nacionais bem como globais permitindo que pessoas de culturas bem diferentes se reportem aos mesmos direitos. (p. 275)

A dimensão religiosa analisada por Joas, não age única e exclusivamente a favor do reconhecimento dos direitos humanos. Neste sentido, o autor apresenta como a mesma se colocou diversas vezes como contrária a noções democráticas no percorrer da história. O argumento eminentemente sociológico apresentado pelo Hans Joas no decorrer de sua obra centra-se no reconhecimento dessa dimensão sacra da pessoa como fruto dos desdobramentos históricos e sociais, assim com o resultado direto do desenvolvimento de uma estrutura afetiva – neste ponto o autor traz mais uma vez à tona a importância da relação entre afetos e adesão a moral social retomando assim problemas apresentados por Émile Durkheim em obras como *A Educação moral* (2008). Esses desdobramentos e possibilidades são eminentemente permeados por tensões e conflitos, ou seja, a dimensão dos processos sociais enquanto embates e conflitos e na conseqüentemente construção das dimensões afetivas, dos valores e institucionais.

As contribuições apresentadas em *A sacralidade da pessoa: novas genealogias dos direitos humanos* para o campo da teoria social referem-se ao reconhecimento da relação intrínseca entre valores sociais e sentimentos, assim como a pertinência da interpretação das dinâmicas sociais a partir de uma sociologia que tome a história como ferramenta de percepção dos fenômenos sociais enquanto processos em plena construção, ou seja, a genealogia afirmativa proposta por Hans Joas apresenta-se enquanto “(...) uma tentativa de fundamentação de valor refletida em termos históricos.” (p.197), mas sem com isso esquecer ou anular a dimensão de cunho histórico - realista. É a partir da relação entre essas duas dimensões metodológicas de percepção dos fenômenos sociais que podemos entender a gênese dos valores apresentada pelo autor no decorrer de sua obra.

Ícaro Yure Freire de Andrade

Referências

Durkheim, Émile. *A Educação Moral*. Tradução: Raquel Weiss. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

Foucault, Michel. *Vigiar e Punir: história da violência nas prisões*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.

Chianca, Luciana. Amizade, emoção e sociologia sensível: a reflexividade nas vidas e obras. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 48, p. 187-189, dezembro de 2017, ISSN 1676-8965.

RESENHA

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

Amizade, emoção e sociologia sensível: a reflexividade nas vidas e obras

Friendship, emotion and sensitive sociology: the reflexivity in lives and works

Dantas, Cauby. *Gilberto Freyre e José Lins do Rego: diálogo do senhor da casa-grande com o menino de engenho*. Campina Grande: Editora UEPB. 2015.

Há pouco tempo recebi a feliz notícia desta publicação do sociólogo Cauby Dantas, meu colega do curso de Ciências Sociais na UFPB, em Campina Grande, nos anos 1980. Publicando a versão on-line de sua dissertação de mestrado, ele me presenteava antecipadamente com uma versão em PDF, enquanto a publicação em papel era aprontada.

Aquela dádiva me trouxe grande felicidade, pois estreitava nossos laços, já que não fomos muito próximos durante nossa graduação, - quando compúnhamos um grupo com interesses muito diversos, identificado por Araujo Lima (2009) e Alves (2007) como “a Esquina do Grude”. Reaproximando-nos mais de 25 anos depois, me senti agraciada; como se recebesse uma compensação pelo acometimento gravíssimo, - seguido da perda profundamente ressentida -, de Rômulo de Araújo Lima, nosso querido professor de sociologia e grande amigo. Por ele nós dois nutríamos uma profunda e fiel amizade.

Entre uma visita e outra ao hospital onde nosso mestre convalescia, fomos consolidando nosso afeto

recíproco: com prazer sincero eu reencontrava Cauby e recebia dele o amparo vital àqueles momentos difíceis de convívio e confrontação com a dor e o sofrimento de Rômulo. Num desses encontros, perguntei a Cauby como havia transcorrido seu Mestrado, que ele havia concluído em 2005. Sabia que era sobre a correspondência mantida entre José Lins do Rego e Gilberto Freyre, pois ele já me havia dito. Fiquei interessada: como referir-se a duas figuras de tamanha monta sem repetir outros autores? Como ele havia trabalhado documentos tão íntimos e pessoais? Qual o teor de suas descobertas sociológicas? Noutra oportunidade ele me falou deste livro, que estava no prelo. Poderia encontrar nele as minhas respostas.

Depois de lê-lo, vejo que valeu a espera. Em quatro capítulos de grande densidade emocional e analítica, Cauby estuda a obra de Gilberto Freyre e José Lins do Rego através de diversas produções desses autores e de seus comentadores. A obra de ambos é analisada à luz da historiografia e da análise literária, recuperando a vitalidade dessa produção através de uma sensível análise sociológica da obra de cada um, inseridas no contexto de suas épocas e com elas guardando uma estreita conexão, a qual Cauby Dantas se empenha em revelar ao leitor.

Assim, o livro apresenta os principais lances históricos que marcam

o período no plano social, econômico, cultural e intelectual, não apenas através das influências que ambos poderiam exercer sobre o outro nos fluxos desta intensa amizade, como também nos contextos familiares, regionais e também dos processos sócio-econômicos em curso e através do acesso que ambos tiveram a autores americanos e europeus.

Como se fosse de pouca monta, e fiel à sua reputação de grande estudioso, ele também analisa uma longa série de cartas trocadas entre os dois- respectivamente nomeados o Senhor da casa grande e o Menino de engenho, em clara referência às duas obras mais famosas dos dois autores. Através de cartas, Senhor e Menino falam das suas vidas num “pacto epistolar” de conteúdo “afetivo, sincero, despojado”, compondo os matizes do ambiente social e cultural daquele tempo. Segundo as próprias palavras de nosso autor, é a “percepção emotiva dos missivistas” que fornece o material de sua reflexão.

Conduzindo o leitor através do universo biobibliográfico de ambos, Cauby revela uma aguda percepção na coleta e tratamento desse extraordinário material de pesquisa. O que mais me impressiona no seu trabalho é a fina delicadeza com a qual aborda as 238 cartas correspondidas durante mais de trinta anos- entre 1924 e 1956-, e às quais ele teve acesso direto no acervo do Museu José Lins do Rego da Fundação Espaço Cultural da Paraíba (FUNESC). O Senhor e o Menino se revelam a Cauby (e a nós, por ele) através deste vasto material, que revela uma infinita riqueza literária, etnográfica e sociológica.

O ápice desse livro é a análise de tais correspondências, à luz do contexto objetivo e subjetivo dos dois missivistas, tema do terceiro capítulo desta obra de “sociologia sensível”, que se destaca na produção contemporânea

e sobre a qual sua orientadora afirma, na Introdução: “A obra é rica em delicadeza, sensibilidade nutrida por um profundo respeito e até mesmo paixão do autor por esses dois escritores geniais; é um rico exemplo de como é possível produzir saber acadêmico sem perder a doçura, e que igualmente é preciso coragem para assumir a subjetividade presente em todo o texto, a despeito de muitos pseudo- cientistas que só sabem se amparar, se proteger no verniz altamente gelatinoso da objetividade.” (p. 12)

A reflexividade é o sentido de sua *empeleitada*. Já indicada no título, ela se revela não apenas através do restabelecimento do diálogo entre os dois netos de senhores de engenho, mas configura o campo compreensivo que o autor empreende com ambos: “a ideia de reflexividade vem trazer um sopro de vitalidade à sociologia, num momento em que tanto se fala de sua crise e da fragmentação do seu objeto”. (p. 39). Há ainda a dialogia que ele engaja com os seus leitores, geralmente difícil de ser realizada, mas nesse caso coroada de sucesso.

Outro diálogo dele é consigo mesmo, pois situado na sociologia da casa grande (a Universidade, com seus títulos e reverências), Cauby coteja o maravilhoso e surpreendente engenho da vida: o mundo das sensibilidades, da descoberta e do conhecimento, à revelia do Currículo Lattes, livre da Plataforma Sucupira e alheio aos indicadores *Qualis*:

A reflexão aqui feita pretendeu apenas fazer ouvir um fio da nossa voz em torno de uma melhor compreensão desta relação. Talvez seja, ainda, uma tentativa débil e canhestra de participar do diálogo (...) ao fim e ao cabo, e descontados os inúmeros erros e fragilidades e considerando-se possíveis

acertos estaremos, quem sabe, contribuindo para o desvelar de novos conhecimentos acerca de uma sociologia e de uma literatura que, nascidas em grande medida sob o signo do amor e da amizade mais puros, tanto contribuíram, com seus erros e acertos, para uma melhor compreensão do Brasil. (p. 164)

Diante de dois vultos literários e sociológicos, Cauby destaca a experiência afetiva que os associou, ressaltando que ambos nutriam uma profunda fidelidade às suas memórias. Assim é que eles se valem de fragmentos mnemônicos para alicerçar suas obras, variando sobre temas referenciados no Nordeste da cana de açúcar, da burguesia urbana e dos conflitos no cotidiano do trabalho e da vida familiar. Envolvendo essas temáticas, a ímpar, intensa e profunda amizade que os unia.

Se este livro interessa a sociólogos, historiadores, geógrafos, artistas, literatos, antropólogos, curiosos e pesquisadores de horizontes diversos é porque ele foi escrito sob o signo da amizade, como se lê na primeira linha da *Introdução*:

Este é um texto sobre amizade e amigos, tanto pela temática que aborda, como pela história de sua publicação. (p. 13).

Acima de tudo esse livro destaca a potência dos vínculos fraternos geralmente confinados aos bastidores ou sob os tapetes vermelhos da glória, mas que informam, constituem e abrilhantam pequenas e grandes obras.

Luciana Chianca

Referências

Alves, Edvaldo Carvalho. *Ciências Sociais e secularização: um estudo sobre a trajetória de vida religiosa de*

profissionais formados em ciências sociais na Paraíba. Tese de doutoramento, Ciências Sociais. Universidade Federal de São Carlos. 2007.

Araujo Lima, Rômulo de. *A luz que não se apaga: a Escola Politécnica da Paraíba e a formação de um campo científico-tecnológico*. Tese de doutoramento, Ensino, Filosofia e História das Ciências. Universidade Federal da Bahia. Salvador. 2009.

Sobre os autores

Sobre os autores

Alejandro Gau de Mello. Professor de Ciências Sociais, História. Especialista en Política y Gestión de la Educación. Mestre em Política y Gestión de la Educación, Centro Latinoamericano de Economía Humana CLAEH, Montevideo. Docente do Centro Regional de Profesores del Norte-Rivera, Uruguay. Integrante da Equipe Lenguaje, Identidad y Frontera. Integrante da Equipe Multidisciplinária em Estudos de Fronteira (EMEFRO). Rivera, Uruguay. E-Mail: alejandrogaudemello@gmail.com

Alexandre Barbalho. Professor dos Programas de Pós-Graduações em Sociologia e Políticas Públicas da UECE e do Programa de Pós-Graduação em Comunicação da Universidade Federal do Ceará. E-Mail: alexandrealmeidabarbalho@gmail.com

Amanda Nogueira. Mestra em Comunicação pela Universidade Federal do Ceará. E-Mail: alexandrealmeidabarbalho@gmail.com

Anderson Moebus Retondar. Professor doutor e pesquisador do departamento de Ciências Sociais da UFPB Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do Curso de Ciências Sociais da mesma universidade. E-Mail: andretondar@gmail.com

Carla Custodio. Licenciada en Linguística, Opção Pesquisa; Licenciada en Lingüística, Opção Docencia en Portugués (Universidad de la República, Uruguay). Mestranda em Ciências Humanas, opção: “Lenguaje, Cultura y Sociedad” (Universidad de la República, Uruguay). Docente em atividade desde 2009 em instituições de Educação Secundária e UTU. Docente assistente grau 2 do Polo de Desarrollo Universitario (PDU) NEISELF (Núcleo de Estudios Interdisciplinarios sobre Sociedad, Educación y Lenguaje en Frontera (Universidad de la República, Uruguay). Integrante da Equipe Multidisciplinar em Estudos de Fronteira (EMEFRO). Integrante da Equipe Lenguaje, Identidad y Frontera. Rivera, Uruguay. E-Mail: carlacustodiomarcelino@gmail.com

Gabriela Felten da Maia. Psicóloga do Centro de Referência Especializado de Assistência Social de Cachoeira do Sul, RS, Mestre em Ciências Sociais pela UFSM, Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-Mail: gabryelamaia@gmail.com

Herbert Blumer. (1900-1987) Sociólogo americano conhecido pelos seus trabalhos em psicologia social, comunicação e sociologia. Faz parte da terceira geração da Escola de Chicago.

Ícaro Yure Freire de Andrade. Mestrando em Sociologia do PPGS Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: icaroypesocio@gmail.com

Luciana Chianca. Doutora e Professora do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: lucianachiancaufpb@yahoo.com.br

Lucila Herrmann (1902-1955) – Doutora em Sociologia pela USP Universidade de São Paulo, em 1945, e Mestra em Etnologia pela Escola Livre de Sociologia e Política

de São Paulo. Professora e posteriormente pesquisadora da USP e ardorosa defensora do método ecológico nas ciências sociais e do interacionismo da Escola de Chicago.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor e Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, na mesma universidade. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Nicolas Forlani. Doutorando em Estudios Sociales en América Latina. Bolsista do CONICET, e pesquisador do Centro de Estudios y de Gestión en Redes Académicas, Universidad Nacional de Río Cuarto, Córdoba, Argentina. E-Mail: nico_forlani@hotmail.com

Pierre Bourdieu (1930-2002). Filósofo de formação, mas dedicando-se à sociologia e a antropologia, foi considerado como um dos cientistas sociais mais influentes do século XX. Foi professor da *École de Sociologie du Collège de France*. Bourdieu publicou mais de 300 títulos, entre livros e artigos, que influenciaram estudiosos e profissionais dos campos da sociologia e da antropologia, bem como em áreas afins, como as da educação, cultura, literatura, arte, mídia, linguística, psicanálise e política. Fundou, foi diretor e editor das revistas *Actes de la Recherche en Sciences Sociales* e *Liber Revue Internationales des Livres*.

Raoni Borges Barbosa. Doutorando em Antropologia do Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Raul Felix Barbosa. Doutorando em Sociologia do PPGS Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal do Rio Grande do Sul. E-Mail: raul.felix1@yahoo.com.ar

Sandra Mara Pereira dos Santos. Possui Doutorado (2015), Mestrado (2007), Licenciatura Plena (2002) e Graduação (2001) em Ciências Sociais pela Universidade Estadual Paulista Júlio de Mesquita Filho (UNESP/Marília). E-Mail: sandramaramasantos@gmail.com

