

---

**DOSSIÊ: Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções na América Latina**

*Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções*

Mauro Guilherme Pinheiro Koury e Adrián Scribano

*Metáforas do Corpo e Emoções no Pensamento de Adorno*

Simone Magalhães Brito

*Cuerpos, Emociones y Sociedad: Una lectura desde Walter Benjamin*

Adrián Scribano

*Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweenness*

Alicia Lindón

*Poder, territorio(s) y construcción de entorno: consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones*

María Eugenia Boito e María Belén Espoz

*Teoría: de la metafísica a la semiopraxis - La justicia poscolonial de otras maneras de conocer en los pliegues de la formación hegemónica estético-epistémica del ver-decir lógico-eidético*

José Luis Grosso

*Cuerpos, prácticas y violencias en la formación social chilena*

Roberto Merino Jorquera e Guillermo Espinoza Astorga

*Os comensais da Palavra: emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus*

Roberta Bivar Carneiro Campos e Cleonardo Mauricio Junior

*Emoção, corpo e moral em grupos de gestante*

Claudia Barcellos Rezende

*O 'cuidar' entre as callin: concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa-PB*

Maria Patricia Lopes Goldfarb; Suderlan Sabino Leandro e Maria Djair Dias

*Ambivalência nos anseios e nas ações: a amizade na idade adulta*

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

*Cuerpos y Protesta: estrategias Corporales en la Acción Colectiva*

Begonya Enguix

*O apego com a cidade e o orgulho de "ser da Baixada": emoções, engajamento político e ação coletiva em Nova Iguaçu*

Jussara Freire

*Ciro y Rosario: un drama social*

Liuba Kogan

---

**ARTIGO**

*Memória e Umbanda*

Antonio Giovanni Boaes Gonçalves

---

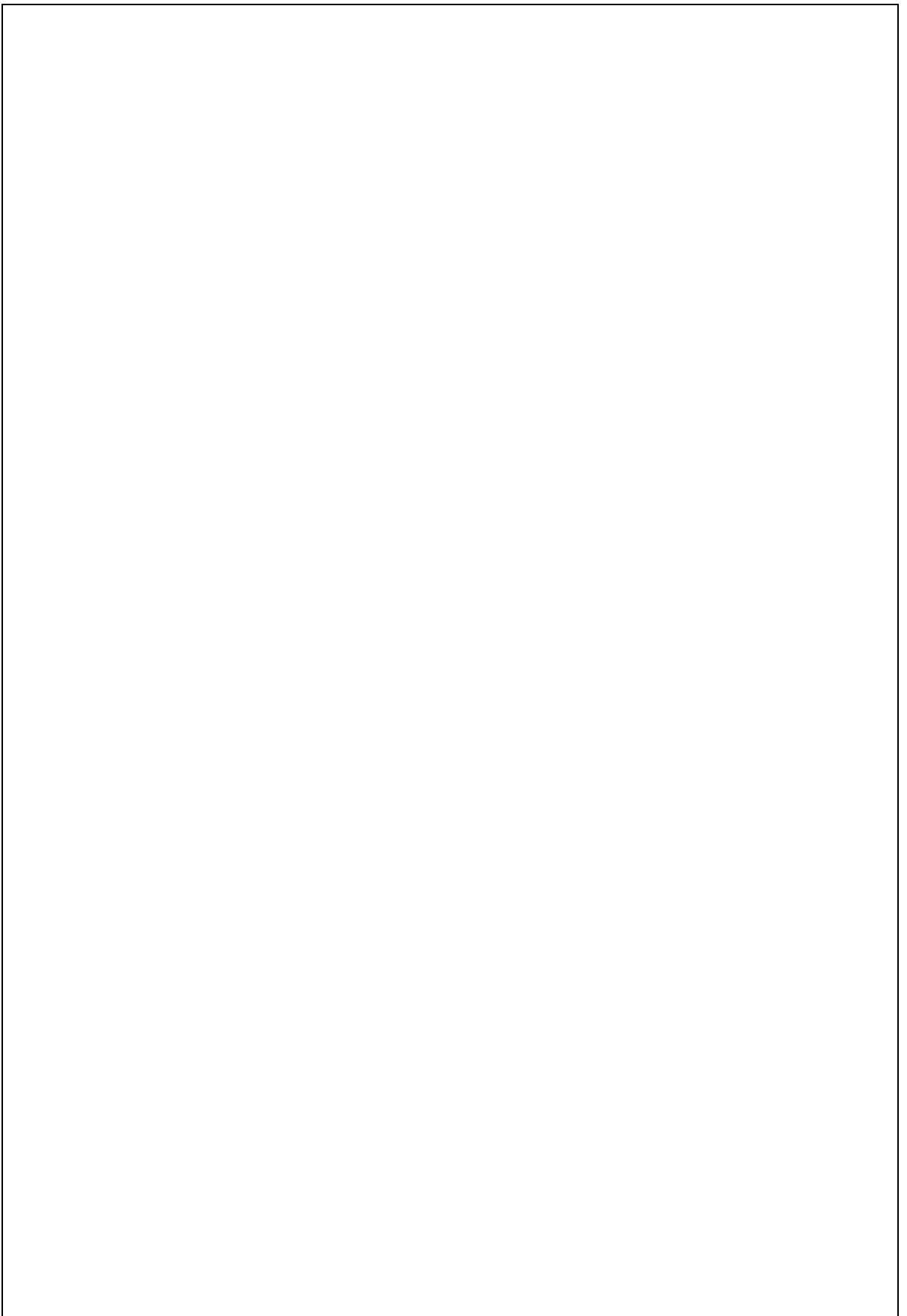
**RESENHA**

*Estudos sobre desaparecimentos, morte, morrer e luto*

Anna Georgea Franco Feitosa Mayer de Araújo Lima

---

*Sobre os autores*



**RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção**

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

**RBSE ISSN 1676-8965**

**Editor**

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Conselho Editorial**

Adrián Scribano  
(UBA/CONICET - Argentina)

Luiz Fernando D. Duarte  
(UFRJ)

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

Marcela Zamboni  
(UFPB)

Alda Motta  
(UFBA)

Maria Arminda do Nascimento  
(USP)

Anderson Moebus Retondar  
(UFPB)

Mariza Corrêa  
(Unicamp)

Bela Feldman Bianco  
(Unicamp)

Myriam Lyns de Barros  
(UFRJ)

Cornelia Eckert  
(UFRGS)

Regina Novaes  
(UFRJ)

Danielle Rocha Pitta  
(UFPE)

Ruben George Oliven  
(UFRGS)

Eduardo Diatary Bezerra de Menezes  
(UFC)

Simone Brito  
(UFPB)

Evelyn Lindner  
(University of Oslo - Noruega)

Thomas Scheff  
(University of California - USA)

## EXPEDIENTE

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

Editor. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Endereço / Address:

**RBSE** - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro 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: [greml@cchla.ufpb.br](mailto:greml@cchla.ufpb.br)

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 11, n. 33, Dezembro de 2012.

João Pessoa – GREM, 2012.

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

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

BC-UFPB  
CDU 301  
CDU 572



# DOSSIÊ

Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções na  
América Latina



## Sociologia e Antropologia dos Corpos e das Emoções

Mauro Guilherme Pinheiro Koury  
Adrián Scribano

Os trabalhos que integram o presente Dossiê discutem a relação corpo e emoções nas Ciências Sociais contemporâneas na América Latina. É fruto de uma rede que congrega pesquisadores latino-americanos com interesses e trabalhos voltados para as áreas de Sociologia e Antropologia das Emoções e de Sociologia e Antropologia do Corpo. Esta rede vem se firmando há alguns anos, no Brasil desde os anos de 1990<sup>1</sup>, e na América Latina a partir de 2007<sup>2</sup> com o intercâmbio provindo de encontros internacionais e nacionais, onde as temáticas acima mencionadas ganham visibilidade e começam a soldar contornos teórico-metodológicos mais claros e se definir como disciplinas específicas no interior das Ciências Sociais, com especial ênfase na Sociologia e na Antropologia.

A discussão sobre corpo e emoções perpassam as Ciências Sociais como um todo e, especialmente, a Sociologia e a Antropologia, desde a sua formação. Uma releitura das obras dos clássicos, considerados pais das Ciências Sociais, como Durkheim e Mauss, Marx, Simmel e Weber denotam a importância do corpo e das emoções como uma moldagem direta das ações entre o indivíduo e a sociedade ou o seu contrário, permitindo a racionalidade de onde o indivíduo se erige como pessoa, isto é, como indivíduo social. O corpo e as emoções deste modo são lugares de adestramento civilizatório e os indivíduos sociais nele erigidos são produtos políticos do jogo configuracional que medra uma dada forma de sociabilidade. Os corpos e as emoções são marcados pelas lógicas políticas,

---

<sup>1</sup> Com a formação do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções, em 1994, na Universidade Federal da Paraíba; e nos Congressos e encontros regionais, nacionais e internacionais, como o GT no X CISO, Salvador BA, em sociologia das emoções, em 2001, e tendo prosseguido em Reuniões posteriores tanto das ciências sociais quanto da antropologia de cunho regional e nacional nos anos subsequentes; e no lançamento em 2002 da RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção, hoje no seu 11º volume e 33º número. A RBSE tem publicado contribuições de profissionais brasileiros e de toda a América Latina, e Europa, no interior da linha temática *corpo e emoções*, reforçando a rede de pesquisadores e contribuindo para a consolidação da área.

<sup>2</sup> Com o primeiro Grupo de Trabalho sobre Corpo e Emoções no XXVI Encontro da ALAS - Associação Latino Americana de Sociologia, realizado na cidade do México, MX, e consolidado nos encontros seguintes em Buenos Aires, AR e Recife, BR, se prolongando e se afirmando como uma área consolidada na próxima reunião da ALAS, em Santiago, Chile, em 2013. Em 2009, como consequência dos encontros do GT Corpo e Emoções na ALAS, e buscando a divulgação dos trabalhos no interior da linha temática, surge em Córdoba, Argentina, a RELACES - Revista Latinoamericana de Estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad.

culturais e sociais que os produzem e os consomem enquanto objetos e ao mesmo tempo sujeitos da sociabilidade.

A sociabilidade, em Durkheim e Mauss, por exemplo, pode ser vista na dicotomia entre corpo e alma. O corpo como o elemento profano, impuro, impreciso e movidos por impulsos bestiais que o animalizam pela irracionalidade de suas ações, e a alma, como o elemento sagrado, portadora da humanidade e da humanização dos corpos pela ação social nela presente, enquanto força civilizatória racional. É esta ação da alma [a sociedade] sobre o corpo individual que funda processos de socialidade possíveis pela disciplina dos corpos e o adestramento de suas emoções. O corpo individual adentra uma coletividade pela coerção. É esta coerção se funda no sofrimento, na negação da liberdade individual pela liberdade civilizatória, pois é na civilização que os homens encontram o sentido de sua humanidade, e é no adestramento dos corpos e mentes ao social que os homens se tornam racionais e sujeitos, isto é, indivíduos sociais: sujeitos sociais porque sujeitos à lógica do social.

Para Marx, o corpo aparece como a primeira propriedade do homem, onde através deste realiza a *práxis*, isto é, a ação criadora pelo trabalho. A integração corpo/mente dá ao homem o estatuto de um agente criador, cuja criação se completa pela possibilidade comunicacional de sua criação ao outro homem, permitindo a sociabilidade e o coletivo, e fundando a história, como a história do desenvolvimento das forças produtivas, como a história do desenvolvimento da consciência, como a história da dominação da natureza e de sua transformação em natureza humanizada. Nesse processo, porém, as contradições inerentes ao grau técnico de dominação da natureza em um momento dado [modos de produção], se estabelece um conflito permanente entre os elementos de criação e as formas de apropriação do conhecimento e da capacidade técnica de uma sociedade, criando estruturas de poder que alienam ou buscam alienar os homens de sua criação, gerando formas de controle social e político e formação de uma cultura ideologizada, que tende a separar a criação do fazer, o corpo da mente: chegando no modo de produção capitalista em sua forma mais dura: o homem se vê apenas como uma força de trabalho, sua humanidade é alijada e a dominação se exerce no seu pior estatuto, de transformação do corpo em mercadoria. O corpo, assim, se transforma em sofrimento e dor, em enquadramento a ideologias que o colocam de fora do processo criador e dentro do mecanismo mercantil proporcionado pelo dinheiro que tudo iguala.

As marcas da disciplina imposta para a submissão às regras sociais, por sua vez, encontra resistência, e a história dos homens é, na linguagem marxiana, a história da luta de classes, é a história da imposição e a resistência ao enquadramento dos indivíduos e grupos. É a história da consciência e sua ontologia, feita através das lutas ralhadas entre exploradores e explorados, em uma história da técnica e sua dominação e sua superação: sobre a natureza e sobre os corpos e mentes.

Simmel, mais do que Weber, discute o papel da liberdade individual como uma instância criadora, e a individualidade como objeto de uma ampliação da capacidade de criação humana. Fala do encontro entre estranhos, com o outro

diferente, como o fundamento da socialidade, onde o indivíduo exercita sua ação de estranhamento e de aproximação ou separação que fundamenta as bases da socialização. Ao separar conteúdo e forma, coloca a criação individual em relevo: a socialidade que funda formas sociais só se dá pela ação individual presente no conteúdo, no interior do indivíduo, enquanto ação projetiva de sua ação. Porém, esse conteúdo só se realiza quando compartilhado com o outro, gerando formas de compartilhamento, de inclusão e exclusão, de sentimento e cristalizações.

Nessa troca os indivíduos e grupos se colocam uns aos outros, uns a favor dos outros, uns contra os outros, gerando situações onde semelhanças e diferenças, prazeres e dores, inclusões e exclusões, formas de poder e de compartilhamento se processam. E onde as formas geradas pelas ações individuais tendem a se cristalizar e buscar comandar os destinos daqueles que as criaram e que a elas se encontram submetidos: gerando conflitos e novas formas de resistência individual no seu interior. As regras geradas nas trocas entre conteúdos [individuais] e convertidos em formas, para convivência entre dois ou mais personagens, parecem se independentizar como formas e tentam impor limites para a ação criadora dos conteúdos [indivíduos] e administrar os seus corpos no enquadramento às normas cristalizadas das formas sociais: em uma diáde ou entre grupos mais amplos. O controle do corpo e da mente, o controle da individualidade e sua liberdade criadora se torna a meta: seja pela descoberta e manipulação dos segredos das formas grupais e individuais; seja pelo individualismo extremado gerado pela lógica monetária que, como uma espécie de *deus ex machine* se funda como mediador das relações entre os conteúdos e as formas, entre as relações entre indivíduos e entre grupos, igualando homens e coisas, e desqualificando o humano e o transformando em coisa qualquer.

O que gera conflitos e resistências, mas também marcas de sofrimento e dor pela adequação de individualidades e poder criador à conformações do individualismo cada vez mais egoico e destrutivo, até de se mesmo.

As Ciências Sociais, deste modo, desde a sua fundação, lida com a questão dos disciplinamento dos corpos, sentimentos e emoções no interior do social. A partir e ampliando os clássicos, autores como Walter Benjamin, Theodor Adorno, Marcuse, Hanna Arendt, Agnes Heller, Erving Goffman, Anthony Giddens, Norbert Elias, Mary Douglas, Michel Foucault, Pierre Bourdieu entre outros, de escolas e locais de fala diversos, continuam a discussão da relação indivíduo e sociedade e abrem novas questões interpretativas sobre as relações entre corpo e emoções na estruturação do social, do cultural e do individual na modernidade. Temática que se aprofunda nos autores contemporâneos como Richard Sennet, Luc Boltanski, Catherine Lutz, Theodore Kemper, Birgitt Röttger-Rössler, Arlie Hochschild, Michelle Rosaldo, Thomas Scheff, Lila Abu-Lughod, Evelyn Lindner, e outros tantos mais.

Este Dossiê busca contribuir para a discussão entre corpos e emoções, e para a consolidação de uma ciência social das emoções, trazendo a tona reflexões e debates de e entre autores latinoamericanos contemporâneos. Traz contribuições de pesquisadores brasileiros, argentinos, peruanos, mexicanos, chilenos, e

espanhóis que fazem parte da rede latinoamericana de estudos de corpos e emoções. Os temas tratados vão desde as questões teórico-metodológicas que problematizam a relação entre corpos e emoções no social; discutem a questão da amizade na contemporaneidade, e o papel do carisma e seus reflexos nos corpos e nas emoções de pentescostais; passam também por questões das tensões identitárias e reivindicativas dos movimentos sociais populares, pela questão étnica, pela questão do gênero, a partir de uma análise dos corpos no movimento LGTB, ou a partir do cuidado do corpo e as tensões do corpo grávido entre mulheres de camadas médias cariocas e de grupos ciganos do sertão paraibano; e, por fim, discute a mídia no drama social de desaparecimento de corpos, e os sentidos sociais traçados nesse intenso debate que envolveu a sociedade peruana em 2011.

O Dossiê inicia com o trabalho de Simone Magalhães Brito, do GREM/UFPB (Universidade Federal da Paraíba), Brasil, que discute as *Metáforas do corpo e emoções no pensamento de Adorno*. Neste ensaio a autora procura indicar como o pensamento Adorniano, apesar de não ser uma filosofia do corpo *per se*, constrói um caminho de aproximação ao problema, através de uma genealogia e de uma experiência que buscam evitar sua reificação. Procura, assim, apresentar as imagens e metáforas do corpo e dos sentimentos recorrentes na obra de Adorno, indicando momentos cruciais onde as metáforas aparecem e as conexões com a constituição de um pensamento negativo. O texto seguinte, de Adrián Scribano, do CIES e da Universidade de Córdoba, Argentina, cujo texto *Cuerpos, Emociones y Sociedad: Una lectura desde Walter Benjamin* inicia com a questão Quais são os impactos políticos e epistemológicos dos estudos sociais sobre corpos e emoções?, selecionando estratégias para possíveis respostas à pergunta através de uma leitura comentada do texto de Walter Benjamin: *El Capitalismo como religión*. Conclui sua contribuição com uma série de questões indicativas de uma *agenda* para a discussão nas Ciências Sociais sobre corpos e emoções.

A seguir, Alicia Lindón, da Universidad Autónoma Metropolitana, México, contribui com o Dossiê com o artigo sobre *Corporalidades, emociones y espacialidades: hacia un renovado betweenness*. No seu artigo busca explorar as interconexões possíveis entre o corpo, a corporeidade, as emoções, a cotidianidade e os espaços de vida dos sujeitos em uma cultura e em uma sociabilidade dada. O artigo tem como objetivo contribuir para esclarecer as fronteiras porosas, as zonas de transição e de intersecção no interior das temáticas acima referidas, através da noção de *betweenness* de Nicholas Entrikin.

*Poder, territorio(s) y construcción de entorno: consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones*, de María Eugenia Boito y María Belén Espoz, do CIES e da Universidade de Córdoba, Argentina, é o texto a seguir neste Dossiê. Nesta contribuição, as autoras indagam e expõem a dimensão política da abordagem sociológica sobre os corpos e emoções, propondo considerações metodológicas orientadas a potencializar a reflexibilidade sobre a *experiência*: as abordagens sociológicas sobre corpos e emoções aparecem como *topos* de uma luta epistêmica e política para subverter e desanesteciar os estados de sentir dos corpos em um social. A contribuição seguinte é de José Luis Grosso, da Universidad

Nacional de Catamarca, Argentina, com o artigo sobre *Teoría: de la metafísica a la semiopraxis. La hegemonía estético-epistémica del ver-decir lógico- eidético*. Neste artigo discute a *teoría* como uma arena de lutas simbólicas e de antagonismos a partir das alteridades territoriais e solidariedades emotivas gestadas na acidentada topografia epistemológica e sócio-política.

Roberto Merino Jorquera e Guillermo Espinoza Astorga, da Universidad de Chile, contribuem, por sua vez, com o artigo *Cuerpos, prácticas y violencias en la formación social chilena*. No texto, os autores discutem sobre as violências e hiperviolências no processo de formação social chileno, através do estudo do corpo como materialidade em que se concretizam os enfrentamentos, as violências e hiperviolências. O propósito do artigo é esclarecer elementos teóricos e metodológicos que permitirão estabelecer uma série de questões que atravessam o debate sobre o corpo e as emoções no campo político e acadêmico tendo por base os acontecimentos sucedidos no processo de formação social chileno entre 1970-1973 e 1990, antes, durante e depois do golpe de estado de 11 de setembro de 1973.

Roberta Bivar Carneiro Campos<sup>3</sup> e Cleonardo Mauricio Junior, da Universidade Federal de Pernambuco, contribuem no Dossiê com o artigo *Os comensais da Palavra: Emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus*. Neste trabalho os autores utilizam o conceito de carisma para discutir e compreender o poder transcendental presente nas interações pentecostais de fé: principalmente no ato de “dar uma palavra” a outrem, e direcionar uma profecia a alguém. As emoções e o corpo sendo primordiais neste processo, se apresentando quando a ansiedade e a insegurança dos neófitos em engajar-se nas interações baseadas na profecia devem ser superadas e transformadas em convicção e intrepidez, através da ritualização destas emoções, capitaneada pelo líder carismático. Enfatizando que, estes rituais que se dão no corpo do crente, educam as emoções e capacitam ao engajamento nas interações carismáticas, a fim de confirmar a identidade pentecostal.

A seguir, Cláudia Barcellos Rezende<sup>4</sup>, da Universidade Estadual do Rio de Janeiro, Brasil, no artigo *Emoção, corpo e moral em grupos de gestante*; e Maria Patrícia Lopes Goldfarb, Suderlan Sabino Leandro, e Maria Djaír Dias, da Universidade Federal da Paraíba, Brasil, no artigo *O “cuidar” entre as calin: concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa, Paraíba*, discutem as formas de lidar com o corpo grávido e os sentimentos envolvidos no processo entre gestantes das camadas médias da cidade do Rio de Janeiro (Rezende) e das experiências e práticas de cuidado vivenciadas pelas mulheres ciganas da etnia Calon da cidade de Souza, Paraíba (Goldfarb et al), durante o processo de gestação, parto e nascimento. Chegam à conclusão de que o processo revela uma série de tensões em torno dos valores morais dados à maternidade, e da própria percepção da mulher como sujeito (Rezende), entre as gestantes do Rio de Janeiro; e de que a experiência da gestação entre os Calon vêm acompanhadas de um manto do

---

<sup>3</sup> Pesquisadora do GREM/UFPB.

<sup>4</sup> Pesquisadora do GREM/UFPB.

misticismo, pelo poder da fé, da oração e da crença nas divindades, a quem as mulheres recorrem para o enfrentamento dos riscos durante o processo de gestação, parto e nascimento. Corpo e emoções se misturam em uma configuração moral onde o papel e posição da mulher na sociedade se individualizam e indicam melhor os contornos sociais e culturais da mulher em um social dado.

Mauro Guilherme Pinheiro Koury, do GREM/UFPB, Brasil, contribui no Dossiê com o ensaio intitulado *Ambivalência nos anseios e nas ações: a amizade na idade adulta*. Neste trabalho discute duas questões: a primeira diz respeito à amizade na idade adulta, e a segunda, consequência da primeira, se as pessoas que vivenciam ou vivenciaram essa fase geracional estão mais egoístas. Enfatizando os processos de ambivalência dos sentimentos e ações envolvidas na lógica da amizade em uma sociedade individualista e concorrencial, e as formas de resistência e superação buscadas entre os relacionais que se aventuram em uma interação de conhecimento e vida em comum. A seguir, Begonya Enguix, da Universitat Oberta de Catalunya, Espanha, discute os corpos, as emoções e o protesto como estratégias no processo de ação coletiva no artigo *Cuerpos y Protesta: Estrategias Corporales en la Acción Colectiva*. Neste trabalho busca situar, como imperativo, a centralidade dos corpos e das emoções na ação coletiva e no protesto. O ponto de partida para a análise das interseções entre os corpos particulares e as categorias sociais, para a autora, encontram-se, assim, nas tensões entre os movimentos sociais identitários, como o LGTB, objeto de análise central nesta contribuição. Em sua análise busca compreender como os corpos veiculam a ação coletiva atendendo uma semiótica visual dos corpos ativistas e sua consideração como corpos políticos, sociais e culturais. Jussara Freire, da Universidade Federal Fluminense, Brasil, discute as relações entre emoções, engajamento político e ação coletiva em sua contribuição ao Dossiê, no artigo *O apego com a cidade e o orgulho de “ser da Baixada”: Emoções, engajamento político e ação coletiva em Nova Iguaçu*. O objetivo de sua contribuição é o de descrever e interpretar a presença de emoções e de afetos expressos por representantes de movimentos sociais na cidade de Nova Iguaçu (na região metropolitana do Rio de Janeiro) quando estes atores constroem suas reivindicações políticas, durante trabalho cognitivo de definição de assuntos prioritários (por parte destes movimentos), a serem tratados no espaço público. Procura demonstrar que as emoções constituem um repertório fundamental de gramáticas políticas de ação coletiva e um recurso para que estas reivindicações possam acessar o espaço público, e um recurso mobilizado para a *publicização* de determinados assuntos considerados prioritários. Liuba Kogan, da Universidad del Pacífico, Perú, por fim, relata e analisa um drama social vivido pela sociedade peruana, em abril de 2011, e sua repercussão na imprensa escrita e televisiva e nos intensos debates através das redes sociais, tendo o desaparecimento de um casal de estudantes na zona agreste de Arequipa, como ponto de partida para o seu estudo sobre corpos e emoções no social, intitulado *Ciro y Rosario: un drama social*.

Os artigos aqui apresentados contribuem com análises substantivas que buscam levar aos leitores a uma reflexão sobre os grandes desafios enfrentados por quem se aventura na análise dos corpos e das emoções nas ciências sociais. Apontam,



principalmente, para as perspectivas abertas em termos teóricos e metodológicos no interior desta área temática das Ciências Sociais na América Latina, sem, contudo, esgotá-las. É um esforço, enfim, no sentido de convidar os leitores para travarem conhecimento, participarem e ampliarem o debate em uma área de grande procura e em plena consolidação no pensamento social latino-americano: as ciências sociais das emoções e dos corpos.

*João Pessoa-Recife, Br / Córdoba, Ar  
Novembro 2012*



## Metáforas do Corpo e Emoções no Pensamento de Adorno

*Simone Magalhães Brito*

**Resumo:** O objetivo deste artigo é apresentar algumas das ‘metáforas do corpo’ presentes no pensamento adorniano e sua conexão com a construção do pensamento crítico. Partindo do problema da compaixão, busco indicar como Adorno constrói uma ‘materialidade’ específica do corpo que é também o fundamento de seu pensamento moral. Por fim, o artigo busca demonstrar como o pensamento negativo, ainda que não possa ser considerado nem filosofia nem sociologia do corpo, traz caminhos importantes para essas disciplinas e possibilita entender o problema do sofrimento recorrente na História. **Palavras-chave:** Adorno, Corpo, emoções, sofrimento, materialismo

\*

Um caminho possível para a compreensão do pensamento negativo de Theodor Adorno seria através de uma análise do problema do corpo na história. Desde o corpo que tenta sobreviver fugindo da fera até as pilhas de corpos expostos em Auschwitz, além das tantas formas corpóreas dilaceradas que compõe a cultura contemporânea, a História foi até agora uma história do sofrimento inscrito no corpo humano.

Diante do corpo do seu irmão Polinice, Antígona pergunta à Ismênia: “quer que permaneça insepulto, sem homenagens fúnebres, e presas de aves carnicieras?” O problema do corpo é revelado na tragédia de Antígona á medida que um cadáver tem o direito às lágrimas e a um túmulo e que causa repulsa entregá-lo às aves carnicieras. O fato de que esta matéria inerte possua direitos revela a natureza *sui generis* do corpo humano, ou a sua materialidade única. O fato de que o pensamento adorniano é uma luta constante com o materialismo vem da percepção de que, num sentido marxista, só é possível um pensamento radical através de bases materialistas de compreensão da vida social, mas, ao mesmo tempo, essa forma do materialismo não dá conta do que Adorno chamou de “a zona da carcaça, do cadáver” ou da “miserável existência física” (Adorno, 2009, p. 303) por exemplo, representado na tragédia de Antígona. Assim, pensar criticamente a História requer pensar esses corpos insepultos à beira do caminho: quem eram, por que não receberam nenhuma compaixão? Como no caso de Polinice, os corpos insepultos da História revelam uma ordem ou lei do mundo que causou a negação da compaixão. Nesses termos, diante do fato de que o flagelo e a tortura não são acidentes históricos, mas o fato recorrente da vida social que garantiu até agora sua

própria unidade, o pensamento crítico requer uma reflexão sobre a permanência da dor e sofrimento impostos ao corpo.

A reserva adorniana com relação às recorrentes formas de reificação do corpo que o impediram de tratar diretamente do tema, e o próprio avanço do debate acadêmico recente (aqui penso especialmente em Merleau-Ponty, Foucault e Agamben) não permitem considerar Adorno um teórico do corpo. Contudo, sua perspectiva, ainda que dispersa em obras várias, convida a uma importante reflexão sobre o corpo e a produção da vida social, uma espécie de sociologia psicanaliticamente orientada que busca demonstrar como o processo de socialização e normalização da vida social opera através do exercício constante do controle sobre as menores unidades da experiência. Mas, principalmente, qualquer reflexão adorniana sobre o corpo será um projeto de crítica dos dualismos que orientam a organização da vida social e dos quais mente e corpo seria um dos mais fundamentais.

Num primeiro momento, o pensamento sobre o corpo é uma negação da própria corporalidade: pensar seria sempre, em última instância, apontar algo além do corpo. Ou seja, pensar sobre o corpo é uma forma de desnaturar o seu próprio fundamento à medida que a experiência animal é a diferença bruta ou aquilo a que o pensamento se opõe. Muitas vezes se criticou a construção de um corpo idealizado, no caso do pensamento negativo isso se torna quase óbvio porque teorizar sobre o corpo, construir um corpo genérico, significa rejeitar a sua diferença. Qualquer pensar sobre o corpo haverá de empregar uma formulação que rejeita o momento da diferença, um corpo único e seus sentimentos, e busca os instantes do mesmo: a semelhança, a projeção do idêntico no humano.

O que é mais central ao pensamento de Adorno é o reconhecimento de uma antinomia insuperável na construção de uma crítica materialista. Se, como resposta à construção de um corpo idealizado, numa tentativa de confrontar a violência do pensamento identitário, a crítica simplesmente se mantém na experiência animal ou diferença bruta, não há nenhum avanço para um pensamento emancipatório. Esse movimento também é precário (e violento como a idealização) porque um corpo apartado de toda transcendência estaria condenado à pura dor e sofrimento. No reino da experiência animal primária não é possível pensar em liberdade. Ou seja, o corpo numa perspectiva materialista pura seria tão-somente determinação e, para dizê-lo em termos muito simples, esse corpo sem nenhuma transcendência, irresponsavelmente procurado por alguns, uma vez que não tem liberdade, pode ser usado de qualquer maneira: pode ser torturado, morto e entregue às aves carniceiras (ou, para usar termos mais contemporâneos: pode ser livremente pesquisado em laboratórios). A pergunta fundamental é: como é possível construir uma forma de pensamento emancipador que conviva com esse dualismo sem que um dos polos se sobreponha ao outro?

O caminho traçado por Adorno para lidar com esses problemas começa com o reconhecimento importante de que a dualidade mente e corpo não é fruto de uma falha do pensar passível de correção conceitual, mas o resultado da própria

organização social: da divisão do trabalho, especificamente, da cisão entre capital e trabalho.

Não é possível no espaço deste artigo discutir todas as implicações desta perspectiva adorniana para uma teoria do corpo, especificamente para a sociologia do corpo e das emoções. Contudo, de forma mais modesta, pretendo apontar como os dilemas do corpo na história foram trabalhados pelo pensamento negativo de Adorno através de algumas ‘metáforas do corpo’. Essas metáforas organizam imagens do corpo, emoções e experiência moral de modo que, e essa é nossa hipótese, a própria forma escrita revela uma tentativa de confrontar as formas reificadoras do corpo. Desde que uma reflexão sistemática sobre o corpo seria uma contradição para próprio pensamento negativo, argumento que através de ‘metáforas do corpo’ o pensamento adorniano busca lidar com as dificuldades apontadas acima, tematizando o corpo sem idealizá-lo nem condená-lo, como faz a sociedade injusta, à dor perpétua de sua finitude.

### **O mundo dos anfíbios**

A *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer pode ser lida como uma história da repressão do corpo. A preocupação com o porquê de “a humanidade, em vez de entrar em um estado verdadeiramente humano, está se afundando em uma nova espécie de barbárie” (Adorno e Horkheimer, 1994, p. 11) revela a intrínseca relação entre esclarecimento e mito (ou como mito e ciência terminam por operar a mesma forma de violência e manutenção do medo) através de um exame da constituição da subjetividade a partir de bases materialistas. Nessa interpretação, a leitura do mito de Ulisses e as Sereias traz uma importante imagem que permite entender o fundamento da repressão na constituição da subjetividade burguesa. Na descrição dos autores:

“Ulisses reconhece a superioridade arcaica da canção deixando-se, tecnicamente esclarecido, amarrar. Ele se inclina à canção do prazer e frustra-a como frustra a morte. O ouvinte amarrado quer ir ter com as Sereias como qualquer outro. Só que ele arranjou um modo de, entregando-se, não ficar entregue a elas. Apesar da violência do seu desejo, que reflete a violência das próprias semideusas, ele não pode reunir-se a elas, por que os companheiros a remar, com os ouvidos tapados de cera, estão surdos não apenas para as semideusas, mas também para o grito desesperado de seu comandante” (Adorno e Horkheimer, 1994, p. 64)

O ardil empregado por Ulisses evita a sua perda no delírio maravilhoso das sereias, ao mesmo tempo em que subjuga os seus remadores e desencanta as sereias que, tendo seu encanto quebrado, perdem a razão de existir. A leitura de Adorno e Horkheimer é fascinante por que tece um argumento no qual podemos enxergar a trama da organização social da repressão em sua proto-história. O fato de que Ulisses quis se entregar, desesperadamente gritou, mas não foi ouvido dada a eficácia do seu ardil, revela a internalização da violência ou a repressão

constitutiva do sujeito. O que está sendo lembrado aqui é que, apesar de estarmos habituados a celebrar a vitória e inteligência de Ulisses, na verdade, a sua conquista resultou num enorme sofrimento e frustração. Pela última vez um ser humano esteve diante do mais puro prazer e teve que contentar-se com a sua imobilidade. Ulisses é o proto-burguês por que é o primeiro a conectar auto-repressão e sobrevivência. Nesse sentido, o herói traz a negação ou controle do prazer como fundamento da autonomia.

Ao mesmo tempo, de maneira igualmente importante, a nova experiência do desejo e a repressão do corpo realizada por Ulisses transformam os remadores em coadjuvantes da história. A sua vivência é a tal ponto empobrecida que não faria nenhuma diferença se em seu lugar se colocassem animais ou máquinas. Não só lhes é negado o direito de escolher como viver, como sua força e energia são direcionadas para garantir a existência de quem lhes domina. Numa alusão ao mundo dos trabalhadores de hoje, os autores afirmam a regressão na experiência dos trabalhadores: *“graças aos modos de trabalho racionalizados, a eliminação das qualidades e suas conversão em funções transferem-se da ciência para o mundo da experiência dos povos e tende a assemelhá-lo de novo ao mundo dos anfíbios”* (idem, p. 47). A manutenção da ordem social requer que o corpo dos trabalhadores seja submetido a uma sistemática regressão de suas capacidades de experiência. E assim, por não poder *“ouvir o imediato com os próprios ouvidos, [...] tocar o intocado com as próprias mãos”* (idem), os trabalhadores se convertem em *“meros seres genéricos, iguais uns aos outros pelo isolamento na coletividade governada pela força”* (idem).

Não é possível deixar de perceber nessa leitura que o processo de racionalização que origina o sujeito burguês capaz e orgulhoso do auto-sacrifício se dá através de três formas de dominação dos corpos: o corpo de Ulisses obrigado a viver o sentimento de frustração que escolheu para si; os corpos dos marujos, reduzidos a uma experiência do mesmo (de ‘anfíbios’), impossibilitados de decidir sobre sua própria existência e transformados em um ‘meio’ para o prazer de seu superior; e, os mais esquecidos, os corpos das sereias: rejeitados pela sua diferença, completamente aniquilados e inferiorizados pela lógica de produção estabelecida para o ‘prazer’ de Ulisses. O fato de que o destino das sereias não é nem sequer mencionado não deve ser entendido como resultado de sua óbvia extinção uma vez que o encanto foi quebrado. Se pensarmos na lógica de dominação do corpo inaugurada pelo ardid ulissiano, a partir do desaparecimento das sereias na estória percebemos uma metáfora do corpo feminino que não merece nem menção do seu destino tão grave é sua impureza e inferioridade.

A forma matreira que Ulisses utiliza para não se perder e as consequências desta para dominação dos outros corpos é representativa da maneira como a violência é internalizada e as emoções são trabalhadas para garantir a produção da existência social. Essa análise expõe a forma como a ruptura entre mente e corpo está fundada numa divisão do trabalho entre trabalho intelectual (a razão ardilosa de Ulisses) e o trabalho braçal (dos marujos) e, principalmente, como essa tensão opressiva se estabelece na própria forma do conhecimento na relação entre sujeito e objeto.

É seguindo este insight que os autores argumentam (de forma muito semelhante ao que Lacan vai perceber) que mesmo Sade, que aparenta encontrar um caminho distinto no modo ocidental de pensar o corpo e a afetividade, está em conexão íntima com essa tradição repressiva. Qualquer submissão do prazer a um tratamento racional (ou a formas de interesse instrumental) é, necessariamente, um modo de dominação nos moldes daquele inaugurado por Ulisses e desenvolvido ao máximo esplendor pelos puritanos de toda sorte. É por isso que Adorno e Horkheimer podem identificar Sade a Kant. À medida que o primeiro impõe a mais pura racionalidade ao corpo e a afetividade, o seu procedimento não difere da perspectiva kantiana onde, seguindo a lógica interna da sociedade burguesa, o desejo e a experiência animais são funcionalizados para a reprodução da ordem.

### **O animal racional**

A *Dialética do Esclarecimento* apresenta uma genealogia das formas patológicas da moral contemporânea. Nesta genealogia é identificado o processo pelo qual a razão opera uma radical separação entre trabalho e vida intelectual, abrindo caminho para o estranhamento entre a ‘vida animal da espécie’ e o espírito. O fato de que neste artigo escolhemos falar em “metáforas do corpo” está relacionado à maneira como o próprio texto adorniano deve ser lido. Como já foi indicado por Honneth, o que está presente nesta obra não é uma tentativa de ‘recomendar outra interpretação da história humana’, mas “provocar uma percepção modificada de partes do nosso aparentemente familiar mundo da vida de modo que possamos estar atentos ao seu caráter patológico” (Honneth, 2004, p. 116). Dessa forma, tal leitura do mito de Ulisses ganha um caráter metafórico porque sua intenção é nos fazer “experimentar eventos familiares como coisas estranhamente monstruosas e enxergar suas excessivas demandas” (idem). A perspectiva de Honneth (2000) para leitura da *Dialética do Esclarecimento* é importante para a compreensão do pensamento adorniano de uma maneira geral. O uso de imagens e de toda sorte de vestígios da cultura não tem a intenção de recriar uma história factual, mas de permitir ao pensamento confrontar a frieza em que se encerra desde que capitulou da obrigação de pensar um mundo inteiramente outro.

Um efeito similar de estranhamento ao mencionado por Honneth é necessário quando tentamos enxergar as metáforas do corpo no pensamento de Adorno: colocando uma lente de aumento sobre os diversos pontos onde o autor se expressa através de experiências e emoções corpóreas, é possível ver de forma mais clara o posicionamento do pensamento negativo diante dos problemas da reificação do corpo e, especialmente, o tipo de materialismo em questão.

Assim, o problema apresentado por Adorno é que a cultura ocidental se desenvolveu num elogio aos artifícios da razão sem se perguntar ou desejar confrontar os efeitos da dominação e do autocontrole (que é o domínio de si) para a vida social. O fato de que os marujos têm os ouvidos tapados e remam enquanto Ulisses escuta o canto das sereias é visto de forma natural: como a necessidade da divisão do trabalho, num tom de divisão matemática em que cada parte levou o

que é verdadeiramente seu. O que a leitura adorniana consegue é estranhar radicalmente o mito aproximando-o de nossa experiência contemporânea. A sensação de desmembramento e dor é apresentada à medida que os marujos são como os trabalhadores nas fábricas e Ulisses se depara com o sofrimento atroz e tão familiar ao sujeito moderno de estar deslocado, não poder se entregar ao seu desejo e ter que fazer renúncias dolorosas.

O mesmo caminho metafórico é empregado por Adorno na sua interpretação da constituição da lógica do sistema e, particularmente, na identificação da violência presente no idealismo. O argumento retoma uma imagem de um momento pré-espíritual, no sentido de uma vida animal da espécie anterior às formas intelectuais. Mais uma vez, é construída uma imagem do corpo e das emoções que não possui interesse de recontar a história, mas de reencontrar o sentido da experiência que deu origem à sociedade contemporânea. Na *Dialética Negativa*, Adorno afirma:

“predadores são famintos; o salto sobre a presa é difícil e com frequência perigoso. Para que o animal se arrisque a dá-lo, ele necessita certamente de impulsos adicionais. Esses impulsos fundem-se com o desprazer da fome na fúria contra a vítima, fúria essa cuja expressão aterroriza e paralisa convenientemente. No progresso que leva até a humanidade, isso é racionalizado por meio de projeção. O *animal rationale* que tem apetite por seu adversário precisa, já detentor feliz de um supereu, encontrar uma razão”. (Adorno, 2009, p.27)

Num momento pré-espíritual ou pré-sistema, o animal ‘racional’ precisa lidar ‘de forma racional’ com as poderosas emoções causadas pela fome. O incômodo da fome aliado à incerteza do momento da saciedade torna precária a situação do animal racional e confronta a própria estruturação de seu ego. Por isso, para conviver com essa situação e tornar-se aceitável, a raiva pela dor e carência é direcionada à vítima. Ao odiar a sua vítima, o animal caçador projeta todo seu incômodo num outro, um diferente, esse processo de projeção apazigua seu desconforto. No entanto, o mais fundamental desse argumento vem a seguir: “*o ser vivo que se quer devorar precisa ser mau. Esse esquema antropológico sublimou-se até o cerne da teoria do conhecimento*” (Adorno, 2009, p. 28). Se o animal racional simplesmente direcionasse seu desconforto para sua presa, haveria a possibilidade, ainda que remota, de sua racionalidade perceber o processo de projeção ou caráter interessado de sua justificativa. Mas, nesse caso o caráter da projeção do desconforto leva a que a presa, se se caracteriza como presa, precise ser má ou merecedora de seu destino. Numa lógica inversa a do sacrifício que se faz ao sagrado, a presa do animal racional deve ser a mais impura e pernicioso. A fome e carência que caracterizam a vida animal da espécie se tornam suportáveis à medida que sua presa (ou a alteridade) é considerada má e sua morte violenta se torna uma necessidade. Seguindo essa lógica, a vida animal dá lugar a uma forma espíritual (a justificação moral) à medida que transforma a sua presa (ou objeto) em uma ameaça.



Nesse artifício podemos ver aquilo que Nietzsche definiu como ressentimento: um mecanismo psíquico ou padrão no qual aqueles que estão em uma má situação (por que os outros, os que estão bem, são poderosos o suficiente para impedir seu bem-estar) conseguem inverter a ordem das coisas de forma a se sentir bem. Nietzsche fala dos escravos, mas não precisamos entender a sua idéia apenas no sentido histórico ou econômico da escravidão: os escravos seriam todos aqueles que sofrem, temem, ou estão numa situação ruim. O ressentimento surge quando seres que estão numa situação precária criam uma estória, ou uma vingança imaginária, que inverte a ordem da experiência e faz com que elas se sintam bem. A raposa de La Fontaine seria um exemplo claro da lógica do ressentimento uma vez que a estória falsa de que as uvas estão verdes lhe traz uma compensação para sua situação precária. Claramente, Adorno segue o impulso e perspectiva nietzscheanos ao apresentar a origem do mundo espiritual no ressentimento do animal racional faminto.

Contudo, a imagem do animal adornoiano também confronta Nietzsche no momento em que o ressentimento é sentido pelo mais forte. Não é o ser mais fraco que está buscando justificar sua fraqueza e por isso se ressent da força. Ao contrário, é o mais forte da relação que precisa de uma justificativa para sua própria violência. Quando o animal faminto quer superar seu desconforto e matar sua presa, o processo de justificação se dá através de uma inversão que inocenta o assassino e culpa a vítima. Os argumentos de justificação ou o direcionamento da experiência para fins exteriores à situação ‘permitem que o animal possa engolir sua vítima sem nenhum escrúpulo’. A partir dessa genealogia da vida animal, o autor pode afirmar que “no idealismo [...] vige inconscientemente a ideologia de que o não-eu, *l'autrui*, por fim tudo aquilo que evoca a natureza, é inferior” (Adorno, 2009, p. 28).

A vida do espírito, a imagem que sustenta o idealismo, surge no momento em que a natureza se transforma no ‘não-eu’. A construção desse mundo que se opõe à vida animal está baseada no exercício constante de justificar sua própria violência através do ressentimento pelo que se lhe opõe. Essa marca da origem termina por acompanhar toda lógica do sistema que justifica e sobrevive do horror cometido contra a diferença. No fragmento 68 de seu *Minima Moralia*, Adorno aponta para a ligação entre o instante que as vítimas são percebidas como diferentes, “mais morenas, mais sujas”, e a chave para o pogrom ou sua exclusão da humanidade:

“Decisivo para essa possibilidade é o instante em que o olhar de um animal ferido de morte atinge o homem. O desprezo com que ele se desfaz desse olhar – “afinal é apenas um animal” – repete-se interminavelmente nas perversidades contra seres humanos, nos quais o agressor sempre de novo precisa se certificar do “apenas um animal” por que já no animal não conseguia acreditar inteiramente nisso” (Adorno, 2008, p. 100)

Aqui mais uma vez estamos diante do problema da compaixão e de nossa pergunta inicial sobre porque alguns corpos não são considerados dignos dela. O animal racional que caça, fere ou tortura outro animal precisa de uma justificativa

poderosa para dar continuidade ao seu ato uma vez que a dor não lhe é estranha. Os argumentos do tipo “é apenas um animal” são absurdos até mesmo diante de um animal devido à comunicabilidade da dor, mas o que ocorre é uma aceitação da justificativa simplesmente porque o predador precisa se justificar. O que ocorre nessa relação desequilibrada entre o predador e sua vítima é que, dada a sua força, o primeiro pode construir uma ordem de justificações para normalizar o seu ato. Os massacres são a forma compulsiva da normalização de relações desequilibradas. É interessante, diante de uma perspectiva moral, perceber que nas duas citações acima Adorno se refere ao animal: de um lado o animal racional, o predador, e do outro, o animal ferido ao qual se justifica o sofrimento pela sua própria condição de ser apenas um animal.

É importante chamar a atenção para alguns aspectos que são contribuições importantes para uma reflexão sobre o corpo. Primeiro, do ponto de vista material ou da experiência, temos dois animais. Justificar a preponderância de um animal sobre o outro só pode existir através das formas violentas ou ressentidas do predador. Segundo, a possibilidade de matar os outros animais não se realiza naturalmente, mas tão somente através do exercício irracional (que já não se consegue mais acreditar) que independe das ações da vítima. Nesse sentido, o problema dos corpos que não mereceram compaixão não pode (e não deve) ser respondido através de uma reflexão sobre a natureza e características daqueles corpos, mas sobre a lógica que produz a falta de compaixão. Perguntar à vítima qual foi a sua culpa, o que nela poderia ter desagradado o algoz, seria mais um ato de crueldade.

### **O momento corporal**

Ainda na tentativa de compreender a materialidade do corpo no pensamento Adorniano e, particularmente o sentido da compaixão, é necessário voltar para uma de suas ideias mais importantes e, que, de certa maneira, reúne a diversidade de problemas filosóficos, sociológicos e psicanalíticos discutidos acima na tentativa de conjurar a formação de um conceito nos moldes positivistas: “beschädigten Leben” vida danificada ou lesada<sup>5</sup>. Em seu ‘Mínima Moralía’ (Adorno, 1993; 2009), nosso autor se propõe a realizar uma pesquisa sobre a atual ‘configuração alienada’ da vida e o seu resultado muitas vezes se traduz através de metáforas do corpo e dos seus sentidos e emoções. Mais uma vez, estamos diante de um método de escrita em que, como ressaltou Honneth (2004) ‘eventos familiares’ são transformados em

---

<sup>5</sup>O primeiro tradutor brasileiro do livro “Mínima Moralía” (Adorno, 1993), Luiz Eduardo Bicca, traduziu “*beschädigten Leben*” do subtítulo “Reflexionen aus dem beschädigten Leben” como: vida danificada. A segunda tradução (Adorno, 2009), realizada por Gabriel Cohn prefere traduzir como “vida lesada” e seu argumento para tal tem implicações importantes para esse artigo: “(...) *me parece mais flexível o termo “lesada”, que remete também ao prejudicado, no sentido de fraudado, obstado na realização de intento próprio. Ademais, a referência ao lesado na sua acepção de ferido revela-se quando consideramos a poderosa presença na obra da dimensão corporal, com toda sua vulnerabilidade e lacerações junto com seu potencial de prazer?*” (COHN, G. in: Adorno, 2009, p. 253)

experiências monstruosas, como se o recurso ao exagero pudesse exorcizar a frieza de nossa percepção e pudéssemos, mais uma vez<sup>6</sup>, ter acesso ao menos a lampejos do sem sentido da cultura. Os detratores de Adorno muitas vezes o caracterizam como um velho do velho mundo, professoral e tedioso. Acredito que para responder ao teor dessas críticas ainda é necessário escrever não uma lista exaustiva, mas um tratado de ordem psicanalítica perguntando-se sobre “quem tem medo de Adorno?”. A tentativa de acompanhar o pensamento Adorniano requer uma postura intelectual muito distinta na qual nos permitimos ter a experiência estética de seu estilo: estranhar o trivial, rir com sua ironia, sentir os calafrios da frieza que se quebra.

O momento corporal aparece no pensamento negativo em duas dimensões entrecruzadas e inseparáveis: (a) como genealogia da repressão e do sofrimento e (b) como experiência: que se constitui no duelo feroz entre a escrita e o pensamento onde ambos, em meio a tirania do dado e da fala direta, precisam dos sentidos corporais para aproximar-se dos ‘momentos de verdade’.

Dessa maneira, a caracterização dos sentidos e emoções do corpo numa vida danificada ou “que não vive”, que é nossa própria vida sob uma sociedade administrada, apresenta um momento genealógico que é a própria análise da produção da vida social, e um momento de ‘experiência’ que busca mimetizar os sentidos do corpo tanto no momento da dor de sua mutilação, como também no seu desejo e *joie de vivre*. Uma vez que a dimensão genealógica já foi contemplada, tentamos agora indicar essa dimensão da experiência presente na reflexão adorniana sobre o corpo.

Como um dos elementos na constituição de um sentido da experiência para tratar do problema do corpo, Adorno recorre constantemente à tentativa de revelar a sua dimensão patológica que chega até o limite de uma afinidade com a morte. No entanto, a patologia apontada aqui é de caráter muito particular porque não se reconhece enquanto tal: é reprimida, e o mal-estar de sua repressão é transformado em normalidade. Adorno afirma que:

“se fosse possível algo como uma psicanálise da cultura prototípica hoje (...) tal investigação deveria revelar que a enfermidade afim aos tempos consiste precisamente na normalidade. Os desempenhos libidinais que são exigidos do indivíduo de conduta sadia em corpo e alma são de tal ordem que só podem ser realizadas à custa das mais profundas mutilações (...)” (Adorno, 2008, p. 54)

Numa confirmação do exposto acima, o termo “mutilação” é usado para caracterizar a forma de internalização das regras de convívio na sociedade contemporânea. A dor atribuída à experiência contemporânea confronta a ideologia da liberdade e liberação do corpo e, principalmente, alerta para o fato de que a compreensão do que aconteceu (que ornou a história da liberdade numa história de mutilação) obriga o pensamento a se voltar para a memória,

---

<sup>6</sup>Digo “mais uma vez” para fazer referência ao problema tratado por Adorno da sexualidade infantil e dos sentidos da ‘verdade’ do corpo que são reprimidos pela civilização (Adorno, 2009).

sentimentos e emoções de um corpo deslocado e lesado. É interessante notar que Adorno propõe um passo adiante na compreensão do caráter repressivo da cultura ao afirmar que não só é necessário agora reprimir os impulsos “como também todos os sintomas que em tempo burgueses resultavam da repressão” (idem). Essa peculiar imagem da repressão dos impulsos e da repressão ‘dos sintomas da própria repressão’ tenta descrever a experiência de uma sociedade em que a adaptação se tornou o principal imperativo e, ao mesmo tempo, revela o mecanismo psicanalítico responsável pela frieza que, de tão presente, se tornou traço cultural. Viver sob a pressão de tornar-se coisa, até que um se torne coisa, faz com que a repressão seja o elemento mediador entre o indivíduo e a sociedade, além de exigir uma rotina de exercícios dessensibilizadores que levem, finalmente, à aceitação de um mundo injusto como único possível (Adorno, 1998). Esconder de si e dos outros a insatisfação, bem como todo resíduo de descrença modifica as formas de sociabilidade e exige uma nova postura do corpo. Para ter a segurança de ter se tornado um “funcionário de um *supertrust*” (idem), o indivíduo precisa limitar (‘mutilar’) tanto sua experiência que, ao final, se torna evidente o seu caráter patológico. Adorno descreve aqueles mais bem adaptados à lógica e violência do sistema como criaturas portadoras de uma doença nos quais já se pode perceber os traços de sua morte:

“o traço da doença se trai mesmo assim: eles parecem trazer na pele uma erupção com padrão regular, como se mimetizassem o inorgânico. Falta pouco para vermos naqueles que se comprazem em provar sua ágil vivacidade e exuberante força cadáveres preparado, dos quais se tivesse ocultado por razões de política demográfica a notícia da sua não inteiramente bem sucedida sobrevivência” (Adorno, 2008, p. 55)

Apesar do evidente tom irônico presente na ‘erupção de padrão regular’, o trecho acima possibilita antever um aspecto fundamental que caracteriza a vida lesada: a identificação entre integração/adaptação e morte. Aqui não estamos diante de uma idéia de “como se” ou de uma vida que ‘parece’ com a morte. Como atestam os muitos e recorrentes genocídios, a morte se tornou parte do processo de adaptação e integração absoluta à lógica do sistema. O que demonstra o caráter totalmente absurdo desta lógica é o fato de que o atual estado de desenvolvimento das forças de produção poderia ter tornado o trabalho supérfluo e eliminado a necessidade, mas preferiu tornar as pessoas supérfluas e instaurar a nulidade da existência.

As pessoas terem se tornado supérfluas não advém de uma simples escolha do indivíduo x ou y (ainda que estes possam ser responsabilizados por suas escolhas), mas da própria lógica de produção da vida social. Uma vez que se escolheu eliminar pessoas quando todo o desenvolvimento técnico permitiria eliminar o trabalho e a carência, revela-se de forma clara o caráter pervertido do sistema ou a presença da maldade no cerne da sociabilidade. É preciso ter cuidado para não entender essa visão do mal como alguma forma bizarra ou demoníaca porque, de fato, a maldade estaria melhor representada pela trivialidade ou pelas atitudes

naturalizadoras. Agora já deveria estar claro que, para Adorno, todas essas formas de evitar o questionamento e naturalizar a vida social são justificativas e reforço de uma ordem injusta, portanto, atreladas à perpetuação da maldade.

Diante disto, é necessário perguntar-se o que resta ao pensamento crítico. Se exortar as boas ações e o amor pelo próximo não só se tornou inútil como ridículo, e se aceitar a impossibilidade de transformar o mundo é mais uma forma de perpetuá-lo, qual o caminho para a constituição de uma forma de pensar emancipatória? É diante desse questionamento que Adorno aponta a necessidade de um novo imperativo categórico ou uma fundamentação para as ações morais: “(...) Hitler impôs aos homens um novo imperativo categórico: instaurai o vosso pensamento e a vossa ação de tal modo que Auschwitz não se repita, de tal modo que nada desse gênero aconteça” (Adorno, 2009, p.302). De forma muito clara se percebe neste novo imperativo uma tentativa de resposta ao problema moral fundante da dialética negativa: a necessidade de que o pensamento esteja conectado ao motivo da redenção histórica ou, em outros termos, a necessidade de confrontar o Mal perpetuado pela História. Para a presente discussão importa perceber que esse imperativo ou a própria fundamentação da normatividade está ligado a uma experiência corpórea. Em outros termos, na constituição do imperativo Adorno recorre aos sentidos da experiência na tentativa de justificar sua necessidade:

“esse imperativo é tão refratário à sua fundamentação quanto outrora o dado do imperativo kantiano. Tratá-lo discursivamente seria um sacrilégio: é possível sentir ele corporalmente o momento e seu surgimento junto à moralidade. Corporalmente porque ele é o horror que surgiu praticamente ante a dor física insuportável à qual os indivíduos são expostos mesmo depois que a individualidade, enquanto forma de reflexão espiritual, se prepara para desaparecer” (Adorno, 2009, p.302)

Adorno baseia-se na fundamentação da moralidade apresentada pelo imperativo kantiano para indicar o reconhecimento da importância do elemento de irresistibilidade ou imediaticidade presente na sua estrutura universalizante, no fato de que qualquer ente racional pode reconhecer a sua necessidade. Contudo, num desafio à lógica, Adorno acrescenta a idéia de que esse imperativo precisa agora ser sentido corporalmente. Compreender a tentativa de constituir um novo imperativo categórico é um dos principais aspectos para a compreensão da dialética negativa. Contudo, para a presente discussão chamaremos atenção apenas para um aspecto dessa outra forma de tentar fundamentar a experiência moral ou a vida reta: a presença do corpo ou a referência à carne. Ao trazer a sensação corpórea para a organização do imperativo categórico, a idéia adorniana é - usando de um impulso nietzscheano que logo em seguida abandona, - deslocar o caráter de renúncia e ascetismo presente no ‘velho imperativo’. A necessidade de aliviar o sofrimento do outro se transforma num imperativo prático: numa espécie de guia da ação. Uma vez que vivemos numa sociedade em que as formas de fazer o bem não são evidentes, é possível que mesmo quando o indivíduo deseje fazer o bem, ele não saiba como. Assim, o imperativo prático precisa estar conectado a uma sensação

corporal porque só através desta é possível perceber imediatamente o que está em jogo na ação moral.

Não é demasiado indicar que no pensamento negativo a verdadeira base da moralidade é encontrada na experiência corporal, na identificação com a dor. Adorno poucas vezes é tão claro como quando afirma que “o momento corporal anuncia ao conhecimento que o sofrimento não deve ser, que ele deve mudar” e que, portanto, “o especificamente materialista converge com aquilo que é crítico, com a práxis socialmente transformadora” (Adorno, 2009, p.173). Na base da reprodução da frieza e generalização da morte está uma negação do reconhecimento da natureza do sofrimento e de sua comunicabilidade a todas as criaturas. Ainda que o sofrimento seja pervasivo na sociedade administrada, existe um esforço continuado para o seu não reconhecimento ou para o entorpecimento da experiência moral que a visão do sofrimento e da dor propiciam. Assim,

“pertence aos mecanismos da dominação proibir o conhecimento do sofrimento, e uma via reta leva do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos tão longe na Polônia que cada membro da comunidade nacional pode se iludir de não escutar os gritos de dor” (Adorno, 2008, p.58)

Perceba-se que ao tratar do momento corporal, Adorno lida com duas instâncias em confronto. De um lado, há formas recorrentes da sociabilidade numa sociedade administrada que buscam funcionalizar a experiência do corpo e nublar a sua natureza. Por outro, a experiência corpórea também está diretamente relacionada à possibilidade uma experiência moral onde convergem materialidade e crítica na rejeição do sofrimento (Adorno, 2009, p.173). Na maioria das vezes, se destaca o primeiro aspecto do pensamento negativo. Contudo, só se fará justiça ao pensamento crítico uma vez que seja enfatizado o momento de resistência e, nesse sentido, que o corpo e seus sentimentos são a fonte primária do confronto à injustiça e ao sofrimento. O momento utópico ou o desenho de uma sociedade justa pode ser pensado a partir da constituição de uma posição diferente diante do sofrimento:

“tal organização teria o seu *telos* na negação do sofrimento físico ainda do último dos seus membros e nas formas de reflexão intrínsecas a esse sofrimento. Ela é o interesse de todos e não é paulatinamente realizável senão por uma solidariedade transparente para ela mesma e para todo vivente” (Adorno, 2009, p.174)

Nesse caminho, se quisermos tratar de um dos temas mais árduos do pensamento adorniano que é justamente a construção de formas utópicas ou emancipatórias, também nos deparamos com referências a momentos corporais como o ‘corpo transfigurado’ ao qual se mantém presa a esperança (Adorno, 2009, p. 332), o amor materno (Adorno, 2009, p. 19), ou a felicidade do abrigo na mãe (idem, p. 108). Na verdade, a dimensão emancipatória do pensamento adorniano é entendida através de imagens do corpo numa tentativa de ‘subverter o pensamento’ criando uma linguagem filosófica que se constrói a partir do momento corpóreo e não a despeito dele. (Lee, 2005).

## Considerações finais

Neste artigo procurei apresentar as recorrentes imagens e metáforas do corpo e de seus sentimentos no pensamento de Adorno. Sem pretender uma indicação exaustiva de todas as referências ao corpo na obra do autor, indiquei alguns momentos cruciais onde as metáforas do corpo aparecem e, especialmente, sua conexão com a constituição de um pensamento negativo.

A pergunta sobre o porquê de certos corpos não terem merecido compaixão ao longo da História não foi plenamente respondida aqui. Mas, isso já era de se esperar uma vez que essa pergunta só pode ser respondida de fato com uma filosofia da História, ou com uma problematização da liberdade que confronte a “via reta [que] leva do evangelho da alegria da vida à construção de matadouros humanos” ou a evolução que levou-nos do ‘estilingue à bomba atômica’. No entanto, a discussão apresentada deve contribuir para o pensamento sobre o corpo na medida em que indicou como qualquer forma da crítica precisa tensionar a relação problemática entre a história e o corpo em sua materialidade, e, especialmente, ao indicar como o pensamento Adorniano, apesar de não ser uma filosofia do corpo *per se*, constrói um caminho de aproximação ao problema do corpo, através de uma genealogia e de uma experiência que buscam evitar sua reificação.

## Bibliografia

- ADORNO, T. W. & HORKHEIMER, M. (1985) *Dialética do esclarecimento. Fragmentos Filosóficos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- ADORNO, T. W. (1993): *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida danificada*. São Paulo: Ática.
- ADORNO, T. W. (1998): *Prismas. Crítica Cultural e Sociedade*. São Paulo: Ática.
- ADORNO, T. W. (2000): *Problems of Moral Philosophy*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2001): *Metaphysics: Concepts and problems*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2006): *History and Freedom*. Cambridge: Polity Press
- ADORNO, T. W. (2008): *Minima Moralia. Reflexões a partir da vida lesada*. Rio de Janeiro: Azougue.
- ADORNO, T. W. (2009): *Dialética Negativa*. Rio de Janeiro: Zahar.
- BRITO, S. “Vida falsa”: Adorno e a experiência moderna sob o ponto de vista da moral. *Revista Política & Trabalho*, nº26, p. 57-83.
- DELANTY, G. (Editor) 2004. *Theodor Adorno (Sage Masters in Modern Social Thought S.)* London; California, New Delhi: Sage.
- HONNETH, A. The possibility of a disclosing critique of society: The *Dialectic of Enlightenment* in light of currents debates in Social Criticism. In: DELANTY, G. (Ed) (2004) *Theodor Adorno: Sage Masters of Modern Social Thought, vol III*. London, Thousand Oaks, New Delhi: SAGE Publications.
- LEE, L. Y. (2005) *Dialectics of the body: corporeality in the philosophy of T.W. Adorno*. New York: Routledge

- ROSE, G. (1978) *The Melancholy Science. An introduction to the thought of Theodor W. Adorno*. London: MacMillian.
- TIEDEMANN, R. (Ed). (2003) *Can one live after Auschwitz? A philosophical reader*. California: Stanford University Press.
- WOLFF, R. P. (Ed) (1978) *Kant: Foundations of the Metaphysics of Morals*. Indianapolis: Bobs-Merrill Educational Publishing.

\*

**Abstract:** The idea of this article is to reveal some ‘metaphors of the body’ present on Adornian thinking and how they are deeply connected to the construction of a critical thought. Drawing from the problem of compassion, it shows how Adorno attempts to compose a particular perspective on body’s materiality that is also the foundation of his moral thinking. Finally, the discussion tries to present how negative thinking is important, even if it is not a philosophy or sociology of the body in contemporary terms, to understand the problem of continuous suffering in History.

**Keywords:** Adorno, body, emotions, suffering, materialism



# Cuerpos, Emociones y Sociedad

## Una lectura desde Walter Benjamin<sup>7</sup>

*Adrián Scribano*

**Resumo:** Ante as perguntas do tipo, quais são os impactos políticos e epistemológicos dos estudos sociais sobre corpos e emoções? Muitas das respostas emergem da pesquisa empírica e a reflexão teórica. Neste artigo, escolhemos uma estratégia para dar algumas respostas possíveis para a pergunta acima mencionada (especialmente daquelas que na atualidade achamos que tem uma ênfase urgente): comentar um texto de Walter Benjamin. Talvez um dos textos (na verdade, "pedaços" que fazem parte de suas obras póstumas) mais comentados, com mais referências e retomado por uma variedade de tradições intelectuais: *O capitalismo como uma religião*. No contexto descrito neste artigo tem como objetivo fazer um trabalho de hermenêutica crítica do texto do Benjamin com a finalidade de extrair algumas pistas que permitem re-abrir/continuar o(s) debate (s) sobre as conseqüências epistemológicas e políticas que apresentam os estudos sócias sobre os corpos e emoções. A estrutura argumentativa do trabalho será a seguinte: a) justificar brevemente a causa da seleção deste texto, b) avançar para estabelecer os comentários de texto e c) proporem certo número de fios para o debate derivada da leitura feita. A partir de uma perspectiva teórica surgem pelo menos três eixos conceituais que interagem uns com os outros, mas, ao mesmo tempo, exigem uma reflexão sobre seus impactos "particulares" em e de nossas próprias práticas de investigação: a) olhar os corpos / emoções significa redefinir (mais uma vez) as conexões entre os sujeitos / objetos de conhecimento e os obstáculos epistêmicos que congelam suas relações como aporias, b) trabalhar as problemáticas dos corpos e das emoções envolve uma prática de investigação que estão posicionadas no centro das inquestionáveis estruturas de perceber o mundo e c) observar as muitas "conseqüências" das políticas de os corpos e as emoções significa / supõe assumir uma atitude crítica em desacordo com as complacentes reproduções especulares da realidade. Conclui-se com uma série de perguntas que podem servir como "agenda" para a discussão como aporte sociológico para a contribuição aos estudos sociais sobre o corpo e as emoções. **Palavras-chave:** corpos, emoções, capitalismo, religião

\*

### Capitalismo: Cuerpos y Sensibilidades

En este artículo hemos seleccionado comentar un texto de Walter Benjamin desde la confluencia entre realismo crítico dialéctico, teoría crítica y hermenéutica crítica. El escrito escogido tal vez uno de sus textos (en realidad "fragmentos" que forman parte de sus obras póstumas) más comentados, referidos y retomados por intelectuales de muy diversas tradiciones: *El Capitalismo como religión*.

<sup>7</sup> Quiero expresar mi gratitud a Cecilia Musicco por su asistencia en el texto en alemán y también a Eugenia Boito, Belen Spoz y Gabriel Giannone por sus comentarios.

El texto de Benjamin se inscribe en una amplia (y variada) gama de reflexiones elaboradas para dar cuenta de la estructura fundamental del capitalismo en términos de su “espíritu”, “ideología” o “sensibilidades hegemónicas”. El texto de Benjamin refiere a la estructura religiosa del capitalismo en términos de las emocionalidades básicas que subrayan el lugar central de las sensibilidades en los procesos de estructuración, que hoy a casi un siglo de su mirada parecen enfatizarse y profundizarse como parte fundante de la depredación planetaria.

Entre las muchas razones que podemos argüir para sustentar nuestra selección del texto comentado como plataforma de reflexión es posible enfatizar las siguientes:

El escrito de Benjamin hace pensar claramente en cómo las emociones constituyen el reverso “cómplice” de la pornografía del disciplinamiento corporal. Están para ser sentidas en su no-movimiento, en su expresión reglamentada y en su masificación mistificante. La pasión es lo olvidado del interés, es su antecedente prohibido, es la antesala de la pulcritud mercantil de la delación y diferimiento del deseo, es lo que debe verse como el regreso de la bestia.

En este marco, el texto permite visualizar por que hoy se vuelve urgente resaltar las relaciones entre conocimiento socialmente disponible y modos sociales de dominación. Es indispensable para la fase actual del imperialismo, la producción y manejo de dispositivos de regulación de las sensaciones y del conocimiento de lo social. Así las ciencias sociales -y en especial la sociología- devienen campos de batallas por la determinación de las dialécticas de expropiación, depredación, coagulación y licuación de la acción, a las cuales se han hecho referencia. Una reflexión sobre el papel de la sociología en el mundo de la expropiación y expansión imperial se transforma en imprescindible.

Desde esta misma perspectiva, Benjamin nos desafía a indagar en la pintura del mundo del No -que “facilita” el dolor social- e implica la apuesta por unas Ciencias Sociales que denuncien los mecanismos pornográficos de soportabilidad social y las formas sociales de tejer las madejas de los dispositivos de regulación de las sensaciones.

El escrito de nuestro autor posibilita comprender por qué hoy más que nunca se vuelve una urgencia teórica y política consolidar los actos de vigilancia epistémica, que permitan identificar los fantasmas y fantasías sociales que operan como dispositivos de regulación de las sensaciones y mecanismos de soportabilidad social.

Desde la perspectiva apuntada es posible suponer que pluralidad, apertura y creatividad serán los “gestos filosóficos” que permitirán navegar por las aguas donde la sociedad se presenta conocida en, por y a través de los cuerpos; y desde donde percepciones, emociones y sensibilidades de los observadores serán incluidas en la observación.

En este contexto es importante subrayar enfáticamente que existen diferencias contextuales de cierta importancia entre el capitalismo como religión sobre el cual escribió Benjamin y el que nosotros vivimos; diferencias que tal vez hagan aún más interesantes las potencialidades del propio texto e impliquen un desafío mayor para

no naufragar en la interpretación. Es en este sentido que la mirada al sesgo que proponemos involucra tener presente las actuales condiciones de la expansión del capital y su localización en el Sur Global.

### **Cuerpo y emociones desde Benjamin: una lectura al sesgo**

Como ya hemos advertido, el texto de Benjamin nos sirve de plataforma para pensar los desafíos e implicancias de los estudios sociales sobre cuerpos y emociones en particular aquellas referidas a sus consecuencias políticas y epistemológicas. Lo que sigue son algunas de las reflexiones que permiten hilvanar el aludido texto con nuestras propias intenciones.

“Hay que ver en el capitalismo una religión, es decir, el capitalismo sirve esencialmente a la satisfacción de las mismas preocupaciones, suplicios e inquietudes a las que daban respuesta antiguamente las llamadas religiones. Probar esta estructura religiosa del capitalismo, es decir, probar que no es sólo una formación condicionada por la religión como lo piensa Weber, sino un fenómeno esencialmente religioso, nos conduciría hoy al extravío de una polémica universal exagerada. No podemos estrechar la red en la cual nos sostenemos; sin embargo, este punto será apreciado posteriormente. No obstante, podemos desde ahora reconocer en el tiempo presente tres rasgos de esta estructura religiosa del capitalismo. En primer lugar, el capitalismo es una religión puramente cultural, quizás la más extrema que jamás haya existido. En él, todo tiene significación inmediata respecto del culto, no conoce ninguna dogmática específica, ninguna teología. El utilitarismo gana bajo este punto de vista toda su coloración religiosa. El segundo rasgo del capitalismo está estrechamente ligado a esta concreción del culto: la duración permanente del culto. El capitalismo es la celebración de un culto *sans rève et sans merci*<sup>8</sup>. No existe en él ningún “día ordinario”, ningún día que no sea día de fiesta en el terrible sentido del despliegue de la pompa sacra, de la tensión extrema del adorador. En tercer lugar, este culto es culpabilizante. El capitalismo es probablemente el primer caso de un culto que no es expiatorio sino culpabilizante. En esto, este sistema religioso se precipita en un movimiento colosal. Una conciencia monstruosamente culpable que no sabe expiarse se apodera del culto no para expiar en él esta culpa sino para hacerla universal,

---

<sup>8</sup> Chad Kautzer en la nota 2 de su traducción del texto de Benjamin señala que tal vez haya existido, dado el carácter del manuscrito, un pequeño desplazamiento en la posible traducción del autor desde “*sans rève et sans merci*” que probablemente según Kautzer se refiera a “*sans trêve et sans merci*” frase directamente relacionada con el 6<sup>o</sup> mandamiento de la Caballería medieval. En dicha nota de Kautzer remite a León Goutier y sus trabajo al respecto texto en el cual el 6<sup>o</sup> Mandamiento esta expresado del siguiente modo “*Thou shalt make war against the Infidel without cessation, and without mercy.*” (1959: p.25) Estas conexiones avalan aún más el rastro de los nexos entre capitalismo y guerra religiosa contra lo increídulos.

para hacerla entrar por la fuerza en la conciencia y, finalmente y sobre todo, para implicar a Dios en esta culpabilidad a fin de que él mismo tenga, finalmente, interés en la expiación. Esta última no hay que esperarla en el culto mismo, ni en la reforma de esta religión –ya que sería preciso que esta reforma pueda apoyarse sobre un elemento certero de esta religión–, ni en su rechazo. En la esencia misma de este movimiento religioso que es el capitalismo yace la perseverancia hasta el final, hasta la completa culpabilización final de Dios, hasta un estado del mundo afectado por un desesperanza que todavía se espera. Lo que el capitalismo tiene de históricamente inaudito es que la religión no es ya la reforma del ser sino su destrucción. Habría que esperar la salvación de la desesperanza que se extiende al estado religioso del mundo. La trascendencia divina se ha derrumbado.” (Benjamin, 1991)<sup>9</sup>

Un primer disparador reflexivo lo encontramos en el señalamiento de que en el capitalismo hay que **ver** una religión, lo cual remite a una hermenéutica del capitalismo desde la mirada y la imagen, como algo para ver.<sup>10</sup>

El régimen de lo escópico como estructura analítica para los procesos de inversión-re-inversión-des-inversión que implica el capitalismo como fe, es una de las pistas del texto que apunta en dirección a un régimen de sensaciones y unas políticas de las sensibilidades. En algún sentido el autor nos da pistas para tensar las ideas de Baudrillard y Debord sobre el capitalismo como espectáculo, al menos en su “coincidencia” con lo que hay en las liturgias cristianas como celebración y representación de lo religioso como práctica colectiva y con lo que hay en el capitalismo como escenificación de los juegos icónicos entre lo público y privado.

La estructura religiosa del capitalismo para Benjamin se caracteriza por tres rasgos: es una religión de puro culto, dicho culto es permanente y "radicalmente" culpabilizante. Sin duda en este marco, estructuras del sentir, prácticas ideológicas y políticas de los cuerpos y la emociones no son "solo" miradas externas al proceso de estructuración del capitalismo: son sus "apoyos" nodales y estructurantes. Es en este contexto que nuestro interés por subrayar la importancia (y urgencia) de los estudios sociales sobre estas problemáticas, adquiere relevancia y centralidad para una crítica social cuyas intenciones no sea la complacencia de “servir” de espejo de lo “real”. La relación entre repetición cultural de las suturas individuales como medio para re-soldar las fallas sistémicas que el capitalismo hace anidar en las tríada necesidad/deseo/demanda -como dispositivos de organización política-, es una de las bases para mantener/reproducir el orden en y a través de los cuerpos y las sensibilidades.

Las “preguntas” que Benjamin retoma como ejes para "vincular" religión con capitalismo recorren básicamente algunas de las claves de las políticas de las

<sup>9</sup> Citamos el texto de Benjamin según la traducción de Rosas, 2005 pero también usamos para la interpretación realizada la traducción al inglés de Kautzer, 2005 y el original en Alemán. Las citas se hacen de acuerdo al acceso realizado por Internet del texto de Rosas consignado en la bibliografía.

<sup>10</sup> Para una mirada próxima pero diversa al respecto CFR Fabián Ludueña Romandini (2011).

emociones, con la cuales se enlazan los ejes centrales de la importancia de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones. La conexión entre capitalismo, deseo y satisfacciones como eje de comparación evidencia el carácter salvífico del capital, al igual que su disposición libidinal frente a las aflicciones. Instalándose aquí una contradicción fundamental: Por un lado, “no hay motivos para afligirse” - el capital elabora los bálsamos de sus (in-)confesables creencias- y por otro, el capitalismo se enarbola como pura experiencia de culpabilidad.

Los miedos/preocupaciones, angustia/suplicios y desasosiegos/inquietudes en tanto pistas de los componentes religiosos del capitalismo muestran los reversos históricos de la actual estructura sacrificial capitalista basada en el disfrute, la normalización de la fantasía y la des-futurización. Elementos nodales que apuntalan el papel central y trinitario del consumo mimético, solidarismo y resignación en la religión neo-colonial.

El capitalismo no solo es una forma vacía que se metamorfosea en el marco de ciertas condicionalidades desde donde re-ligar el mundo, sino que el mismo sistema implica una experiencia religiosa del lucro y la explotación como cemento de lo social elaborado en base a los materiales de la economía política de la moral.

Desde la misma producción de materias primas, elaboración de productos, mercadeo de las mercancías pasando por la organización institucional y burocrática llegando hasta las narrativas del pasado y las prognosis del futuro, podemos decir que se trata de aspectos que le dan una estructura al desarrollo capitalista y que hunden sus raíces en las lógicas de una religión laica. Se enraízan en unas experiencias religiosas con y de dioses agonizantes en el umbral del nacimiento de la adoración a la vivencia de las potencias del hombre.

La mercantilización y des-mercantilización de la vida se produce con la cadencia de una constante y repetitiva forma religiosa, que ha dejado su contenido para hacerse devoradora de las sensibilidades asociadas a la desposesión (y hurto de excedentes) y del consumo elaborador de “identidades”.

En el texto de nuestro autor hay una idea de totalidad fallada que incluye el futuro como aquello sobre lo cual sólo cabe callar, en tanto desgarró de lo (¿muy?) humano. Totalidad que una vez “adoptada” como “divinidad humanizada”, niega su carácter de “ab-soluto” contradiciendo las especulaciones sobre su separación en tanto inexpugnable y cerrada a la vivencia humana. Esto se hilvana en el texto no sólo por las vivencias de Benjamin que apoyan su mirada sobre lo religioso<sup>11</sup> sino, también y fundamentalmente, por lo que hay en el capitalismo de totalidad hipostasiada, de totalidad que miméticamente toma lo religioso como metáfora operante que niega su carácter metafórico.

Hay en estas referencias benjaminianas un sostenido señalamiento sobre la centralidad de las conexiones entre culto y utilitarismo; además de la correlativa articulación con el endiosamiento de la ganancia y el beneficio como prácticas culturales imprescindibles.

---

<sup>11</sup> Para obtener otro puntos de vista sobre el lugar de lo religioso en W. Benjamin se recomienda explorar en Eric Jacobson (2003).

El utilitarismo como fuente y resguardo de la Economía Política se colorea como religión, lo cual transforma a las prácticas de expropiación en una moral; se entiende así como las formas sociales de la economía devienen Economía Política de la Moral, ahora enraizada en el color religioso de aquello que hay que respetar, cumplir y aceptar.

Culto y utilidad, culto e instrumento, el culto a lo único que debe importar: el poder y el deber de ser funcional... Lo útil es lo que sirve para algo si se hace de ello un culto; es decir, si se lo cultiva como rasgo estructurante de una vida vuelta instrumento...

Culto sin tregua sin piedad en tanto canales para retomar la guerra, la crueldad y la fascinación por el horror anverso solidario a las promesas del paraíso en la tierra, que contienen las fantasías sociales en tanto productoras de sensibilidades dispuestas para el disfrute. Pero también remite a una guerra sin piedad y sin cuartel contra los infieles, contra los incrédulos: aparece fuertemente aquí cómo el capitalismo se sustenta en una guerra religiosa permanente que estructura su existencia entre el consumo y la crueldad como ejes de las sensibilidades aceptables<sup>12</sup>.

Prácticas de un siempre consumir(se) en perpetuo movimiento de adoración al fetiche que el capitalismo imbrica en los cuerpos que viven en la mera/pura adoración<sup>13</sup>.

La pompa sacra como caracterización de lo extra-ordinario vuelto cotidianidad en tanto vaciamiento del feriado para celebrar la existencia del dios que hace el mundo posible. Ahora transformado en feria constante donde el vender/compra se transforma en acto religioso, en ritual no propiciatorio. Todos los días son hábiles, pues habilitan la instanciación de las prácticas útiles. Adorar sin fiesta y ceremonia haciendo festivo y ceremonial la cotidianidad de la utilidad de hacer con fines que devienen valores y parámetro de interpretación de los ritmos de la vida. No hay día libre, hay sólo lugar para adorar permanentemente... Adorar es conceder el poder a Otro que está ahí brillando como el Oro que es el fin de toda utilidad, ahora consagrado como becerro adorable sin interdicción alguna.

Como dios es el mismo abismo (y causa) de la consciencia de culpabilidad, es él en su representación en la tierra quien se transforma en lo sólido sin intersticios; de esta forma se garantiza que los días pasen sin feriados, que la incesante tarea diaria de consumir/abstenerse/producir sea una corriente imparable de ocupaciones y pre-ocupaciones. La escenificación permanente de las conexiones entre faltas/ausencias/abstinencias -como claves de las estructuras del sentir de fieles

<sup>12</sup> Sobre las conexiones entre estructuras del sentir y crueldad CFR Boito, E. 2012,

<sup>13</sup> “Esta esfera es el consumo. Si, como se ha sugerido, llamamos espectáculo a la fase extrema del capitalismo que estamos viviendo, en la cual cada cosa es exhibida en su separación de sí misma, entonces espectáculo y consumo son las dos caras de una única imposibilidad de usar. Lo que no puede ser usado es, como tal, consignado al consumo o a la exhibición espectacular. Pero eso significa que profanar se ha vuelto imposible (o, al menos, exige procedimientos especiales). Si profanar significa devolver al uso común lo que fue separado en la esfera de lo sagrado, la religión capitalista en su fase extrema apunta a la creación de un absolutamente Improfanable”. (Agamben 2005; p.107)

siempre dispuestos a comenzar otra adoración- se hace carne en la desesperación y desesperanza frente a la ineluctable destrucción de la vida.

“Pero Dios no ha muerto; está incorporado en el destino del hombre.

La transición del planeta hombre, siguiendo su órbita absolutamente solitaria en la casa de la desesperación, es el ethos que determina Nietzsche. Este hombre es el superhombre, el primero que comienza a cumplir, reconociéndola, la religión capitalista. Su cuarto rasgo es que su Dios debe permanecer oculto; sólo en el cenit de su culpabilización puede ser apelado. El culto se celebra ante una divinidad inmadura; toda representación, todo pensamiento consagrado a ella lesiona el secreto de su madurez. La teoría freudiana pertenece también a la dominación sacerdotal de este culto; está pensada de forma completamente capitalista. Según una analogía muy profunda que está aún por aclarar, lo reprimido, la representación culpable, es el capital que produce los intereses del infierno del inconsciente. El tipo del pensamiento religioso capitalista se encuentra extraordinariamente expresado en la filosofía de Nietzsche. La idea del superhombre desplaza el “salto” apocalíptico, no sobre la conversión, la expiación, la purificación y la contrición, sino sobre una intensificación [Steigerung] aparentemente continua, pero en el último momento, a saltos, intermitente, discontinua. Por esto, la intensificación y el desarrollo, en el sentido de *non facit saltum*<sup>14</sup>, son inconciliables. El superhombre es el hombre histórico que ha llegado sin conversión, que ha crecido atravesando el cielo. Nietzsche prejugó esta explosión del cielo provocada por el acrecentamiento de lo humano que es y permanece (incluso para Nietzsche) culpabilidad. Y de forma semejante en Marx, el capitalismo inconverso devendrá socialismo por el interés simple y el interés compuesto que son función de la culpa/deuda [Schuld] (ver la ambigüedad demoníaca de este concepto).” (Benjamin, 1991)

No hay Dios, hay un dios encarnado y hecho cuerpo en la culpabilización como mecanismo de soportabilidad, en tanto permite desplazar el conflicto entre hombres fantaseándolo como destino del propio Hombre. Por eso ese dios del capital vive en la conciencia de culpa y en la conciencia de clase, atravesadas por lo que en ellas hay de cábala para la interpretación de la historia: la desesperación como emoción fundante.

---

<sup>14</sup> Es interesante hacer notar como la Economía Política intenta poner en términos científicos la negación de lo que Benjamin sostiene pero debiendo aceptar como en el caso de Marshall (considerado pionero de la economía del bienestar) sus cercanías a las ideas de Darwin. La intención de mostrar que el desarrollo no es más que el progreso hacia la abundancia dejando intacta la metáfora de la supervivencia del más apto. Es decir, mirando al sesgo de las intenciones de la Economía Política se ve una guerra sin cuartel de los exitosos. En este contexto Marshall sostiene: “Thus progress itself increases the urgency of the warning that in the economic world, *Natura non facit saltum* (ibid., p. 249) ...“The Mecca of the economist is economic biology rather than economic dynamics” (Marshall 1898, p. 43).” (Marshall en Fishburn 2004, p. 61 y 64)

No hay marcha atrás, no hay reversibilidad de la culpa, nada expía de lo horroroso, no hay exvoto que logre ser propiciatorio. Hay una gran culpa que se pone en acto día-a-día en la sacralización de la culpa de Dios como testigo de lo irremediable: no hay nada más que capitalismo. El universo del capital sólo conoce de sensibilidades fetichizadas, en tanto horizontes de posibilidad de millones de cuerpos arrojados al abismo del consumo mimético y el disfrute inmediato.

A los hombres les quedan los vacíos que en tanto faltas constitutivas, sólo les cabe esperar la palabra de los pastores laicos, los sacerdotes de la certidumbre y del oráculo científico como suturas narrativas y escenificables.

Es en esta dirección que la necesidad de expiación del capitalismo ha transitado los caminos sinuosos que bordean e interconectan filantropía, beneficencia, compensación estatal, responsabilidad social empresaria hasta llegar al solidarismo como telón de fondo de las des-culpabilizaciones posibles.

El capitalismo depredador, al cual asistimos atónitos, es la aceptación generalizada de una destrucción como crónica de un desastre anunciado, como kerigma<sup>15</sup> de los y para los sacerdotes de la desaparición sistemática y planificada de las energías subversivas de los cuerpos irredentos.

Las suturas sociales sobre/respecto al genocidio de la depredación "sin razón" de los bienes comunes: los discursos verdes, las reparaciones genéticas, las promesas de la desaceleración del consumo, etc. son los meandros narrativos de una nueva historia de la salvación que comienza con el fin del mundo.

Una de las diferencias del capitalismo que miró Benjamin y el actual es que éste último necesita de una metanoia constante, la conversión "militante" en pos de un disfrute que ha devenido principio de realidad<sup>16</sup>. El super hombre es un cuerpo que expía toda deformación, toda mancha que lo ligue a un pasado de penurias. Es en este sentido que penurias y parias se localizan fuera de las murallas de las ciudades sagradas del consumo que apuntala la conversión permanente.

No hay lugar para lo re-vulsivo ni para lo re-volucionario en una religión que necesita de super-hombres que juegan todos los días a medir fuerzas. La figura del

---

<sup>15</sup> El capitalismo como religión ofrece también, en mimesis con el cristianismo, una secuencia narrativa sobre la(s) "buena(s) nueva(s)", es decir, las múltiples formas de disfrute que anidan en el consumo entendido como anuncio de la llegada de un sistema de organización que termina con las penurias de unos pocos gracias a la desesperación de todos. Hoy, la similitud de la estructuras de sentido y de sentir puede observarse en las mismas palabras de la iglesia católica respecto al anuncio=kerigma=buena nueva: "...la proclamación del kerigma cristiano comprende la secuencia narrativa de la vida, de la muerte y de la resurrección de Jesucristo, acontecimientos de los cuales los evangelios nos ofrecen el relato detallado." (Pontificia Comisión Bíblica) y la imagen que brinda coca cola en su pagina web de Argentina, "MISIÓN El sueño de una misión perdurable, pone de manifiesto nuestro objetivo como Compañía y nos sirve como referencia para medir nuestras acciones y decisiones. Refrescar al mundo. Inspirar momentos de optimismo y felicidad. Crear valor y dejar una huella positiva. VISIÓN Guía cada aspecto de nuestra empresa, describiendo lo que necesitamos lograr a fin de continuar produciendo un crecimiento sustentable y de calidad". El anuncio para que el consumo de una bebida sea parte del futuro del mundo esta hecho queda en cada quien acoplarse/creer en ésta "historia" de la salvación, a ésta **creación de valor**.

<sup>16</sup> En diversos pasajes del presente artículo deberíamos aclarar como lo hiciese Marcuse "...este ensayo utiliza categorías psicológicas porque ha llegado a ser categorías políticas." (Marcuse, 1981 p. 14)



gladiador en la arena acompaña el contenido del ciudadano en el mercado: quien tiene más (dinero, “poder sexual”, éxitos) gana.

Es justamente en la re-inversión de las relaciones entre principio de placer y principio de realidad donde el capital inaugura -después de la segunda mitad del siglo XX- la constitución del disfrute inmediato como organizador de la vida y como encapsulamiento de toda subjetividad. Las sensibilidades no oponen ya represión/libertad, sino que encuentran en la "pura" contingencia del disfrute instantáneo su nueva realidad, su nuevo culto y nuevo camino hacia el orden.

La voluntad de poder hacer y des-hacer cuerpos y emociones, la capacidad de extender el control del planeta al "interior" de los cuerpos terrestres y de los cuerpos celestes, las argucias de una máquina represiva internacional que sólo perdona a los que claudican, son las huellas de un hombre blanco, pulcro y burgués como medida de las posibilidades de sobre-vivencia que el capitalismo del siglo XXI se pone a sí mismo.

Los magos, los hechiceros, los adivinadores y sobre todo los sacerdotes de la religiosidad del capital, depositan en la performatividad de las preguntas que portan los fantasmas la eficacia de sus fantasías sociales. El penitente, el cofrade, el que asiste a una procesión tiene hoy en miles de manifestaciones desde maratones por el SIDA, pasando por los “hashtags” de Twitter hasta llegar a las largas esperas para comprar una entrada del recital de Madonna, una oportunidad de poner el cuerpo como signo de participación, como mimesis con el acontecimiento, una oportunidad para purificar(se) las sensaciones justo antes de su explosión y abandono. La presencia de los pontífices que hablan en nombre de la necesidad de hacer del mundo un mundo de sensaciones y la persistencia de los fieles en repetir el culto cotidiano de consumir/devorar dichas sensaciones tienen en dios el testigo de su propio fracaso. El hombre elige a Dios quien es sólo convocado al final de los tiempos para que de cuenta y garantías de porque no sucedió la expiación.

“El capitalismo es una religión puramente cultural, sin dogma.

El capitalismo se desarrolló en Occidente como un parásito en el cristianismo -como debe mostrarse no sólo respecto del calvinismo sino también de otras corrientes ortodoxas del cristianismo- de tal manera que, al final, la historia del cristianismo es esencialmente la historia de su parásito, el capitalismo.

Comparación entre las imágenes de los santos de diferentes religiones y los billetes de banco de diferentes Estados. El espíritu que habla en la ornamentación de los billetes.

Capitalismo y derecho. Carácter pagano del derecho Sorel  
Refléxions sur la violence, p. 262.3

Vencer el capitalismo a través del mercado móvil Unger Politik und  
Metaphysik, p. 44.4

Fuchs, Struktur der kapitalistischen Gesellschaft o título vecino.5

Max Weber, Ges. Aufsätze zur Religionssoziologie, 2 Bd. 1919/20.6

Ernst Troeltsch, Die Soziallehren der chr. Kirchen und Gruppen  
(Ges. W. I 1912).7

Ver sobre todo la bibliografía de Schönberg, II.

Landauer, Aufruf zum Sozialismus, p. 144.

Las preocupaciones: una enfermedad del espíritu propia de la época capitalista. Sin salida espiritual (no material) en la pobreza, monacato de la vagancia y la mendicidad. Un estado de sin salida semejante es culpabilizante. Las “preocupaciones” son el índice de esta conciencia culpable de la sin salida. Las “preocupaciones” nacen por el miedo de que no haya salida, no material e individual, sino comunitaria.

El cristianismo en la época de la reforma no favoreció la llegada del capitalismo: se transformó en capitalismo.

Habría que investigar metódicamente los lazos que desde siempre el dinero ha establecido con el mito a lo largo de la historia hasta que haya extraído para sí del cristianismo suficientes elementos míticos para establecer su propio mito<sup>17</sup>.

El precio de la sangre /Thesaurus de las buenas obras / El salario que se le debe al sacerdote / Pluto como dios de la riqueza.

Adam Müller, Reden über die Beredsamkeit 1816 p. 56 ss.8

Relación entre el dogma de la naturaleza resolutoria del saber, propiedad para nosotros que lo hace a la vez redentor y verdugo, y el capitalismo: el balance como saber redentor y liquidador.

Se reconoce fácilmente una religión en el capitalismo si se recuerda que el paganismo originario concebía, en principio, la religión no como un interés “superior”, “moral”, sino como el interés más inmediatamente práctico; en otras palabras, el paganismo no tenía mas conciencia que el capitalismo de su naturaleza “ideal”, “trascendente”, y la comunidad pagana consideraba a los miembros irreligiosos o heterodoxos como incapaces<sup>18</sup>, exactamente como la burguesía de hoy considera a sus miembros improductivos.” (Benjamin, 1991)

<sup>17</sup> Una guía para realizar al búsqueda que propone Benjamin son las alusiones que Marx hace del “nacimiento” del dinero como mediador del intercambio y el advenimiento de la bestia según el Apocalipsis del Nuevo Testamento donde se retoma su de carácter de “mito” fundante del comienzo/fin de la historia del capitalismo. “La forma natural de esa mercancía se transforma por tanto en forma de equivalente socialmente vigente. Su carácter de ser equivalente general se convierte, a través del proceso social, en función específicamente social de la mercancía apartada. Es de este modo como se convierte en dinero. "Illi unum consilium habent et virtutem et potestatem suam bestiae tradunt. [...] Et ne quis possit emere aut vendere, nisi qui habet characterem aut nomen bestiae, aut numerum nominis eius." ("Apocalipsis") [7] [Éstos tienen un mismo propósito, y entregarán su poder y su autoridad a la bestia. [...] Y que ninguno pudiese comprar ni vender, sino el que tuviese la marca o el nombre de la bestia, o el número de su nombre.]” (Marx 2001; p.50)

<sup>18</sup> Es interesante hacer notar aquí, entre las muchas existentes en el texto, las distancias/proximidades entre el original y las traducciones en español e inglés usadas “(...) Bürgertum in seinen nicht erwerbenden Angehörigen”; “(...) the moder bourgeoisie (seen) its non-earning members (...)” puesto que la similitud entre incapacidad de lo pagano e lo improductivo de la burguesía puede entenderse anidada entre lo no productivo, no consumidor, no adquiriente. En el capitalismo actual quien no consume no es creyente y en ese sentido queda fuera de todo culto posible; es decir, de la necesaria repetición cotidiana de adquirir para existir. El capitalismo como religión implica unas políticas de las

Que, según Benjamin, el capitalismo como religión no conozca a ninguna dogmática en especial lleva a pensar dos cuestiones: a) articulado con el paso del tiempo y el futuro (advertencia realizada por el autor en el mismo texto) se diría que siempre es una sociodicea<sup>19</sup> que puja por formarse en teología, y b) la misma apertura de lo circunstancial y contingente narra un mundo apegado a una escatología sin mandato alguno que cumplir, *sin tener que esperar nada sino sólo esperar*.

Esperar nada... sino el instante... donde se fuga del abrazador fuego del deseo siempre desplazado nunca alcanzado por su propia constitución, en tanto "motor inmóvil" de la vida en el capitalismo.

El capitalismo deposita en la espera toda la acción coagulante de una esperanza activa, es la espera como mantra cívico lo que sostiene a las "democracias occidentales" erguidas sobre el sofocar constante de prácticas anticipatorias imposibles.

Esperar es la virtud, desesperar la sensibilidad y vivenciar esto como épica de toda posibilidad la experiencia cotidiana de una sociedad que acepta religiosamente su destino.

No hay dogmas, si catecismos; y lo que evidencia el estado actual de las conexiones entre economía política, teorías de la administración y del marketing son los rastros de una tarea de simplificación del mensaje en la catequesis del mercadeo constante, que no apela ya sólo a los que saben sino también y fundamentalmente a los que poseen la experiencia religiosa como entramado de sensibilidades en tanto prácticas<sup>20</sup>.

Este sea tal vez, según nuestra perspectiva, uno de los puntos más controversiales de la "condensación textual" que Benjamin nos ha dejado. Pues es justamente la Economía Política el dogma del culto capitalista. Lo desafiante de la idea y que continúa teniendo vigencia es la no dogmaticidad de la teología del capital, haciendo de la contingencia su dogmática y nodo central de sus anuncios kerigmáticos. La buena nueva del capital es que nada está más *maduro* que el ahora como fin de todos los tiempos. Hoy la Economía Política devenida ciencia de la confianza y de la previsibilidad, de las sensibilidades y la instantaneidad deja atrás la escasez como principio de realidad, revirtiendo e invirtiendo el rol del principio de placer como re-normatividad desublimada<sup>21</sup>. El no dogma es el dogma de una

---

sensibilidades que involucran las líneas demarcatorias de una geometría entre cuerpos capaces e incapaces de consumir.

<sup>19</sup> Se entiende aquí por sociodicea a una explicación sobre la naturaleza del mundo en términos de su socio-génesis aproximación que si bien guarda sus distancias se encuentra próxima a la noción que diera Bourdieu al respecto.

<sup>20</sup> Como sostiene Lowy "In other words, the utilitarian practices of capitalism – capital investment, speculation, financial operations, stock-exchange manipulations, the selling and buying of commodities – have the meaning of a religious cult. Capitalism does not require the acceptance of a creed, a doctrine or a theology. What counts are the actions, which take the form, in terms of their social dynamics, of cult practice" (2009; p.62).

<sup>21</sup> Señalamos aquí la situación de "superación" que se experimenta hoy respecto a lo que entendiera Marcuse como desublimación represiva.

religión parada sobre los hombros de un régimen de catalaxias que se multiplican y superponen.

Así sin expiación posible, ni purificación, blanqueamiento y abluciones (expone, muestra) la operatoria de políticas de las emociones de un capitalismo que ha concentrado en los cuerpos y las sensaciones la regulación de las sensaciones posibles. Sentir es una práctica destinada a la distinción y la desigualdad; la primera como pura y distinguida apreciación del mundo, la segunda como aproximaciones cúllicas a las jerarquías y segregaciones. Ambas unidas por la deuda.<sup>22</sup> Endeudarse como proceso de culpabilización generalizada donde la distribución diferencial de "seguridades ontológicas", es la base para unos tipos de hombres extra-ordinarios a los cuales el éxito los hace inmunes de "dar cuenta" y otros tipos de hombres que deben mirar en sus carencias el origen genético de sus culpas por no poder ser exitosos: traspasar el cielo pudiéndolo todo. Adeudar es la base de la creencia de que los hombres se hacen hombres en el poder.

La acumulación ha tomado hoy también un giro diverso en el marco de su permanente dialéctica: sin emoción no vale. Tal vez uno de los rasgos que más diferencia el actual énfasis de la depredación capitalista sea justamente la profundización de la emoción como condición de posibilidad de la práctica del robo, la desposesión y la elaboración mítica de un pecado original. La morfogénesis del capitalismo debe ser pensada en tensión (y en especial en el Sur Global) con el imperio de las religiones cristianas. El capitalismo invento a "Occidente" como fantasía, mostrando impunemente que la orientalización de la barbarie era una práctica más de depredación cúllica de los bienes comunes en todo el mundo. La historia de "Occidente" es la historia de un(os) régimen(es) de sensibilidad(es) que articularon los despojos de un planeta entero. Es la razón moderna y modernizante la que des-cultifica la narración salvadora de un progreso, que siempre esta por venir y encalla en el acontecer cotidiano de sus auto-desmentidas como espera de un cielo aquí en la tierra. Hay que advertir que la transformación de la cristiandad en capitalismo es el pre-anuncio de la extinción de una religión que ha perdido el timón de la creación de fantasías. El mercadeo de los cuerpos y emociones es hoy el lugar por donde pasa la elaboración de las liturgias de las nuevas transustanciaciones que procuran y hacen la presencia cotidiana de dios en la tierra.

Las pre-ocupaciones, los miedos, los problemas elevados a "enfermedad mental" características del capitalismo, señalan claramente hacia la estructura de las sensibilidades como trama de sentido del capitalismo en tanto estructura de relaciones. Cada tramo y trama de la historia "interna" del capital tiene en la "lucha" ahorro/despilfarro no sólo las claves de su modo de realización, sino también los trazos enhebradores de su "espíritu". La pobreza como desesperanza es la clave de bóveda del actual giro del consumo mimético como ritualidad de la expropiación sistemática de futuro. Desde la ambigüedad culpa/disfrute se elaboran el magisterio pastoral del capitalismo: el solidarismo es la sutura perfecta

---

<sup>22</sup> Para una mirada diferente pero interesante sobre este tema se puede encontrar en Esposito (2011).

de la impronta misionera de un capital que ha dejado de anunciar el progreso indefinido.

La fe capitalista demanda políticas de los cuerpos y las emociones hilvanadas desde lo colectivo en procesos de regulación de las sensaciones, que exceden lo individual como formas prácticas del mundo neblinoso de la ideología. La potencia de la crítica ideológica se entrecruza y enhebra en las sensibilidades ajustadas de millones de cuerpos "dispuestos" para la fe de y en la cosas. Las "cosas" y los hombres en tanto objetos de goce (*sensu* Marx) pasan a ocupar el lugar de mediadores con la angustia que provoca la desesperanza radical. Todo aquello que pueda representar metonímicamente tanto la huida como la afectación de la fe del capital como religión, todo aquello que se experimente como mediador entre la totalidad del ahora y la fragmentación del ayer, se transforma en una pieza clave en la pastoral y la catequesis del capitalismo. En este sentido, tal como sugiere Benjamin, los billetes en tanto mediadores materiales cumplen la función de los *vitraux* del las catedrales de la edad media en cuanto son depositarios de los fragmentos de la historia de la salvación del capital. Fantasmas y Fantasías se reunen en la materialidades del dinero procurando al alcahuete universal los vestigios de las épicas disponibles para la efectividad de lo que ellos representan. Hoy desmaterializados y globalizados en la sensación universal de la tarjeta de crédito como marca de los fieles más devotos que han superado la angustia de la espera, encontrando en dichas tarjetas un representante de todo lo que son y no son.

El capitalismo como religión nos deja a las puertas de la divina Comedia<sup>23</sup> de un sistema que amarrado a las sensibilidades y enhebrado a los cuerpos, propaga todos los días la fe en la inmutabilidad de su metamorfosis permanente: su regreso como Tragedia<sup>24</sup>. Benjamin nos acerca a Marx a través de su propia experiencia religiosa que tensiona la religiosidad del capitalismo desplegando un conjunto de bandas mobesianas: abandonar toda esperanza ante el regreso horroroso de la desesperación como el pulsional acto de repetir la adoración en tanto tragedia materializada en la ausencias/presencias del dinero como escapulario del consumo permanente. Una comedia que implica el ascenso del hombre a los umbrales del punto de intersección entre la farsa y la tragedia que sobreimprimen a la historia su carácter de pomposa ritualidad, un espectáculo que adviene en el soplo del disfrute inmediato del hombre pero da testimonio de que no es un ser "incapaz/no adquiriente".

---

<sup>23</sup> "Por haber gastado mal y guardado mal, han perdido el Paraíso, y se ven condenados a ese eterno combate, que no necesito pintarte con palabras escogidas. *Ahí podrás ver, hijo mío, cuán rápidamente pasa el soplo de los bienes de la Fortuna, por los que la raza humana se enorgullece y querella.* Todo el oro que existe bajo la Luna, y todo lo que ha existido, no puede dar un momento de reposo a una sola de esas almas fatigadas" (Alighieri *Inferno*, Canto VII énfasis nuestro)

<sup>24</sup> "Hegel dice en alguna parte que todos los grandes hechos y personajes de la historia universal aparecen, como si dijéramos, dos veces. Pero se olvidó de agregar: una vez como tragedia y la otra como farsa". (Marx, p.404)

## Las consecuencias para los estudios sociales sobre cuerpos y emociones

Tal como la mirada a través de un caleidoscopio, las múltiples formas/colores del texto de Benjamin nos avalan para pensar que las conexiones entre cuerpos, emociones y sociedad son mucho más que meras especulaciones, más que simples motivos para sustentar sub-campos disciplinares de una ciencias sociales balcanizadas y más que experiencias circunscriptas a los países centrales.

Las numerosas consecuencias políticas y epistemológicas que tomadas al sesgo desde los comentarios que se terminan de hacer, pueden ser esquematizadas a través ejes conceptuales que sirvan para re-hacer y continuar un debate sobre las mismas.

En lo que sigue intentaremos responder el interrogante central del presente artículo sobre cuáles son las consecuencias epistemológicas y políticas de los estudios sociales sobre los cuerpos y la emociones: primero haciendo referencia a lo teórico-epistémico y luego a lo político.

Desde una perspectiva teórica emergen aquí al menos tres ejes conceptuales que interactúan entre sí, pero que a la vez, demandan una actitud reflexiva sobre sus impactos “particulares” de y en nuestras propias prácticas de indagación: a) mirar cuerpos/emociones implica redefinir (una vez más) las conexiones entre sujetos/objetos del conocimiento y los obstáculos epistémicos que congelan sus relaciones como aforías, b) trabajar las problemáticas de los cuerpos y las emociones involucra unas prácticas de indagación que se posicionan en el centro de las in-cuestionadas estructuras de percibir el mundo y c) observar las múltiples “consecuencias” de las políticas de los cuerpos y las emociones significa/supone asumir una actitud crítica reñida con las complacientes reproducciones especulares de lo real.

En tanto religión el capitalismo (y los sistemas clasificatorios y cognitivos a él asociado) se basa en la sacralización de la *separación* sistemática y rígida entre la feligresía cultural y los administradores de la verdad. La sociología de los cuerpos y las emociones implica una relación dialéctica y compleja entre quienes “investigamos” y quienes son “investigados”, siendo su premisa fundamental la no-separación entre sujeto y objeto. Entre muchas razones, una de las más radicales del aludido proceso dialéctico, es el inexcusable e irrenunciable rasgo de “poner el cuerpo” y verse “afectado” por y en ese encuentro de cuerpos/emociones. En nuestros estudios las conexiones/desconexiones entre los sujetos que “hacen parte” de la investigación no es una abstracta regla metodológica: es el punto de partida inaugural de las prácticas del conocer(se).

En tanto religión el capitalismo regula en y a través de profundos y prolongados procesos de estructuración social una economía política de la moral que “establece” los rasgos básicos de cómo percibir y sentir el mundo. La sociología de los cuerpos y las emociones quiebra la reproducción de las regulaciones tranquilizadoras de un mundo apreciado (y apreciable) como un “siempre ahí y así”. Des-estructurar, des-regular y des-normalizar no son solamente categorías epistémico-metodológicas, son consecuencias de prácticas de indagación que

inquietan con su presencia las comodidades de las explicaciones sobre lo social como dado. Las narcotizantes estructuras del sentir, sea en su vértigo del consumo mimético y disfrute inmediato o en las pornografías racializantes y segregacionistas, al ser estudiadas y reflexionadas, se resquebrajan como parte de la religión del capital.

En tanto religión el capitalismo di-vide el mundo entre infieles y creyentes, entre agoreros y optimistas, entre reaccionarios y progresistas, entre profetas del odio y militantes de la armonía; divisiones todas que al polarizarse destituyen de sentido las conflictividades posibles y consagra un “estado de cosas” sacralizado. Las miradas sociológicas sobre cuerpos/emociones -al romper los espejos reguladores de lo real- significan/suponen unas prácticas y narrativas críticas que son anatema de la fe del capital y constituyen una fuente contra-kerigmática: da “malas” noticias. Ante la buena nueva del advenimiento de una sociedad *contenta*, poner en juego a cuerpos y emociones devuelve una imagen de una sociedad *contenida* que provoca un disgusto básico para los acólitos de la religión capitalista: la no aceptación incondicional del posibilismo inscripto y vivido en la sinestesia de la ritualidad permanente del disfrute<sup>25</sup>.

Este atrevido viaje por uno de los trabajos más complejos de Benjamin por su sentido y múltiples consecuencias (sobre el cual hay muchos mapas de navegación posibles), nos ha servido para ponernos en conexión con sus legados y desafíos pero también y fundamentalmente para explorar desde otro lugar la centralidad de los estudios sociales sobre los cuerpos y la emociones. En este marco podemos sostener que toda mirada epistémica es parte de una crítica política a la estructuración de lo social como consagrado y que en los estudios sociales sobre cuerpos y emociones encontramos un punto de partida privilegiado para iniciar dicha mirada.

## Bibliografía

- ALIGHIERI, D. (2012) (1304¿?) *La Divina Comedia* Versión electrónica <http://www.ladeliteratura.com.uy/>
- AGAMBEN, Giorgio (2005) *Profanaciones*. Buenos Aires: Adriana Hidalgo editora.
- BENJAMIN, Walter (1991) “Kapitalismus als Religion [Fragment]”, in: *Gesammelte Schriften*, Hrsg.: Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser, 7 Bde, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1. Auflage, Bd. VI, S. 100–103., 690–691.
- BOITO, Eugenia (2012) *Solidaridad/es/ y Crueldad/es/ de Clase. El “Orden Solidario” como mandato transclasista y la emergencia de figuras de la crueldad*. Argentina: ESE editora del CIES. En prensa

<sup>25</sup> Jugamos aquí con las ambigüedades que produce la expresión estar contento que pretende asociarse a alegre pero que hunde sus raíces etimológicas en estar contenido, pues la palabra contento proviene del latín *contentus* del verbo *contínere* que implica contener, reprimir, mantener adentro y que también se asocia a satisfecho en cuanto implica lo suficientemente bien hecho (latín *satis* suficiente; *facere* hacer) relacionándose, entre otras cosas, con el cumplimiento del disfrute. Una sociedad contenta es una sociedad contenida.

- COCA COLA ARGENTINA (2012) *Misión y Visión*  
<http://cocacoladeargentina.com.ar/nuestra-compania/mision-y-vision/>  
 ESPOSITO, R. (2011) “Moneda y marcas de culto en la mística del capitalismo”. Traducción libre del texto aparecido en *La República* 6/12/2011. Disponible en: <http://artilleriainmanente.blogspot.com.ar/> (diciembre de 2011).
- FISBURN, G. (2004) “Natura non facit saltum in Alfred Marshall (Charles Darwin)”, in *History of Economics Review*, vol. 40, pp. 59-68.
- GAUTIER, L. (1891- 1959) *Chivalry George Routledge and Sons*, UK: Limited.
- JACOBSON, Eric (2003) *Metaphysics of the profane: the political theology of Walter Benjamin and Gershom Scholem*. New York: Columbia University Press.
- KAUTZER, Chad (2005) “Walter Benjamin, “Fragment 74: Capitalism as Religion.” In Eduardo Mendieta (ed.) *Religion as Critique: The Frankfurt School's Critique of Religion*, New York: Routledge. Pp. 259-262.
- LÖWY, M. (2009) “Capitalism as Religion: Walter Benjamin and Max Weber”. In: *Historical Materialism*, Volume 17, Number 1. Pp. 60-73(14)
- LUDUEÑA ROMANDINI, F. (2011) “Capitalismo y secularización” en *Filosofía Unisinos* 12(2), mayo/agosto. Pp. 98-113.
- MARCUSE, H. (1981) *Eros y Civilización*. Ariel. Barcelona
- MARX, C. (2001) (1867) *El Capital* Libro I Cap. II, FCE. México
- MARX, C (1981) *El Dieciocho Brumario de Luis Bonaparte* en MARX, C y ENGELS, F (1981) *Obras escogidas en tres tomos*, Editorial Progreso, Moscú, Tomo I, páginas 404 a 498.
- PONTIFICIA COMISIÓN BÍBLICA (1993) *La interpretación de la Biblia en la Iglesia* (15 de abril de 1993) Libreria Editrice Vaticana, Ciudad del Vaticano.  
[http://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/pcb\\_documents/rc\\_co\\_n\\_cfaith\\_doc\\_19930415\\_interpretazione\\_it.html](http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/pcb_documents/rc_co_n_cfaith_doc_19930415_interpretazione_it.html)
- ROSAS, O. (2008) “El Capitalismo como Religión. Walter Benjamin (1921-texto póstumo)” Traducción accesible en [http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com.ar/2010/12/el-capitalismo-como-religion-walter\\_08.html](http://biopoliticayestadosdeexcepcion.blogspot.com.ar/2010/12/el-capitalismo-como-religion-walter_08.html) (Spanish translation of Benjamin’s “Kapitalismus als Religion”, *Gesammelte Schriften* Bd. VI Suhrkamp Verlag, Frankfurt a. M., S. 100-103).
- SCRIBANO, A, MAGALLANES, G. y BOITO, M. E. (Comp.) (2012) *La fiesta y la vida. Estudios desde una sociología de las prácticas intersticiales*. Buenos Aires: CICCUS. ISBN 978-987-1599-92-9.

\*

**Resumen:** Ante la pregunta ¿Cuáles son los impactos políticos y epistemológicos de los estudios sociales sobre cuerpos y emociones?, son muchas las respuestas que emergen desde la investigación empírica y la reflexión teórica. En este artículo hemos seleccionado una estrategia para dar algunas respuestas posibles a la aludida pregunta



(sobre todo aquellas que en la actualidad nos parecen urgentes enfatizar): comentar un texto de Walter Benjamin. Tal vez uno de sus textos (en realidad “fragmentos” que forman parte de sus obras póstumas) más comentados, referidos y retomados por intelectuales de muy diversas tradiciones: *El Capitalismo como religión*. En el contexto descrito el presente trabajo tiene por objetivo realizar un trabajo de hermenéutica crítica del texto referido, a los fines de extraer algunas pistas que permitan re-abrir/continuar el/los debate(es) sobre las consecuencias políticas y epistemológicas de los estudios sociales sobre los cuerpos y las emociones. La estructura de la argumentación que seguiremos será la siguiente: a) justificamos brevemente el porque de la selección del texto, b) procedemos a establecer los comentarios al texto y c) proponemos una serie de ejes para el debate que se desprende de la lectura realizada. Desde una perspectiva teórica emergen al menos tres ejes conceptuales que interactúan entre sí, pero que a la vez, demandan una actitud reflexiva sobre sus impactos “particulares” de y en nuestras propias prácticas de indagación: a) mirar cuerpos/emociones implica redefinir (una vez más) las conexiones entre sujetos/objetos del conocimiento y los obstáculos epistémicos que congelan sus relaciones como aporías, b) trabajar las problemáticas de los cuerpos y las emociones involucra unas prácticas de indagación que se posicionan en el centro de las in-cuestionadas estructuras de percibir el mundo y c) observar las múltiples “consecuencias” de las políticas de los cuerpos y las emociones significa/supone asumir una actitud crítica reñida con las complacientes reproducciones especulares de lo real. Se concluye con una serie de preguntas que pueden servir como “agenda” para la discusión, en tanto aporte sociológico a los estudios sociales sobre los cuerpos y emociones. **Palabras Claves:** cuerpos, emociones, capitalismo, religión

**Abstract:** When asked about the political and epistemological impacts of social studies on bodies and emotions, many answers emerge from empirical research and theoretical reflection. In this article we have chosen a strategy to provide some possible responses to the aforementioned question (especially those we consider nowadays need an urgent emphasis): discussing on a text of Walter Benjamin. Perhaps one of his most frequently mentioned texts (actually "excerpts" that are part of his posthumous works), most referred and retaken by intellectuals from a variety of traditions: *Capitalism as religion*. In the mentioned context this paper aims to carry out a work of critical hermeneutics of the text linked to the purpose of extracting some clues that allow us to open up/resume the discussions on political and epistemological implications of social studies on bodies and emotions. We will follow the next line of reasoning: a) We will briefly justify why this text selection, b) proceed to establish the text comments and c) propose a number of strands to the debate arising from the reading done. From a theoretical perspective arise at least three conceptual lines that interact with each other, but at the same time, demand a reflective attitude on their "particular" impacts of /in our own practices of inquiry: a) look at bodies / emotions entails redefining (again) the connections between subjects / objects of knowledge and the epistemic obstacles that freeze their relations as aporias, b) working on bodies and emotions involves practices of inquiry that are positioned at the center of the non-disputed structures of recognizing the world and c) observing the many "consequences" of the policies of bodies and emotions means / involves assuming a critical stance in conflict with the complacent specular reproduction of real. We finish this paper with a series of questions that may work as "agenda" for discussion as sociological contribution to the social studies on bodies and emotions. **Keywords:** bodies, emotions, capitalism, religion



## Corporalidades, emociones y espacialidades Hacia un renovado *betweenness*

Alicia Lindón

**Resumo:** Este artigo de conteúdo teórico-metodológico explora as interseções possíveis entre o corpo, a corporalidade, as emoções, a cotidianidade e os espaços de vida dos sujeitos. Para fazer isto, o texto discorre entre dois campos de saber. Por um lado, os estudos sociais do corpo e das emoções; por outro lado, os estudos sobre a dimensão espacial do social. Ambos os campos das ciências sociais convergem para o sujeito e a cotidianidade. No entanto, o primeiro deles esquece a espacialidade, que é inata do sujeito. Enquanto que o segundo campo de estudo ignora o corpo e as emoções, também inseparáveis do sujeito. Assim, o objetivo deste trabalho é o de contribuir para esclarecer essa zona de transição entre estes dois campos de conhecimento, de fronteiras porosas e cuja interseção é extremamente indefinida. Esta zona de transição e de interseção do conhecimento social é concebida segundo a célebre expressão de *betweenness* de Entrikin Nicholas. Neste caso, se trata de um *betweenness* entre os estudos sociais do corpo e as emoções, e os estudos sobre a dimensão espacial do social construída pelos sujeitos. A estrutura argumentativa do texto está organizada em cinco partes. A primeira apresenta as dimensões que fundam a base para a *betweenness*: a cotidianidade, a subjetividade e as trajetórias biográficas. Posteriormente, se desenvolvem outras três partes que se dedicam a três chaves analíticas para a exploração do *betweenness*: o conhecimento espacial corporizado é tratado na segunda parte, as práticas de acercamento [*des-alejación*] é o tema da terceira e a intercorporalidade é o tema da última. Finalmente, são integradas algumas reflexões finais, necessariamente parciais e exploratórias. **Palavras-chave:** cotidianidade, espacialidade, corpo, emoções

\*

*“Cada quien tiene [es<sup>26</sup>] un cuerpo, y por lo tanto toda actividad humana es una práctica situada y así, [una práctica] geográfica”. Allan Pred.*

---

<sup>26</sup>La discusión entre tener y ser un cuerpo ha generado una línea de reflexión de interés creciente, que en buena medida ha sido nutrida en las últimas décadas por los aportes de Bryan Turner. Este autor ha destacado que las personas no sólo “tenemos un cuerpo”, sino que “somos un cuerpo” y “producimos un cuerpo”. Para Turner, “el cuerpo es un campo de fuerzas, activas y reactivas”, que debe ser estudiado en tres niveles en particular (Turner, 1989: 19-21). Este autor ha destacado que las personas no sólo “tenemos un cuerpo”, sino que “somos un cuerpo” y “producimos un cuerpo”. Para Turner, “el cuerpo es un campo de fuerzas, activas y reactivas” (Turner, 1989: 19-21).

Desde los años ochenta, aunque con notables antecedentes, las Ciencias Sociales le vienen otorgando creciente centralidad al sujeto como una vía para comprender los procesos de producción y reproducción social (Schütz y Luckmann, 1977, Giddens, 1995; Bourdieu, 1988)<sup>27</sup>. A partir de la última década del siglo XX y los inicios del tercer milenio, en esta tendencia se avizora un énfasis adicional, como es la integración del cuerpo, la corporeidad y las emociones como dimensiones constitutivas del sujeto (Bajoit, 2003; Dubar, 2000; Dubet, 1994; Ehrenberg, 1998; Elías, 1990; Foucault, 1994; Kaufmann, 2001; Lahire, 2004; Martuccelli, 2007). Este devenir del saber social especializado contribuye a explicar el carácter francamente emergente que ha adquirido el cuerpo y la corporeidad en las últimas dos décadas en la producción sociológica y antropológica (Bourdieu, 1988). Todo ello no niega que desde tiempo atrás, tanto el cuerpo como las emociones, han sido objeto de estudio desde muy diversos ángulos del saber, iniciando con la Filosofía.

En este curso del pensamiento social, Bryan Turner (1989) ha defendido la existencia de un campo del conocimiento que se denomine Sociología del cuerpo. Incluso, muestra que su relevancia radica en que dicho ámbito se configura enteramente en torno a las tensiones centrales de la teoría sociológica. Estas son las tensiones entre el orden y el cambio, la coerción y la libertad, el voluntarismo y la determinación. Por su parte, David Le Bretón defiende tanto la existencia de una Sociología del cuerpo (2002), como la de una Antropología del cuerpo (2008).

La Sociología del cuerpo y los estudios sociales del cuerpo, siguiendo la tradición foucaultiana, han ido desarrollando diversos aspectos muy interrelacionados con la cuestión del poder y el disciplinamiento de los cuerpos dóciles (Foucault, 1994). De igual forma, en otros casos, han seguido la tradición bourdiana y así se ha cultivado la idea del modelado del cuerpo de acuerdo a la posición de los individuos en la trama social (Bourdieu, 1986; 1988).

También es necesario destacar el papel pionero que han tenido los estudios sociales del género y la sexualidad en la problematización social del cuerpo, la corporeidad y las emociones (Butler, 2002). En ocasiones, los estudios de género han adoptado la perspectiva representacional, argumentando que los cuerpos y corporalidades representan las concepciones del género dominantes en cada momento histórico y en los distintos contextos sociales (Muñiz, 2001). Por su parte, los estudios de las culturas juveniles han adquirido fuerza en América Latina, y han permitido problematizar en diversos casos, el cuerpo y las emociones. En principio, ello ha tenido un fuerte tono de denuncia social frente a la dominación. Más recientemente, empiezan a desarrollarse otras investigaciones que abordan la problemática del cuerpo y las emociones a partir de otros sujetos y fenómenos emergentes, como es el caso del envejecimiento (Koury, 2011), lo que permite nuevas interpretaciones de la corporeidad y las emociones.

---

<sup>27</sup> Esta tendencia no es ajena al fenómeno ampliamente instaurado en las sociedades contemporáneas, que Bajoit ha denominado la “tiranía del Gran ISA” (2009), retomando la sigla que ha empleado extensamente a lo largo de su obra: ISA, individuo, sujeto, actor.

En los últimos años, también han comenzado a surgir aportes relevantes –como los de Valenzuela Arce– que analizan la mediación entre la dominación/colonización de los cuerpos y los mecanismos de resistencia para el caso de los jóvenes y los territorios de frontera: “El cuerpo ha adquirido mayor presencia como recurso de mediación [...] donde se articulan procesos de sujeción y resistencia, de normalización y transgresión, de control y libertad, de castigo y desafío, de sufrimiento y placer” (2009:24). Por su parte, la investigación de Adrián Scribano (2009) también explora miradas construidas en la tensión entre la dominación/normalización y la resistencia de los cuerpos y las emociones. Para este autor, la normalización se produce a través de los mecanismos de regulación de las sensaciones y las políticas de las emociones (2007); en tanto que la resistencia se asocia a prácticas intersticiales, como puede ser la fiesta (Scribano, 2011). En principio la obra de Scribano se posiciona desde la acción colectiva, aunque la trasciende y en muchas ocasiones da luz acerca de la ciudad y ciertas dimensiones territoriales confrontadas a los cuerpos, siempre la tensión entre los fantasmas que reproducen y las fantasías que producen lo social (2008).

Sin ninguna pretensión de exhaustividad sobre las derivas de las Sociologías del cuerpo y las emociones, también cabe recordar aquellas aproximaciones se subraya la configuración mutua de la ciudad y el cuerpo. Por un lado, se destaca la obra de Richard Sennett (1997), cuya peculiaridad radica en concebir la ciudad como un cuerpo –por ejemplo, las vías de comunicación se analizan bajo la metáfora de las venas y arterias urbanas– y al mismo tiempo, concebir a sus habitantes como cuerpos en la ciudad. De igual forma, María Ángeles Durán (2008) ha cultivado una aproximación a la ciudad a través de los cuerpos que la habitan. Así, por ejemplo, problematiza el deseo de ciudad, así como la apropiación sensorial de la ciudad.

El carácter emergente del cuerpo y las emociones en la teoría social contemporánea, así como el interés creciente por descifrarlos, no son ajenos a los procesos de instauración social del individuo característicos de las sociedades contemporáneas y a los procesos de simbolización que lo acompañan (Le Breton, 2002). No obstante, todos estos movimientos, giros, rupturas e innovaciones que están ocurriendo en las Ciencias Sociales no niegan que una parte considerable de la investigación social actual sigue siendo refractaria al estudio social del cuerpo y las emociones, así como a otros campos emergentes. Por lo mismo, aun mantienen la validez las palabras de Morán Quiroz: “La sociología del cuerpo, como *corpus* teórico, se encuentra poco integrada [...] los silencios y los ámbitos por estudiar todavía son múltiples” (1997: 148).

Desde este campo del saber, aun en proceso de hacerse, se observa una asignatura más o menos pendiente: el reconocimiento de que el sujeto, con su corporeidad y emociones, también habita lugares<sup>28</sup> que se hacen parte de lo social,

---

<sup>28</sup> En este contexto la referencia a los lugares, el espacio y el territorio no se plantea como sinónimo de ámbito social. Aunque se ha hecho frecuente referir al espacio como conjunto de relaciones sociales, también se han desarrollado fuertes críticas a este uso porque vacían al espacio (en todas sus declinaciones, lugar, región, territorio, espacialidad...) de su contenido espacial (Lindón y Hiernaux,

del cuerpo que allí está y de las emociones experimentadas por dichos cuerpos. En otras palabras, los estudios más consolidados sobre el cuerpo, la corporalidad y las emociones suelen olvidar la espacialidad, aunque paradójicamente la relación entre el cuerpo y el espacio es inevitable para la condición humana. De igual forma, la relación entre el espacio y las emociones constituye otro aspecto ineludible de la vida misma.

Las palabras siguientes de Eric Dardel son elocuentes sobre el carácter insoslayable del espacio para el ser humano: “Podemos cambiar de lugar, mudarnos a otro lugar, pero siempre buscamos un lugar; siempre es necesario un lugar en donde establecer el Ser y donde realizar nuestras posibilidades, un aquí desde donde descubrir el mundo, y un allí donde ir” (Dardel, 1990:56). De igual forma, se pueden recordar las diversas formas de afecto por ciertos lugares que experimentan los sujetos (Tuan, 2007), o bien los miedos y aversiones por particulares lugares, tan frecuentes en las actuales ciudades (Tuan, 1980; Duclos, 1995; Reguillo, 2001; Davidson, 2003; Rotker, 2004; Lindón, 2006; Do Río Caldeira, 2007). Unos y otros son ejemplos, empíricamente observables, de esa relación insoslayable, entre las emociones y la espacialidad.

En torno a esta cuestión se esboza un campo del saber sobre el cual los Estudios Sociales del cuerpo y las emociones, a pesar de su carácter vanguardista y de frontera, aun necesitan construir aproximaciones, que vayan más allá de la simple premisa de que el cuerpo es el primer espacio o que el cuerpo se localiza siempre en algún *locus*.

Por otra parte, y por ese carácter insoslayable de la espacialidad de todo sujeto social, aquí se retoma otra parcialidad de las Ciencias Sociales como es aquella que se orienta a la comprensión de la dimensión espacial de la sociedad. Esta parcela de las Ciencias Sociales —o tal vez para reconocer su espíritu transdisciplinario, habría que pensarla como una zona de cruce de varias disciplinas— se puede denominar Estudios Espaciales, Estudios Territoriales o también con el clásico nombre de Geografía Social. Si en la Sociología son innegables las resistencias a la inclusión del sujeto, en esta otra parte de las Ciencias Sociales dedicada a lo espacial, las resistencias a la integración del sujeto han sido aun más fuertes. A pesar de ello, en las últimas dos y tres décadas, se constata la lenta introducción del sujeto, sobre todo a través de dos vías. Una de ellas son las prácticas espaciales y la otra es todo lo relativo a la subjetividad espacial, entendida en términos colectivos o sociales. Las aproximaciones más holísticas han abordado ambas vías (Lussault y Stock, 2010). No obstante, en otros casos estas inclusiones sólo han sido parciales: Ha resultado más frecuente considerar las prácticas espaciales que la subjetividad

---

2010). Antes bien, nos referimos al espacio con su componente material (sea natural como también históricamente producida), así como la social anclada en lo material (Santos, 1978) y la experiencial (Lindón, 2012). Al mismo tiempo tomamos la diferencia entre espacio y lugar según la propuesta fundadora de Yi Fu Tuan (1977): el primero como expresión de la falta de límites, la extensión indefinida y la libertad. El segundo, como demarcaciones concretas, que los sujetos van marcando con sus experiencias. Con respecto al territorio nos remitimos a la teorización de Guy Di Méo (1991), Guy Di Méo y Pascal Buléon (2005) y a la de Rogério Haesbaert (2004).

espacial. Bernard Debarbieux ha defendido el abordaje de lo espacial en términos experienciales (la experiencia espacial en tanto prácticas situadas y subjetividades a ellas articuladas), y en este sentido ha expresado que “esto implicaría ir más allá de las puertas de los mundos interiores, frente a las cuales nos hemos detenido por largo tiempo” (Debarbieux, 1997). Precisamente, las palabras de Debarbieux dan una clave para comprender la inclusión de las prácticas espaciales (las puertas de los mundos interiores) y no el mundo de significados que las orienta. De igual forma, en otros casos se ha constatado la problematización de la subjetividad espacial sin referencia a las prácticas. En estos casos el resultado ha sido un modelado teórico de la subjetividad en términos estructurales, o lo que James Duncan denominó críticamente la “metáfora superorgánica” (Duncan, 1980).

En este campo del saber, igualmente innovador, centrado en las prácticas espaciales, la subjetividad y lo imaginario como formas de acceder a la dimensión espacial de lo social, también se reconoce una dimensión postergada. Se trata de la inclusión de la corporalidad y las emociones. Aunque resulte paradójico, se ha considerado al sujeto, sus prácticas espaciales y la subjetividad pero se omiten tanto la corporeidad como las emociones. Alrededor de este rezago se configura otro vacío, en esta ocasión en los Estudios espaciales planteados desde la perspectiva del sujeto.

De esta forma, las reflexiones que siguen a continuación se ubican precisamente en medio de lo no dicho por estos dos campos del saber: Por un lado, los interrogantes no relevados aún por parte de los Estudios Sociales del cuerpo y las emociones acerca de la espacialidad de los cuerpos y las emociones. Por otro lado, el olvido casi sistemático del cuerpo y las emociones en los estudios acerca de la dimensión espacial de lo social, aun en aquellos enfocados desde el sujeto habitante de los lugares. De modo tal que este trabajo –de carácter teórico-metodológico- explora posibles algunas intersecciones entre el cuerpo, la corporeidad, las emociones, la cotidianidad y los espacios de vida de los sujetos para comprender la producción y reproducción socio-territorial.

Así es que el objetivo del texto es contribuir a esclarecer esa zona de transición entre estos dos campos del saber, que en sí mismos son de fronteras porosas y cuya intersección resulta sumamente indefinida. En esta ocasión, esta zona de transición y de intersección del conocimiento social es concebida según la célebre expresión de Nicholas Entrikin (1991) de *betweenness*. En este caso se trata de un *betweenness* entre los estudios sociales del cuerpo y las emociones y los estudios sobre la dimensión espacial de lo social construida por los sujetos. Así, la estructura argumentativa del texto se organiza en cinco apartados.

Este documento –de tipo teórico-metodológico- explora posibles intersecciones entre el cuerpo, la corporeidad, las emociones, la cotidianidad y los espacios de vida de los sujetos. Para ello, el texto discurre entre dos campos del saber. Por un lado, los estudios sociales del cuerpo y las emociones; por el otro, los estudios de la dimensión espacial de lo social. Ambos campos de las Ciencias Sociales convergen en el sujeto y la cotidianidad. Sin embargo, el primero de ellos olvida la espacialidad, que es innata del sujeto. En tanto que el segundo campo de estudio

soslaya el cuerpo y las emociones, aunque también son indisociables del sujeto. Así es que el objetivo del texto es contribuir a esclarecer esa zona de transición entre estos dos campos del saber, de fronteras porosas y cuya intersección resulta sumamente indefinida.

Esta zona de transición y de intersección del conocimiento social es concebida según la célebre expresión de Nicholas Entrikin de *betweenness*. En este caso se trata de un *betweenness* entre los estudios sociales del cuerpo y las emociones y los estudios sobre la dimensión espacial de lo social construida por los sujetos.

La estructura argumentativa del texto se organiza en cinco apartados. La sección inicial presenta las dimensiones que le dan la base al *betweenness*: la cotidianidad, la subjetividad y las trayectorias biográficas. Posteriormente, se desarrollan otros tres apartados que se dedican a tres claves analíticas para explorar el mencionado *betweenness*: El conocimiento espacial corporizado se trata en el segundo apartado, la des-alejación es el tema de la tercera parte y la intercorporalidad es el tema del cuarto apartado. Por último, se integran unas reflexiones finales, necesariamente parciales y exploratorias.

### **Hacia un *betweenness* de espacialidades, corporeidades y emociones**

La posibilidad de esbozar esta zona de transición entre dos campos del saber tan extensos y porosos como son los estudios sociales del cuerpo y los estudios sobre la dimensión espacial de lo social construida por los sujetos, necesariamente nos orienta a integrar dimensiones amplias y transversales a la vida social. En este sentido, parece pertinente concebir ese *betweenness* a través de la intersección entre la cotidianidad (a), la subjetividad (b) y las biografías (c) en la figura del sujeto (d).

Toda cotidianidad (a) es protagonizada por sujetos que habitan los lugares. La cotidianidad constituye el discurrir de la vida de los sujetos en la cual emerge, se hace y se vuelve a configurar lo social. La cotidianidad también presenta la particularidad de adquirir diversas formas según las prácticas espaciales que cada sujeto despliega en las diversas situaciones.

La subjetividad (b) se configura con cada experiencia vivida por el sujeto social, y adquiere potencialidad constructora de la realidad socio-espacial cada vez que los sujetos la movilizan en su cotidiano actuar en el mundo. La subjetividad y las prácticas no pueden existir una con independencia de la otra. No existen prácticas que no emerjan en un mundo de sentido y no es posible concebir subjetividades que no sean movilizadas en el hacer cotidiano.

Las biografías (c) constituyen peculiares articulaciones espacio-temporales de las vivencias y los acontecimientos cotidianos (de las prácticas y su sentido) de cada sujeto a lo largo de su vida siempre contextualizada históricamente. Las trayectorias biográficas son parte de ese sustrato sobre el cual se puede observar nuestro núcleo de interés. Es en las biografías en donde lo cotidiano se constituye en memoria que perdura para volver a actualizarse. Los cuerpos, con su gestualidad expresan parte de esa memoria de lo vivido. Es en los sujetos, en cada vida, donde se producen los entrelazamientos de la cotidianidad, la subjetividad, las corporeidades y las



emociones, a lo largo de la biografía. Esta imbricación ocurre en cada experiencia, por ello es situada social, espacial y temporalmente: como se ha señalado en diversas ocasiones, toda experiencia es espacial (Tuan, 1977), pero al mismo toda experiencia es emocional (Zajonc, 1980).

El sujeto (d) -tal como lo plantea Benno Werlen (1992)- es un sujeto corporeizado y es a través de la corporeidad que en cada circunstancia se ubica en un contexto socio-cultural específico, en un mundo intersubjetivo, en un mundo material peculiar, en el cual su relación con lo externo a sí mismo resulta significativa para sus acciones. De aquí que el geógrafo alemán Werlen proponga una perspectiva que denomina Geografía de las prácticas. Este asunto ha sido enfatizado recientemente por varios geógrafos orientados al estudio de la dimensión espacial de lo social por parte de los sujetos (Lussault y Stock, 2010). Así, la geógrafa Kirsten Simonsen (2007) también ha sido enfática al plantear que nada en el mundo social es antes que las prácticas, ni la conciencia, ni las ideas, ni los significados, ni las estructuras, ni los mecanismos, ni los discursos, ni las redes, ni los acuerdos. Esta autora concibe su mirada como una Ontología de las prácticas. Sin duda alguna, en esta postura está albergada la herencia fenomenológica para la cual las prácticas, el mundo del “ejecutar” o del “hacer”, es lo que configura los significados: las prácticas son previas a los significados. Se parte de las prácticas como configuradoras de la subjetividad, antes que asumir las tramas subjetivas como aquello que rige nuestro actuar en el mundo. Algo semejante se puede observar con relación a las estructuras, aun cuando pre-existan a la acción, en la práctica emergen y se reconfiguran. De igual forma se puede llevar el planteamiento a la memoria: se activa, surge la rememoración, en la práctica.

El estudio de las prácticas de los sujetos puede conducir por caminos de lo más diversos, por la diversidad de prácticas que se despliegan cotidianamente. Pero desde perspectiva de la espacialidad, existen dos tipos de prácticas de particular relevancia. Unas son los desplazamientos del sujeto corporeizado y las otras se definen en torno a las formas de estar y/o permanecer en cierto lugar (Seamon, 1979). Ambos tipos de prácticas, no sólo son fundamentales espacialmente, sino que también se relacionan con la motricidad propia del cuerpo y modelan el espacio de manera cambiante a través de coreografías y performatividades (Pred, 1977). Al respecto, David Seamon ha evidenciado que la permanencia de los sujetos en ciertos lugares conduce al arraigo por los lugares, el apego por ciertos espacios, a la apropiación del territorio o y la territorialidad (Lindón, 2006b). Podría suponerse que ello se opone a los intensos desplazamientos espaciales y al desarraigo. Sin embargo, la movilidad espacial acelerada, incluso en ocasiones a grandes distancias, ha traído consigo la necesidad existencial de los sujetos móviles, de encontrar espacios de la permanencia en los que se pueda crear la fantasía de detener el movimiento espacial fatigante.

De igual forma se debe recordar que las manifestaciones del sujeto con y a través del cuerpo (ya sea en los movimientos, el pensamiento, los sentimientos o las emociones), le dan un lenguaje al cuerpo. Así, el cuerpo adquiere corporeidad. Por ello, la corporeidad es la experiencia de hacer, sentir, pensar y querer. La

corporeidad es sentir y vivir el cuerpo en cuanto a saber pensar, saber ser y saber hacer. Es mediante la corporeidad que el individuo se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma y le da cierto valor. Por ello la corporeidad permite saber pensar, ser y hacer el espacio vivido.

Todo lo previamente planteado muestra, que el estudio del sujeto puede desembocar en el cuerpo como materia de indagación de lo social. Y a su vez, el abordaje del cuerpo conduce al de la corporeidad. Por su parte, esta última presenta un nexo insoslayable con las emociones, que siempre son expresiones de la relación del sujeto con su entorno, con su espacio vivido que comienza en las fronteras del cuerpo propio e incluye la alteridad.

Por su parte, las emociones pueden ser comprendidas en una compleja interacción entre el sujeto como ser, su cuerpo y su espacio vivido. Siguiendo a David Seamon (1979), cuya inspiración encontró sustento en el pensamiento de Maurice Merleau-Ponty- se puede afirmar que todo sujeto es un sujeto-cuerpo y un sujeto-sentimiento y toda experiencia espacial es emocional y corpórea. Dicho de otra forma, lo que ocurre en nuestros cuerpos cuando hacemos conciencia del entorno que nos rodea –nuestro espacio de vida con su otredad- y como nos puede afectar<sup>29</sup>, produce emociones que estructuran la experiencia espacial de ese fragmento de espacio-tiempo.

Así como la cotidianidad es indisociable del movimiento en la perspectiva vitalista del discurrir de la vida, es relevante recordar que las emociones también constituyen formas de movimiento. Desde su etimología, la palabra emociones expresa movimiento: procede del vocablo latino *emovere*: mover. Las emociones – siempre corporizadas- implican movimientos corporales, que derivan de alteraciones en el flujo sanguíneo ante las experiencias espaciales.

El abordaje de las emociones con relación a los lugares encuentra su punto de partida en el concepto pionero de Yi Fu Tuan (2007, [1974]), de topofilia, vale decir, el amor o el apego por los lugares. La topofilia es un tipo particular de emoción agradable y de afecto que experimenta corporalmente el sujeto con relación a ciertos lugares. Así se han diferenciado las topofilias más profundas y duraderas, de otras más efímeras y superficiales, o bien las topofilias innatas del ser humano y aquellas inducidas por otros. En este último caso está el ejemplo de las topofilias configuradas por la mercadotecnia respecto a los lugares placenteros para vivir (las ofertas residenciales de supuestos lugares paradisíacos o lugares promesa de felicidad), o bien los lugares deseables para conocer (como los que promueve la oferta turística) o el tipo de experiencias espaciales que el sujeto puede desear en cierto lugar (como ciertas experiencias espaciales de fuerte impacto corporal ofrecidas por el turismo de aventura).

En general las emociones producidas por las topofilias más superficiales sólo tienen su fundamento en la apreciación visual, mientras que las más profundas

---

<sup>29</sup> En el proceso de hacer conciencia no sólo opera lo sensorial y lo perceptual, sino también las habilidades para discriminar los fenómenos y categorizarlos, y en consecuencia elaborar respuestas (León, 2006).

incluyen otros sentidos de manera primordial, como el tacto, el olfato, el gusto. Las topofilias más intensas integran todo lo anterior, pero también el sentido de bienestar corporeizado. Del conocimiento acerca de la topofilia surgió el interés por estudiar las topofobias, las agorafobias y otras fobias relacionadas con la experiencia de estar en lugares de rasgos peculiares: los lugares oscuros y los lugares cerrados suelen ser los casos emblemáticos de fuertes emociones topofóbicas.

### **El conocimiento espacial práctico corporizado**

El conocimiento espacial práctico corporizado puede constituirse en una dimensión analítica del entramado de corporalidades, emociones y la espacialidad. Este conocimiento práctico acerca de los lugares es lo que le permite al sujeto resolver la orientación espacial o la direccionalidad en los desplazamientos cotidianos, tanto en aquellos movimientos espaciales que se realizan en radios de acción muy reducidos, como pueden ser dentro del recinto de una habitación, un lugar de trabajo o una casa, hasta aquellos otros desplazamientos más extensos y complejos, como pueden ser muchos de los que diariamente realizan los habitantes de las grandes ciudades entre su lugar de residencia y el de trabajo.

El conocimiento espacial práctico se adquiere, como todo el conocimiento de sentido común, en la vida práctica y tiene la especificidad de que se va fijando en nuestro cuerpo. Si bien en principio se registra en la memoria espacial, que es de largo plazo (De Castro, 1997), también se ancla en nuestros sistemas perceptivos. Por esta apropiación del conocimiento espacial a lo largo de las experiencias vividas, su análisis se enriquece si se considera a la luz de la trayectoria biográfica y particularmente, a través de sus espacios de vida. Precisamente, cuáles han sido sus espacios de vida a lo largo de la biografía es fundamental para comprender qué tipo de conocimientos espaciales corporizados fue sedimentando cada sujeto.

En ocasiones, cuando se analizan los senderos y patrones de desplazamientos del urbanita, el conocimiento espacial que le permite al sujeto resolver la orientación se suele reducir analíticamente al conocimiento que el sujeto posee o no posee. Sin embargo, existen otras cuestiones asociadas a ello que merecen ser interrogadas. Por ejemplo, ¿cómo se relaciona esa posesión del conocimiento espacial necesario para llevar a cabo con éxito cierto desplazamiento, con los estados emocionales? O bien, ¿cómo se asocia la ausencia de ese conocimiento espacial con las emociones del sujeto que se está desplazando en el espacio urbano? Otro interrogante que cabe plantear al respecto es el siguiente: ¿qué relación tiene la posesión, o la ausencia de ese conocimiento espacial, con el comportamiento involucrado, es decir con la práctica socio-espacial de desplazarse? En torno a esta relación entre las emociones y la posesión de conocimiento espacial eficiente para efectuar cierto recorrido, el análisis más simple podría suponer que el conocimiento espacial reduce o anula las emociones. Sin embargo, si se considera que en toda experiencia espacial siempre se presenta algún nivel de emociones y de pensamiento, resulta que ese conocimiento espacial eficiente para el

desplazamiento en cuestión puede alterar las emociones. Así, pueden anularse las emociones de miedo y temor (que suelen anclarse más en lo incierto que en los riesgos concretos), y permitir que la experiencia integre emociones de bienestar espacial por la certeza que otorga el conocimiento espacial. Son numerosos los relatos de sujetos que expresan seguridad y agrado al desplazarse por un territorio socialmente reconocido como peligroso, pero que el narrador identifica como muy familiar.

Sobre estos cuestionamientos básicos se pueden integrar otras dimensiones, como por ejemplo lo relativo a las posiciones sociales de los sujetos. Así es posible que las emociones de bienestar o de temor ante la falta de cierto conocimiento espacial requerido para realizar un desplazamiento, o bien su posesión, también se relacionen con la condición de género del sujeto, o bien con la condición etaria.

En el mundo actual, particularmente en las grandes urbes, cuando la movilidad espacial cotidiana de los sujetos desborda todas las fronteras previstas (Lindón, en prensa), el asunto del conocimiento espacial práctico adquiere nueva relevancia social. Frente a estos procesos de movilidad espacial exacerbada se observa, entre otras cuestiones, que las tendencias históricas en la producción material del espacio muestran una creciente reproducción de las formas espaciales por repetición de los mismos patrones espaciales en los más diversos y distantes territorios. Esto suele interpretarse como parte de las tendencias homogeneizadoras del mundo actual. Sin embargo, cabe escudriñar más la cuestión: esas repeticiones de ciertas formas espaciales crean e instauran la fantasía social de que así se facilita la orientación espacial del sujeto, más aun en condiciones de intensa movilidad espacial, ya que el mismo conocimiento espacial que resulta funcional para un lugar le permitiría resolver los diversos problemas espaciales prácticos en diversos lugares. En otras palabras, se asume que sin haber estado anteriormente en un lugar, el sujeto podría resolver los problemas cotidianos de la orientación. Esto se aplica tanto a los espacios públicos como a los espacios cerrados, como pueden ser los domésticos<sup>30</sup>. Serían innumerables los ejemplos que muestran que una persona que llega por primera vez a cierto lugar, de manera inmediata y espontánea resuelve la orientación espacial en el lugar.

¿Cómo se podría resolver la ausencia de conocimiento espacial corporizado, que sólo procede de la experiencia? La fantasía social indica que ese conocimiento no sólo se adquiere por la experiencia, sino que viene contenido en las formas espaciales producidas. Esta fantasía social produce una reducción y una notoria colonización, que cabe sacar a la luz. Efectivamente, la repetición de patrones espaciales le facilita al recién llegado el hallazgo inmediato de cosas en el lugar y en consecuencia, le permite resolver la posibilidad de orientarse corporalmente hacia

---

<sup>30</sup> La reproducción del modelo suburbano en las ciudades americanas de los años sesenta fue una expresión de gran escala de la misma concepción: cuando las empresas requerían mover a los empleados de una ciudad a otra, resultaba funcional para la lógica de la empresa que el empleado y su familia, al cambiar de lugar de residencia por razones laborales realizaran un reacomodo al nuevo lugar de manera inmediata. Y para ello, el mecanismo era la reproducción del mismo patrón suburbano.

esas cosas<sup>31</sup>. Sin embargo, esos patrones espaciales repetitivos sólo incumben –y por lo tanto, sólo son eficientes con relación- a la localización y la distribución espacial de las cosas. Pero no dan cuenta de la espesura de los lugares, que siempre procede de lo allí vivido. Por ejemplo, esos patrones espaciales repetitivos no reconocen los acontecimientos que han ido quedando asociados con los lugares y marcados en ellos. Tampoco retoman la memoria de los lugares, ni los sentidos otorgados a cada sitio. Por lo mismo, esa fantasía social que reproduce las mismas formas espaciales en diversos lugares, lejos de otorgarle certezas al sujeto, suele terminar confrontándolo al fracaso de su propia comprensión de la complejidad del lugar al cual llega, con la ilusión de que todo será espacialmente como podría haber anticipado: aun siendo formas espaciales muy semejantes, siempre serán apropiadas y significadas de formas diversas. Por ello, la complejidad espacial no resulta transparente para las miradas que sólo reconocen la aparente homogeneidad (Massey, 1995). En estas formas espaciales se han inscrito diversas historias que ese conocimiento espacial repetitivo y prefabricado para el sujeto, no puede incluir.

De modo tal que el conocimiento espacial repetitivo y que viene dado en las formas espaciales producidas, a diferencia de aquel que el sujeto ha corporizado en sus experiencias biográficas, induce dos cuestiones. Por un lado, confronta al sujeto con la experiencia de las prácticas fallidas por no poseer el conocimiento espacial denso y profundo de los lugares. Por otro lado, ese conocimiento espacial dado y prefabricado induce formas de habitar los lugares menguadas, en las que sólo se reconoce lo más evidente y superficial de esas repetitivas formas espaciales.

### La des-alejación

Otra dimensión analítica desde la cual es posible abordar el *betweenness* entre las corporalidades, las emociones y la espacialidad es lo que denominamos la “des-alejación” (*Ent-fernung*), para expresarlo en lenguaje heideggeriano<sup>32</sup>. Esto es el acercamiento del sujeto a los otros y a las cosas. Debido a que los sujetos somos móviles espacialmente, es que la vida cotidiana misma se construye a través de la des-alejación ya que constantemente nos acercamos a algo y al mismo tiempo nos alejamos de otros lugares, personas y objetos. De modo tal que la des-alejación es

<sup>31</sup> Se emplea la palabra “cosa” en el sentido en el que la utiliza Jean-Paul Sartre, quien diferenció la existencia como cosa, de la existencia para sí. A la primera también la denominó existencia física o existencia inerte. “Esta forma inerte, que está más acá de toda espontaneidad consciente, que es preciso observar, captar poco a poco, es lo que se llama una cosa. En ningún caso mi conciencia podría ser una cosa porque su modo de ser en sí, es precisamente un ser para sí (Sartre, 2006:9). Para el filósofo francés, la existencia humana es consciente, es una existencia para sí: de ahí deriva su pensamiento libertario. Por eso la existencia humana es diferente a la existencia de las cosas, que son inertes y carecen de conciencia. Sin embargo, advierte que el ser humano se caracteriza por “nuestro casi invencible hábito de constituir todos los modos de existencia según el modelo de la existencia física” (Sartre, 2006:12). Dicho de otra forma, aunque nuestra existencia es para sí, es decir consciente, tendemos a pensar el mundo externo como cosa, y al pensarlo como cosa lo reducimos.

<sup>32</sup> Para Heidegger, el *Dasein* o el ser que existe en el mundo y actúa sobre las cosas, se caracteriza por la *Ent-fernung* (des-alejación) y por la *Ausrichtung* (orientación).

parte de la vida cotidiana aunque paradójicamente ha sido escasamente estudiada, y menos aun en relación con la corporeidad y las emociones.

El acercamiento y el alejamiento corporal no se reducen al movimiento del cuerpo tal como si fuera un objeto que es desplazado hacia un lado o hacia otro, en función de alguna fuerza externa que lo mueve. La des-alejación pone en juego los sistemas interaccionales, la comprensión del otro, la intersubjetividad dentro de marcos particulares de entendimiento y configura los lugares de acuerdo a lo previo. Así, por ejemplo, el acercamiento corporal entre dos personas supone la apertura de un sistema interaccional en el que caben intercambios que podían estar “fuera de lugar” si las mismas personas se hallaran menos próximas. A su vez, en esos sistemas interaccionales comienzan a regir marcos respecto a lo que se puede hacer y lo que se espera en ellos, que no operan fuera de ese nivel de acercamiento.

Expresiones discursivas muy usuales, y que muestran la constante des-alejación en la que transcurre la vida cotidiana, pueden ser por ejemplo: “estoy muy cerca, estoy llegando”, “eso lo podemos hallar en la esquina”, “ven a mi casa y conversamos el asunto”. Estas fórmulas discursivas, al igual que muchas otras, son una muestra de la integración de la des-alejación como una pauta cotidiana básica. Existencialmente, esa pauta cotidiana se relaciona con nuestra condición de seres móviles en el espacio, pero también con la condición gregaria de todo ser humano y con la apropiación del territorio en circunstancias interaccionales que abren y cierran modos de actuar.

La des-alejación cotidiana tiene su origen en la conciencia del propio cuerpo como el punto de referencia cero en la relación con todo lo externo a nuestro cuerpo. Sin bien como pauta cotidiana está presente en todo ser humano, la forma en que se concreta y pone en práctica en la cotidianidad cambia de un territorio a otro, de un grupo social a otro, de un sujeto a otro y de un fragmento de tiempo a otro. Por ello, incluir analíticamente la des-alejación como una línea para penetrar en el *betweenness* en cuestión permite preguntarnos qué sistemas interaccionales y qué marcos sociales se instauran en una situación cotidiana cuando los sujetos se acercan o se alejan. De igual forma puede ser relevante interrogar cada situación cotidiana desde la perspectiva del tránsito de un nivel de acercamiento a otro y a otro, incluso en temporalidades fugaces.

Tanto la orientación como la des-alejación están relacionadas con lo que actualmente se suele estudiar bajo el rótulo de sistemas cognitivos corporizados. Para estos sistemas, la cognición más que asociarse exclusivamente al pensamiento, se puede comprender con relación a la acción que emerge en la relación del sujeto corporizado y situado, con el entorno, es decir con su espacio de vida.

Tal como se ha señalado previamente, la des-alejación es una condición innata del ser humano: siempre nos alejamos/acercamos de/a ciertas alteridades y objetos. Sin embargo, a fin de avanzar en la comprensión de la dimensión espacial de lo social desde la intersección entre la cotidianidad, la corporalidad y las emociones, cabe preguntarnos si en el mundo actual, particularmente en las ciudades, se registran nuevos patrones de des-alejación. La primera respuesta que emerge es que las grandes urbes evidencian patrones de des-alejación que se

polarizan de manera creciente: por un lado se presentan fuertes tendencias al alejamiento con respecto a la otredad. Estos alejamientos van asociados casi siempre a la desconfianza respecto al otro. Por otro lado, se manifiestan intensos acercamientos en círculos y grupos sociales en los cuales existe algo compartido. Si bien estas son tendencias ampliamente observadas en una y otra urbe, el desafío que ello nos deja es develar las formas que toman los patrones de alejamiento y acercamiento en diversos contextos socio-espaciales particulares.

### **La intercorporalidad**

La intercorporalidad constituye otra clave analítica adicional y complementaria a las previas, en la senda de buscar formas en las cuales emerge el *betweenness* que nos ocupa. La expresión tiene un sentido fenomenológico, más específicamente schutziano, fundado en la idealización de la intercambiabilidad de puntos de vista que planteara el filósofo austríaco. De acuerdo a Schütz (1974), y reiterado en Schütz y Luckmann (1977), a pesar de que las personas siempre nos encontramos en una situación biográficamente única, el conocimiento de sentido común nos lleva a presuponer que si me ubico en el aquí y el ahora de mi semejante, tendré su misma experiencia por la reciprocidad de perspectivas (Schütz, 1974:282-284). Con estas bases, se ha extendido el planteamiento schutziano a la corporalidad para sostener que a través de la intercorporalidad siempre podemos ser parte de las experiencias sensoriales de otros y somos capaces de habitar parcialmente en el sentir de otro cuerpo (Simonsen, 2007).

Esta concepción de la intercorporalidad planteada por Kirsten Simonsen se integra de dos dimensiones. La primera de ellas se refiere a la cuestión perceptual: nuestro cuerpo nos permite la percepción del mundo y por ello, es una mediación entre nosotros y el mundo (Bondi *et al*, 2009). Al mismo tiempo, nuestro cuerpo es objeto de la experiencia sensorial de los otros. La segunda dimensión que constituye la intercorporalidad se refiere a que podemos habitar parcialmente en el sentir de otro cuerpo. Esta es la idea que procede más fuertemente de la matriz schutziana y además, por la profundidad que contiene permite proyectarla con algunas reflexiones complementarias y pertinentes para este trabajo: en la vida cotidiana podemos ponernos en el cuerpo del otro cuando convergen tres circunstancias. Una de ellas es encontrarnos envueltos en las prácticas en las que el otro lo está. Otra circunstancia es el ser parte del contexto del otro y por último, cuando las dos previas ocurran en el aquí y el ahora del otro. En otras palabras, esto puede implicar que los sujetos en su espacio de vida cotidiano asumen que pueden sentir lo que el otro siente en su cuerpo a condición de que sus cotidianidades se intersecten: compartir las prácticas en un cierto tiempo y en un particular espacio. Tal vez el ejemplo más claro de esta concepción de la intercorporalidad se presenta en los campos de concentración y centros de torturas, en donde un sujeto que no está siendo torturado puede llegar a sentir lo que está sintiendo otro torturado que está junto a sí.

Esto último se relaciona con algo también advertido por Simonsen (2007), como es la cuestión de que todo cuerpo animado comunica algo. Este planteamiento también retoma la herencia intelectual de Schütz, más concretamente de sus reflexiones sobre el alterego. Al respecto, el filósofo austríaco planteaba (inspirado en Max Weber) que uno de los aspectos más relevantes del alterego, es que lo puedo conocer en su presente vivido. En cambio, sólo podemos reflexionar sobre nosotros mismos una vez que ya pasó ese presente, a partir del instante siguiente. Dicho de otra forma, nadie puede verse a sí mismo en acción, sino después de realizada la acción. En cambio, por la vía de la intercorporalidad se puede acceder al presente vivido. Por todo ello, la intercorporalidad se constituye en una ventana analítica para comprender la construcción social de las experiencias corporales. Esto último muestra que, metodológicamente, puede resultar pertinente el relato de la experiencia de otro cuerpo, a condición de que quien la relate haya podido experimentar esa intercambiabilidad de corporeidades con el otro. Por la intercorporalidad pueden descifrarse situaciones en las que se despliegan prácticas tan diversas como las propias de la configuración de solidaridades entre desconocidos, cuando unos son objeto de violencia por terceros delante de otro que puede experimentar el cuerpo violentado. Esas solidaridades no sólo emanan del código socio-cultural de ayudar al que ha sufrido, sino también de la posibilidad de sentir lo que ese cuerpo sintió.

Si bien la intercorporalidad es una condición propia del ser humano, los procesos históricos y las diferencias socio-territoriales muestran que cabe indagar qué está ocurriendo con la intercorporalidad en distintos fragmentos del mundo actual. En este sentido, una cuestión que empieza a observarse es que en los contextos contemporáneos más inmersos en el individualismo, incluso en sus derivaciones hedonistas, narcisistas y egocéntricas, algunos sujetos comienzan a experimentar menos ductilidad para una de las dimensiones de la intercorporalidad, como es la de sentirse en el cuerpo del otro. Posiblemente, esto se relaciona con el intenso anclaje en el sí mismo de los sujetos. Un caso en el cual se puede apreciar esto es en las diversas formas de violencia urbana tan presentes en la actualidad. En esas situaciones se suele manifestar este debilitamiento de la intercorporalidad: el agresor no experimenta lo que siente el otro cuerpo violentado. El agresor sólo experimenta la situación de ejercicio de la violencia desde un sí mismo que controla al otro cuerpo. Se trata de un ejercicio del poder posible a partir de la anulación de la intercorporalidad y el reconocimiento del otro cuerpo como cosa.

En numerosos contextos socio-territoriales actuales, los sujetos siguen experimentando fuertemente la intercorporalidad en lo que respecta al habitar el cuerpo del otro. Y así es que muchas solidaridades para con el otro sujeto-cuerpo que experimenta el dolor, se pueden descifrar no sólo por la mediación de una pauta cultural solidaria, sino también por el ejercicio espontáneo de la intercorporalidad. En última instancia, la intercorporalidad es algo así como el reverso de la intersubjetividad y por lo mismo es una de las bases de la construcción de lo social a través de las experiencias entre las personas. Por ello, toda mengua y retroceso en la intercorporalidad, en diversos contextos socio-



territoriales, es una forma de destrucción de los vínculos sociales que advierte sobre procesos de producción social –y por lo mismo, de cambio social- que no han sido revisados críticamente lo suficiente.

### Reflexiones finales

Para la comprensión de lo social, el cuerpo y las emociones constituyen un desafío teórico-metodológico relevante, ya que ha sido un aspecto de la vida social frecuentemente soslayado. En ese sentido, la posibilidad de colocarlos en el centro del análisis deviene toda una aventura intelectual. Para ello, los abordajes claramente demarcados dentro de fronteras disciplinarias resultan insuficientes. Si a ello le agregamos la tarea adicional de incluirlos otorgándole visibilidad a la espacialidad-que en esencia es la experiencia de vivir el espacio a través del cuerpo y las emociones-el reto es aun mayor.

En este texto se ha intentado mostrar la importancia de recurrir a miradas transversales a las disciplinas, para así entretelar pasos intermedios en torno a esta trilogía dada por el cuerpo, las emociones y la espacialidad, siempre con miras a comprender la producción y reproducción de lo social. Ese entretelado lo hemos denominado *betweenness* de corporalidades, emociones y espacialidades. El acercamiento presentado–necesariamente parcial e inconcluso- sólo aspira a aportar algunos pocos elementos en el proceso de construcción colectiva de ese tejido con el cual comenzar a interrogar fragmentos concretos del mundo desde nuestro lugar de observación escogido: la dimensión espacial de lo social construido por los sujetos-cuerpo-emociones.

Aunque esta trilogía –cuerpo, emociones y espacialidades- no ha sido lo suficientemente abordada en el estudio de lo social, es parte intrínseca de la vida social. Por tener corporeidad es que el sujeto se apropia del espacio y el tiempo que le acontece, lo transforma, le otorga valores y significados particulares, y así lo carga de memoria de lo vivido. Desde el cuerpo se genera la corporeidad que se manifiesta a través de la motricidad (movimiento con intención) y que sólo es posible frente a la insoslayable espacialidad. Y en esa relación omnipresente de los cuerpos con sus espacios de vida, siempre se activan emociones. Esto no remite a un fenómeno nuevo, sino a una trilogía de fenómenos poco estudiada, aunque siempre presente. La sempiterna presencia de esta trilogía en la vida social, no es razón suficiente como para invisibilizarla en el análisis, ya que las nuevas expresiones y configuraciones que adquiere son emergencias de lo social situado.

En el proceso de comenzar a dibujar algunas líneas de análisis de dicho *betweenness* encontramos que el *conocimiento espacial práctico corporizado, la des-alejación y la intercorporalidad* pueden resultar pertinentes. Seguramente, junto a estas posibles líneas de análisis se pueden ir integrando otras sucesivamente.

El conocimiento espacial corporizado es una posible línea de análisis porque es a través del cuerpo y la corporeidad que el sujeto protagoniza la experiencia primigenia de orientarse espacialmente. Sólo así es posible reconocer un adelante y un atrás, diferenciar lo que se tiene a la derecha y a la izquierda, arriba y abajo. Y

como pone en juego todo ese conocimiento cada sujeto en su cotidianidad resulta clave para comprender el devenir social.

De igual forma, es por el cuerpo y la corporeidad que el sujeto constantemente experimenta el alejamiento respecto a ciertas formas de otredad y con relación a algunos objetos, así como el acercamiento de unos y otros. El alejamiento y el acercamiento son fenómenos espaciales y corporales al mismo tiempo. También son fenómenos que se cargan de diversas emociones: algunos acercamientos son deseados y otorgan seguridad, mientras que en otras ocasiones lo deseado se configura a través del alejamiento. En un mundo en el cual los miedos, la violencia, la desconfianza hacia el otro, el riesgo y la inseguridad se han constituido en constantes de la vida social, descifrar la imbricación entre el cuerpo, las emociones y las espacialidades, puede ampliar nuestros horizontes de comprensión de lo social, y también la comprensión de procesos específicos como pueden ser los patrones de fragmentación y segregación espacial crecientes. Y en todo ello, la posibilidad de descifrar de qué y de quiénes nos alejamos y a qué y a quiénes nos acercamos -más aún si se integra la gestualidad de estos acercamientos y alejamientos- puede contribuir a la comprensión de procesos sociales como la segregación espacial.

Las emociones encarnadas que le producen ciertos lugares al sujeto, también han comenzado a reconocerse como un asunto de sumo interés. Asistimos a una multiplicación de estudios sobre los miedos urbanos, las fobias a ciertos espacios abiertos y/o cerrados, las topofobias y agorafobias. En general estos análisis han insistido en que esas emociones corporizadas sólo pueden ser desentrañadas a través de las diferencias entre los sujetos sociales, vale decir por esos conjuntos de atributos que identifican a ciertos sujetos. Al mismo tiempo, ha cobrado mayor interés el análisis de emociones tales como la euforia, la alegría, el afecto y el agrado que le produce a los sujetos estar en diferentes lugares, sean cerrados, abiertos, carentes de memoria del lugar o cargados semánticamente por acontecimientos de memoria. Las concentraciones y agrupaciones masivas en el espacio público, así como ciertas fiestas callejeras que recurrentemente congregan a numerosos sujetos-cuerpos que se apropian de ciertos lugares - aunque ello ocurra de manera efímera o cíclica- comienzan a ser reconocidas como asunto relevante para las Ciencias Sociales. Sin embargo, cuando lo reconocemos como objeto de estudio, frecuentemente nos hallamos con escasez de aproximaciones teórico-metodológicas para enfrentarlo. Por ello, el *betweenness* entre corporalidades, emociones y espacialidades debe continuar construyéndose a partir de cada mirada y cada fragmento del mundo observado.

### **Bibliografía**

- BAJOIT, Guy, 2003. *Le Changement social. Approche sociologique des sociétés occidentales contemporaines*, Paris, Armand Colin.
- BAJOIT, Guy, 2009. La tiranía del Gran ISA, *Cultura y Representaciones Sociales: Revista Electrónica de Ciencias Sociales*, año 3, n. 6, pp. 9 a 24.

- BONDI, Liz; Laura Cameron, Joyce Davidson y Mick Smith, 2009. *Spatializing Emotion and Affect*, Burlington: Ashgate Publishing.
- BOURDIEU, Pierre, 1986. Notas provisionales sobre la percepción social del cuerpo, *Materiales de Sociología Crítica*. Ed. La Piqueta. Madrid.
- BOURDIEU, Pierre, 1988. *La distinción. Criterios y bases sociales del gusto*. Madrid: Taurus.
- BUTLER, Judith, 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- DE CASTRO, Constancio, 1997. *La geografía en la vida cotidiana*, Barcelona: Ediciones del Serbal.
- DARDEL, ERIC, 1990. *L'homme et la terre, Nature de la réalité géographique*, París: Editions du CTHS, primera edición 1952.
- DAVIDSON, Joyce, 2003. *Phobic geographies: the phenomenology and spatiality of identity*, Aldershto: Ashgate.
- DAVIDSON, Joyce; Liz Bondi y Mick Smith, 2007. *Emotional Geographies*. Eds Hampshire, GB: Ashgate Publishing Ltd. 258 pp.
- DEBARBIEUX, Bernard, 1997. L'exploration des mondes intérieurs, en: Remy Knafou (Dir.), *L'état de la géographie*, Belin, París, pp. 371 a 384.
- DI MÉO, Guy y Pascal Buléon, 2005. *L'espace social: Lecture géographique des sociétés*, París: Armand Colin.
- DI MEO, Guy, 1991. *L'Homme, la société, l'espace*, París : Anthropos.
- DO RÍO CALDEIRA, Teresa, 2007. *La ciudad de muros*, Barcelona: Gedisa.
- DUBAR, Claude, 2000. *La crise des identités*, Paris, PUF.
- DUBET, François, 1994. *Sociologie de l'expérience*, Paris, Seuil.
- DUCLOS, Denis, 1995. Topologie de la peur, *Espaces et Sociétés*, n. 78, pp. 21 a 44.
- DUNCAN, James, 1980. The Superorganic in American Cultural Geography, *Annals of the Association of American Geographers*, v. 70, pp. 181 a 198.
- DURÁN, María-Ángeles, 2008. *La ciudad compartida. Conocimiento, afecto y uso*. Ediciones SUR. Santiago de Chile: Ediciones SUR, URL: <http://www.sitiosur.cl/r.php?id=882>.
- EHRENBERG, Alain, 1998. *La fatigue d'être soi*, Paris, Odile Jacob.
- ELIAS, Norbert, 1990. *La sociedad de los individuos*, Barcelona: Península.
- ENTRIKIN, Nicholas, 1991. *The betweenness of place: towards a geography of modernity*, Johns Hopkins University Press: Baltimore.
- FOUCAULT, Michel, 1994. *Vigilar y Castigar. Nacimiento de la prisión*. Siglo XXI, Bs As.
- FOUCAULT, Michel, 2001. *L'herméneutique du sujet*, Gallimard.
- GIDDENS, Anthony, 1995. *La constitución de la sociedad: Bases para la teoría de la estructuración*, Buenos Aires: Amorrortu.
- HAESBAERT, Rogério, 2004. *O mito da desterritorialização: Do fim dos territórios à multiterritorialidade*, Rio de Janeiro: Bertrand Brasil.

JOSEPH, Isaac, 1988. *El transeúnte y el espacio urbano: Ensayo sobre la dispersión del espacio público*, Barcelona, Gedisa.

KAUFMANN, Jean-Claude, 2001. *Ego: Pour une sociologie de l'individu*, Paris, Nathan.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2011. Narrativas sobre o envelhecer: o imaginário de homens e mulheres sobre a construção do envelhecimento, *RBSE*, v. 10, n. 28, abril, pp. 48 a 72.

LAHIRE, Bernard, 2004. *El Hombre Plural: Los resortes de la acción*. Barcelona: Bellaterra

LE BRETON, David, 2002. *Sociología del cuerpo*, Buenos Aires: Ed. Nueva Visión [1992, *La sociologie du corps*, París: PUF].

LE BRETON, David, 2008. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión [1990, *Anthropologie du corps et modernité*, París : PUF].

LEÓN, Diego, 2006. ¿Es explicable la conciencia sin emoción?: Una aproximación biológico-afectiva a la experiencia consciente, *Revista Latinoamericana de Psicología*, v. 38, n. 2, pp. 361 a 381.

LINDÓN, Alicia y Daniel Hiernaux, 2010. Compartir el espacio: Encuentros y desencuentros de la Geografía Humana y las Ciencias Sociales, en: Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (dirs.), *Los Giros de la Geografía Humana: Tendencias y horizontes*, Barcelona: Anthropos-UAMI. pp. 271 a 297.

LINDÓN, Alicia, 2006a. Del suburbio como paraíso a la espacialidad periférica del miedo, en: Lindón, Alicia; Aguilar, Miguel Angel y Daniel Hiernaux (Coords.), *Lugares e Imaginarios en las Metrópolis*, Barcelona: Anthropos-UAM, pp. 85 a 106.

LINDÓN, Alicia, 2006b. Geografías de la vida cotidiana, en: Alicia Lindón y Daniel Hiernaux (dirs), *Tratado de Geografía Humana*, Barcelona: Anthropos-UAMI, pp. 352 a 396.

LINDÓN, Alicia, 2009. La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento, *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, pp. 1 a 20.

LINDÓN, Alicia, 2012. La concurrencia de lo espacial y lo social, en: Enrique de la Garza Toledo y Gustavo Leyva (eds.), *Tratado de Metodología de las Ciencias Sociales: perspectivas actuales*, México: Fondo de Cultura Económica, pp. 585 a 622.

LINDÓN, Alicia. En prensa. Territorialized everydayness between proxemics and diastemics: space-time rhythms in a context of acceleration”, en: Bianca Maria Pirani y Thomas S. Smith (Eds.), *Body and time: bodily rhythms and social rhythms in the information society*, Cambridge Scholars Publishing of the RC54.

- LUSSAULT, Michel y Mathis Stock, 2010. Doing with space: towards a pragmatics of space, *Social Geography*, n. 5, pp. 11 a 19. URL: [www.soc-geogr.net/5/11/2010/](http://www.soc-geogr.net/5/11/2010/)
- MARTUCCELLI, Danilo, 2007. *Gramáticas del individuo*, Buenos Aires, Losada-Océano [2002, *Grammaire de l'individu*, París, Gallimard].
- MASSEY, Doreen, 1995. Imagining the world, en: John Allen y Doreen Massey (eds.), *Geographical Worlds*, Oxford: Oxford University Press/Open University Press, pp. 6 a 42.
- MORÁN QUIRÓZ, Luis Rodolfo, 1997. El cuerpo como objeto de exploración sociológica, *La Ventana*, n. 6, pp. 136 a 149.
- MUÑIZ, Elsa, 2001. *Cuerpo, representación y poder: México en los albores de la reconstrucción nacional*, México: MA Porrúa-UAM.
- PRED, Alan, 1977. The choreography of existence: Comments on Hägerstrand's time-geography and its usefulness, *Economic Geography*, v. 53, n. 2, pp. 207 a 221.
- REGUILLO, Rossana 2001. Imaginarios locales, miedos globales: construcción social del miedo en la ciudad, *Estudios: Revista de Investigaciones Literarias y Culturales*, n. 17, Caracas, Universidad Simón Bolívar, pp. 47 a 64.
- ROTKER, Susana 2004 (ed.). *Ciudadanías del miedo*. Caracas: Nueva Sociedad.
- SANTOS, Milton, 1978. *Por uma Geografia nova*, São Paulo: Hucitec-Edusp.
- SARTRE, Jean-Paul, 2006. *La imaginación*, Barcelona: Edhasa, Col. Los libros de Sísifo, Paidós [1936, *L'Imagination*, París: Vrin].
- SCHÜTZ, Alfred y Thomas Luckmann, 1974. *Las estructuras del mundo de la vida*, Buenos Aires: Amorrortu Editores.
- SCHÜTZ, Alfred, 1977. *El problema de la realidad social*, Buenos Aires: Amorrortu.
- SCRIBANO, Adrián, 2007. *Policromía Corporal. Cuerpos, Grafías y Sociedad*, Córdoba: Universidad Nacional de Córdoba-Universidad de Guadalajara.
- SCRIBANO, Adrián, 2008. Fantasmas y fantasías sociales: notas para un homenaje a T.W. Adorno desde Argentina, *Intersticios: Revista sociológica de pensamiento crítico*, v. 2: pp. 87 a 97.
- SCRIBANO, Adrián, 2009, A modo de epílogo: ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones?, en: Scribano, Adrián y Carlos Figari (comp.), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, Buenos Aires: CLACSO- CICCUS, pp. 141 a 151.
- SCRIBANO, Adrián, 2011. Algunas aproximaciones conceptuales a las experiencias festivas, *Boletín Onteaiken*, n. 12, pp. 9 a 19.
- SEAMON, David, 1979. *A Geography of the Lifeworld*, New York: St. Martin's Press.
- SENNETT, Richard, 1997. *Carne y piedra: el cuerpo y la ciudad en la civilización occidental*, Madrid, Alianza.

SIMONSEN, Kirsten, 2004. Spatiality, Temporality and the Construction of the City, en: **Jørgen Ole Bærenholdt** y Kirsten Simonsen (Eds) *Space Odysseys: Spatiality and Social Relations in the 21<sup>st</sup> Century*, Aldershot: Ashgate, pp. 43 a 62.

SIMONSEN, Kirsten, 2005. Bodies, Sensations, Space and Time: The Contribution from Henri Lefebvre, *Geografiska Annaler*, 87B: 1, pp. 1 a 15.

SIMONSEN, Kirsten, 2007. Practice, spatiality and embodied emotions: A outline of a geography of practice, *Human Affairs*, n. 17, pp. 168 a 181.

TUAN, Yi-Fu, 1977. *Space and place: The perspective of experience*, Minneapolis: University of Minnesota.

TUAN, Yi-Fu, 1980. *Landscapes of Fear*. New York-Oxford: Blackwell's-Pantheon

TUAN, Yi-Fu, 2007. *Topofilia: Un estudio de las percepciones, actitudes y valores sobre el entorno*, Barcelona: Melusina [1974, *Topophilia: a study of environmental perception, attitudes and values*, Englewood Cliffs (N.J.): Prentice-Hall].

TURNER, Bryan, 1989. *El cuerpo y la sociedad*, México: FCE.

VALENZUELA ARCE, José Manuel, 2009. *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, México: Editorial Colegio de la Frontera Norte.

WERLEN, Benno, 1992. *Society, Action and Space: An Alternative Human Geography*, Londres: Routledge.

ZAJONC, Robert, 1980. Feeling and Thinking: Preferences need no inferences, *American Psychologist*, n. 35, pp. 151-175.

\*

**Resumen:** Este documento – de tipo teórico-metodológico - explora posibles intersecciones entre el cuerpo, la corporeidad, las emociones, la cotidianidad y los espacios de vida de los sujetos. Para ello, el texto discurre entre dos campos del saber. Por un lado, los estudios sociales del cuerpo y las emociones; por el otro, los estudios de la dimensión espacial de lo social. Ambos campos de las Ciencias Sociales convergen en el sujeto y la cotidianidad. Sin embargo, el primero de ellos olvida la espacialidad, que es innata del sujeto. En tanto que el segundo campo de estudio soslaya el cuerpo y las emociones, aunque también son indisociables del sujeto. Así es que el objetivo del texto es contribuir a esclarecer esa zona de transición entre estos dos campos del saber, de fronteras porosas y cuya intersección resulta sumamente indefinida. Esta zona de transición y de intersección del conocimiento social es concebida según la célebre expresión de Nicholas Entrikin de *betweenness*. En este caso se trata de un *betweenness* entre los estudios sociales del cuerpo y las emociones y los estudios sobre la dimensión espacial de lo social construida por los sujetos. La estructura argumentativa del texto se organiza en cinco apartados. La sección inicial presenta las dimensiones que le dan la base al *betweenness*: la cotidianidad, la subjetividad y las trayectorias biográficas. Posteriormente, se desarrollan otros tres apartados que se dedican a tres claves analíticas para explorar el mencionado *betweenness*: El conocimiento espacial corporizado se trata en el segundo apartado, la des-alejación es el tema de la tercera parte y la intercorporalidad es el tema del cuarto apartado. Por último, se integran unas reflexiones finales, necesariamente parciales y exploratorias. **Palabras clave:** cotidianidad, espacialidad, cuerpo, emociones

\*

**Abstract:** This paper -theoretical and methodological- explores possible intersections between the body, bodily, emotions, everydayness and lived-space. To do this, the text flows between two fields of knowledge. On the one hand, the social studies of the body and emotions; on the other, the studies of social's spatial dimension. Both fields of the social sciences converge on the subject and everyday life. However, the first of them forget the spatiality that is innate in the subject. While the second field of study avoided the body and emotions, but also they are inseparable from the subject. This is the aim of the text is to contribute to clarify the transition zone between these two fields of knowledge, of porous borders and whose intersection is extremely indefinite. This area of transition and intersection of social knowledge is conceived according to the famous expression of Nicholas Entrikin *betweenness*. In this case it's a *betweenness* between studies on the spatial dimension of socially constructed by the subjects and social studies of the body and emotions. The argumentative structure of the text is organized into five sections. The initial section presents the dimensions that give the base to the *betweenness*: everydayness, subjectivity and biographical trajectories. Subsequently, develop other three sections devoted to three analytical keys to explore the mentioned *betweenness*: bodilyspatial knowledge referred to in the second paragraph, de-distancing is the subject of the third part and the interbodily is the theme of the fourth paragraph. Finally, integrate a few final, necessarily partial and exploratory thoughts. **Keywords:** everydayness, spatiality, body, emotions





## Poder, territorio(s) y construcción de entorno Consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones

María Eugenia Boito  
María Belén Espoz

**Resumo:** As reflexões que se apresentam, tem por foco indagar e expor a dimensão política que traz uma abordagem sociológica sobre os corpos. Guy Debord nos 67<sup>o</sup>, escreveu *A Sociedade do Espetáculo*. Um texto que ainda, como relâmpagos no momento de perigo no sentido de Benjamin, nos atravessa e interpela em sua inconclusividade: ainda não se pode imaginar totalmente a dinâmica do espetáculo como essa forma de relação social de dominação. Assim, o texto nos reinscreve em um conflito ainda não revelado / desvelado e, portanto, aberto para o futuro, ou seja, para continuar pensando sobre a política em suas operações sobre os corpos e sensibilidades. Além disso, e por outro lado, neste tipo de interrogações instala-se a necessidade de problematizar algumas questões metodológicas orientadas a produzir condições de observabilidade de reflexividade sobre os mecanismos de trabalho na modelação-modulação da experiência presente-vivente. O assunto é inquirir sobre os nossos corpos em geometrias e gramáticas que recartografiam sua capacidade política, entendida como a capacidade de se mover, se agir, em cenários de crescente mercantilização e midiática da experiência. Retomamos e desenvolvemos algumas idéias deste filósofo, junto com alguns desenvolvimentos feitos por Paul Virilio - uma continuação da reflexão de W. Benjamin, para alguns estudiosos- para propor a seguinte estratégia argumentativa: primeiro, apresentamos as principais contribuições para dar conta do reenquadramento da nossa experiência: a noção de estado de sítio temporal-espacial expressa uma convergência de pontos de vista que condensam em essa noção, as transformações fundamentais e fundacionais da experiência presente em chave do tempo e do espaço. Em segundo lugar, especificamos algumas considerações teóricas sobre a relação entre poder e território, e nós antecipamos a noção de "ambiente protegido" como um conceito com a produtividade descritiva e analítica para dar conta da regulação das formas hegemônicas de sensação, na formação social contemporânea. Em terceiro lugar, tentamos dar conta da dimensão política que carrega o mesmo objeto de interrogação: a experiência corporal como uma instanciação das diversas resultantes da dialética entre estética e política, já enunciadas nas considerações de W. Benjamin. Finalmente, propomos algumas considerações metodológicas que visam aumentar a refletividade do objeto escuro que é a experiência, a fim de fornecer algumas pistas para pensar a expressão paradoxal que inicia a seguinte reflexão: se a pele é o mais profundo, as abordagens sociológicas críticos dos corpos e as emoções aparecem como um *topos* de luta epistêmica e política para despertar e desanestesiá-los os estados de sentir de nossos corpos. **Palavras-chave:** corpo, ambiente, condições de reflexividade

\*

*Lo más profundo es la piel.*  
Paul Valéry

## Introducción

Las reflexiones que presentamos a continuación se centran en indagar y exponer la dimensión política que porta un abordaje sociológico sobre los cuerpos. Guy Debord, en el 67<sup>o</sup> escribía *La sociedad del espectáculo*. Un texto que todavía, como relámpago que parpadea en el instante de peligro en un sentido benjaminiano, nos atraviesa e interpela en su inconclusividad: aún no podemos vislumbrar en su totalidad la dinámica del espectáculo como esa forma de relación social de dominación. De allí que este texto nos reinscribe en un conflicto aún no develado/revelado y por ende, abierto al devenir; es decir, a poder seguir pensando la política en su operatoria sobre cuerpos y sensibilidades.

Pero además -y por otra parte- este tipo de interrogaciones instala la necesaria problematización metodológica orientada a la producción de condiciones de observabilidad y reflexividad sobre los mecanismos que actúan en la modelación-modulación de la experiencia presente-viviente. Se trata de poder indagar sobre nuestros cuerpos en geometrías y gramáticas que recartografían su capacidad política, como capacidades de moverse-actuar, en escenarios de creciente mercantilización y mediatización de la experiencia.

Retomando y re-elaborando algunas nociones de este pensador, junto a algunos desarrollos concretados por Paul Virilio -un continuador de la reflexión de W. Benjamin, para algunos estudiosos<sup>33</sup>- presentamos la siguiente estrategia expositiva y argumentativa:

En primer lugar, presentamos los aportes centrales para dar cuenta del re-enmarcamiento de nuestra experiencia: la noción de estado de sitio temporoespacial expresa una convergencia de perspectivas que condensan en esta noción los cambios fundamentales y fundacionales de la experiencia presente en clave de tiempo y espacio.

En segundo lugar, concretamos algunas consideraciones teóricas sobre la relación poder-territorio y anticipamos la noción de “entorno protegido” como un concepto con productividad descriptiva y analítica para dar cuenta de formas hegemónicas de regulación de las sensaciones, en la formación social contemporánea.

En tercer lugar, damos cuenta de la dimensión política que porta el mismo objeto de interrogación: la experiencia corporal como lugar de instanciación de diversas resultantes de la dialéctica entre estética y política, ya enunciadas en la consideración benjaminiana.

Finalmente, proponemos algunas consideraciones metodológicas orientadas a potenciar la reflexividad sobre ese objeto oscuro que es la experiencia, en vistas a aportar algunas pistas para pensar la paradójica expresión que inicia estas reflexiones: si *lo mas profundo es la piel*, los abordajes sociológicos críticos de los

---

<sup>33</sup> Ver <http://www.manovich.net/text/benjamin-virilio.html> en Santiago Rial Ungaro (2003, p. 123)

cuerpos y las emociones aparecen como un topos de lucha epistémica y política para sublevar y desanestesiarse los estados de sentir de nuestros cuerpos.

### Estado de sitio temporo-espacial

En la contemporaneidad pero desde tiempos inmemoriales -como ha mostrado claramente Paul Virilio- el poder es, siempre, *el poder de controlar un territorio mediante mensajeros, medios de transporte y transmisión*<sup>34</sup>. Por ello, desde hace más de dos siglos, los tiempos modernos son los tiempos de la revolución en los transportes, las transmisiones y las comunicaciones. Pero quizás lo novedoso de estos cambios se encuentre en un doble registro o inscripción que es necesario indagar: por un lado, la referida revolución se inscribe y trama cada vez más en los cuerpos, en la materialidad corporal de quienes habitan los espacios de la ciudad y, por otro, la conquista, la colonización de territorios que antiguamente se dirigía hacia fuera, hacia el exterior de las fronteras se fue transformando, pero como en un mundo unificado por las redes de transportes-comunicaciones, donde cada vez hay menos exterior (menos posibilidad de exilio elegido o forzoso). Los territorios de la colonización se van disponiendo son “endógenos”.

Así, la operatoria sobre los cuerpos antes referida indica nuevas formas coloniales que pueden pensarse en términos de *endo*-colonización de los habitantes de las ciudades, de sus sensaciones y de sus cuerpos<sup>35</sup>: dichos mecanismos regulan la capacidad de vivencialidad que también se reduce a lo ‘uno’ que refiere siempre a una experiencia individual casi imposible de ser-hacer com-partida como experiencia colectiva en los contextos de inscripción actual. Estas intervenciones - muchas de las cuales se complementan y se traman- actúan sobre diversos dominios de la experiencia corporal-sensitiva. Nos interesan particularmente aquellas que intervienen sobre/en los cuerpos vía tecnología médica-estética; intervenciones en los estados de sentir vía tecnologías comunicativas o informacionales; intervenciones en la trayectoria de los cuerpos en el espacio de la

<sup>34</sup> En este apartado, así como en el establecimiento de un íntimo vínculo entre poder y territorio, seguimos el planteo de Paul Virilio (2006).

<sup>35</sup> Con relación a la magnitud de estos cambios, señala Virilio: “Luego de la revolución industrial y de las transmisiones instantáneas de la era de los grandes medios de comunicación de masas, se inicia ahora la última de las revoluciones, la de los TRASPLANTES, el poder de poblar, que digo, de alimentar el cuerpo vital con técnicas estimulantes, como si la física (la microfísica) se aprestara en lo sucesivo a hacer la competencia a la química de la nutrición y de los productos dopantes”. (2003, p. 110-111) Y más adelante: “recordemos lo que declaraba Nietzsche al final de su vida, en *Ecce Homo*: “Otra cuestión me interesa mucho más, y la condición de la humanidad depende de ella en mucho mayor medida que de una curiosidad cualquiera para teólogos: es la cuestión de la nutrición. Se la puede formular así: ¿cómo es preciso que te alimentes para alcanzar el máximo de fuerza, de virtud?”. Las tecnociencias comienzan a aportar su respuesta a esta pregunta. (biotecnología, pastillas inteligentes) (2003, p. 111-112).

ciudad, vía geometrías que organizan la circulación en vistas a evitar la interacción clasista.

En esta dirección podemos leer sintomalmente en la configuración de las ciudades actuales, sobre todo de América Latina -durante un periodo que explicita la no simultaneidad de aquello que se estableció hegemónicamente por diversos discursos como la ‘contemporaneidad’-, una suma de intervenciones en sus formas y dinámicas desde lo que venimos confirmando, benjaminianamente, como un fuerte ‘urbanismo estratégico’: del París de Haussmann a la Córdoba del Bicentenario, cuerpo-clase-espacio se instituye en la tríada que regula, controla y dispone la energía social y vital de las posibles y deseables interacciones en dicho escenario. El ordenamiento de las piedras y el de la carne van tramando un estado del sentir donde el ‘sitio’/entorno en el que se inscribe, depende de arcaicas y nuevas formas de colonizar esos cuerpos.

Desde hace unos años,<sup>36</sup> venimos identificando una especie de ‘estado de sitio’ espacial al que cada clase, según particulares “toques de queda” -para todos el del consumo que permite volver a una ciudad ya hecha espectáculo- instituidas por políticas públicas del hábitat, de embellecimiento estratégico, debe circunscribirse. Dicho trazado urbano combina formas arcaicas de *estado de sitio para las clases subalternas*, con la creación de formas arquitectónicas que producen nuevas formas de guettización: las ciudades-barrio de la gestión del Gobierno comandado por De la Sota<sup>37</sup> generan no sólo una forma habitacional segregada de habitar sino que suponen un ejercicio efectivo de control sobre la circulación en el espacio de la ciudad de estas clases.<sup>38</sup>

A lo anterior se suma lo siguiente: es necesario reconocer la dificultad de distinguir el carácter disciplinario de estas prácticas ya que veces se torna borroso, por el íntimo vínculo entre las tramas del deseo y la obligación, en el marco de una experiencia cada vez mas mediatizada y mercantilizada.<sup>39</sup> En este sentido, y volviendo a hacer referencia al caso de las ‘ciudades-barrio’, la propaganda estatal en torno a materializar para estas clases el ‘sueño de la casa propia’ fue pre-disponiendo la fantasía de querer/desear ese encierro, obturando así la conflictividad que se ata a toda práctica de traslado.

De allí que lo que se experiencia como ‘deseable’ se expresa como en ningún otro lugar en las publicidades: esta ya no comprendida como un simple ‘discurso o género discursivo’ sino en tanto operador simbólico de los dispositivos de regulación de las sensaciones a escala social: recordando las palabras de Berger en *Modos de Ver* “la publicidad es la cultura de la sociedad de consumo. Divulga

<sup>36</sup> Ver Levstein, A. y Boito, E. (comps) (2009); Espoz (2010); Scribano, A. y Boito, E. (2010).

<sup>37</sup> Estas ‘ciudades-barrio’ forman parte del Programa de Hábitat Social denominado ‘Mi casa, mi Vida’, diseñado e implementado en nuestra ciudad desde el año 2004, y que implicó la construcción de 15 complejos habitacionales destinados a los pobladores de villas.

<sup>38</sup> Ver Boito, E. y Espoz, B. (2012b)

<sup>39</sup> Ver Boito, E. y Espoz, B. (en prensa)

mediante las imágenes lo que la sociedad cree de sí misma” (Berger, 2000, p. 154).<sup>40</sup> Lo que la publicidad en las sociedades de consumo *vende*, son ‘formas/contenidos’ de deseabilidad y aceptabilidad social (y sus contrarios) que poco a poco van sedimentándose en los cuerpos, inaugurando novedosas modalidades de sujeción.

De allí que afirmemos que la colonización se sitúa también en la territorialidad de los cuerpos y sus sensaciones, estableciéndose como endo-colonización vía dispositivos mediáticos; reforzando la relación entre obediencia y docilidad como dinámica del biopoder: un explotador que me “trate bien”, ya no es un explotador sino un “amigo”, -como lo expresa la publicidad de una Tarjeta de Crédito de nuestro país, “Tarjeta Naranja”-<sup>41</sup>. Dicha expresión materializa la colonialidad absoluta de la vida cotidiana donde la conflictividad atada a la lógica de capital-trabajo queda subsumida en una fantasía de simetría e igualdad de poder. En los 70’ Raoul Vaneigem aseguraba que “*Los psicólogos gobernarán sin golpes de culata, y a veces sin matar a nadie. La violencia opresiva prepara para su conversión en una multitud de pinchazos razonablemente distribuidos*” (Vaneigem, 1967, p. 40). Esa razonabilidad hoy debe leerse en el espacio-tiempo de la lógica publicitaria pero que se inscribe en la corporalidad de los sujetos que van incorporando dichas dinámicas, como formas de colonización de la vida cotidiana. Estados de sitio espaciales (de la ciudad, de la habitabilidad, del trabajo) que marcan los límites de las movilidades de los cuerpos.

Por otra parte, al *estado de sitio en los territorios*<sup>42</sup> se suma la visibilidad en tiempo real de los movimientos (*estado de sitio en el tiempo*), no sólo expuesto en las cámaras de vigilancia como control de ciertas poblaciones en tanto forma novedosa de militarización interna pública y privada, sino en la efectiva regulación de las prácticas vía las nuevas tecnologías de la comunicación e información.<sup>43</sup> Pero más acá de los dispositivos de control y seguridad poblacional, el estado de sitio temporal se ancla en las dinámicas de interacción que se establecen cada vez más de manera ‘circular’ en relación a un tipo de interacción social intra-clase en un

---

<sup>40</sup> En este sentido, el discurso publicitario tal como lo expresa Fabri, es el ‘más sincero de los discursos’. No se sostiene en ninguna ‘moral’ porque no la necesita: es un discurso para ser creído aún sabiendo que no se le puede creer, de allí su carácter ideológico fundamental para la comprensión de su surgimiento en el marco de sociedades del consumo.

<sup>41</sup> Publicidad disponible en: <http://www.youtube.com/watch?v=FsaRCqBmsBI>

<sup>42</sup> Con relación a las clases subalternas, las modificaciones anteriores permiten reconocer una forma particular de arresto domiciliario (ciertas formas urbanísticas exponen pornográficamente las dimensiones no solo estratégica sino criminal que las configuran). El arresto domiciliario y la inercia domiciliaria, (como sedentarismo terminal y definitivo mediado por tecnologías), configuran dos posiciones clasistas, dos resultantes de la reconfiguración de un tipo de experiencia cada vez más mediatizada y mercantilizada.

<sup>43</sup> Con relación a este tema, afirma Santiago Rial Ungaro que el estado de sitio en el tiempo indicado por Virilio puede interpretarse en los siguientes términos: estado de sitio ya no es el cerco espacial de la ciudad por la tropa, sino un estado de sitio en el tiempo, del tiempo real de la información pública. El “ahora” reemplaza al “aquí”. En términos de la ciudad y la política, si la ciudad ha sido siempre un espacio, un dispositivo teatral, con el ágora, el atrio, el foro conformando el espacio público, en el presente los dispositivos tecnológicos reemplazan el espacio público por la imagen pública. Ver en Santiago Rial Ungaro (2003).

sentido clásico, y la fantasía tecnológica de ese nuevo ‘tiempo social’ que marcan diversos dispositivos que siguen interpelando transclasistamente (como la publicidad), modificando la relación entre *visión-poder y territorio*.<sup>44</sup>

P. Virilio nos indica ese cambio en una clave histórica más vasta: si las torretas y las fortificaciones eran una elevación en el terreno para anticipar el ver-ampliar la visión y ganar tiempo antes de la llegada del “extranjero” o “enemigo”, el desarrollo de los medios técnicos de visibilidad y control lo realizan en tiempo directo, generando una coexistencia y superposición de antiguos y nuevos estados de sitio espaciales con el estado de sitio temporal: la tiranía de una visión sin mirada centrada en el “ahora”.

Pero historicemos brevemente. En la década de los 70 y desde América Latina, Ludovico Silva indicaba algunos momentos en esta revolución de los transportes y las comunicaciones. Decía que los medios de comunicación de masas son el tipo de medio de transporte del capitalismo imperialista. A diferencia de los ferrocarriles o navíos que transportan mercancías, los medios electrónicos transportan objetos inmateriales: ideas, imágenes, mensajes que comunican la idea de las mercancías.

Los primeros, transportan valores de uso, bienes que en el mercado se transformarán en valores de cambio; los segundos no comunican otra cosa que la imagen de meros valores de cambio. De unos a otros va la diferencia entre que existe entre el transporte comercial y la propaganda comercial (1971, p. 183).

Así como la alienación económica iba configurando los territorios en función del mapa que necesitaba el capital para perpetuarse (el trazado de los ferrocarriles en nuestras tierras expone pornográficamente el diseño de hierro de la extracción y el transporte de la riqueza natural y la producción colonial), la alienación ideológica como expresión de la explotación también fue cambiando y encuentra en cada momento *formas, mecanismos y agentes* ideológicos característicos.

El punto crucial en este sentido, es entender que aquellos fenómenos que se podían identificar en un marco estructural de transformaciones por la expansión del capital a escala planetaria -ya en los 70 y en la voz de algunos que en su momento no quisieron/pudieron ser escuchados- y aquello en que se transformaba el orden la vida cotidiana iban en la misma dirección; “el sentido común de la sociedad del consumo ha llevado la vieja expresión ‘ver las cosas de cara’ hasta su conclusión lógica: no ver enfrente de sí mas que cosas” (Vaneigem, 1967, p. 38). El estado de sitio temporo-espacial se iba configurando a medida que las formas de regulación de “las cosas” (mercancías-objetos, mercancías-personas, mercancías-ideas) se hizo carne, es decir, cuerpo.

De allí que en nuestra clave de lectura, la década del 70 es el tiempo de expresión y masificación de las formas de captura y vuelta unidimensional del

---

<sup>44</sup> Sobre la relación entre estructura de necesidades y temporalidad hemos trabajado en un artículo reciente titulado “*Time is in your hands*”: *body, sensitivity and technique in Córdoba City*”. Ver Boito, E. y Espoz, B. (2012a).

tiempo libre, como tiempo tramado para la organización de la experiencia deseante de la mercancía. Jugando con expresiones literarias, Silva afirma que el país de las maravillas en el que ha caído Alicia es en realidad el país de las mercancías, cuyo fenómeno característico es el superfetichismo y el dispositivo tecnológico de este mundo celebratorio del capital es, para aquél tiempo, la TV

(...) ¿Qué son la radio y la televisión sino mercancías “que ponen de cabeza frente a todas las demás mercancías”; esto es, mercancías que hablan de mercancías? La personificación de las cosas en una insólita realidad en nuestro mundo actual lleno de aparatos que hablan (...) La televisión no es un fetiche tan sólo por ser una mercancía ella misma; es un superfetichismo, puesto que además ella nos habla todo el día, y no nos habla de cualquier cosa, sino de mercancías (1971, p. 216)

(... ) vería en suma, nuestro imaginario Marx, como la imagen primordial que transmite la televisión no es la del ser humano, sino la de esas cosas peculiares que son las mercancías, y como de mercancías se va llenando la psique de los hombres desde su más tierna infancia; comprobaría así que su vieja teoría de la personificación de las cosas y la cosificación de las personas es una realidad visible, una taumaturgia diaria que se impone a lo más profundo de la mente humana, acosada por la multitud de objetos que ella misma ha creado. Pues la alienación del producto evoca a unos personajes de novela que se hubiesen confabulado para enloquecer al novelista. (1971, p. 218)

En nuestras geografías, Silva plantea una concepción que presenta ejes de comparación con la interpretación de G. Debord. Pero desde nuestra perspectiva, las revoluciones en los transportes y las comunicaciones en las últimas décadas indican la emergencia de una transformación en la “lógica espectacular”, que pretendemos identificar a partir de la noción de “entorno protegido”, y que desarrollaremos en el próximo apartado.

Pero aclaremos lo expuesto. Tanto para Debord en Francia del 67 como para Silva en Venezuela de los 70, el espectáculo es una *Weltanschauung* que ha llegado a ser efectiva, es decir, a traducirse *materialmente*: es una visión del mundo que se ha objetivado (Debord, tesis 5). Esta materialización de lo ideológico cada vez más se apropia de los cuerpos; por lo anterior hoy más que nunca el espectáculo no es un conjunto de imágenes, no es simplemente una relación social mediatizada como imagen, sino que es la construcción de entornos cada vez más “personales” (“cada persona es un mundo, dice la publicidad de Personal, telefonía móvil) donde la tecnología pegada al cuerpo cierra la percepción en ese marco de lo sensible. “Cada persona” en este sentido, se transforma en el entorno (como horizonte de percepción pero también de deseo) cuyos límites encierra la contradicción de pensar la lógica del espectáculo como una nueva forma de la separación consumada: aquella que ya está *pegada* al cuerpo. La sagrada ilusión es un mundo mediado tecnológicamente, hoy ya vuelto cuerpo. Afirma Debord en la tesis 28:

El sistema económico fundado en el aislamiento es una *producción circular del aislamiento*.<sup>45</sup> El aislamiento funda la técnica, y el proceso técnico aísla a su vez. Del automóvil a la televisión, todos los *bienes seleccionados* por el sistema espectacular son también las armas para el reforzamiento constante de las condiciones de aislamiento de las "muchedumbres solitarias". El espectáculo reproduce sus propios supuestos en forma cada vez más concreta.

Por todo ello, como expresa Ferrer "no sería desacertado llamar al espectáculo una *fe perceptual* regido por un imperativo autocrático" (vigilancia visual de los cuerpos: a todos quiere concernir y a nadie dejar librado a sus virtualidades. Religiosidad que opera sobre los límites de las fantasías e imaginario, sin mostrar sus formas)" (Ferrer en Debord, 1995, p. 14). En estos círculos de aislamientos no ya de las 'muchedumbres solitarias' sino de la conexión 'uno a uno' que las nuevas tecnologías disponen, el estado de sitio temporo-espacial se instaura como tabla de ley que -desde el urbanismo como ciencia de estado hasta las políticas de las emociones regulada por mediaciones técnicas y tecnológicas- conforma *fantasiosamente* 'entornos protegidos' como unidad de experienciación de manera diferencial según la posición de clase.

### **Poder, territorio(s) y construcción de entorno**

*Toda planificación urbana se comprende únicamente como campo de publicidad-propaganda de una sociedad, es decir: como organización de la participación en algo en lo que es imposible participar (Kotanyi y Vaneigem, 1961. Aforismo 2)<sup>46</sup>*

Desde nuestra interpretación, en este primer decenio del siglo XXI ya no vivimos en el tiempo/espacio de las "muchedumbres solitarias", no contamos con la experiencia de *la masividad*. El nuestro es el tiempo de la conexión "uno a uno" regido por la lógica no ya de los rostros reconocidos sino de la del *contacto*. Por eso los dispositivos de esta época de lo espectacular, no son ya el automóvil ni la televisión, sino fundamentalmente el celular y la pornográfica nominación de la red

<sup>45</sup> Otro situacionista, R. Vaneigem, en la misma línea y focalizado en el lugar primordial que la vida cotidiana posee en tanto dimensión inseparable para pensar estrategias revolucionarias, expone que el 'aislamiento' -junto con la humillación, el sufrimiento, el trabajo y la descomprensión en tanto axiomas de las 'obligaciones del buen ciudadano'- es uno de los mecanismos a partir de los cuales se regula el devenir sujeto de acción y por ende, se estructura la imposibilidad de participación, de comunicación en contextos urbanos.

<sup>46</sup> Ver <http://www.sindominio.net/ash/is0605.htm>



como telaraña mundial WWW (que no es menor señalar que se trata en un primer momento de un proyecto militar ARPANET y después deviene “comercial”).<sup>47</sup>

Desde este lugar de lectura, puede volver a pensarse lo que implican las tendencias orientadas a la *personalización* y la *portabilidad* de los dispositivos referidos, en el marco de reconocer la profundización de la socio-segregación urbana que caracteriza a la mayoría de las ciudades de América Latina: como resultante y a la vez matriz de modelación/modulación de la experiencia en la que el espectáculo supone la vivencia del uno por uno. Personalización y portabilidad, tal como venimos señalando, implican una forma particular de doble cosificación de los cuerpos: lo que se personaliza y porta habla más bien del soporte (el cuerpo) que lo posibilita que de las cosas ‘en sí’, cumpliéndose en este sentido, la máxima de nuestras sociedades de consumo (no ver más que frente de sí, incluso de sí mismo, más que cosas). Y en este sentido, la configuración de un lugar de lectura sintomal como lo es la idea de ‘*entorno protegido*’ resulta al menos provocativa por dos razones: por el carácter cada vez más fragmentado por clases en el espacio-tiempo de la ciudad vía políticas que regulan la circulación/interacción entre los cuerpos; por el lugar estratégico en el plano de las fantasía transclasista que supone el acceso y consumo ilimitado de las nuevas tecnologías, principalmente el celular. Es precisamente en el ‘*entre*’ que se configuran los ‘entornos’ que cada sujeto vivencia en términos subjetivos como ‘suyo’ pero que responden a dinámicas estructurales de regulación de la experiencia social.

Como primera aproximación “entorno protegido” puede entenderse como el envés de la construcción situacionista orientada a despertar del ensueño<sup>48</sup> y las fantasmagorías que estructuran toda experiencia moderna de ciudad. Aquello configurado como acción/herramienta política tendiente a con-mover los cuerpos entumecidos por las dinámicas territoriales guiadas por la lógica espectacular que rige la vida social (y la regulación del deseo mediante el consumo indiscriminado de mercancías),<sup>49</sup> encuentra hoy su realización perversa: dichos ‘entornos’ cada vez se

<sup>47</sup> No podemos olvidar que la www surge a raíz de una combinación de investigaciones científicas universitarias e investigaciones militares, con financiación directa de las fuerzas armadas estadounidenses. En el contexto de la guerra fría, se desarrolló este sistema de comunicación a través del uso de terminales interconectadas por redes. Ver Santiago Rial Ungaro (2003).

<sup>48</sup> Esta línea de encuentro entre la propuesta benjaminiana y la situacionista al menos es clara en el documento “Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario” de Kotanyi y Vaneigem: “(...) Sólo el despertar planteará la cuestión de una construcción consciente del medio urbano” (aforismo, 4).

<sup>49</sup> El situacionismo consideraba al urbanismo como una «ciencia de estado», o sea, capitalista, que prefiguraba la separación planificada de las instancias de la vida social de los grupos. Estructuraba ficcionalmente la idea de una forma de ser y estar en la ciudad como deseo común. En el documento firmado por Guy Debord cuyo título es “Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional” (documento fundacional de la Internacional Situacionista, 1957), se expone claramente el lugar que se le otorga a la ciudad como el lugar donde deben producirse situaciones concretas de ambientes momentáneos de la vida y su transformación en un

ubicar más próximos al cuerpo -que inclusive los ‘porta’- ob/ligando a los sujetos a configurar sus experiencias en torno a esos límites, en la actualidad primordialmente definidos por las mediaciones técnicas y tecnológicas. Eso supone, además, una transformación en la materia de la imagen que en el entorno adquiere *profundidad*.

Entonces, la construcción de entorno supone un tipo de espectáculo como profundidad que, activando el sentido de lo táctil, produce sensaciones de inmersión: si en la apuesta situacionista la creación de ‘entornos’ implicaba generar actos disruptivos que (des)ubicaban a los sujetos en tanto agentes en el marco de ese encuadre fantasmal y fantasioso de una Ciudad ‘que se hace naturalmente’ por sí misma -y por la circulación constante de objetos/sujetos mercancías- en la separación provocada por la lógica espectacular, en la realización perversa de los nuevos entornos tecnológicos, el sujeto se *sumerge* en la fantasía del consumo vuelto espectáculo de sí mismo, vuelto imagen descorporeizada y deseante de esa imagen.

En *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo* (escrito en 1988) Guy Debord mantiene la utilización de esta noción para caracterizar las formaciones sociales de su época; sin embargo -y en comparación a lo señalado en *La sociedad del espectáculo* (1967)- se evidencia una ponderación creciente sobre el papel jugado por los medios masivos de difusión (fundamentalmente audiovisuales), en el mantenimiento y despliegue de la sociedad espectacular. En este momento, el espectáculo ‘brota espontáneamente’, es una ‘fuerza operante’ que tiene ‘unidad’ y ‘articulación’; expone ‘direcciones’ y se ‘desplaza’ (1999, p. 14) siguiendo ‘líneas de operaciones’ (p. 16) y ‘comunica(ndo) órdenes’ (p. 18). “...la dominación espectacular ha logrado criar una generación sometida a sus leyes” (p. 19). El mandato espectacular, en este sentido, es el consumo indiscriminado de imágenes que, en relación a las condiciones actuales de reproductibilidad técnica, adquieren una dimensión que reorganiza las capacidades y competencias perceptivas y sensitivas sobre/en/del mundo.

En este sentido, pensar la ‘profundidad’ de un entorno a partir de las imágenes que se construyen en base al ordenamiento de un sentido (el visual) sobre los otros, adquiere importancia radical. Los estudios en torno a la ‘profundidad del campo visual’ -fuertemente vinculado con el desarrollo de la técnica fotográfica- es indicativo al respecto de la funcionalidad inscripta en dicha categoría: la profundidad es el principio que determina en el dominio visual nuestro manejo corporo-perceptivo en relación a las modalidades de medición que nos permiten

---

capital pasional superior, otorgándole así al urbanismo un papel central en la promoción de una nueva relación entre las personas. El “urbanismo unitario” de los situacionistas, intenta romper con este esquema totalitario de la concepción de la ciudad, para hacer explotar sus fragmentos: “El urbanismo unitario se define en primer lugar, por el uso del conjunto de las artes y las técnicas como medios que concurren en una composición integral del medio (...) En segundo lugar, el urbanismo unitario es dinámico, es decir, está en relación estrecha con los estilos de comportamiento” (1957, p. 9-10).

calcular la distancia entre los objetos (mundo ‘exterior’) y nuestra propia posición, y por ende, caracterizar la ‘definición/nitidez’ -cercanía/lejanía- del mismo.

¿Qué lugar ocupa el cuerpo en ese entorno de imágenes que adquieren profundidad? ¿Qué jerarquía de sentidos estructura un tipo de experiencia donde el espectáculo no sólo mutó en sus formas, agentes y contenidos sino en las maneras en que es posible o imposible percibir-se en tanto corporeidad viviente por la configuración de dichos entornos? J. González Requena identificaba ya en 1988, y con respecto a la televisión, que el espectáculo podía leerse como “apoteosis del cuerpo en el instante singular sede su lugar a un nuevo espectáculo descorporeizado, sólo habitado por imágenes atemporales y sustitutas de cuerpos denegados” (1995, p. 80). Particular expresión de lo visual que ya no opera solamente como proyectil, sino produciendo ambientes visuales-táctiles y auditivos en los que precisamente, dichas funciones perceptivas en tanto estructuradoras de la experiencia han mutado en su funcionalidad socio-ambiental y por ende, como determinantes de programas de acción.

Pero en este sentido y precisando, un mundo virtual no es exclusivamente el producto de una técnica, ni se reduce a la experiencia perceptiva frente a la televisión o a una computadora, sino que tendencias dominantes socio-económicas y urbanísticas en formaciones sociales contemporáneas, se orientan a producir particulares “construcción de situaciones” en el mundo social. En este punto, nuevamente Benjamin indica la temporalidad diferencial entre las modificaciones en las formas de sociabilidad y la creación e instalación de dispositivos tecnológicos. Retomando sus expresiones: decisiones y modificaciones en el urbanismo como cambios de las interacciones entre las clases son instancias de reconfiguración de la experiencia, sobre la que se pueden instanciar dispositivos tecnológicos que suponen y potencian esa sensibilidad.

En nuestro presente, esta tendencia adquiere una nueva dinámica a partir de la posibilidad de “situaciones construidas” como entornos que operan a partir de abstracciones y olvidos entre ‘mundos’ (de clase) coexistentes en el mismo espacio social. Mundos y entornos protegidos en lo virtual así como en la realidad; desplazamiento del estar ante una imagen a la posibilidad de inmersión en lo visual /que es también no sólo táctil sino que involucra y redefine toda la jerarquía y dinámica de los sentidos/.

Nuevas formas de urbanismo estratégico como per-versa realización para una clase (como ‘ensueño’ para las clases subalternas), reorganizan arquitectónica y económicamente la desigualdad de los espacios de clase, mediante formas mercantiles de ‘estetización’ (política). Figuras de ensueño que interpelan a través de imágenes de manera transclasista, pero que se encuentran con cuerpos (‘carne’) que portan posibilidades diferenciales (según clase), para lograr que estas imágenes adquieren profundidad (transformándose en entorno). Perversa realización mercantil de la ‘construcción de situaciones’ reivindicada por la vanguardia situacionista del siglo pasado.

Comprender en este sentido toda ciudad en tanto ideologema, es decir, cuya planificación debe comprenderse como ese campo de publicidad-propaganda que

paradójicamente obtura la participación en la misma a partir de sus formas organizativas, es reconocer, nuevamente, el lugar primordial de las lógicas de circulación (de ideas-mercancías, de objetos-mercancías, de cuerpos-mercancías): el estado supremo de la planificación urbana en los tiempos modernos.

Los ‘entornos’ en este sentido, refuerzan el estado de sitio temporo-espacial al que se disponen los cuerpos según una dinámica clasista: si por un lado, la circulación es la organización del aislamiento, lo contrario del encuentro, la absorción de las energías disponibles para esa provocación *entre* los cuerpos.... ¿qué nos dice ese aislamiento tecnológico creado como entorno protegido que produce cotidianamente la sensación (¿fantasía?) de estar continuamente en movimiento, al son de lo veloz, lo indeterminado, lo porvenir desde el pozo (sitio) que se vivencia de una ciudad-barrio?

La materialidad del cuerpo (siempre enclasado) sigue constituyéndose en un espacio clave para la comprensión de los mecanismos actuales que regulan las sensaciones sobre el mundo, los otros y sobre el sí mismo; mecanismos que requieren de procesos complejos que efectúen lo primordial de la colonización: la sensación de inmersión *voluntariosa* en la lógica de dominación.

El cuerpo comprendido como *locus conflictual* se instala como clave de lectura en el que podemos seguir pensando las dinámicas de estructuración social clasista: sus procedimientos fantásticos y fantasmales traman -en formaciones sociales como las nuestras- las ensoñaciones colectivas que siguen reproduciendo las desigualdades sociales.

Por lo dicho y como cierre de este apartado, la noción de entorno supone la realización perversa de la direccionalidad debordiana: la construcción de situaciones en primera persona es parodiada en acto, como resultante de un mundo espectacular armado urbana y tecnológicamente sin la intervención del sujeto, que sin embargo se siente sostenido en la creencia-vivencia “personal” de haber elegido. Esta reconfiguración -tanto de la vivencia corporal como de aquello que se percibe con las sensaciones- señala la urgencia de considerar algunas implicancias políticas y metodológicas de estos cambios

### **Consideraciones políticas y metodológicas de los abordajes sobre cuerpos y emociones**

*“Los instrumentos siempre estuvieron fuera del cuerpo humano, pero ahora la tecnología ya no hace explosión lejos del cuerpo, hace implosión en su interior. Es muy significativo y, tal vez, el acontecimiento más importante de nuestra historia: ¿ya no se trata de enviar tecnologías a otros planetas sino de hacerlas aterrizar en nuestro cuerpo!” (Sterlac, en Virilio, 2003, p. 123).*

“¡Hurra! ¡Se acabaron los contactos con la tierra inmunda!” (Marinetti, 1905. En Virilio, 2006, p. 53).

El cuerpo (y su conocimiento) siempre ha sido un indicador sensible de las transformaciones sociales: desde una perspectiva materialista concebirlo de esta manera implica reconocer la instancia mimética que éste representa en relación al orden social. Por ello siempre fue y será *locus* de conflictividad: pensando en los dispositivos instituidos de la modernidad en adelante, del biopoder a la biopolítica, el cuerpo sigue siendo el botín de guerra.

En su relación con el mundo el hombre conoce y percibe a través de sus órganos (el ojo que ve, la mano que toca, la boca que degusta, la nariz que huele, el oído que escucha, sin preguntarnos por los contenidos de la acción). Ver, tocar, degustar, oler, oír en tanto sentidos que se con-forman según un entorno socio-ambiental, dependen del régimen de sensibilidad del estado de sociedad; régimen en el cual cada una de esas acciones remiten a la valoraciones sociales que regulan órdenes de aceptabilidad para las mismas<sup>50</sup> y por ende, también de sus niveles de ‘soportabilidad’ (que van del placer al asco)-. Estos cinco sentidos son lo que fundan las dinámicas a partir de las cuales experimentamos el mundo: experiencia que se estructura según la posición de clase en sociedades capitalistas como las nuestras. Sentidos cuyo desarrollo y jerarquía, dependen a su vez de esos dos momentos del contexto socio-ambiental: uno próximo definido por particulares condiciones de existencia, y otro como marco de época, es decir de una formación social, en este caso, espectacular.

---

<sup>50</sup> No hace falta más que aludir a un simple ejemplo para dar cuenta del carácter social de acciones que se auto-fundan en una naturalidad físico-biológica como lo son la de los sentidos: en tanto al ver, no hay más que remitirse a la experiencia urbana moderna donde ver y mirar implican disposiciones corporales que permitan la oclusión de ciertos cuerpos (el mendigo, el *homeless*, el enfermo, el loco); en tanto régimen de lo audible, oír y escuchar de igual manera condicionan la posibilidad de hacer aparecer ciertas voces como existentes (el que pide en las calles) o como escuchables (las de la protesta), también de aquellos sonidos que irrumpen desacralizando la homogeneidad del espacio público (en la calle, en el colectivo, los celulares al son de la cumbia, el reggaeton, del cuarteto); sobre el gusto fue Bourdieu (1999 [1979]) el que dio amplias ejemplificaciones al respecto de los condicionamientos que, en base a los alimentos, estructuran un posible sentido del buen o mal gusto; el tema del olfato es mucho más complejo porque dado su carácter absolutamente ‘material’, y por ello atravesado por valoraciones ‘externas’ al sentido (olores fuertes asociados a prácticas negligentes o antihigiénicas); por último el *tacto*: este es el sentido que más transformaciones sufre con el avance de las mediaciones técnicas que confunden el con-tacto con el tacto –veremos más adelante-, pero a manera de ejemplo pensemos en lo ‘digno’ de ser tocado o no, y como esa especie de entorno ‘sagrado’ se ve afectado por las situaciones de ‘arrebato’. Los sentidos son, en esta línea de reflexión, lo más representativo de lo social en tanto lógica de las afecciones corporales. De allí que recuperamos la mirada que desde la Sociología de los cuerpos y las emociones se viene desarrollando. (Scribano, 2009)

Cada época entonces, siguiendo a C. Ferrer, requiere de una determinada distribución corporal de la energía psíquica (y social). El alcance personal y social de la *memoria*, de la *visión* y la *imaginación* queda, por tanto, subordinado al organigrama energético que la cultura *inocula en cada cuerpo*; y a la celeridad con que éste logre repelerlo. “*Guy Debord llama espectáculo al advenimiento de una nueva modalidad de disponer de lo verosímil y de lo incorrecto mediante la imposición de una representación del mundo de índole tecno estética*” que ya no se encuentra en un ‘exterior’ sino que, en formaciones sociales como las nuestra *se hace cuerpo*. En este sentido, las sociedades espectaculares regulan (a partir de prescribir lo permitido y desestimando lo posible) la circulación social del cuerpo y las ideas (Ferrer, en Debord, 1995, p. 12)

Como venimos expresando dicha distribución -al menos en los contextos georeferenciados- da cuenta de por un lado, un anclaje corporo-espacial por clase que se expresa en ese ‘estado de sitio del territorio’ (de las ciudades, pero también de los cuerpos desde las lógicas de endocolonización); y por el otro, de una expansión-extensión del tiempo anclado en el presente que caracteriza nuestro estado de sitio temporal. La reorganización del sistema de sensibilidad social (como dinámicas de poder) encuentra en la visión, en tanto sentido primordial para el desarrollo de diversas formas de experimentar, un punto neurálgico y estratégico para la conformación de particulares sistemas de ataxia socio-corporal y endocolonización materializados a través de *artefactos* tecnológicos que se encarnan en el ojo-mano y produciendo sensaciones de ‘entornos protegidos’ como expresamos en el apartado anterior.

Es muy interesante rescatar la etimología de la palabra arte-facto: deriva de las vocablos latinos *ars* que remite a ‘destrezas’ -que engloban tanto las técnicas como las artes- y *factum* -hecho-. Los mismos, en tanto constructos que son ‘obra humana’ suponen en principio una materialidad, se caracterizan por ser *desplazables*, y cumplen una función a la vez que práctica, estética y simbólica, por ende, no son objeto-de-consumo sino más bien mediaciones. En esta dirección (y hay toda una línea de estudios al respecto) el cuerpo mismo podría ser considerado un artefacto: en esto se basa toda idea de cuerpo-máquina y el lugar del mismo en las lógicas de regulación y control social.

Ahora bien, más allá de estas consideraciones, incluso las del cuerpo con sus ‘prótesis tecnológicas’, lo que podemos evidenciar desde la perspectiva planteada es que sin esa corporalidad no es posible pensar el lugar de las estructuras de la experiencia que los agentes en el mundo social van configurando de acuerdo a diversos condicionamientos que, artefactos mediante, organizan su vida cotidiana. Esto no es lo mismo que decir que el cuerpo es un simple ‘soporte’ -aún cuando los mecanismos de soportabilidad hagan que día a día ese cuerpo se experimenta más como objeto ‘de’ que como sujeto histórico- de las acciones: es el *cronotopo* de toda posible política<sup>51</sup>.

---

<sup>51</sup> Son posibles diversas vivencias en torno a la corporalidad: las del cuerpo en tanto organismo, la experiencia del cuerpo en tanto acto reflexivo y la práctica de un cuerpo en tanto construcción social (de allí que podemos distinguir entre energías corporales y sociales). Pero es precisamente en esa lectura sobre las corporalidades que se ponen de

Si por lo dicho hasta aquí, la experiencia corporal es a la vez la resultante y un conjunto de tendencias de la dialéctica entre estética y política, en una configuración social determinada, de lo que se trata entonces es de crear condiciones específicas de reflexividad y observabilidad de la experiencia referida. Potenciar estas condiciones sobre ese objeto oscuro que es la experiencia, en vistas a aportar algunas pistas para pensar la paradójica expresión con la que iniciábamos estas reflexiones: *lo más profundo es la piel*. De este modo los abordajes sociológicos críticos de los cuerpos y las emociones aparecen como un topos de lucha epistémica y política para sublevar y desanestesiarse los estados de sentir de nuestros cuerpos. En términos metodológicos una noción como la de “unidad de experienciación” propuesta por A. Scribano, hace factible la interrogación de ese objeto que aparece como “oscuro” o “inaprensible” que refiere a la experiencia de prácticas sensibles. Señala el autor:

La unidad de experienciación es pensada como un nodo por donde se vectorializa la vivencia que implican las cromaticidades de las distancias y proximidades entre experiencia y expresividad. Un nodo que permite identificar y sistematizar el conjunto de superposiciones emocionales que advienen en un acto expresivo (2011, p. 23)

Como dispositivo teórico-metodológico, las unidades de experienciación se orientan a producir condiciones de inteligibilidad, en función de los aportes que recupera Scribano para la lectura de esta instancia de frontera: Vigotsky y las vinculaciones entre acto creativo y emocionalidades, Bhaskar y las relaciones entre práctica social y sensibilidades y la problemática planteada por Thom sobre la dimensionalidad diferencial pero superpuesta entre sensaciones, emociones y expresividad en una perspectiva de su “observación”.

En términos de Scribano:

La tarea de construcción de UE comienza, en este contexto, a alejarse del pre-juicio académico de su imposibilidad de captación. Como toda tarea metodológica se transforma en un hacer teórico, en una experiencia teórica que hunde sus raíces en la necesidad de compartir con los sujetos experiencias y entramados contextuales.

Cuando los sujetos se expresan, cuando construyen imagen sintetizan de un modo u otro, tres procesos concomitantes: la historia social de la imaginaciones posibles hechas cuerpo, la conexión del sujeto con la realidad en la que esta inscripta su acción y el conjunto de emociones

---

manifiesto los impactos de la sociabilidad, la sensibilidad y la vivencialidad, en tanto fenómenos sociales, otorgándole al cuerpo un lugar ‘especial’ de las relaciones sociales (Scribano, 2009).

que porta y crea asociadas a sus propias creencias o pensares. (2011, p. 26)

Lo anterior evidencia la complejidad superpuesta en la expresividad que los sujetos actualizan en instancias de investigación particulares. El despliegue descriptivo y analítico de tales complejidades requiere que los materiales que conforman al cuerpo mismo (pensamientos/sentimientos/afectos) sean considerados tanto en función de la historia social de los ha tramado y conformado en esa forma particular de corporeidad resultante (provisoria, tensiva) como en función de las operatorias que en tiempo presente actúan sobre la experiencia viviente y la puesta expresiva de la misma.

De este modo las “unidades de experienciación” (“unidad” que en un sentido poco preciso podemos decir que está supuesta, por ciertas consideraciones ontológicas sobre las relaciones entre vivencia/expresividad, pero que estrictamente es construida reflexivamente por el investigador) se pueden leer como producto pero también como proceso de las vinculaciones entre la materialidad de expresión en sensaciones o prácticas sensibles, los procesos/productos de esa manifestación (que refieren a dimensiones estructurales de organización y dinámica de la sensibilidad) y las referencias corporales específicas que lo exponen-expresan de manera significativa, en la situación de estudio particular.

Durante los espacios/tiempos de trabajo de campo, las unidades de experienciación se conforman como una constelación compleja de espacio/tiempos plegados, donde las dimensiones cognitivas y afectivas de la experiencia presente -enmarcadas en el aquí y ahora de la interacción- median lo que se actualiza como recuerdo pero también lo que se dispone como proyección. Por lo anterior, estas unidades no sólo son aprensibles en términos de ‘producción del conocimiento’ sino también como forma de indagación de una experiencia siempre ambivalente, que se invisibiliza en el marco de la objetualización del sujeto producto de la mercantilización y la espectacularización de la experiencia como hemos venido señalando en los apartados anteriores.

Así el señalamiento de complejidades pero a la vez de tensiones e intersticios como rasgos de las experiencias corporales con los que trabajamos, revisten interés epistémico y señalan los heterogéneos y múltiples escenarios de guerra a intervenir para exponer los lugares de instanciación de una política de las emociones y los cuerpos cuya dominancia se centra en la pasivización (efecto central de convergencia de las tendencias de espectacularización/mercantilización de las experiencias). Mediante el recorrido expositivo-argumentativo, creemos haber indicado enfáticamente la violencia dóxica que regula *in situ* nuestras sensaciones, pero también de fugas y desbordes. Los intersticios remiten a fallas de una totalidad no cerrada; indican que hay yerros en los despuntes que traman la experiencialidad y expresan el plus que caracteriza a experiencias vivientes siempre tensionadas.

Por lo anterior y retomando la cita de Valery, “si lo más profundo es la piel” nuestro cuerpo -cada vez más intervenido- nos interpela “desde dentro/desde



fuera”, desde lo que sentimos/desde lo que nos afecta a seguir reconociendo a nuestra piel como arena de lucha de la activa regulación de la sensibilidad social. Pero en otro sentido consideramos que la propuesta teórico-metodológica que hemos presentado desde los estudios de los cuerpos y las emociones, no sólo permite reconocer que las experiencias cada vez están más configuradas como entornos enclavados (y poder mirar allí como se experimenta el estado de sitio temporo espacial) sino también identificar algunos estados que indicialicen -intersticialmente- formas de des/hacer la dominación de nuestras interacciones más íntimas.

### **A modo de cierre**

Hasta aquí hemos querido dar cuenta, primero, de los encuadres temporo-espaciales que marcan nuestras posibilidades de experimentar el ‘aquí y ahora’ más que de nuestro ‘ser-en-el-mundo’, nuestro ‘estar-en-el-mundo’: sociedades enclavadas espacio territorialmente, encuadran formas de interacción sostenidas en un *estar* que implica la fijación de las corporalidades a formas particulares de habitar la ciudad; sociedades espectaculares donde la construcción de perversos entornos protegidos -vía artefactos tecnológicos como fantasía de movilidad temporal- se cierra en la experiencia de “formas de estar” que siguen ancladas en el par cuerpo-clase.

Segundo, buscamos dar cuenta de una política de los cuerpos que -sostenida en esta especie de estado de sitio temporo-espacial- indica, al menos, el lugar del cuerpo como campo a partir del cual leer las conflictividades sociales actuales: ya sea como colonización de los sentidos vía políticas de mediatización de la experiencia, o como endocolonización de la trama de vivencialidades vía políticas de mercantilización de la experiencia. Por lo expuesto, el cuerpo se configura en el epicentro de las batallas por la gobernabilidad que garantiza la reproductibilidad del plusvalor (económico, ideológico, ecológico) del capital en la actualidad.

De este modo las indagaciones en torno a las formas de ‘disfrute’ (incluso en sus formas perversas) de esos cuerpos en tales encuadres, devuelve epistémica y políticamente la mirada sobre el cuerpo como objeto de reflexión sociológica. En formaciones sociales complejas como las nuestras, donde el fetiche de la mercancía regula tanto las relaciones interpersonales como las intrapersonales, ¿cómo quebrar la dinámica de un disfrute producido siempre desde el “otro” devenido objeto/cosa o del ‘sí mismo’ devenido entorno fantasioso de artefactos de consumo?

En esta especie de anillos concéntricos de encierro espacial y temporal, cuyo punto máximo de expresión lo adquiere esa sensación de entorno como ‘elección’ voluntariosa que implica un salirse fantaseoso de las formas de colonización experiencial y corporal, es el cuerpo la clave de lectura para la comprensión de las formas actuales de sensibilidad social como instancia política de la concreción de la dominación. Una de las modalidades que posibilitan romper con esos ‘entornos’ es

devolverles -teórica, práctica y políticamente- el lugar que ocupan en tanto unidades de experiencia, en tanto particular forma de organización de los sentidos.

Por ello pensar metodológicamente las formas de indagar ese objeto oscuro que constituye la experiencia es un desafío para la producción de conocimiento social, como herramienta colectiva de desmitificación de las fantasías que reproducen nuestras formas actuales de colonización. La ataxia socio-corporal a las que sensitivamente nos sumergimos cotidianamente, nos señalan al menos algunos caminos para repensar formas que rebelen y subleven el actual orden experiencial. Por ello no se trata sólo de una pregunta en torno a la inscripción corporal de esas formas de colonización y endocolonización, sino más bien están orientadas a pensar la acción como objeto de descolonización.

### Bibliografía

- BERGER, John. (2000) *Modos de Ver*, Barcelona: G. Gilli.
- BOITO, María Eugenia y ESPOZ, María Belén (2012a) "Time is in your hands": body, sensitivity and technique in Córdoba City, en *Body and Time. Bodily Rhythms And Social Synchronism in the Information Age*, Bianca Maria Pirani & Thomas S. Smith (Eds.). U.K. En prensa.
- \_\_\_\_\_ (2012b) Ciudad(es) colonial(es): convergencia de órdenes de disciplinamiento y control en la regulación del espacio-tiempo y las sensibilidades, en la revista *Espacios Nueva Serie N° 7. Estudios de Biopolítica N° 7* (ISSN: 1669-8517) publicación científica de la UNPA, Universidad Nacional de la Patagonia Austral, en prensa.
- DEBORD, Guy (1999) *Comentarios sobre la sociedad del espectáculo*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_ (1995) *La sociedad del espectáculo*. Buenos Aires: La Marca.
- \_\_\_\_\_ (1957) Informe sobre la construcción de situaciones y sobre las condiciones de la organización y la acción de la tendencia situacionista internacional. Documento fundacional de la Internacional Situacionista. Disponible en: <http://www.sindominio.net/ash/informe.htm> (consultado 06/06/2012)
- ESPOZ, Maria Belén (2010) Crear umbrales para explotar los límites de las 'ciudades-barrio': sensaciones y vivencias de jóvenes que habitan "Ciudad de mis Sueños", en *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção (RBSE)*. Vol. 9, N° 26/ ISSN: 1676-8965
- GONZÁLEZ REQUENA, Jesús (1995) *El discurso televisivo: espectáculo de la posmodernidad*. Madrid: Ediciones Cátedra, Signo e Imagen. Tercera edición.
- KOTANYI Attila y VANEIGEM, Raoul (1961) Programa elemental de la oficina de urbanismo unitario, en *Revista Internationale Situationniste*, n°6. Disponible en: <http://www.sindominio.net/ash/is0605.htm>. 1999
- LEVSTEIN, Ana y BOITO, Eugenia (comps) (2009) *De insomnios y vigiliias en el espacio urbano cordobés: lecturas sobre 'Ciudad de mis sueños'*, Córdoba: Universitatis.

RIAL UNGARO, Santiago (2003) *Paul Virilio y los límites de la velocidad*. Madrid: Campo de Ideas.

SCRIBANO, Adrián (2009); A modo de epílogo. ¿Por qué una mirada sociológica sobre el cuerpo y las emociones?, en *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*, en Scribano-Figari (comps.), Bs. As.: CICCUS. Pp. 141-152.

\_\_\_\_\_ (2010a) “Un bosquejo conceptual del estado actual de sujeción colonial”, en Boletín ONTEAIKEN n° 9. ISSN: 1852-3854. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin9/0-1.pdf>

\_\_\_\_\_ (2010b) “Tesis I: Colonia, Conocimiento(s) y Teorías Sociales Del Sur”, en Boletín Onteaiken n° 10. ISSN: 1852-3854. Disponible en: <http://onteaiken.com.ar/ver/boletin10/0-1.pdf>

SCRIBANO, Adrián y BOITO, Eugenia (comps) (2010a); *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*, Bs. As.: CICCUS.

\_\_\_\_\_ (2010b) “La ciudad sitiada: una reflexión sobre imágenes que expresan el carácter neocolonial de la ciudad (Córdoba, 2010)” en, *Actual Marx Intervenciones* N° 9, *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones* (1er Semestre 2010), LOM Ediciones y Universidad Bolivariana, Santiago de Chile. ISSN: 0718-0179.

SILVA, Ludovico (2009); *Anti-Manual para uso de marxistas, marxólogos y marxianos*, Venezuela: Monte Ávila Editores Latinoamericana CA. 1975.

\_\_\_\_\_ (1971); *Teoría y práctica de la Ideología*; México: Ed. Nuestro Tiempo.

\_\_\_\_\_ (1980); *La Plusvalía Ideológica*; Venezuela: Ed. Universidad Nacional de Venezuela.

VANEIGEM, Raoul (1967) *Tratado del saber vivir para uso de las jóvenes generaciones*. Barcelona: Anagrama. 4 edición, 2008.

VIRILIO, Paul (2006) *Velocidad y política*. Buenos Aires: La marca, Biblioteca de los confines.

\_\_\_\_\_ (2003) *El arte del motor. Aceleración y realidad virtual*. Buenos Aires: Manantial.

### **Páginas web consultadas**

<http://www.youtube.com/watch?v=FsaRCqBmsBI>

\*

**Resumen:** Las reflexiones que presentamos a continuación se centran en indagar y exponer la dimensión política que porta un abordaje sociológico sobre los cuerpos. Guy Debord, en el 67° escribía *La sociedad del espectáculo*. Un texto que todavía, como relámpago que parpadea en el instante de peligro en un sentido benjaminiano, nos atraviesa e interpela en su inconclusividad: aún no podemos vislumbrar en su totalidad la dinámica del espectáculo como esa forma de relación social de dominación. De allí que este texto nos reinscribe en un conflicto aún no develado/revelado y por ende, abierto al devenir; es decir, a poder seguir pensando la política en su operatoria sobre cuerpos y sensibilidades. Pero además -y por otra parte- este tipo de interrogaciones instala la necesaria problematización metodológica

orientada a la producción de condiciones de observabilidad y reflexividad sobre los mecanismos que actúan en la modelación-modulación de la experiencia presente-viviente. Se trata de poder indagar sobre nuestros cuerpos en geometrías y gramáticas que recartografían su capacidad política, como capacidades de moverse-actuar, en escenarios de creciente mercantilización y mediatización de la experiencia. Retomando y re-elaborando algunas nociones de este pensador, junto a algunos desarrollos concretados por Paul Virilio - un continuador de la reflexión de W. Benjamin, para algunos estudiosos- presentamos la siguiente estrategia expositiva y argumentativa: en primer lugar, presentamos los aportes centrales para dar cuenta del re-enmarcamiento de nuestra experiencia: la noción de estado de sitio temporoespacial expresa una convergencia de perspectivas que condensan en esta noción los cambios fundamentales y fundacionales de la experiencia presente en clave de tiempo y espacio. En segundo lugar, concretamos algunas consideraciones teóricas sobre la relación poder-territorio y anticipamos la noción de “entorno protegido” como un concepto con productividad descriptiva y analítica para dar cuenta de formas hegemónicas de regulación de las sensaciones, en la formación social contemporánea. En tercer lugar, damos cuenta de la dimensión política que porta el mismo objeto de interrogación: la experiencia corporal como lugar de instanciación de diversas resultantes de la dialéctica entre estética y política, ya enunciadas en la consideración benjaminiana. Finalmente, proponemos algunas consideraciones metodológicas orientadas a potenciar la reflexividad sobre ese objeto oscuro que es la experiencia, en vistas a aportar algunas pistas para pensar la paradójica expresión que inicia estas reflexiones: *si lo mas profundo es la piel*, los abordajes sociológicos críticos de los cuerpos y las emociones aparecen como un topos de lucha epistémica y política para sublevar y desanestesiarse los estados de sentir de nuestros cuerpos. **Palabras claves:** Cuerpo, entorno, condiciones de reflexividad

\*

**Abstract:** The reflections that follow focus on investigating and presenting the political dimension implied in a sociological approach on the bodies. Guy Debord, in 67' wrote *The Society of the Spectacle*. A text that, as lightning flashes in the moment of danger in Benjamin's sense, still implicates and questions us in its inconclusiveness: we are not yet able to envision the dynamics of the spectacle as a form of social domination. Hence, this text reinserts us in conflict unveiled/revealed, open to the future; i.e. continue our reflections on politics in their operation on bodies and sensibilities. But also, on the other hand, these kinds of interrogations install the necessary methodological problematization oriented to the production of conditions of reflexivity and observability of the mechanisms involved in the modeling-modulation of the living experience. It is about inquiring about our bodies in grammars and geometries that cartography in a new manner their political capacity, as capacities to move-acting, in scenarios of increasing commoditizing and mediation of experience. Going back and re-developing some ideas of this thinker, with some developments concretized by Paul Virilio -a follower of the reflection of W. Benjamin according to some scholars- we hereby present argumentative strategy as follows: in the first place, we present the main contributions to account for the re-framing of our experience: the notion of temporo and spatial 'state of siege' expresses a convergence of views that condense the fundamental and foundational changes of our present experience in key of time and space. Secondly, we specify some theoretical considerations on the relationship between power and territory and anticipate the notion of "protected environment" as a concept with descriptive and analytical productivity in order to account for the hegemonic forms of regulation the sensations in the contemporary social formation. Third, we present the political dimension that bares the same object of question: bodily experience as 'locus' of

instantiation of the diverse outcomes of the dialectic between aesthetics and politics, already announced by Walter Benjamin. Finally, we propose some methodological considerations aiming at increasing reflexivity on this dark object of inquiry that is the *experience*, in order to provide some clues to think the paradoxical expression that initiates these reflections: if *the skin is the deepest*, sociological critical approaches of the bodies and emotions appear as a '*topos*' of epistemic and political struggle to rebel and to wake up the ways of feeling of our bodies. **Keywords:** bodies, environment, conditions of reflexivity



Teoría: de la metafísica a la *semiopraxis*  
 La justicia poscolonial de otras maneras de conocer  
 en los pliegues de la formación hegemónica estético-  
 epistémica del ver-decir lógico-eidético

José Luis Grosso

*A Gladys Loys: su amor por la justicia.*

**Resumo:** Partindo das alteridades territoriais e solidariedades emotivas engendradas na acidentada topografia sócio-política-epistémica das nossas relações populares-interculturais pós-coloniais, que nos seus agenciamentos semiopráticos colocam em jogo várias configurações do mundo, formações teóricas e matrizes epistêmico-práticas de criação sedimentadas nas suas maneiras de conhecer, estabeleço a arena de lutas simbólicas e antagonismos em torno da "teoria". A metafísica aparece assim como um compromisso da formação teórica lógico-eidética dominante e da sua teoria da ação numa relação de dominação enraizada e desconhecida no epistémico. A seguir (para chamá-lo de alguma forma), tentando dar conta daquelas lutas simbólicas que estão abrindo passagem, volto à apropriação heideggeriana do Nietzsche e aos nietzschianos excessos que estouram essa apropriação como um lócus de discussão, mas também enfatizo, finalmente, isso que, numa fase pós-colonial, marcada pela radical não coincidência e desajuste entre as tarefas hegemônicas e as semiopraxis populares-interculturais corre os maiores riscos teóricos e joga o maior volume, disruptivo e anacrônico, de revolução. **Palavras-chave:** relações populares-interculturais-poscoloniais, semiopraxis, metafísica, teoria

\*

Podría decirse que este texto hace el desplazamiento de una deconstrucción semiológica, que se empeña en los deslizamientos sobre el idealizado "sistema diferencial", a una *deconstrucción semioprática* que opera más acá de la genealogía crítica de la "deconstrucción" y su circunscripción al protocolo "académico" (platónico), en el *abrupto* agenciamiento *popular-intercultural* del *sentido*. El "malquerido" Derrida podría decirse que (a riesgo de correr con el reclamo de ser injusto con él, siendo que aquí tratamos de "justicia", pero abriendo un suspenso en el énfasis de mi (im)propia lectura, o re-a-propiación de lectura, y sin pretender zanjar jamás el entredicho con una corrección hermenéutica) podría decirse, (y lo digo, que Derrida deambula espectralmente habilitando ambas orientaciones. Ese desplazamiento no podría hacerse sino a saltos y bailando, entre martilleos de la risa. Por eso separo así los pasos:

## &lt;§§§&gt;

Marcos Pastrana, dirigente diaguita calchaquí, decía en 2011:

“Somos territorio. Yo mismo en estos momentos soy un pedazo de tierra que está hablando. El territorio es nuestro idioma, nuestro pensamiento y nuestro sentimiento” (Machado, 2012: Epígrafe inicial).

En el Seminario *Bicentenario de la Independencia y Movimientos Emancipatorios Poscoloniales* que dictara en Mayo de 2010 en la Universidad Nacional de Santiago del Estero junto con agentes sociales de comunidades y movimientos sociales y gestores culturales, Deolinda Carrizo, del Movimiento Campesino de Santiago del Estero – Vía Campesina (MOCASE-VC), contó, tras mi intervención sobre la *fuera-de-negación* de lo *indio*, lo *negro* y lo *cholo* en lo *santiagueño*, con voz fuerte, frases ariscas y corazón conmovido, la siguiente historia:

“Cuando era niña, recuerdo que a la oración mi abuelo se iba al fondo del patio y cantaba unas vidalas en la quichua. Yo andaba por ahí, jugando, travesiando, y una vez le pregunté qué eran esas canciones y él me dijo que eran rezos indios. Cuando el año pasado (2009) yo estaba parada con mi hijo en brazos entre la topadora y el rancho, resistiendo a los que iban a voltearnos las casas por orden de los que quieren desalojarnos y quitarnos la tierra, escuchaba a mi abuelo al fondo del patio, cantando aquellos rezos indios, y ésa era la fortaleza que yo tenía, esa fuerza que me venía de adentro y me sostenía ahí.”

Estas dos alteridades territoriales que irrumpen en el espacio-tiempo “vacío y homogéneo del Estado-Nación” (Benjamin, 2010; Chatterjee, 2008) y su “estado-de-ser” naturalizado como pretendidamente único y definitivo nos ponen ante la discusión teórica que aquí planteo. El “e(E)stado-de-ser” (“*state-of-being*”, Comaroff and Comaroff, 1991) es el sustrato epistémico-ontológico del universalismo fenomenológico en la era del Estado-Nación, que se reconoce y desconoce a sí mismo a la vez en cuanto tal: se reconoce como “suelo” cultural, se desconoce en su universalismo kantiano. Todos parecemos vivir en el Estado-Nación, Modernidad mediante: cada pueblo en el suyo como celdilla del panal planetario. La reducción que realiza el Estado a un único “sentido de realidad” polarizado hacia las figuras de Razón que retrotraen su Historia hasta/desde las monstruosidades del “caudillismo” como génesis metabolizada, dos caras de una misma moneda “nacional”, logra ocultar, en su solemnidad funeraria y monumental, las rasposas fibrosidades y agitadas devociones que adhieren tanto a la Razón como a las lealtades caudillescas, en las que opera una *solidaridad emotiva* en los bordes y desbordes. *Solaridad* y antagonismo que abren la “política” siempre más acá del “e(E)stado-de-ser” y constituyen lo *popular* antes del llamado, con énfasis gramsciano (es decir, ya tocado por la “ideología estatista”, Guha, 2002), “populismo” por Laclau (Laclau, 2006).

Porque “populismo” denota ya las sensibilidades burguesas liberales de una “ciudadanía” que se extraña distinguidamente, se horroriza y se sobrepone a su pánico y su fobia en un sentimiento de subestimación mal disimulado e impotente



ante las primarias *solidaridades emotivas*. “Populismo” es ya pretensión de forma, de puesta-bajo-control, de construcción de un (único) “pueblo” (“nacional”). En palabras de (Gramsci-)Laclau: “al ser la construcción del pueblo el acto político *par excellence* –como oposición a la administración pura dentro de un marco institucional estable–, los requerimientos *sine qua non* de lo político son la constitución de fronteras antagónicas dentro de lo social y la convocatoria a nuevos sujetos de cambio social” (Laclau, 2006: 195). Lo *popular*, sus *solidaridades emotivas*, son, antes bien, *constitutivas* de lo *político* (no “construidas” por lo “político”), y éste no precede cualquier modelación-de-forma de lo *popular* con requerimientos que definen “fronteras” y “antagonismos” desde una posición estratégica (siempre llamada a sustancializarse como Estado, pero que ya es “programa”, “movimiento orgánico” o “partido”) que habilita, convoca e instrumentaliza los “sujetos” propios de su “cambio social”. Si bien Laclau destaca en lo “*popular*” la emotividad del vínculo, el afecto, el lazo libidinal en la constitución social (85-88), y si bien distingue “diferencia” en el sentido sistémico-semiológico saussuriano (que instaure internamente una cartografía “lógica”) y “diferencia” en el sentido deconstructivo derridiano (en cuanto acto pasional, heterogéneo e intraducible del otro, que abre, rompe, desfonda), pareciera rendirse (y rendirle así todas las armas) a la necesidad de la unificación que expropia de las *fuerzas* que sólo el *número* desvelado e inconcluso, polvoriento y alzado (Grosso, 2012d), en un *barroquismo carnavalesco y sacrificial* (Grosso, 2011; 2012i), puede *contar*, el “trabajo” necesario para la “organización”, la “movilización” disciplinada y la homogeneización en “bloque”, alterna y estratégicamente pacificado y promovido. Este movimiento revolucionario *ma non troppo*, debidamente gestionado y gerenciado, es radicalmente desbordado por la *gesta revolucionaria* que tiene las aristas *populares-interculturales* no pulidas por el domo de la teoría dominante.

Porque estas *solidaridades emotivas* operan como “*violentación simbólica*” (Grosso, 2012a; 2012b) en la violencia simbólica dominante, mimetizando en ésta su *fuerza-material-corporal-de-sentido*, abrupta y disonante, percibidas como “bárbaras”, “incivilizadas”, y que exceden las contenciones reeditadas del Derecho, de la ortodoxia teológico-pastoral cristiana y del disciplinamiento regular de lo “militar” en el paso de la dominación colonial a la hegemonía nacional. Así, torsiones simbólicas en la torsión simbólica, “*violentaciones*” *populares* en la violencia estatal, estas *solidaridades* se extienden rizomáticamente en las *relaciones interculturales* modelando aprendizajes silvestres, constituyendo (antes que cualquier Constitución) *matrices epistémico-prácticas de creación* nunca enunciabiles en la normativa lógica que escinde “el lenguaje” como esfera propia de sentido. *Oscuras tenebrosidades semi-prácticas* que hacen sufrir indefinidamente, tironeando hacia atrás y haciéndolas jirones, las carnes del concepto (como reconociera apenas de paso Hegel y desechara en su arrolladora lógica dialéctica; Hegel, 1977), y que gozan ese sufrimiento como resistencia y *trama de relaciones y de pertenencia constitutivas*. Es el territorio narrativo del *mito* como torsión simbólica y *solidaridad emotiva* no enunciable en la lógica (mucho más acá de la literaturización del “mito” y de su

tratamiento formalista en el fetiche “lingüístico”), plástica colectiva que mantiene viva, tensa y enhiesta la *fuerza-de-justicia* (Grosso y López, 2011).

Las *masas* levantadas en tramas *solidarias*, en “*montonera*”, salen a morir al encuentro del otro. Su hospitalidad no se ahorra el vértigo del alarido, el tumulto y los derrames. La *negación popular-intercultural* amalgama lo *militar* y el *sacrificio*. Más acá de la histérica asepsia burguesa que impregna la ciudadanía ilustrada, “militar” proviene del latín *militarius*, de *miles* (genitivo *militis*), “soldado”; de ahí *milia*, “miles”, y *mille*, “un mil”, “un millar”. Es la presión del número fusionado y consolidado, una gran cantidad indefinida de masa, una *arcaica solidaridad cósmica beligerante*; son los muchos alzados y en combate, antes que el ejército regular organizado, ordenado y disciplinado en escuadra. La lucha agita en lo “*militar*” un fragor *sacrificial* riguroso que excede el disciplinamiento lógico de lo “militar”; esa “lógica militar” que erradica de la *pertenencia a la comunidad local de seres* dispuesta a la celebración de la vida y al delirio metamórfico de la muerte, y que separa en una esfera identitaria y tecnológica la consagración profesional armada junto al “e(E)stado-de-ser” pacificado, bajo tutela permanente y represión a la mano por las dudas. Aquel arcaico *militar-sacrificial* aflora en las ciudades modernas en la gesta de las “hinchadas” de fútbol y en las socialidades rurales que desbordan la cancha (Grosso, 2012c).

Lo que en la genealogía de la lengua del imperio deconstruye el orden en su aparente fatalidad bajo el rigor lógico, en las “*lenguas*” *semioprácticas de nuestras relaciones interculturales poscoloniales* abren no sólo otras figuras del mundo sino otras configuraciones operacionales, otras *maneras de hacer*. Y sobre las racionalidades urbanas o en la superficie desnuda de la cotidianidad rural, está en plena acción rediviva una *gestualidad ritual* (Kusch, 1976; 1978) que parece atravesar todas las tradiciones y mestizajes. Las *fuerzas solidarias* no procuran conquistar por apartamiento y expropiación, sino que *agencian la relación* como lucha de poderes que se enfrentan sin eliminarse unos a otros. Así es como aquellas *matrices arcaicas de creación* operan como un saber aún en las condiciones más desfavorables, en las relaciones de fuerza más desiguales y en la más opresiva y aniquilante subalternación (pos)colonial. La *negación*, mezcla de *desaparición*, *borramiento*, *silenciamiento*, *olvido* y *hueco de ausencia*, no es sólo mazazo del opresor, sino que en ella encienta la *táctica relacional* que opera en los esquemas de acción *populares-interculturales*. La *negación* se vuelve acción alzada sin reservas. Es el *vacío sacrificial* que tracciona y se toma su tiempo. Su beligerancia no es ciertamente la del “desarrollo”, siempre hacia adelante y tomando posesión de territorios.

La *solidaridad emotiva* es arrojado, rompe a presión de rituales ventrílocuos y trances shamánicos todas las empresas de linealidad espacio-temporal que imponen allí y de ese modo su dominio. La *fuerza-de-negación en nuestras barrocas topografías interculturales está ligada al sacrificio como gestualidad ritual de donación y hospitalidad*: se juega y transforma las relaciones poniendo todo de sí hasta la muerte para agenciar la vigencia y el *olvido* en todos sus pliegues. En una versión “*india*” y “*negra*”, *mestiza* y *chola*, *popular-intercultural*, de lo “mesiánico” en Benjamin (Benjamin, 2010), nuestras *solidaridades emotivas* acrecientan en muertos vencidos un *poder-de-ausencia*,

un espectral ejército indómito en “*montonera*” de alarido y polvareda, y una anacrónica *fuerza-de-justicia*. Así estas *solidaridades en masa de soldados-vecinos piensan en colectivo*, en *comunidades cósmicas*, celebran la noche como esperanza de reunión, hacen *fiesta y sacrificio*, derraman la bebida y la sangre, se arman y desarman en ciclos irregulares, friccionan contra la *lógica* y la *teoría* dominante sus *humores intempestivos*, su *dolor rasgado*, sus *desvíos disonantes*, sus *cadencias amasadoras* y sus *sentidos abruptos*. Por eso tienden en la *música* su trama más sentida, que teje en el aire y abre paso. Exceden con mucho el verticalismo de los “generales”, que se vuelve inoportuno cuando pretende instrumentalizar la violencia (Bataille, 1998).

<§§§>

No están lejos las *solidaridades emotivas populares-interculturales* como límite abierto y *agenciamiento negativo* del repulgue que corona la teoría en la formación estético-epistémica dominante: no están lejos ni de su repliegue represivo, ni de su reborde duplicando enfáticamente el cierre. Más bien lo tocan, lo invierten, lo mastican<sup>52</sup>, lo *fagocitan* (Kusch, 1986).

*Teoría*: Pensar radical que toca los bordes configuracionales del mundo en cada “cosa” (frase, concepto, relación, sentimiento, obra, instrumento...) Por eso “teoría” no es lo abstracto en cuanto elevado, aéreo, etéreo, separado de lo empírico, de lo material, de las prácticas. Pero este pensar radical, además del borde de las cosas, implica también en su pensar a la conformación misma de lo teórico, y, en este caso, en que llamo con la voz eurocéntrica y hegemónica de “teoría” a este pensar radical, está implicada en su misma lengua la *conformación greco-europeo-occidental lógico-eidética, formación epistémica específica (sed etiam colonial-planetaria) de un verdecir*, entre y en relación con *otras conformaciones heterodoxas de lo “teórico” (las implicadas en cada caso) interculturales poscoloniales, “sacha-teorías”*<sup>53</sup> que son *conformaciones otras de lo “teórico” en otras maneras de conocer*.

---

<sup>52</sup> Ese roer del *acuchicu* las hojas de coca, o ese *ritornello* omnipresente de las músicas, o esa rumia paciente ante la inmensidad del cielo, de las montañas, o en medio de la trajinada urbe como demora resabiada, machacan los cimientos de la civilización dominante del “progreso” y el “desarrollo”.

<sup>53</sup> “*Sacha*”, en quichua santiagueño, se dice de aquello que “*da el monte*”. El “*monte*” es la planicie extendida sin cultivar, de vegetación alta e intermedia, en la que resulta difícil orientarse para un extraño por su monotonía, es decir que requiere de pericias de baqueano para andar sin perderse, y que esconde dones preciados, magia y misterios relacionados con artes, relatos y música, en el oscuro territorio subterráneo (*verbi gratia*, las “*salamancas*”) donde se juntan lo “*negro*”, lo “*indio*”, lo “*cholo*” (zambo) y lo *demoníaco* (Grosso, 2008). Su extensión dilatada “*campo-afuera*”, “*tierra-adentro*”, asola las rígidas y resquebrajadas murallas urbanas y su “sentido-de-realidad”. “*Sacha-teorías*” son “*teorías-del-monte*” que, de acuerdo con los parámetros hegemónicos, resultan deformes, bastas, agrestes, disonantes...

La *zeoría*<sup>54</sup> (2, ΤΔ : ∇) greco-europeo-occidental se constituye en la estética y la episteme de una manera del ver-decir: lógico-eidético, amalgama de éidos (∃\*≡λ) y lógos (8 (≡H), que se ha vuelto hegemónica vía colonización-occidentalización del mundo; aún activa y en curso en la universalización de la educación, la estandarización internacional de los indicadores académicos de procesos de formación e investigación, las políticas culturales de los canales televisivos de ciencia, costumbres y entretenimiento, las “puestas-en-valor” del turismo, la determinación de “Patrimonio Cultural Material e Intangible de la Humanidad”, el formateo de estereotipos hiperreales y la vigilancia sobre los contenidos y consumos en la red electrónica mundial “en el momento en que la conceptualidad fundamental salida de la aventura greco-europea está en curso de apoderarse (vía NTICs) de la humanidad entera” (Derrida, 1989: 111).

Esta constitución “teórica” occidental originaria puede relatarse del siguiente modo:

En la Grecia pre-filosófica, a través del emplazamiento de la tragedia y su expropiación de los rituales dionisiacos que fueron desplazados de los campos a la *pólis* y a la fiesta oficial, los ciudadanos libres (varones propietarios) se reunían en ese espacio de representación dramática diseñado por la arquitectónica urbana como “anfiteatro” (Grosso, 2003). Allí, en ese semicírculo con graderías en torno del escenario, dispuesto allá abajo, al medio y destacado sobre el foso de la “*orjestrá*” en que cantaba, danzaba y decía sus extensos parlamentos el coro cercando la escena, se representaban las historias míticas de dioses, héroes y mortales. Así como los dioses observaban desde siglos anteriores, tal como contaban los relatos, desde el monte Olimpo, el más alto de la península arcádica, la vida de los mortales como un espectáculo, trágico y cómico, e intervenían en ella, ahora los ciudadanos, unos junto a otros, en el mundo de la *pólis*, tomaban en el anfiteatro aquella distancia y aquella altura que les ganaba la “vista de los dioses”, la *zeoría* (2, ΤΔ : ∇; 2, H̄ - ®Δ, ϕ<: “el mirar del dios”): esa mirada desde arriba, global, aérea.

Luego, una nueva transposición metafórica lleva este espacio teatral a la “filosofía” y fija en el *ver* y en esa *manera del ver* la forma más perfecta del conocimiento y el territorio diferencial de la “*episteme*”: la mirada “teórica” será de ahí en más, en la lectura decisiva de Platón, la reducción antropológica en que se obsesionará, idealizará y espiritualizará Occidente. Será el motivo fundamental, la *praxis* y el *habitus* del concepto de “ciencia”: un alejamiento en distancia y altura que es a la vez teológico, epistémico, sociológico y político. Como señala Pierre Bourdieu en *El sentido práctico*, el objetivismo en ciencias sociales debe ser sometido a crítica, porque

“tiende a trasladar al objeto los principios de su relación con el objeto”; “(alteración que) siendo constitutiva (para Bourdieu) de la

<sup>54</sup> La notación de los términos griegos en este texto se realiza siguiendo la fonética y pronunciación de nuestro español latinoamericano; es una decisión que tomé hace algún tiempo y que ya utilicé en anteriores publicaciones (ver Grosso, 2003).

operación de conocimiento, está destinada a pasar desapercibida”, “dando por supuesto que este punto de vista soberano nunca se toma más fácilmente como desde las posiciones elevadas del espacio social, desde donde el mundo social se ofrece como un espectáculo contemplado desde lejos y desde la altura [y se recrea aquí la experiencia mítico-dramática griega de la “teoría”, el *zeoréin*, 2,ΤΔ,ϕ<, que señalamos arriba], como una *representación*” (Bourdieu, 1991: 50).

Esta fijación en una *manera del ver* ató a su remolino ascendente y a su vértigo la discursividad del lenguaje. Lo cual, en la reminiscencia platónica, es dicho a la inversa, es contado más bien como caída: al *éidos* se ató, rodeándolo hacia abajo, un *lógos*, porque las ideas se ven, pero, en las marcas que dejan, y a medida que la *psijé* cae alejándose de ellas, las ideas hablan (y escriben). Dice Platón de esa experiencia epistémica, en el *Fedro*, por boca de “Sócrates”:

“Conviene que, en efecto, el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad” (Platón, 1995: 267-268, 249b-c).

Donde “*lo que le dicen las ideas*” es traducción del griego:

ὅτι ἴδωμι, ὅτι ἐλάττωμι (249b),

que puede traducirse precisamente por medio de estos rodeos:

“según lo *éidos* va diciendo”;

“según lo *éidos* va juntando en palabras hacia abajo”;

“en lo que lo *éidos* va haciendo discurso”;

“conforme lo *éidos* va bajando en palabras”;

“según lo más real visto en su aparecer va diciendo”;

“según lo que reluce espectral en su imagen (lo fantasmal) va diciendo”;

“bajo el ir recogiendo (en) palabras de (desde) lo aparecido”.

Lo *éidos* dice hablando y dice escribiendo. Pero también se *re-presenta* en las cosas bellas de abajo, imágenes materiales, sensibles (250b). Caída de la visión eidética a los ojos sensibles (250d). Hay aquí un complejo (a la vez que reductivo) amalgama dialéctico entre palabras e ideas.

Como señalo en *Tragedia y contemporaneidad. Antígona: hija, hermana, mujer*, el proceso de ideación platónico supuso un abandono y un ocultamiento de la dramática en la que el lenguaje estaba implicado en la *discursividad intercorporal*:

“Cuando dejó de haber en Atenas dramática trágica, la apuesta se volvió hacia la quietud ‘filosófica’ de lo apolíneo y su inmortalidad

‘lógica’, oral y escrita. La efímera intensidad imaginaria fue sustituida por la permanente quietud de la ‘idea’, atrapada en el lenguaje. Y el lenguaje acalló su música y su polifonía dialógica, se hizo sordo a ellas, para escuchar al sentido en la nueva soberanía de la demora idealizante. La ‘dialéctica’ fue un fantasma literariamente conjurado por la violenta preeminencia del *lógos*” (Grosso, 2003: 39, 10).

Estamos entonces ante los bordes “teóricos” del concepto y la *manera* de la “teoría”, precisamente en cuanto tal “*zeoría*”: en su conformación greco-europeo-occidental y su configuración de mundo.

<§§§>

Puedo hacer ahora una primera enunciación de algunas líneas programáticas en las que he venido caminando en la investigación de los últimos años, y lo hago de este modo, en cuatro vertientes que cruzan y surcan por trechos una en otra, entre otros recorridos posibles:

### 1.

El problema no es “idealismo”/“materialismo”; es la metafísica que se interpone a las fricciones entre *semiopraxis* de formaciones “teóricas” inconmensurables. No hay teoría-en-el-aire, idealismo: ésa ha sido la equivocación que ha permitido la reproducción metafísica, tanto en cuanto la reproducción de la metafísica ha permitido enquistar esa equivocación, como que esta equivocación ha permitido a su vez que la metafísica se reproduzca imperceptiblemente. La apariencia del carácter “aéreo” del conocimiento y del sentido es correlativa a un empirismo y positivismo aplanadores y desconocidos en sí mismos en cuanto tales, efectos de un epistemologismo naturalizante que concibe al conocer como actividad en sí, desencajada y retirada de todo hacer, cuando fue más bien siempre fractura performativa de una pretendidamente única y apenas esencial *manera de conocer* que hace del velo de la apariencia una pantalla de sombras cuya luz siempre viene de más allá (*epékeina tés usías*).

Más que idealismo, hay más bien allí, (su)puesta en su mismo acto, esta “teoría”-siempre-posterior/anterior (atrás, detrás, profunda, *a priori*, en todo caso siempre separada y distante, y en ese caso siempre metafísica). “Idealismo” y “materialismo” como disyuntivas críticas se mueven al interior de una misma concepción de “teoría”, en ambos casos “metafísicas”; ambas dejan intacta la presunción de la verdad última posterior. Como pasa aún con la ineluctablemente requerida “mediación eidética” como distanciamiento que vuelve “espectáculo” la “vida irrefleja” en Merleau-Ponty (Merleau Ponty, 1997). E incluso sigue reproduciéndose esa estructura teórico-metafísica en la “teoría de las prácticas” de Bourdieu (ya en Bourdieu, 1991), que “distingue” la “relación práctica con las prácticas”, propia de la impregnada/embebida mayoría, y la “relación teórica con las prácticas”, propia del distante auriga-sociólogo-socioanalista, que ve más allá de

aquella opaca corporalidad-materialidad de la acción y establece una separación entre *praxis* y *logos*. Así, la crítica de la violencia simbólica requiere necesariamente “la intervención de profesionales de la labor de explicitación” (Bourdieu, 1999: 247) que operan

“esa especie de salto ontológico que supone el paso de la *praxis* al *logos*, del sentido práctico al discurso, de la visión práctica a la representación, es decir, el acceso al orden de la opinión propiamente política” (Bourdieu, 1999: 244),

la cual en definitiva coincide con el afán lógico-lingüístico-racional de los sectores escolásticos, reflexivamente duplicado. El Socioanálisis, para Bourdieu, trata de

“*mantener unidos*, para integrarlos, tanto el punto de vista de los agentes implicados en el objeto como el punto de vista sobre ese punto de vista que la labor de análisis permite alcanzar (“absolutamente inaccesible en la práctica”, ruptura social necesaria para una “relación teórica”) al relacionar las tomas de posición con las posiciones desde donde se han tomado” (Bourdieu, 1999: 248, énfasis en cursiva en el original).

Esta es la “doble verdad” de lo social que mantiene unidos “el aserto de la objetivación y el aserto, igual de objetivo, de la experiencia primera, que, por definición, excluye la (su propia) objetivación” (Bourdieu, 1999: 250), y que en definitiva, por *habitus teórico*, Bourdieu concibe, modernamente, como primera “objetivación” que (aún) no se sabe.

Me he detenido un momento en Bourdieu porque su crítica de la “visión escolástica” puede hacernos creer que realmente se distancia de la metafísica implicada en la “comprensión (teórica) de la comprensión práctica de las prácticas”, cuando en verdad la refuerza con una nueva vuelta de tuerca reflexiva.

De una “teoría”-siempre-posterior/anterior a la “teoría”-en-las-prácticas hay no sólo pertenencia irreductible a la acción, sino desplazamiento y alteración, mudanza, algo más que del orden “epistemo-lógico” (Grosso, 2012d; 2012e): un *estar-en-relación*, un *estar* en una “teoría local de la relación” (Haber, 2010; 2011) en la que *nos pasan cosas* y *nos afectan otras maneras de conocer*, una *semiopraxis en el curso heterodiscursivo de la acción* (Grosso, 2012f; 2012g). La “teoría”-en-las-prácticas niega la rigidez histórica y performativa de un “conocimiento-en-sí”. Allí lo “teórico” no es metafísico, sino *refracción* (Bajtín, 1999) en la *relación popular-intercultural*.

## 2.

El problema es la reproducción del hieratismo lógico-eidético y de la *hexis* “filosófica” que se conciben como irrenunciables para quien ha sido tomado y colonizado en medio de los tránsitos de su pensar. El *desplazamiento* y *dislocación* de la “teoría” hacia las relaciones prácticas locales desde y en las que se piensa en tanto se actúa encuentra un *locus* de experiencia en la escritura nietzscheana: Nietzsche deriva el pensar de la seriedad vertical del platonismo filosófico, sereno y que ha puesto bajo el dominio de la gimnasia lógica las emociones, hacia la inestable dialogicidad de la

*risa* y de la *danza*; conmovido y apasionado, *piensa-riendo* y *piensa-bailando*, imbrica el *pensar* en el martilleo demoledor y carpintero de la *risa*, que universaliza (quasi-kantianamente, si no fuera por el juicio y la razón; Kant, 1999; 1998) por contagio, y en el deambular tanteando ritmos de la *danza* por rodeos e insinuaciones (Grosso, 2012h; Duvignaud, 1997). Y así se deja llevar por Zaratustra, quien “pasa a su lado” y lo pone “*en la categoría del otro*”, “*encontrándose-fuera*” con este “personaje” que desborda los cercos de “lo literario” cobrando vida propia (Bajtin, 1999).

Es notable cómo, en contra de este movimiento de estilo y relacional, Heidegger, en *La metafísica de Nietzsche* (Heidegger, 2000), se propone reiterar y rectificar el lugar del pensamiento en la tradición platónica del pensar-hablando-y-oyéndose, sereno y monológico, retrotrayendo el discurso nuevamente más allá de los desvariados decursos de estilo, desoidos y disciplinados, sometidos, como la metáfora en Ricoeur, a una “corrección de desviación” (Ricoeur, 1980). El “Nietzsche” de Heidegger recoge a Nietzsche a “filosofía”, lo llama a silencio, lo aquieta, lo fija en la cámara lógico-eidética; pero a su vez no puede impedir que, en los riesgos del camino, no haya dejado pasar algo por donde el mismo Heidegger escapa de sí hacia el otro. Tal vez esto es lo que enuncia ese epíteto heideggeriano con el que se trata de atrapar al “último de los metafísicos” en la historia de la metafísica occidental en cuanto época del ser como representación. Y es lo que, en su ambigüedad, merodeado por su espectro nietzscheano, cuida Heidegger, dando un lugar no-lógico al salto genealógico y transvalorativo nietzscheano, su intempestividad anacrónica:

“Esta inquietud esencial de su pensamiento testimonia que Nietzsche resiste al mayor peligro que amenaza a un pensador: abandonar el lugar de destino inicialmente asignado a su posición fundamental y hacerse comprensible desde algo extraño e incluso pasado” (Heidegger, 2000: 266).

Así, entre dos “apariencias”, Heidegger abre una nueva economía por donde se filtra el *exceso* de un *pensar* que ya no es *lógico-eidético* en la orientación platónica, sino que deambula en una estética alterada y conmovida. Las dos apariencias:

1. La verdad es un error (apariencia) necesario para la voluntad de poder, que opera tortuosamente a través de ella; donde la “verdad” es *adaequatio* de la representación a lo real (sea en la primera representación cognitivista *substantia-ens*; sea en la moderna representación aseguradora volitiva *subjectum-objectum*).
2. El arte vale más que la verdad: transfigura, acrecienta, miente; es la otra apariencia que dramatiza el sentido en el amplio espectro de la *sémica corporal-material*; en la que la verdad como  $\text{8Z2,4}\forall$  (*aléxeia*), según no obstante el aún más profundamente enquistado platonismo lógico-eidético de Heidegger (invertido pero no desbordado: un *lógos* y un *éidos*



inversos; Heidegger, 1980<sup>55</sup>), “reivindica sin saberlo el abrir y llevar-a-lo-abierto – el desocultar – como determinación conductora” (Heidegger, 2000: 256-257).

Y nuevamente la domesticación a la silenciosa tradición dominante: el arte en Nietzsche tiene volumen de danza, en cambio en Heidegger es lugar de acortamiento de la verdad que puede ser acogido en el sereno y estatuario pensamiento “filosófico” (Heidegger, 1982). Para Heidegger ha habido sólo ocultamiento en la inversión especular de la misma Teoría y de la misma Historia, allí donde Nietzsche señala una restricción estético-emotiva y una nueva composición cultural de las *maneras de conocer*, cuya crítica moviliza un necesario desbarrancamiento valorativo, sémico, económico y pensante. Señala en este sentido Heidegger:

“La metafísica no atenta en ningún momento contra la esencia de la verdad imperante desde entonces como apertura adecuada del ente por medio del representar, pero deja sin embargo que el carácter de apertura y desocultación, incuestionado, se hunda en el olvido. Mas este olvido, tal como corresponde a su esencia, se olvida completamente a sí mismo desde el instante histórico en que el representar se transforma en el autoasegurante remitir de todo lo representable, o sea, en certeza en la conciencia. Cualquier otra cosa en la que el representar pudiera aún fundarse como tal queda negada. Pero la negación es lo contrario de la superación. Por eso, la esencia de la verdad en el sentido de desocultamiento tampoco puede nunca volver a introducirse en el pensamiento moderno, porque efectivamente *ya siempre y aún* está imperando, aunque transformada, trastocada, desfigurada y, por lo tanto, no reconocida” (Heidegger, 2000: 257, énfasis en cursiva en el original).

El olvido de la inversión en una misma línea y estructura configuracional calza incluso, en desmedro de la dislocación nietzscheana, en la *anámnisis* platónica: en la precedencia olvidada de las *ideas*, que se reactiva al encuentro de sus “copias”, cuya distancia diferencial es recorrida por el *lógos* del lenguaje. Así, la *posibilidad* (que se *abre y acrecienta* en el arte) ha quedado en verdad *atrás, olvidada*, en la misma historia, que, si bien incorpora el salto inversor que va de la “representación” a la

---

<sup>55</sup> Según la interpretación de Heidegger, de la  $N\beta\Phi 4H$  a la  $\emptyset * Z\forall$  (apariencia) se produce una inversión (como decisión) ya en la interpretación griega: la  $\emptyset * Z\forall$  (paradigma, representación ideal) sustituye al aparecer de la  $N\beta\Phi 4H$ , al “ser del ente”, y ésta se devalúa en mera “copia”, bajo un criterio de “adecuación” (ya no de “desocultación”) aplicado por el  $\bar{8}$  ( $\cong H$  entendido como enunciación (y ya no como “acorde reunido”), como “lugar de la verdad”: “la verdad se hace conquista del juicio” y el  $\bar{8}$  ( $\cong H$  se vuelve “decir algo acerca de algo” (Heidegger, 1980: 215-221). Hay dos inversiones conjuntas: de la  $\emptyset * Z\forall$  y del  $\bar{8}$  ( $\cong H$ ).

“desocultación”, rompiendo todo hegelianismo *lógico*, reproduce no obstante la continuidad de un pensar que se sigue situando en la tradición del *ver-decir “filosófico”*. Y por ello este salto, esta decisión, este desplazamiento práctico, es aún “metafísica” en Heidegger: la metafísica originaria de la manifestación del Ser; es lo oculto verdadero tras la apariencia (del ente y de su verdad como representación) en el mismo discurso monológico: es el *ser* tras el *ente*. Zaratustra no ha pasado por allí; Nietzsche ha quedado atrapado en la mezquina autoría de sus libros: Nietzsche ha sido reducido a “Nietzsche, el último de los metafísicos de la historia de la metafísica occidental”.

Pero, además, falta aquí, *deinde Zaratustrae vestigijs*, tanto en la relación Heidegger-Nietzsche, como en la relación Nietzsche-Zaratustra, el volumen heterodiscursivo de lo *intercultural* como *ruptura espacio-temporal, desproporción y desajuste en la comunidad local de seres y dislocación en la estructura regional del sentir*. En la metamorfosis del nihilismo nietzscheano, la crítica ha devenido, por hiperbolismo y saturación (un nihilismo activo, creativo, Vattimo, 2002), de una voluntad de saber y verdad que se quiere incondicionada, de la crítica racional exacerbada llevada a los extremos, de una teoría-del-conocer, a una *teoría-del-creer*, afirmando en el salto una nueva fe. Se puede volver así del “Nietzsche” (traducido, momificado) de Heidegger al Nietzsche (citado, espectral) de Heidegger: permitirle que, como Zaratustra, cobre vida propia y nos implique en la alteración que produce su paso. Entonces, el nihilismo “social” (hiper-racional) termina, no en el conocimiento, sino en la “interacción discursiva” no-“social” de una *discursividad cósmica ampliada, extensa* (Grosso, 2012e; “dignidad ampliada”, dice Mario Vilca a partir de la expresión de Pico della Mirandola, Vilca, 2007; 2010a; 2010b), que vuelve a fabular en la intimidad familiar y doméstica del cosmos, acribillando en su *praxis* misma la esfera defensiva de lo “social”, de lo “humano” y de la aérea semiología del *lógos* que demarca vanamente el contorno “racional” del sentido. Esto es Zaratustra y las *relaciones interculturales poscoloniales*.

Los cinco “planes y proyectos” de la “metafísica de Nietzsche” que recorre Heidegger: la frase “voluntad de poder”, el “nihilismo”, el “eterno retorno de lo mismo”, el “superhombre” y la “justicia”, confluyen en esta última en cuanto máximo esplendor, gloria, de las cuatro expresiones anteriores (Heidegger, 2000). Pero en todo ello siento que se esquiva “positivamente”, en la positividad en que se continúa el discurso, la *fuertza-de-olvido* señalada en página 257: porque la *justicia* es la *fuertza-de-olvido* que *presiona* en la representación hacia su manifestación imposible, es eso oculto en esa luz, que se oculta al iluminarse (énfatiso las acciones, la voluntad, en los verbos: “presiona”, “se oculta”, “al iluminarse”), viene de más allá (o más acá) y va hacia más allá (o más acá), abriendo lo metafísico-monológico a la heteroglosia poética, danzante, riente de los sufrientes y vencidos que no cejan de querer y de creer en sus viejos-nuevos dioses del cielo, la tierra y los infiernos. Pero el fotologismo heideggeriano (Lévinàs, 1993; Derrida, 1989) interpreta este gesto fundamental desfundamentador polarizándolo en el supremo resplandor de la voluntad de poder como representante de la vida. Así Heidegger incluye a

Nietzsche en su crítica “esencial” (del Ser) y moviliza su heideggerianismo del Ser como presencia que ilumina y se oculta, se dona y se recede.

Pero la *justicia* viene de los otros que no dominan, cuyo poder desprecia el orden de las positivities, desplazándose hacia la formación epistémica de otro saber que irrumpe en la Historia. Porque la *justicia* es la *abrupta* discontinuidad de *otras historias*.

### 3.

El problema de la *negación* y el *olvido* es su subsunción en la misma y única lógica de la Historia, que domestica la *justicia*, trayéndola de aquella *oblicuidad* irreductible a la “rectitud”. Del monologismo metafísico de lo *negado* y lo *olvidado* en la última verdad del “tiempo” que se despliega y repliega sin abandonar jamás el reversible constructo lógico-eidético (*sensu Heidegger*; Derrida en el límite, *mise-en-abyme*) a las *relaciones interculturales que irrumpen olvido y negación poscolonial* hay una *teoría-de-la-diferencia*, una *teoría-de-los-otros-ke-escriben-ací*: *reapropiaciones diferenciales* que toman la escritura desde el solapamiento (silencio sobre silencio) de su *olvido y negación*, bajo el peso de toda (total, hegemónica) la condescendencia histórica que se horroriza ante el escándalo ortográfico y gramatical, y operan también a la vez (dislocación del silencio en otros estratos prácticos) *otras escrituras*. Del “pensar rememorante” a la *irrupción abrupta y anacrónica de los otros* hay una relación desde más acá, oblicuo, al costado, de la “rectitud” de la “justicia” que “presencia al ser”, en que se presencia el ser como “desocultamiento” traspasando todas las subjetivaciones de la “representación” al brillar el “supremo resplandor de la voluntad de poder” como “representante de la vida”, pensamiento metafísico a través del cual Heidegger interpreta a Nietzsche (Heidegger, 2000). En cambio, *a contrario*, antagonicamente, oblicuamente, por *refracción*, *la justicia viene de los otros que no dominan: el silencio del olvido y la negación es el medium de trabajo y la comunidad intercultural de la semiopraxis*. No es la Misma Historia, ni al derecho ni al revés.

### 4.

El problema es la resistencia de una pastoral de traducción inmovible encerrada en su bastión teórico, que se reserva a toda *mudanza de escritura*. No basta la crítica ideológica en el mismo plano discursivo de enunciación. Hay variaciones de *estilo*, de *maneras-de-escribir*, de regímenes discursivos, de matrices textuales que *dislocan, desplazan (bailan, rien, sensu Nietzsche)*, entran en otras *teorías de la relación – maneras de conocer – semiopraxis críticas*, y derivan en ellas; es decir, no vuelven a la teoría-del-conocer tras la “*operación etnológica*” (De Certeau, 2000: *Capítulo IV. Foucault y Bourdieu*) disponiendo a la *comunidad local de seres* en el lugar del “objeto”. Una *semiopraxis crítica popular-intercultural poscolonial irrumpe / altera / desvía* la escritura científica. *Lo teórico no es solamente (ni en primer lugar, a pesar de que ya lo desconocemos) un plano del pensamiento, sino un campo de disputa: lo “teórico” es-está puesto en cuestión en las*

*luchas simbólicas entre maneras de conocer, tanto en cuanto a su conformación y economía, como en cuanto a su implicación en la praxis crítica.*

<§§§>

Ahora, al fin, aunque brevemente, y antes de que sea demasiado tarde y haya terminado este texto, voy a entrar en cuestión, aunque con la brevedad del silencio y la irrupción cataclísmica que la cuestión implica:

**MI.**

La crítica occidental rebusca por detrás de su monologismo la verdad teórica de sus concepciones y prácticas, y a eso llama “metafísica” (incluso aún la crítica misma de la “metafísica”: metafísica de la “metafísica”).

Lo que es “metafísica” para el monologismo occidental le impide poder (no ciertamente tocar, sino) crear desembozadamente sus supuestos y ponerlos en calidad de “creencia”: creer en lo creado como “nihilismo activo” (Nietzsche), neces(ar/i/e)dad del error y de la mentira de la apariencia. Y funda, *a contrario* del temblor de la creencia, aunque como pantalla de sombras, un empirismo radical y un subsiguiente positivismo irreconocibles para sí mismos como tal, engeguados por aquel total y caso don de la Luz que todo lo cubre; incluso el empirismo radical y el positivismo primario de un “otro”-dado-ante-sí, envolviéndolo (todavía aún en el mismo discurso monológico, reflexivamente) en la escena del develamiento desideologizante que enuncia el discurso protagónico de una “verdad última”: de lo real, de la razón, del lenguaje, del “otro”, por detrás y más allá de todo.

Sin embargo, dicha (nunca mejor “dicha”) “*metafísica*” acontece (y siempre fue así en terreno heterodiscursivo, por debajo del “sentido de realidad” impuesto y borrado como tal imposición) en cambio, en verdad, desde fuera, como *diferencia* en las *relaciones populares-interculturales*. La “metafísica” es en verdad también y en primer lugar desajuste oblicuo heterodiscursivo por alteración, refracción desconocida, desoída (Bajtín, 1999), expropiada, acumulada en un capitalismo epistémico radicalmente colonial. Lo que parece ser el fondo último de lo real aparece como apenas el borde de la interacción. La “metafísica” es la teoría desconocida de la tradición estético-epistémica lógico-eidética; que aún se olvida más a sí misma cuando funda la relación colonial y se hace presa del celo de su propia verdad.

Pero esta teoría-metafísica es aún así contestada en las *relaciones (pos)coloniales* por *semiopraxis de alteración “teórica”*. Rompen el monologismo de la teoría desde *otras maneras de conocer*. Jean Baudrillard señalaba en *El intercambio simbólico y la muerte*:

“la única estrategia es *catastrófica*, y en absoluto dialéctica. Hay que llevar las cosas al límite, donde naturalmente se invierten y se derrumban. ... tal es la única violencia simbólica equivalente y triunfante de la violencia estructural del código” (Baudrillard, 1993: 9, énfasis en cursiva en el original).

Y concluye:

“No nos queda más que la violencia teórica. La especulación a muerte, cuyo único método es la radicalización de todas las hipótesis” (10, mi subrayado).

En esa “violencia teórica” (que, ante la “violencia (simbólica) teórica” de la tradición lógico-eidética (pos)colonial, prefiero llamar “*violentación simbólica teórica*” de las *semiopraxis populares-interculturales desde otras maneras de conocer*) no opera ni el mesianismo epistémico ilustrado ni su “populismo” meramente descriptivo. La *praxis crítica poscolonial* no está en la acción de un “sujeto” que agencia monológicamente la “verdad” metafísica liberadora, sino en la interrelación, en la que las ciencias y los intelectuales también participan, que convoca las *fuerzas y seres cósmicos localmente implicados en una “teoría de la relación”* (Haber, 2010). En nuestras *relaciones populares-interculturales* la *semiopraxis crítica* teje incluyendo aún a los que ejercen la violencia simbólica teórica dominante en una *trama relacional* en la que se juega la *suerte* en la incertidumbre lo *fasto* y lo *nefasto*; y por eso el *esquema-de-sentido* es *ritual* (Kusch, 1975; 1976; 1978). La catástrofe de la teoría es su *alteración epistémica intercultural* (“*alteración epistemológica*”, decía Rodolfo Kusch, Kusch, 1978: 62), donde lo “*teórico*” no se escinde de las *relaciones* que acogen, proponen y agencian. Hay una condición discursiva *constitutiva* en el conocimiento, que mantiene en vilo las *maneras de conocer* y que consiste en las *relaciones interculturales poscoloniales* en que *hacen-sentido* esas *maneras de conocer*. Esto es también una condición (oculta) de la teoría y del conocimiento científico; algo a lo cual la fenomenología apunta, pero sin llegar a conmover –y no sólo cuestionarse acerca de– el *espacio-tiempo constitutivo* de su “*ser-en-el-mundo*”, es decir: el *estar-en-espacio-tiempos-diferenciales-unos-con-otros*.

La alteración “teórica”, la violentación simbólica “teórica” de la semiopraxis popular-intercultural poscolonial de otras maneras de conocer opera y afecta en cuanto:

1. *ruptura semiopráctica* en las *creencias territoriales de espacio-tiempos otros* (Grosso, 2012a): *anacronismo, intempestividad, inactualidad, extemporaneidad*;
2. *desproporción y desajuste* en la *comunidad local de seres: discursividad cósmica ampliada, o extensa* (Grosso, 2012e) (que en su locación “*santiagueña*” convoca: vivos, muertos, árbol, río, cauce seco, *diablo-supay-mandinga*, santos, bombos, *indios muertos*, alumbrada, cueva, *salamanca, ichas, hacerse-pisar*, chacareras, vidalas, *coyuyos*, tierra, *añoranza* ... Grosso, 2008);
3. y *dislocación* en la *economía epistémico-emotiva de las estructuras locales del sentir* (acabo de nombrar el *dolor-de-estar* de la “*añoranza*” en la locación relacional “*santiagueña*”, Grosso, 2012j).

*Rupturas, desproporción, desajustes, dislocaciones* que constituyen los *más grandes riesgos teóricos*, sin dar tiempo a aquella *ruptura-desproporción-desajuste-dislocación-en-la-relación* a retrotraerse-recomponerse al/en el monologismo metafísico de una deconstrucción semiológica que renueva el sistema en el discurso y devuelve la

*heteroglosia* al sistema diferencial de signos, circunscribiéndose a la frontera interior de la crítica *lógica*, racional, que ha domesticado / comprendido / traducido / incluido / capturado sus “otros” a fuerza de:

- I. la naturalización del “estado-de-ser”: el consenso hegemónico de un único “sentido-de-realidad”;
- II. la unificación cosmológica espacio-temporal: la universalización de un único “presente” en una misma “fundación-poseción”;
- III. y la reducción a un sociologismo hermenéutico: la traducción antro-po-lógica –antropocéntrica, antrópica – a un único plano diferencial de signos lingüistizados, exclusiva y estrictamente “social”.

Obra de homogeneización discursiva que eleva y aplana contra el cielo del sentido, domo empíreo, “el logos –o el tiempo de la lógica– dominada por el principio de no-contradicción, fundamento de toda la metafísica de la presencia” (Derrida, 1989, *La escritura y la diferencia*, 7. *Freud y la escena de la escritura*: 298).

Las *rupturas espacio-temporales*, frente a la unicidad impuesta y naturalizada de los supuestos del orden “lógico” del mundo (el “Nietzsche” de Vattimo también desmarcándose del “Nietzsche” de Heidegger; Vattimo, 1989), abre lo dialógico en dimensión y volumen *popular-intercultural*. En Nietzsche, como decía arriba, esa alteridad es “Zaratustra”: que deriva sin solución de continuidad entre “tú”/“él” en la conversación con los lectores, en los anuncios proféticos y en las invocaciones a la comunidad local de seres, que habla en la lengua de los pastores por haber estado tantos años en las montañas con los ríos, los árboles y los animales (Nietzsche, 1985). Un (nuevo/viejo) modo (no-occidental) de filosofar que no cabe en la contraposición eternidad/historicismo, sino más bien fuera del (único) “tiempo”, universal, separado, judeo-cristiano, moderno; fuera de “ser-y-tiempo” como “eterno retorno de lo mismo”, devenir anacrónico, irrupción reiterada de otro.

Aquella *ruptura-desproporción-desajuste-dislocación-en-la-relación* chirria su desquicio, aún hace-ruido. Y así, lo “teórico” se *arriesga* más allá del cognitivismo lógico del *ver-decir* monológico. Su movimiento no es circular-reflexivo, vuelto-sobre-sí, sino extemporáneo, oblicuo, alógeno, es el “*encontrarse-fuera*” *refractivo* de Bajtín (Bajtín, 1999; 2000), hacia/en una *semiopraxis crítica* que *opera* desde *matrices de creación relacionales, cósmicas, mítico-rituales populares-interculturales-poscoloniales*. Un trueno “teórico” que llega de fuera, que hace caer el velo al arrebatarse de un tirón el contorno del “sentido de realidad”, con su golpe tangente roza-desgasta-hiere-hace-pensar-otra-vez-en-dioses-que-luchan-entornos-de-vida-y-espectros-epistémico-emotivos.

## **M.**

Dice Walter Benjamin en los textos que constituyen otras tesis sobre la historia y que integran los *Manuscritos del Archivo de Berlín*:

“El sujeto que escribe la historia es por derecho propio aquella parte de la humanidad cuya solidaridad abarca a todos los oprimidos. Aquella

parte que puede correr el más grande de los riesgos teóricos porque en la práctica es la que menos tiene que perder.” (Benjamin, 2010: 45, *Nuevas Tesis, H, Manuscritos del Archivo de Berlín 484*)

En nuestras relaciones populares-interculturales-poscoloniales, “el más grande de los riesgos teóricos” es el borde del pensar en una gestión (gestación, gesta) colectiva del conocimiento que introduce la más radical de las innovaciones, el más certero estoque contra el conocimiento hegemónico y sus agentes y la praxis crítica en su antagonismo más revolucionario (Grosso, 2012k). En esa gestión / gestación / gesta se insinúan, no obstante el estereotipado modernismo que impera en las presunciones burguesas de “innovación” y “revolución”, las más arcaicas artes de hacer, la más grande legión de espectros y las más locamente sentidas esperanzas; y con ello, “*la más inaparente de las transformaciones*”, como dice Walter Benjamin con su rara escritura en la Tesis IV sobre la historia (Benjamin, 2010: IV, 21).

El “mayor de los riesgos teóricos” es la crítica en términos de justicia: una praxis crítica que irrumpe abruptamente, fuerza-de-sentido de los otros seres, de otras comunidades. La justicia viene-de-los-otros que no dominan. La semiopraxis crítica opera en medio / a través de esa justicia, está-siendo esa justicia: tocando, haciendo, fagocitando desde matrices de creación otras, disonantes, indómitas, arcaicas (Kusch, 1986; 1975; 1976; 1978; Grosso, 2012l; 2012f; 2008). Las rupturas de espacio-tiempos otros, la desproporción y desajustes de la comunidad local de seres, la dislocación de las estructuras locales del sentir, junto con la formación epistémica de otras maneras de conocer y la entrada y permanencia en otra teoría de la relación constituyen una alteración “teórica” de volumen y densidad intraducibles que muda a otras tramas de inscripción. Es una alteración crítica, liberadora, emancipatoria, no dialectizable en ninguna síntesis superadora en la (radical y desproporcionada) medida que hace imposible la configuración única y la verdad última del mundo, metafísica, y la reproducción de la formación teórica lógico-eidética. Una (siempre singular, nunca única; siempre relacional, nunca definitiva) semiopraxis cósmica se avecina, se insinúa, asoma en el borde de la experiencia poscolonial, abrupta, cataclísmicamente (como no podría ser de otro modo) y el “sentido de realidad” único y su mera fragmentación nihilista (“posmoderna”) en mil pedazos del espejo es lo que (defensivamente) nos impide entrar en las teorías locales de la relación que nos modifican, nos transforman, nos hacen-otros.

*Semiopraxis crítica intercultural poscolonial* que conmociona el orden del mundo y, por *hospitalidad excesiva* (Grosso, 2012m) y multiverso agenciamiento de poderes, viene haciendo *revolución*: por resabio erosivo y escamoteo contumaz, por cariño belicoso capaz de los mayores sacrificios, no por ejercicio reflexivo de lógica ilustrada. Estos son los inéditos e incontenibles alcances de la “dimensión revolucionaria entre la realidad y lo posible” (Santucho, 1956), su volumen, su destrucción genésica por la que se abre camino el desajuste. Más que el derecho enarbola la *justicia*. La *alteración “teórica”* abre la “dimensión revolucionaria” porque no se la percibe sino dejándose *tocar* por ella y *tocando* el borde de la formación

teórica hegemónica *entre hospitalidad y sacrificio*; no busca ser comprendida ni explicada, sino sentida y participada; no se procura intelectuales, sino compañeros. La *semiopraxis crítica* en su *alteración "teórica" popular-intercultural-poscolonial* cuestiona y problematiza así la tan mentada necesidad de una minoría políticamente esclarecida que conduzca el proceso superando la demanda estrictamente local y económica de las "bases", y un concepto de "revolución" que se adecua y disuelve en la universalidad colonialista del "desarrollo" y sus nihilistas-monológicas resignaciones extractivistas.

Lo que se reserva más acá de la epistémicamente defensiva "ruptura epistemológica" y su metafísica del ver-decir lógico-eidético es la tarea neta y poscolonialmente "intelectual" de historiadores-estancieros, historiadores-patrones, historiadores-vencedores, historiadores-estadistas (*sensu Guba, 2002*). Porque

"quienes dominan en cada caso (es decir, quienes dan continuidad al orden violento vigente) son los herederos de todos aquellos que vencieron alguna vez" (Benjamin, 2010: VII, 23).

"Historiadores" no nombra aquí sólo ciertamente a la hereditaria disciplina de la Historia, sino el saber dominante de las ciencias, su Teoría del Tiempo y su formación teórica, su legado y sus deudos, que aún, y de este modo, son agentes epistémico-políticos que operan como "la fracción dominada de la clase dominante" (Bourdieu, 1983).

Y así, las preguntas de mayor desestabilización crítica y volumen "teórico" resuenan contra las campanas que nos llaman a recogimiento y silencio, contra nuestra educativamente incorporada y restringida economía epistémico-emotiva, contra nuestras rutinarias piernas metodológicas, contra nuestra piel-sin-más:

¿Dónde estamos? ¿En qué relación? ¿Habitamos dedicada o cínicamente la teoría hegemónica de la relación, o estamos rasgados y desbordados por las pugnas tácticas e innovaciones matriciales de las teorías locales de la relación? ¿Dónde está nuestra investigación: en qué seguridad y autoridad, o en qué lucha y riesgo teóricos?, ¿en qué acumulación, o en qué sacrificio?

*San Fernando del Valle de Catamarca, Septiembre de 2012*

## **Bibliografía**

BAJTIN, Mijail. 1999 *Autor y personaje en la actividad estética*. (1925) En M. BAJTIN. *Estética de la creación verbal*. México: Siglo XXI (1979).

\_\_\_\_\_. 2000 *Yo también soy. Fragmentos sobre el otro*. México: Taurus.

BATAILLE, Georges . 1998 *Teoría de la religión*. Madrid: Taurus (1973).

BAUDRILLARD, Jean. 1993 *El intercambio simbólico y la muerte*. Caracas: Monte Ávila (1976).

BENJAMIN, Walter. 2010 *Sobre el concepto de historia*. (1939-1940) Bogotá: Desde Abajo.



- BOURDIEU, Pierre . 1983 *Campo intelectual, campo del poder y habitus de clase*. (1971) En P. BOURDIEU. *Campo del Poder y Campo Intelectual*. Buenos Aires: Folio.
- \_\_\_\_\_. 1991 *El sentido práctico*. Madrid: Taurus (1980).
- \_\_\_\_\_. 1999 *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama (1997).
- COMAROFF, Jean & John. 1991 “Chapter One. Introduction.” In J. & J. COMAROFF. *Of Revelation and Revolution. Christianity, Colonialism, and Consciousness in South Africa*. Volume I. Chicago & London: The University of Chicago Press.
- CHATTERJEE, Partha. 2008 “La nación en tiempo heterogéneo.” (2001) En P. CHATTERJEE. *La nación en tiempo heterogéneo, y otros estudios subalternos*. Buenos Aires, Siglo XXI – CLACSO.
- DERRIDA, Jacques. 1989 *Violencia y metafísica. Ensayo sobre el pensamiento de Emmanuel Lévinàs*. (1964) En J. DERRIDA. *La escritura y la diferencia*. Barcelona: Anthropos (1967).
- DUVIGNAUD, Jean. 1997 *El sacrificio inútil*. México: FCE (*Le don du rien*, 1977).
- GROSSO, José Luis. 2003 *Tragedia y contemporaneidad. Antígona: hija, hermana, mujer*. Santiago de Cali: Instituto Departamental de Bellas Artes, Facultad de Artes Escénicas.
- \_\_\_\_\_. 2008 *Indios muertos, negros invisibles. Identidad, hegemonía y añoranza*. Córdoba y Catamarca: Grupo Encuentro Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- \_\_\_\_\_. 2011 “Anotaciones para una estética barroca en la semiopraxis popular-intercultural americana. Carnaval, sacrificio y negación.” *Páginas de Cultura – Revista del Instituto Popular de Cultura de Cali*, Año 4 N° 7, Instituto Popular de Cultura – Grupo de Investigación PIRKA, Santiago de Cali (en imprenta).
- \_\_\_\_\_. 2012a *Gestar la gesta popular. Del sueño ilustrado de la sociedad del conocimiento a la economía crítica del conocimiento formalizada en las matrices epistémico-prácticas de nuestros vicios y deformidades subalternos*. En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)
- \_\_\_\_\_. 2012b *Lo abrupto del sentido. La semiopraxis popular más acá del civismo de la Modernidad: movimientos, ritmos, cadencias*. En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)
- \_\_\_\_\_. 2012c *Introducción. Gambetas en la semiopraxis popular*. En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- \_\_\_\_\_. 2012d *Lo popular, la cultura y la política. Mudanzas y domicilios de las Ciencias Sociales*. En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca:

Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

\_\_\_\_\_. 2012e *Desbarrancamiento. Ecos de la fenomenología en la heteroglosia poscolonial de espacio-tiempos otros*. En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

\_\_\_\_\_. 2012f *El revés de la trama. Cuerpos, semiopraxis e interculturalidad en contextos poscoloniales*. En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

\_\_\_\_\_. 2012g *Constitutivo, construido. Símbolo, espacio-tiempo y praxis crítica*. En J.L. GROSSO. *En otras lenguas. Semiopraxis popular-intercultural-poscolonial como praxis crítica*. Lisboa: Instituto de Estudos de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa. (en imprenta)

\_\_\_\_\_. 2012h *Cuerpos del discurso y discurso de los cuerpos. Nietzsche y Bajtin en nuestras relaciones interculturales*. En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

\_\_\_\_\_. 2012i *Carnavalesca sacrificial en la semiopraxis crítica. Las políticas del barroquismo popular americano*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca.

\_\_\_\_\_. 2012j “Añoranza y revolución. Lo ‘indio’, lo ‘negro’ y lo ‘cholo’ en lo ‘santiagueño’ en el norte argentino.” En J.L. GROSSO. *No se sabe con qué pie / se desmarcará otra vez. Discurso de los cuerpos y semiopraxis popular-intercultural*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca. También publicado en edición bilingüe español-portugués en *Apenas Livros*, IELT, Lisboa 2012 (en imprenta).

\_\_\_\_\_. 2012k *Del socioanálisis a la semiopraxis de la gestión social del conocimiento. Contra-narrativas en la telaraña global*. Popayán: Universidad del Cauca.

\_\_\_\_\_. 2012l *Suerte, adivinación y políticas de la identidad. Conversaciones en Santiago de Bombori (Norte de Potosí, Bolivia) con la ausencia de Paul Ricoeur y Rodolfo Kusch*. Ms. San Fernando del Valle de Catamarca. Versión revisada de la Tesis de Maestría en Historia Andina *La suerte de lo andino, sus saberes y poderes. Adivinación y mestizaje en el Norte de Potosí, Bolivia*. FLACSO – Universidad del Valle, Santiago de Cali, 1994.

\_\_\_\_\_. 2012m *Hospitalidad: encontrarse-fuera*. Ms. Lisboa.

GROSSO, José Luis y Oscar Andrés LÓPEZ CORTÉS. 2011 El mito en la retórica del Derecho y la Antropología. Confinamiento y posibilidades subversivas de un liberto condenado. *Seqüência*, N° 63: 77-99, Programa de Pós-graduação em Direito da Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

- GUHA, Ranahit . 2002 *Las voces de la historia*. (1993) En R. GUHA. *Las voces de la historia y otros estudios subalternos*. Barcelona: Crítica.
- HABER, Alejandro. 2010 *Animismo, relacionalidad, vida: perspectivas post-occidentales*. En D. HERMO y L. MIOTTI (coords.) *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- \_\_\_\_\_. 2011 *La casa, las cosas y los dioses. Arquitectura doméstica, paisaje campesino y teoría local*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- HEGEL, G.W.F. 1977 *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. México: Porrúa (1817).
- HEIDEGGER, Martín. 1980 *Introducción a la Metafísica*. Buenos Aires: Nova (1935; 1936; 1953).
- \_\_\_\_\_. 2000 *La metafísica de Nietzsche*. (1940) En M. HEIDEGGER. *Nietzsche*. Volumen II. Barcelona: Destino (1961).
- \_\_\_\_\_. 1982 *El origen de la obra de arte*. (1952; 1980) y *Hölderlin y la esencia de la poesía*. (1937; 1971) En M. HEIDEGGER. *Arte y poesía*. México: FCE.
- KANT, Immanuel . 1999 *Crítica del Juicio*. Trad. Manuel García Morente (1914). Madrid: Espasa Calpe.
- \_\_\_\_\_. 1998 *La Crítica del Juicio*. Trad. del francés (J.B.) Rafael David Juárez Oñate. México: Mexicanos Unidos.
- KUSCH, Rodolfo. 1986 *América Profunda*. Bonum, Buenos Aires (1962).
- \_\_\_\_\_. 1975 *La negación en el pensamiento popular*. Cimarón, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1976 *Geocultura del hombre americano*. García Cambeiro, Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 1978 *Esbozo de una Antropología Filosófica Americana*. Castañeda, San Antonio de Padua (Argentina).
- LACLAU, Ernesto. 2006 *La razón populista*. México: FCE (2005).
- LÉVINÀS, Emmanuel. 1993 *El tiempo y el otro*. Barcelona: Paidós.
- MACHADO, Horacio. 2012 *La 'Naturaleza' como objeto colonial. Una mirada desde la condición eco-bio-política del colonialismo contemporáneo*. Tesis doctoral en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. 1997 *Fenomenología de la percepción*. Barcelona: Península (1945).
- NIETZSCHE, Friedrich. 1985 *Así habló Zaratustra. Un libro para todos y para nadie*. Alianza, Madrid (1883-1885; 1892).
- RICOEUR, Paul. 1980 *La metáfora viva*. Madrid: Europa (1975).
- SANTUCHO, Francisco René. 1956 La búsqueda de una exacta dimensión. *Revista Dimensión*, N° 1, Librería Dimensión, Santiago del Estero.
- VATTIMO, Gianni. 2002 *Diálogo con Nietzsche. Ensayos 1961-2000*. Barcelona: Paidós (2001).

VILCA, Mario. 2007 *El espacio andino. Más allá del "paisaje": ¿Comensal, anfitrión, interlocutor? Una reflexión filosófica*. Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

\_\_\_\_\_. 2010a "Piedras que hablan, gente que escucha: la experiencia del espacio andino como un "otro" que interpela. Una reflexión filosófica." En D. Hermo y L. Miotti (coords.) *Biografías de paisajes y seres. Visiones desde la arqueología sudamericana*. Córdoba y Catamarca: Encuentro Grupo Editor – Doctorado en Ciencias Humanas, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca.

\_\_\_\_\_. 2010b *Uma nayraw uñch'ukiskitu... Un ojo de agua me está mirando...* Universidad Nacional de Jujuy, San Salvador de Jujuy.

\*

**Resumen:** A partir de alteridades territoriales y solidaridades emotivas gestadas en la accidentada topografía socio-político-epistémica de nuestras relaciones populares-interculturales poscoloniales, que en sus agenciamientos semiopráticos ponen en juego configuraciones de mundo diversas y formaciones teóricas y matrices epistémico-prácticas de creación sedimentadas en sus maneras de conocer, establezco la arena de luchas simbólicas y los antagonismos en torno de la "teoría". La metafísica aparece así como compromiso de la formación teórica lógico-eidética dominante y de su teoría de la acción en una relación de dominación enquistada y desconocida en lo epistémico. A continuación (por llamarlo de alguna manera), procurando dar cuenta de aquellas luchas simbólicas que se vienen abriendo paso, vuelvo a la apropiación heideggeriana de Nietzsche y a los excesos nietzscheanos que desbordan dicha apropiación como locus de discusión, pero asimismo enfatizo, finalmente, lo que, en un escenario poscolonial, marcado por la radical incoincidencia y desajuste entre las tareas hegemónicas y las semiopraxis populares-interculturales, corre los mayores riesgos teóricos y arroja el mayor volumen, disruptivo y anacrónico, de revolución. **Palabras-clave:** relaciones populares-interculturales-poscoloniales, semiopraxis, metafísica, teoría

**Abstract:** Taking as starting point territorial otherness and emotive solidarity engendered in the rugged social-political-epistemic topography of our popular-intercultural postcolonial relations, that in which semiopractical agency come into play various scenarios of world, theoretical formations and epistemic-practical matrices of creation collected in their ways of knowing, I set the arena of symbolic struggles and antagonisms about "theory". Metaphysics appears as well as a commitment of the dominant logic-eidetic theoretical formation and his theory of the action in a relationship of domination entrenched and unknown in epistemic ground. In the following step (to call it somehow), trying to give an account of those symbolic struggles that are opening passage, I bring back to Nietzsche's Heideggerian appropriation and to the Nietzschean excesses that overflow that appropriation as a locus of discussion, but also I emphasize, finally, that which, in a post-colonial situation, marked by the radical mismatch and out of adjustment between hegemonic tasks and popular-intercultural semiopraxis, runs the greatest theoretical risks and pushes the largest, anachronistic, and disruptive volume of revolution. **Keywords:** popular-intercultural-postcolonial relations, semiopraxis, metaphysics, theory





## Cuerpos, prácticas y violencias en la formación social chilena

Roberto Merino Jorquera  
Guillermo Espinoza Astorga

**Resumo:** Este artigo é o resultado de um processo de reflexão, discussão e pesquisa no Núcleo de Pesquisa em Sociologia do Corpo, da Faculdade de Ciências Sociais da Universidade do Chile (Departamento de Sociologia). Este trabalho irá apresentar alguns aspectos dos progressos registados esta pesquisa exploratória e documental sobre as violências e hiperviolências no processo de formação social chilena. Parte-se do estudo do corpo, que a partir das ciências sociais, seria o lugar, a materialidade, em que se concretizam os enfrentamentos, as violências e hiperviolências. Trata-se de um objeto de estudo cuja abordagem sócio-política é recente no Chile, mas que tem permitido indicar que *os corpos* não são uma abstração, que não existe corporalidade abstrata e que são observáveis chaves para a compreensão das relações sociais e àquela relação que denominamos *violências*. Propomos que o surgimento de corpos produz uma reorientação em torno *das violências*, que serão analisadas neste artigo já não como conceitos ou categorias, mas como uma prática social. Esta última aparece sujeita a uma certa racionalidade e normatividade, e envolve o uso do corpo em seu desenvolvimento no mundo como ele é. Analisamos as violências como um fator de dominação, que se associa ao poder, à força e a energia, como um meio para atingir um determinado fim. O objetivo deste artigo é o de utilizar elementos teóricos e metodológicos, que permitirão desvendar uma série de questões que atravessam o debate no campo político e acadêmica sobre o acontecido na formação chilena social entre 1970-1973 e 1990, antes e após o golpe de 11 de setembro de 1973. Com base nestes elementos ingresamos no debate em torno do chamado Golpe de Estado Cívico-Militar de 11 de setembro de 1973, que entendemos como um quadro de enfrentamentos, violências e hiperviolências, que tem recebido diversas caracterizações, tais como guerra civil presencial ou secreta, guerra preventiva, golpe militar. Em torno a este fato se levanta a questão: Esta operação cívico-militar de punição, prisão e extermínio corresponde a um ato de guerra contra os *inimigos do Estado*? Questão, que irá orientar nossos próximos trabalhos. **Palavras-chave:** corpo/corpos, violência, hiperviolências, práticas sociais

\*

### Tornar observable aquello que permanece inobservado

El objeto de estudio que nos reúne y en el cual nos hemos enmarcado a través de distintas temáticas son las experiencias concentracionarias, las masacres, los encierros, los castigos y los exterminios acaecidos durante el siglo veinte y parte del veintiuno.

Una de las problemáticas articuladas con el objeto de estudio son la construcción social de las memorias, sus usos y abusos políticos, sus silencios y olvidos en contextos de luchas y enfrentamientos sociales en la formación social chilena, las cuales nos convocan reflexionar e investigar sobre las violencias e

hiperviolencias que se impregnan en las relaciones sociales a través de un observable clave que es el cuerpo, los cuerpos, soporte de estas relaciones.

El conocimiento científico avanza al construir nuevos territorios de observación, de esto se desprenden innovaciones tecnológicas y no al revés. La *revolución copernicana*, por ejemplo, implicó una ruptura enorme: Descentrar la mirada de la tierra al sol; lo que fue posible porque el mundo medieval entraba en crisis. No es muy diferente la difícil y laboriosa lucha por “descentrar la mirada” y tener presente a los cuerpos, cuando todo gira en torno a la “sociedad”. Es una especie de revolución copernicana al revés, según lo planteaba Juan Carlos Marín, en ella se tratada acercarse, intrincarse profundamente en lo que somos como especie, en lo que hemos hecho y construido: En los propios cuerpos.

Comprender las violencias como una *práctica social* instala a los cuerpos como un observable en el centro del análisis. El cuerpo deja de ser una abstracción y se transforma en un observable material. Se constituye en el lugar de la intersección del poder, de la dominación de clases, de género y de “razas”, y al mismo tiempo, en ellos se encarnan diversas tácticas y estrategias de subversión y de resistencias.

En los cuerpos se expresa el malestar social y las crisis de las relaciones sociales. Es en el marco de las relaciones sociales donde se pone en juego la expropiación y dominio de los cuerpos. El cuerpo no es ni la materia infinitamente maleable y moldeable por las normas, ni simple receptáculo de interiorizaciones sociales, el cuerpo es el lugar materialista de una subjetividad, no sólo una fuente o recurso natural de subversión o rebeldía revolucionaria (Actual Marx, 2007, p. 14).

El cuerpo, que concreta la práctica de la violencia, no es ni un concepto ni un objeto nuevo en el pensamiento occidental. Desde la segunda mitad del Siglo Veinte surge principalmente en Europa como preocupación científica, vinculado a un pensamiento que lo identifica y lo hace visible a partir de interrogantes sobre los dispositivos de dominación y poder. Aparece en América Latina hace tan solo algunos años, cuando el cuerpo irrumpe en la academia y adquiere importancia en las distintas manifestaciones de la vida política. En Chile, la reflexión y las investigaciones sobre los cuerpos se insertan recientemente en preocupaciones de orden político y académico<sup>56</sup>.

Este enfoque se enfrenta al idealismo y naturalismo, en un debate de larga data, ya en 1945, Maurice Merleau-Ponty en *Fenomenología de la percepción*<sup>57</sup>, en base a las reflexiones de Husserl, discutía la perspectiva naturalista e idealista que borraba la subjetividad para disolverla en la inmanencia del mundo en “donde el cuerpo no es sino cosa entre las cosas”.

---

<sup>56</sup> Actual Marx Intervenciones, *Cuerpos contemporáneos: nuevas prácticas, antiguos retos, otras pasiones*, Número 9, Primer semestre 2010, Santiago, LOM. Ver en Chile, Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo, Diplomado de Investigación Social del Cuerpo y de las emociones Facultad de Ciencias Sociales, Departamento de Sociología de la Universidad de Chile, dirigido por la Doctora María Emilia Tijoux; Ver en Argentina, Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos, Buenos Aires, Argentina, dirigido por el Doctor Adrian Scribano y los trabajos de investigación de Eugenia Boito.

<sup>57</sup> Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Barcelona, Atalaya, 1999. La primera edición de este trabajo se remonta a 1945.



Ambas entradas adolecen de la misma insuficiencia, escribía Alberto Sucasas, que se ubican en el hecho de que no hay más que dos modalidades ontológicas (la cosa y el yo, en sí y para sí), y el cuerpo pertenece, sin discusión, a la esfera de la objetividad. El resultado fue que “mientras el cuerpo viviente se convertía en un exterior sin interior, la subjetividad se convertía en un interior sin exterior (Sucasas, 2000, p. 198)”.

Abordar al cuerpo humano desde la sociología política y en la configuración de las violencias como práctica, implica buscar su lugar en la configuración de relaciones sociales y el impacto de estas últimas sobre aquel en un espacio físico y social determinado. Mecanismos sociales (de dominación y poder), culturales y psicológicos soportan los procesos cuya resultante es la constitución de determinadas identidades corporales.

En el momento presente los procesos y dinámicas que constituyen/transforman las sociedades mundializadas, con la emergencia de diversos fenómenos derivados de los avances en las comunicaciones e informática, que tienden a reducir las distancias y desestructurar la temporalidad, exigen la construcción de nuevas problematizaciones acerca del cuerpo.

El cuerpo, sostenemos es un punto fronterizo entre las disciplinas científicas. Está inscripto dentro de los procesos sociales y al mismo tiempo es el territorio donde se instalan y desarrollan, consciente e inconscientemente, una serie de mecanismos que sustentan dichos procesos.

El conjunto de relaciones sociales lo determinan a la vez que éste les da sustento. Constatamos que aquí radica parte de la complejidad de investigar al cuerpo, a los cuerpos.

La cuestión del cuerpo se encuentra ligada a uno de los miedos más trascendentales de la especie humana: la certeza de la muerte biológica. Sin embargo, la muerte de un cuerpo no es solamente el detenimiento del funcionamiento de un organismo biológico, o mejor dicho, este detenimiento arrastra consigo al conjunto de las relaciones sociales que viabiliza. La muerte del cuerpo, su destrucción o exterminio, y o su desaparición, es la muerte de un conjunto de relaciones sociales.

Los autores llamados comúnmente *clásicos* de la sociología no pusieron como eje de sus trabajos de investigación y reflexiones a los cuerpos sino al *individuo*, la *sociedad* y la compleja interrelación que se entreteje entre ambos. Entre los *clásicos* quizá haya sido Karl Marx el único que, con su noción de *fuerza de trabajo* se acercó a la problemática del cuerpo, su energía, y el consumo productivo de la misma. Esta noción hace referencia directa a la energía corporal, a un tiempo en disponibilidad de una fuerza que puede ser peor o mejor empleada por el capitalista, de acuerdo como él organice el proceso productivo (Marx, 1972, pp. 177-241).

En el pensamiento crítico y en particular en Marx la centralidad del cuerpo y de los cuerpos, es doble: Centralidad teórica, porque la explotación, la dominación y el poder, la opresión/represión se concretiza en los cuerpos. La crítica supone una analítica de los cuerpos. Este autor pertenece a esa categoría de filósofos que hacen

del cuerpo una centralidad fundamental: Su materialismo no es un materialismo de la práctica y la práctica no puede ser pensada de manera idealista sin que un rol determinante recaiga en el cuerpo.

Karl Marx, en la *Crítica de la Economía Política*, le otorga al cuerpo un rol decisivo: la explotación capitalista no es posible sin la coerción corporal y la crítica del asalariado no puede ser realizada sin tomar conciencia de un examen de los efectos de dicha explotación sobre su cuerpo.

El mundo social no está constituido solamente por las representaciones, las reglas, los signos y las interpretaciones, sino también por los cuerpos, estos no son exclusivamente los instrumentos de la acción o de costumbres sedimentadas de los deseos y de los esquemas corporales socialmente construidos; los cuerpos son y consisten en ser parte de procesos dinámicos susceptibles de resistir a la apropiación social y en las experiencias del dolor y sufrimiento o de rechazos, susceptibles de abrir permanentemente líneas de fuga.

Efectivamente, la motricidad del cuerpo hace aparecer un mundo, que lo organiza, por ejemplo, con los desplazamientos y con las polarizaciones espaciales, las cuales provienen de los ejes de movimientos naturales de los cuerpos y no constituyen técnicas de ubicuidad en el seno de los entornos que inspirarían una razón instrumental emergente. Es porque es investido por un cuerpo que avanza, se lanza en los gestos y cumple tareas para que el mundo se transforme en un medio habitable, cargado de significaciones.

Pierre Bourdieu, en esta línea, cuando propone al agente como portador de disposiciones y la acción como actualización de la disposición, señala que la lógica de la práctica no es una simple vivencia susceptible de ser alcanzada por la comprensión empática, ella no es la puesta en acto de una representación, por ejemplo, de un cálculo o de un programa inconsciente surgido de las leyes del espíritu o de la sociedad.

Para Bourdieu (1999, P 183) una de las funciones mayores de la noción de habitus consiste en descartar dos errores complementarios nacidos de la visión escolástica: por un lado, el mecanicismo, que sostiene que la acción racional es el efecto mecánico de la coerción por causas externas; por otro lado, el finalismo, que, en particular con la teoría de la acción racional, sostiene que el agente actúa de forma libre, consciente, y, como dicen algunos utilitaristas, *with full understanding* (con pleno conocimiento), ya que la acción es fruto de un cálculo de las posibilidades y los beneficios. En contra de ambas teorías hay que plantear que los agentes sociales están dotados de habitus, incorporados a los cuerpos a través de las experiencias acumuladas.

Las contribuciones teórico-metodológicas de Marx, Merleau-Ponty y Pierre Bourdieu nos permiten señalar la variedad de formas prácticas y de estilos corporales, allí donde el pragmatismo, por ejemplo, tiende a no hablar de la práctica y del cuerpo, sino que en singular.

Estos aportes, en el plano político, nos permite presentar al cuerpo como uno de los actores fundamentales de la lucha de clases y, por extensión, de las violencias. En efecto, sostenemos, desde Bourdieu, que la flexibilidad y la

creatividad del cuerpo en acción, se encuentran mapeadas e influenciadas de manera irreversible por la lógica de las clases en la sociedad capitalista.

Al mismo tiempo, este arsenal teórico-metodológico ha permitido generar una ruptura epistemológica entre el cuerpo biológico y el cuerpo socio-político, no obstante no es dable afirmar que se haya elaborado de manera rigurosa una sociología del cuerpo. El cuerpo se encuentra en el vértice de una encrucijada, en un cruce de varias líneas de conocimiento: Los cuerpos se encuentran en el entrecruzamiento de lo biológico, lo psicológico y lo social.

Abordar al cuerpo desde una perspectiva psico-bio-sociológica importacomenzar a estudiarlo en su dualidad intrínseca: en tanto resultado de un largo proceso evolutivo (con continuidades y rupturas) y en tanto producto de una cultura concreta. Las actuales determinaciones concretas de un cuerpo y de los cuerpos no se comprenden sin el proceso sociogenético que dio lugar a dicha conformación. Toda entidad corporal debería comprenderse como *totalidad concreta*, esto es, la resultante de múltiples determinaciones, unidad de lo diverso. De esto se desprende que sea sugerente observar los cuerpos como formando parte de un entramado social de acciones y relaciones sociales, esto es, observarlo como la resultante de múltiples determinaciones en el campo de la acción.

Otro de los problemas al cual nos enfrentamos es el de la reificación del propio cuerpo y el de los otros: su fetichización. La necesidad de romper con las tradiciones filosóficas y científicas que se reparten el estudio del cuerpo, fragmentándolo, pasa por dejar la mirada en el cuerpo mismo como objeto y comenzar a hacer observable las características de las relaciones sociales que lo determinan. En este sentido, no se trata de construir *el objeto de la sociología del cuerpo*, como lo plantea Jean Luc Bolstanski en su texto *Los usos sociales del cuerpo*, sino de redireccionar la observación hacia el conjunto de las acciones recíprocas que los cuerpos viabilizan.

El cuerpo no es observado o entendido como aquello que hace viable un conjunto de relaciones sociales, no se lo ve como la resultante de una confrontación entre relaciones sociales, entre acciones posibles, sino como un objeto en el cual la vida cobra existencia. Aparece así como *blanco* del poder: Castigar y corregir un cuerpo para obtener individuos dóciles y útiles, imposibilitados de reflexionar acerca de sus propias acciones. La sociedad se interpone así en el individuo y se transforma en un obstáculo para la toma de conocimiento de la propia identidad humana.

En la formación social chilena antes, durante y después de 1973, destaca una práctica de violencias ejercidas desde el Estado hacia los cuerpos, se han implementado incesantemente políticas de encierro/castigo/masacres y exterminios en contra de los enemigos del Estado, de sus enemigos internos: los anarquistas, trotskistas, comunistas, socialistas, subversivos, miristas<sup>58</sup>, elenos<sup>59</sup>,

---

<sup>58</sup> Miristas: Militantes del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR-Chile).

<sup>59</sup> Militantes del Ejército de Liberación Nacional (ELN), fundado por Ernesto Guevara en Bolivia en 1967, surgiendo redes de apoyo a la guerrilla boliviana en Argentina, Chile, Perú y Bolivia en ese periodo.

marinos antigolpistas, mapuches, homosexuales, delincuentes comunes, barras de clubes deportivos, etc.

Estas políticas se caracterizan por una obediencia a una racionalidad y a una lógica donde el punto culminante ha sido la destrucción y exterminio del cuerpo de militantes sociales y políticos y las experiencias concentracionarias de la década de los setenta en el Cono Sur de América Latina, con los centros secretos de secuestro como el “Cuartel Terranova” Villa Grimaldi, las cárceles y campos de concentración en el periodo 1973-1990, develan y confirman lo que sostenemos.

### Sobre las Violencias

La violencia, o las violencias, es (son) una forma que adquieren las relaciones entre los seres humanos en una formación social y en un contexto socio-político dado, esta modalidad de relacionamiento se caracteriza por la intervención de dos agentes, o dos grupos de sujetos, quienes a partir de sus intereses particulares, cosmovisiones o pasiones, se enfrentan utilizando sus cuerpos e instrumentos, que incrementan la potencia del cuerpo en la mencionada interacción.

En este enfoque los *cuerpos* y la noción de *práctica* adquieren centralidad, dado que las violencias logran expresión material a partir precisamente del *cuerpo* y la *práctica social*. Pierre Bourdieu evoca la centralidad del cuerpo al escribir: “Cada posición del cuerpo del adversario encierra indicios que hay que captar en su condición incipiente, adivinando en el ademán del golpe o de la evasión, el porvenir que encierra, es decir, el golpe o la finta” (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 130).

La violencia aparece como una acción humana, un medio y no un fin, que se concreta cuando las posiciones de los actores sociales se tornan irreconciliables. Es una interacción que se constituye en una instancia que puede coyunturalmente aportar a la resolución de conflictos, o generar nuevos, o remitirlos a un estado de latencia. Es un medio que persigue un fin más o menos racional, más o menos justo, más o menos verdadero. Las violencias están presentes en todos los campos: familiar, político, escolar, cultural, etc.

Esta proposición tiene consonancia con el texto de Engels, en el *Anti Dühring*, específicamente los capítulos II, III y IV que están consagrados a la “Teoría de la Violencia”, ahí argumenta y demuestra que ninguna violencia es jamás originaria y que su realización (de la violencia) depende de las condiciones objetivas y subjetivas. Así, a la vista de lo escrito por Engels, Robinson antes de esclavizar a Viernes, tenía que disponer de un arma, de herramientas y de medios. Este ejemplo pueril utilizado por Dühring prueba, señala Engels, “que la violencia no es más que un medio y que la ventaja económica es el objetivo (Engels, 1981, pp. 152-153)”.

En esta línea de reflexión resulta de utilidad el planteamiento realizado por George Labica<sup>60</sup>, en orden a que “a menudo para tratar la violencia se evoca, la

---

<sup>60</sup>Georges Labica, *Théorie de la violence*, Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 2008. Conferencia realizada en la Sorbona, Paris, 12 de enero 2008.

fuerza y la potencia y que estos conceptos no cubren todo el campo o lo dejan indeterminado”.

Con esta observación Labica establece que la extensión de la (s) violencia (s) es casi infinita y su comprensión casi nula.

Los clásicos han producido aproximaciones teóricas, que resulta de utilidad para los propósitos de este estudio. Max Weber inventa la fórmula del monopolio de la violencia legítima cuyo detentor es el Estado. Emile Durkheim apunta a la *anomia* (caracterizada por la disolución del vínculo social, la pérdida de las reglas) como un factor que puede conllevar a la violencia. El pensamiento funcionalista instituye la desreglamentación (los cambios no controlados, los disfuncionamientos, los bloqueos) como un factor que puede desembocar en delincuencia, crimen o en la rebelión. En Tomas Hobbes la violencia adquiere un carácter instrumental: En el estado de naturaleza ella no puede ser considerada como un mal, sino un reflejo del cálculo y las pasiones de los humanos. En sus variantes más resumidas, la idea de violencia instrumental remite a la imagen de un instrumento utilizado en función de un razonamiento, individual o colectivo. Esta idea se inscribe también en las perspectivas de la *Rational Choice Theory*.

Carlos Marx en obras como *La Guerra Civil en Francia, Historia Crítica de la Teoría de la Plusvalía* o *La Sagrada Familia*, señala que la violencia no es más que un medio de carácter político para mantener o destruir las relaciones de dominación. Y escribe: “El Estado cuando se encuentra en presencia de elementos antagónicos (...) no sabe reaccionar más que suprimiendo por la violencia a las personas que representan esos elementos (Marx C. , 1971, p. 144)”.

Las violencias, como se deduce de lo ya señalado, constituyen un objeto de estudio amplio y extenso, que no es dable trabajar con la base conceptual y categorial hoy utilizada. Esta constatación es coherente con la apreciación de Hannah Arendt, en cuanto a que pese al tremendo papel que ha desempeñado en los asuntos humanos, existe escasa producción científica en torno a ella.

Sostenemos que las categorías: “violencia privada”, “violencia intrafamiliar”, “violencia política”, “violencia subversiva”, “violencia juvenil”, “violencia delictual”, “violencia en los estadios”, entre muchas otras, resultan útiles para delimitar los campos en los que se despliega, pero no captan los intersticios de las violencias en tanto prácticas sociales.

Efectivamente en teoría política, diversos autores que la han estudiado han tendido a asumir analíticamente las categorías “poder” y “violencia” como sinónimos, lo que implica aceptar la propuesta de que la violencia no es otra cosa que la manifestación más evidente del poder. En este sentido Hannah Arendt indicaba que se precisaba establecer una línea de demarcación y distinguir el poder de la violencia, dado que el poder siempre tiene la necesidad de apoyarse en la fuerza (en el número), mientras que la violencia puede abstraerse de aquello, debido a que en su ejercicio se puede acudir a instrumentos (armas).

George Labica, en su conferencia de la Sorbonne, propuso un ejemplo, tanto clásico como ilustrativo, al identificar regímenes políticos impuestos por la violencia y manejados por un pequeño número de sujetos. Estos regímenes

tiránicos no requieren la aprobación de la población, puesto que se fundan en la fuerza y la violencia, que producen pasividad y sometimiento. Luego, la violencia, física y/o simbólica, posee la capacidad de crear poder.

En relación a este objeto de estudio se estructuran una serie de obstáculos teóricos y metodológicos, que dificultan la comprensión de este hecho social, entre ellos ubicamos las producciones que comprenden a las violencias como un concepto límite de la modernidad, o una manifestación de la crisis de las instituciones o el derrumbamiento de los consensos y, por lo mismo, de las vías políticas para resolver aquellas crisis o conflictos. Aún más: Todo ejercicio de violencia como práctica social que no emane del Estado ha sido privada de toda su esencia política, debido a que ella emergería como tal cuando la política ha fracasado. Tal como escribe Chantal Mouffe la confrontación violenta sería post política (Mouffe, 2009, pp. 12-32).

A lo anterior, se debe agregar, que persisten enfoques biologists, naturalistas, iusnaturalistas, del darwinismo social, etc., los cuales intentan explicar las violencias como un factor asociado a la naturaleza humana. Lo que resulta una impostura, pues el análisis de las violencias debe evocar las relaciones que existen entre las potencias, entre la violencia y el poder en el desarrollo de las relaciones sociales como tales.

Arendt propone que para identificar y desentrañar lo propio y las causas de la (s) violencia (s), se debe dar cuenta de los métodos utilizados para comprender el fenómeno de la agresividad en el ser humano, cuestiona la lógica científica (de la naturaleza), que pretende y ha pretendido, que desde la observación de la naturaleza y las causas de la violencia en los animales, se podrían obtener marcos interpretativos para aplicarlos en el caso del Hombre. Esta autora se distancia de esta perspectiva al postular que en el ser humano, el furor es muy próximo a la violencia. Y el furor estalla cuando un individuo considera que sus derechos han sido expoliados o que ha sido víctima de una injusticia. Este furor conduce al hombre a actuar con violencia, es decir, según Arendt, a cometer actos sin razonar, sin hablar, sin reflexionar y sin prever las consecuencias.

En el campo académico diversas investigaciones e investigadores han procurado construir/conquistar definiciones sobre las violencias, algunas de ellas con pretensiones de validez universal; pero, las violencias como hecho social, en determinados tiempos y contextos ha logrado sobrepasar o rebasar las propuestas de definiciones, que procuran desentrañarla: Está aquella que nos plantea que la violencia es todo atentado por y a través de la fuerza a la integridad moral o psíquica y física de una persona o de un grupo de personas, en esta definición no calza –por ejemplo- la violencia simbólica.

Otra la define como “el uso o amenaza de uso, de la fuerza física o psicológica, con intención de hacer daño (Buvinic, Morrison y Orlando, 2005, p. 167)”. No considera factores relacionados a la subjetividad de cualquiera sea el autor o actor, la víctima, el observador o comentarista de los actos de violencia.

La Organización Mundial de la Salud (OMS), la comprende como “el uso deliberado de la fuerza física o el poder, ya sea en grado de amenaza o efectivo,

contra uno mismo, otra persona o un grupo o comunidad, que cause o tenga muchas probabilidades de causar lesiones, muerte, daños psicológicos, trastornos del desarrollo o privaciones (Organización Mundial de la Salud, 2002, p. 5)”.

Sobre la base de esta definición, la OMS propone las siguientes clasificaciones de hechos de violencia, según el autor del acto: violencia dirigida contra uno mismo, violencia interpersonal y violencia colectiva. Evidentemente, la violencia dirigida en contra de uno mismo como el suicidio no corresponde a una interacción social, que como señalamos implica la actuación de a lo menos dos actores. La noción de “daño<sup>61</sup>” no es el fin de la acción violenta, salvo que aquel que la comenta se encuentre afectado por alguna patología, el “daño” es un medio para lograr el fin que motiva la acción.

Estas definiciones abren nuevos problemas de investigación, que refieren a determinar donde comienza o termina el hecho o acto de violencia. El repertorio es variado e incorpora desde incivildades a las masacres y exterminios; agresiones a niños y mujeres; apropiación y expropiación de la propiedad pública y/o la privada. Entre muchas otras.

Un informe elaborado por el Banco Interamericano de Desarrollo (BID) en el 2000, identifica, por un lado, a las víctimas de hechos de violencias: niños, mujeres, ancianos, jóvenes, excluidos y la propiedad (hurto, robo o vandalismo). Y, por otro lado, a los victimarios: individuos (hombres y mujeres jóvenes, personas adultas), pandillas, narcotráfico, bandas criminales, policía o autoridades militares, muchedumbres, movimientos políticos, étnicos y/o religiosos<sup>62</sup>.

El listado del BID, permite deducir que las violencias son un hecho social, que en el binomio víctima/victimario, puede incorporar a cualquier sujeto/agente: Excluidos/policía; mujeres/personas adultas; propiedad/muchedumbre; niños/narcotráfico, etcétera.

Las violencias poseen un carácter general y universal, ofrecen una noción que capta múltiples expresiones y acciones sociales, que en todo tiempo y lugar han producido un impacto significativo en las formaciones sociales. Tal situación es captada por Carlos Marx cuando propone que la violencia es la partera de la historia.

En el campo político un número relevante de investigadores han avanzado en propuestas de definición. Una de ellas es Sophie Baby, quien en su tesis doctoral, propone: “Será considerado como un acto de violencia política todo empleo consciente o toda amenaza del empleo de la fuerza física que sea dirigida contra el régimen político o sus actores; sea cometido con el objetivo de obtener, de influenciar o de conservar el poder, sea que adquiera para sus efectos una significación política (Baby, 2006, p. 27)”.

Julio Aróstegui comprende por violencia política: “una instancia cerradamente referible al problema del poder y de la resolución del conflicto, podríamos

<sup>61</sup> Según el diccionario de la Real Academia Española: Daño (dañar), causar detrimento, perjuicio, menoscabo, dolor o molestia.

<sup>62</sup>Banco Interamericano de Desarrollo(2000). *Salto al Desarrollo. Violencia en América Latina*. Washington, DC: Londoño, Gaviria y Guerrero Editores.

establecer que ésta es toda acción realizada por cualquier actor individual o colectivo, dirigida a controlar el funcionamiento del sistema político de una sociedad o a precipitar decisiones dentro del sistema (Aróstegui, *Violencia y Política en España*, 1994, p. 44)”.

La definición de Aróstegui se diferencia de las teorías expansivas de la violencia, que no distinguen la violencia del conflicto, y la violencia de desequilibrios estructurales que pueden ser la causa de violencias. El autor, además, no realiza una diferencia entre la denominada “violencia criminal” y la “violencia política”. Pero, se distancia de las teorías funcionalistas-empiristas de la violencia, que ven en la práctica de la misma un fenómeno puramente individual y exploran sus raíces psicológicas; también se aleja de las teorías legitimistas, que rechazan la violencia solamente si ella es ejercida por otros actores que no sea el Estado. Aróstegui se fundamenta en los trabajos de Charles Tilly, lo cual le permite argumentar el carácter eminentemente político de la acción colectiva.

Desde la formación social chilena, por ejemplo, Graciela Lünecke, comprende por violencia política “aquel tipo de violencia que se desarrolla dentro de cualquier contexto político o que se relaciona con objetos políticos, que despliegan individuos o grupos que apuntan a modificar el orden político vigente(Lünecke, 2000, p. 15)”.

Estas propuestas parten del hecho de que este tipo de violencias dependen del contexto y, además, modifican dicho contexto. Pero, no dan cuenta de un fenómeno central que ella (la violencia política), puede ser cometida por las agencias del Estado y sujetos no estatales. Ocurre que desde lo jurídico, la violencia política cometida por los agentes del Estado recibe la denominación de “*violaciones a los derechos humanos*”.

Avanzar en la conceptualización de las violencias y definición de la violencia política, es un ejercicio complejo y complicado. En virtud de que se está en presencia de un problema polémico y polisémico, al respecto Aróstegui subrayaba la necesidad de contar con “un enfoque extremadamente multipolar del asunto como racionalización que responda a su multipolaridad también como hecho social(Aróstegui, *Violencia, Sociedad y Política: La Definición de la Violencia*, 1994, p. 19)”.

El enfoque que propone Aróstegui se complementa con la apreciación que realizó el antropólogo austriaco Witold Jacorzynski, quien concluía que “parece no tener el menor viso de éxito el proyecto de buscar o proporcionar una definición de ‘violencia’. Más bien (...lo que podemos) inferir es simplemente que no hay tal cosa como la esencia de la violencia (...) el concepto de violencia es, como muchos otros, un concepto de semejanza o familia. O sea, el uso de la noción en un contexto determinado (Estado) puede ser muy similar a su aplicación en otro contexto (digamos, familia) (Jacorzynski, 2002, p. 23)”.

Jacorzynski confirma que la (s) violencia (s) es (son) una práctica ingénita a las relaciones sociales, que posee diversas expresiones, grados, intensidades, que se origina por razones disímiles y con desenlaces inciertos. Se desenvuelve de acuerdo



al contexto socio-político e histórico: No se trata de una actividad autónoma de su contexto.

Es un hecho concreto (real), que ocurre en la formación social y que su implementación involucra a agentes que pueden actuar en forma colectiva e individual, y acudiendo, o no, a instrumentos. Esta práctica se puede dar en el espacio intrafamiliar, o público, puede resolver un conflicto privado o colectivo. Además, permite romper el orden vigente o mantener el statu quo. Cuando hay violencia (s), siempre ocurre algo.

### **Violencias como Práctica Social**

Desde los elementos teóricos y metodológicos ya enunciados comprendemos a la (s) violencia (s), como una “*Práctica Social*”, la que consulta un “sistemas de acciones que necesariamente se realizan con la participación del cuerpo, que están sujetas a normas y valores y están guiadas por representaciones (Valero, 2006, p. 66)”.

En este *sistema de acciones* la racionalidad juega un rol determinante dado que los agentes que intervienen en el hecho de violencia ponen en juego sus cuerpos. Es decir: todo lo que tienen. Por tanto, esta práctica social aparece modelada por una cierta normatividad y carga axiológica, que establece causas y límites en cuanto a sus objetivos, intensidades y logística. Estos factores permiten la configuración de mecanismos de freno a episodios de barbarie e hiperviolencias.

Sin perjuicio de lo ya escrito, en ciertos momentos estos causes son rebasados, generándole cuadros de hiperviolencias<sup>63</sup>. Ello ocurre cuando la violencia produce más violencia, en una espiral y escalada, en las que el contendor pierde su condición de sujeto de derechos: la experiencia concentracionaria europea 1933-1945, Hiroshima, Nagasaki y los gulags, entre otros íconos de hiperviolencias demuestran que las sociedades humanas contienen tendencias a la barbarie y a la destrucción.

Las violencias como práctica social transforman en una impostura teórica el intento de situar a la barbarie y la violencia en la naturaleza humana, dado que las violencias e hiperviolencias son prácticas sociales y, por tal razón, se producen y reproducen en las relaciones sociales.

La violencia, en tanto práctica, cuando obedece a una racionalidad medio/fin se orienta por proyectos ideológicos, ideas fuerzas, visiones y cosmovisiones religiosas, necesidades, entre otros. Pero, cuando obedece a la racionalidad fin/medio, carece de tales atributos y se ejerce violencia por la violencia. Señalamos que la violencia como práctica social siempre ha de ser considerada un medio.

En las violencias, como en ninguna otra acción humana y social, se expresa de manera más nítida aquello que Bourdieu nombraba la *economía de las prácticas* “vale decir una razón inmanente a las prácticas, que no encuentra su ‘origen’ ni en las

---

<sup>63</sup> Ver los trabajos de Alain Brossat, en particular: *Le corps de l'ennemi. Hyperviolence et démocratie*, La fabrique Éditions, Paris, 1998.

‘decisiones’ de la razón, como cálculo consciente ni en las determinaciones de mecanismos exteriores y superiores a los agentes (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 82)”.

En determinados momentos de la historia los agentes involucrados en esta práctica, no han evaluado las condiciones objetivas (cantidad hombres, armamentos, capacidades combativas del contendor) antes de entrar en combate, sino han primado las condiciones subjetivas como el estado de ánimo de la tropa, los sentimientos de hostilidad, odio o la urgencia de generar un quiebre, un cambio.

Los elementos desencadenantes del conflicto y de la práctica de la violencia, si bien son fenómenos reales, cuantificables y que inciden directamente en la formación social, para que funcionen como tales: gatillantes de la práctica de esta práctica social, precisan que un agente determinado los identifique como tales y los transforme en una guía para la acción. Es decir: en un fin.

Pierre Bourdieu, precisaba que los “estímulos no existen para la práctica en su verdad objetiva de disparadores *condicionales y convencionales*, no actúan sino a condición de encontrar agentes condicionados a *reconocerlos* (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 86)”. Un hecho de violencia, entonces, no se origina por la mera existencia de la injusticia social, sino cuando los individuos afectados por tal situación la reconocen y operan en pos de eliminarla, lo mismo aplica para la opresión, dictaduras, totalitarismo, etcétera.

Esta capacidad de reconocer el elemento gatillante y transformar tal reconocimiento en un hecho social, está en conexión, según Bourdieu, con el *habitus*<sup>64</sup> que sería el origen de las prácticas, individuales y colectivas, es decir: de la historia. Las violencias, siguiendo a Bourdieu, contienen el pasado incorporado al *habitus*, proyecta futuro y, en el mismo acto, adquiere materialidad en el presente, cuando la práctica se despliega. Al respecto el autor advierte que ella posee un principio de continuidad y regularidad. Articulada en el pasado-futuro-presente.

La práctica social se desarrolla en un espacio (la comunidad socio-política realmente existente) y en un tiempo, respecto a este último vector Bourdieu precisa que “tiene todas las características correlativas, como la irreversibilidad, que destruye la sincronización; su estructura temporal, es decir su ritmo, su tiempo y sobre todo su orientación, es constitutiva de su sentido (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 130)”.

Luego, las violencias en tanto Práctica Social no se estructuran en un tiempo lineal, dado que en la misma se registran avances y retrocesos, fintas, acciones distractoras, despliegues y re-pliegues. Es decir, interviene en el tiempo y cuenta con sus propios tiempos: “La práctica está ligada al tiempo, no solamente porque se juega en el tiempo, sino también porque ella juega estratégicamente con el tiempo (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 131)”: Tiene un *tempo* propio.

---

<sup>64</sup>“Es el *habitus* el que asegura la presencia activa de las experiencias pasadas que, registradas en cada organismo bajo la forma de esquemas de percepción, de pensamientos y de acción, tienden, con más seguridad que todas las reglas formales y todas las normas explícitas, a garantizar la conformidad de las prácticas y su constancia a través del tiempo (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, pp. 88-89)”.

Henri Lefebvre, en su texto *La Presencia y La Ausencia*, da cuenta de otra cualidad de la práctica relevante para el presente estudio, ella obedece a cierta racionalidad a diferencia de la “naturaleza que no ‘trabaja’; obra y crea ‘espontáneamente’ (Lefebvre, 1983, p. 41)”. Efectivamente, la violencia como práctica social y actividad humana requiere organización, juicios de realidad y moralidad, opera como un *modo de destrucción*.

La (s) violencia (s) como práctica social, de acuerdo a lo que escribe Bourdieu, se expresa de manera persistente y continua en las instituciones de la economía neoliberal. En cada relación social coexisten las violencias abiertas, físicas, económicas y simbólicas. Estas, en la articulación deuda/don, tienen el “poder de fundar dependencia e incluso servidumbre (...), según las estrategias a las que sirven (Bourdieu, *El Sentido Práctico*, 2007, p. 204)”. Este modelo económico es hegemónico en las formaciones sociales latinoamericanas, y chilena, y podría explicar, por ejemplo, los hechos de violencia que día a día se registran en los barrios populares del continente, así como las intervenciones y golpes militares en el Cono Sur, en la década de los setenta del siglo pasado.

En las formaciones sociales dominadas por las *instituciones de la economía neoliberal*, las relaciones entre los agentes se estructuran a partir de *intereses particulares* y en ocasiones antagónicos. Así emergen contradicciones que enfrentan a los seres humanos y a las clases sociales. Surgen roces entre las clases y sujetos, derivando en hechos y actos de violencia e hiperviolencias.

En Max Horkheimer aquellos *intereses particulares* están asociados a patrones ideológicos, que en determinadas coyunturas o fases estructurales, colisionan. Esta articulación conflictiva “hace que una sociedad consolidada (sea) puesta en peligro por obra de tensiones que le son immanentes (...) crecen fuerzas que apuntan a conservar la ideología y, por fin, se vigorizan los medios para sostenerla con la violencia (Horkheimer, 2003, p. 19)”. O, la utilización de tales medios para desarticularla.

Lo antes escrito es causa/efecto de que las formaciones sociales se estructuran tal como son, en razón de la apropiación privilegiada de los bienes económicos y culturales, situación que conduce a la desigualdad económica y socio-política. En este escenario se configura un polo que con su acción procura la transformación de esta situación; y otro, que aspira a mantener el estatus quo.

La apropiación privilegiada se sostiene, además de la violencia, con un discurso que apela a la moralidad implicada en que cada uno cumpla el papel que debe cumplir en la llamada “comunidad”. Este discurso apela a mantener las relaciones de clases tal cual están. El rompimiento del estado de las cosas será siempre violento, como escribe Walter Benjamin, en *Para Una Crítica a la Violencia*, “una causa eficiente se convierte en violencia, en el sentido exacto de la palabra, sólo cuando incide sobre relaciones morales. La esfera de tales relaciones es definida por los conceptos de derecho y justicia (Benjamin, 1995, p. 23)”. En este sentido la práctica de la violencia que no altere los conceptos ya mencionados no será eficaz y sus rendimientos nulos o anulados por la violencia desplegada para mantener las cosas como están.

En este estudio los *conceptos de derecho y justicia* adquieren expresión material en el denominado “monopolio de la violencia” por parte del instituto estatal. Al respecto Norbert Elias observaba que las “luchas sociales ya no buscan la destrucción del monopolio (...), sino la determinación de quiénes dispondrán del aparato monopolístico, dónde habrán de reclutarse y cómo habrá que repartir las cargas y beneficios (Elias, 1987, p. 23)”. Desde este autor se puede deducir un rasgo singularizador de las violencias: su fin, es cambiar o mantener las nociones de derecho/justicia o ley/orden, este último binomio vinculado a la protección de la integridad del cuerpo y la propiedad.

Las violencias en la creación y/o destrucción de derechos, operan como aquella sustancia que Pierre Bourdieu, utilizando la reflexión de Heidegger, denominaba instrumento (medio) que los grupos o colectividades pueden utilizar en la interpretación pública de la verdad. “De manera más o menos consciente, los grupos en conflicto pretenden imponer su interpretación de lo que las cosas fueron, son y serán (Bourdieu, *Razones Prácticas*, 1997, p. 23)”. La experiencia del período 1970-1973, en la formación social chilena, demuestra que las violencias se constituyen en un factor clave que permite al vencedor, aunque sea momentáneamente, determinar *lo que las cosas fueron, son y serán*.

Al asumir la (s) violencia (s) como práctica social, sostendremos que la legitimidad de esta práctica, desde la socio-política, está inscrita en la naturaleza de los fines que persigue y de los actores implicados en la misma, así como en el alcance de los medios empleados.

### **En la Formación Social Chilena**

Estas reflexiones y la investigación realizada han permitido avanzar en la construcción de un instrumental teórico y metodológico, que ha de ser útil para estudiar la factualidad del binomio violencia/poder en la formación social chilena y, luego, identificar y analizar la naturaleza y causas de la violencia en Chile entre los años 50 y 90 del siglo pasado, particularmente lo registrado en el período 1970-1973.

A pesar del rol que las violencias han cumplido en la formación social chilena, sólo señalar que nace como República fruto de una guerra (Guerra de la Independencia de 1810), y logra expandirse al sur de su territorio a través de la llamada Pacificación de la Araucanía (o exterminio/desarticulación violenta del Pueblo Nación Mapuche registrada entre 1860-1883 (Bengoia, 1985, p. 205)). Y los efectos políticos y humanos del Golpe Cívico-Militar de 1973, ella no ha sido estudiada y solo algunas publicaciones del campo académico comienzan a abordar el lugar que ocupa en la historia nacional, opción que se ejecuta bajo nuevos ángulos que están o no, subordinados a la posición política de los autores<sup>65</sup>.

<sup>65</sup> Ver principalmente el sitio web: [www.historizaelpasadovivo.cl](http://www.historizaelpasadovivo.cl), coordinado por Anne Peroti-Dumon, que reúne artículos sobre la historia reciente de Chile, Argentina y Perú; Ver el número especial de la Revista de la Universidad Bolivariana, Revista Polis, “Violencia: razones y sinrazones”, número 19.

Sostenemos que en Chile no se ha abierto un debate real sobre la problemática de la violencia e hiperviolencias antes, durante y después del Golpe de 1973. Esto tiene como resultado la existencia de zonas oscuras, negras o grises, sobre las cuestiones polémicas del pasado reciente.

En el estado actual de la investigación nos permiten señalar que a los vectores potencia y fuerza presentes en las violencias, se deben agregar otros factores como los sentimientos, contradicciones ideológicas y posibilidad de éxito involucrada en el movimiento.

El Golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973, otorga concreción al objeto de estudio, ya que en su génesis, desarrollo y consolidación se articulan las violencias e hiperviolencias como una práctica social que involucró cuerpos.

El análisis del período dejan una serie de interrogantes abiertas, la más relevante: ¿Hubo en Chile o no, *Guerra Civil*? Se trata de una pregunta, que cruza las argumentaciones de los distintos actores y que no ha recibido una respuesta satisfactoria.

**El abogado José Zalaquett**, en una columna de opinión, re-producida por El Mercurio de Santiago con fecha 24 de noviembre de 1998, argumentó que los Convenios de Ginebra describen diversos tipos de guerra y conflictos armados. De acuerdo al jurista en Chile sólo aplica una de las categorías: Un enfrentamiento entre el Gobierno y fuerzas insurgentes que no controlan parte del territorio, pero si son capaces de acciones armadas que van más allá de simples disturbios o actos aislados de violencia.

Esta situación se registró el 11 de septiembre de 1973 (cuando las FF.AA. comienzan como insurgentes y terminan como Gobierno de facto), y a inicios de los 80 (cuando el MIR y el PC desarrollan acciones armadas).

Este abogado descarta que haya habido guerra en 1973 y en los días, posteriores. “Es tentador decir que si el gobierno militar quiso aprovecharse arbitrariamente de las ventajas de declarar la guerra, debe asumir también las consecuencias adversas de ese hecho (...). Que el gobierno militar haya cometido abusos tergiversando la verdad (decir en Chile hubo guerra), no justifica que aceptemos esa falsa versión (Zalaquett, 1998, p. 5)”.

**Genaro Arriagada, Cientista Político y alto dirigente del Partido Demócrata Cristiano entre 1970 y 1973**, en su libro *“De la Vía Chilena a la Vía Insurreccional”*, escrito en 1974 y prologado por el ex Presidente, Eduardo Frei Montalva, sostiene como tesis central que la *Vía Chilena* no era más que una etapa en la táctica de las fuerzas marxistas para hacerse del poder por la *Vía Insurreccional*.

Lo que hubo en Chile, según se desprende de esta tesis es que las Fuerzas Armadas y de Orden, ejecutaron una suerte de *Guerra Preventiva* para frenar los *planes marxistas* de toma el poder. De acuerdo a Arriagada la *Vía Chilena* correspondía a una táctica elaborada por Moscú que consideraba la conquista del poder por las urnas. Una vez en el poder, se procede a la construcción del *poder popular*, que se traduce en la articulación de diversas estructuras socio-políticas de carácter transitorio para construir, posteriormente, cordones industriales y

comandos comunales, los que apuntan a la conquista del poder por la vía armada (Arriagada, 1974, pp. 298-302).

La tesis de la *Guerra Preventiva* es sostenida en el prólogo de este libro por el Ex Presidente, Eduardo Frei Montalva<sup>66</sup>, quien escribe que la opción insurreccional tenía que ver con tres condiciones intrínsecas de la Unidad Popular: “(uno) que nunca dejó de ser una minoría: Minoría en el Parlamento, en los municipios y en las organizaciones en la base social (...); (dos) por distintos procedimientos, quiso imponer un modelo que la mayoría del país rechazaba (...); y, (tres) manifestó siempre un desprecio profundo por el sistema democrático y una expresa voluntad de llegar, a cualquier precio, a la conquista del Poder total (Frei, 1974, p. 23)”. La combinación de estos tres factores crearon condiciones de inestabilidad política y social.

El Golpe Militar es presentado como una respuesta natural al “caos económico y social, acompañado de una acelerada y creciente violencia (Frei, 1974, p. 16)”. Y en última instancia como una intervención de las FF.AA y de Orden sobre fuerzas militares irregulares marxistas. Frei sostenía que existían “pruebas irrefutables de la importación y reparto de armas y la presencia en Chile de miles de extranjeros pertenecientes a movimientos de extrema izquierda (Frei, 1974, p. 20)”.

**Gabriel Salazar, Historiador**, en “*La Violencia Política Popular en las Grandes Alamedas*”, el Golpe Cívico-Militar es comprendido como un acto de violencia de los sectores dominantes en contra de la violencia popular, que produjo -al término de la confrontación- una derrota de las fuerzas populares, que implicó “muerte, torturas, cárcel, extrañamiento, desempleo, persecución, miedo, individuación, orfandad (...) (Salazar, 2006, p. 6)”.

Este autor no califica el episodio de guerra y señala que una de las causas basales del golpe, fue la incorporación de las Fuerzas Armadas al Gobierno realizada por el Presidente Salvador Allende, pues a partir de ese minuto “los militares comenzaron a realizar múltiples allanamientos a efectos de requisar las armas del sector civil de la Nación. El efecto de todo ello fue enfrentar el movimiento de la VPP (Violencia Política Popular), directamente, con las armas del sector militar de la Nación: Una confrontación inédita en la historia política del siglo XX (Salazar, 2006, p. 262)”. De acuerdo al texto con esta acción, el Gobierno de la UP desmovilizó y desarmó a su base de apoyo real, quedando a merced del Eje Dominante.

Este autor caracteriza al Golpe como una revolución librecambista, que constituyó una agresión sistemática del Estado y las “armas de la Nación” contra el proyecto consuetudinario de más de la mitad de los chilenos. Eso provocó la ruptura de diversas estructuras, mallas de roles, modos de vida y paradigmas epistemológicos (o teóricos) que, como efecto global, generaron un abrupto volcamiento de los sujetos e identidades sociales hacia sí mismos (Salazar, 2006, p. 284).

---

<sup>66</sup> Supuestamente ejecutado por los aparatos de inteligencia de la dictadura cívico-militar el 22 de enero de 1982, una ironía de la historia.

De esta forma el Golpe de 1973 operó como el único factor capaz de frenar la potencia del bajo pueblo y, paralelamente, devolverlo –a gran costo– “a sus estaciones estructurales (Salazar, 2006, p. 56)”.

En términos esquemáticos, de acuerdo a la propuesta de Salazar, la identidad del “bajo pueblo” consiste en habitar estructuralmente, desde su situación económica, social y cultural, en lo *Particular* (‘P’). Y en ese lugar ha permanecido sujeto y con la prohibición de transitar desde ‘P’ a ‘G’ (lo *General*, lo universal), o postular la validez de una posible estructura ‘P-G’ (Salazar, 2006, p. 49). Por lo tanto “los intereses del ‘bajo pueblo’, con todo ello, no han logrado alcanzar el rango de ‘intereses generales de la Nación’ (Salazar, 2006, p. 50)”.

Las salida popular transformar ‘P’ en ‘G’, en el período 1970-1973, apoyada – escribe Salazar– en una retórica democrática y liberal se tradujo en ‘modernizaciones mínimas’; el Golpe Cívico-Militar de 1973 y la represión que lo siguió, lograron devolver al sector popular a ‘P’. Este hecho tiene conexiones con una propuesta teórica relevante del texto de Salazar que sostiene que: “Tras la consumación factual de un acto constitucional del Estado (con dosis variables de violencia constituyente), ha seguido en Chile, un período de relativa paz sociopolítica. Normalmente ha sido una paz portaliana, consiste en la imposición victoriosa de alguna de las fórmulas políticas del librecambismo, en la retirada confusa de la oposición social-productiva y, ante todo eso, en la estupefacción histórica de las masas ciudadana (Salazar, 2006, p. 93)”. Es decir, ha prevalecido ‘G’ sobre ‘P’.

**Ex Senador Jaime Guzmán**<sup>67</sup>, estimaba que en 1973 hubo una guerra a través de la cual las Fuerzas Armadas y de Orden evitaron una guerra civil propiciada por las fuerzas de izquierda cuyo fin era instaurar la dictadura del proletariado.

El análisis político de Guzmán parte del supuesto de que la guerra civil era inminente. Ello, dado que en Chile había “más de 15 mil extremistas extranjeros, junto a grupos de paramilitares criollos, pertrechados de abundante armamento ilegal, (que) constituían el “ejército irregular” (según expresiones del ex Presidente Eduardo Frei), que se aprestaba a convertirnos en una segunda Cuba (Guzmán, 1990)”.

El fallecido político dijo que fue una amplia mayoría popular la que exigió a los militares su intervención como único camino para detener los planes marxistas. Se llamó a las “instituciones entrenadas para la guerra, a fin de superar un cuadro de guerra interna. Las Fuerzas Armadas y Carabineros, tras resistirse largamente, asumieron su deber de actuar (Guzmán, 1990)”.

Para Guzmán en toda guerra ocurren inhumanidades, que exceden las leyes de la guerra. Por tanto, al ubicar las responsabilidades por tales actos, señala, que se debe mirar/apuntar a quienes los provocan: En este caso las fuerzas del campo popular y revolucionario. La apreciación de Guzmán indica que “el costo humano

---

<sup>67</sup>Político chileno, fundador del Movimiento Nacionalista Patria y Libertad y posteriormente fundador del Partido Unión Demócrata Independiente, fuerza de derecha que apoyó a la dictadura cívico-militar. Jaime Guzmán fue ejecutado en abril de 1991, acto reivindicado por el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR).

de la acción militar emprendida en 1973 fue muchísimo menos del que habríamos sufrido si la Unidad Popular hubiese logrado establecer un totalitarismo comunista (Guzmán, 1990)”.

### **A modo de conclusión**

En este estudio hemos acudido al cuerpo y a la irrupción de los cuerpos en las Ciencias Sociales, desde una perspectiva sociopolítica que implica abordarlo en su dualidad intrínseca: en tanto resultado de un largo proceso socio-histórico y como producto de una situación concreta de dominación y poder. Toda entidad corporal la entendemos como *corporalidad concreta*, resultante de múltiples contradicciones y determinaciones siendo parte de un entramado social donde se advierten perspectivas de género, *deraza/etnia* y de clase. De allí se desprende que sea urgente y necesario observar los cuerpos formando parte de un entramado social concreto, de acciones y relaciones sociales, lo cual implica observarlo como la resultante de múltiples determinaciones en el campo de la acción.

Comprender *lo que nos ha pasado* no significa que nos alejemos ni tampoco reducir, a partir de los precedentes, aquello que no tiene precedentes; no es para explicar los *que nos pasó* desde analogías y generalidades, que hagan aparecer una realidad mutilada. Comprender significa llevar a cabo un trabajo con rigor científico, que vaya examinando para desentrañar lo que ha ido quedando escondido y objetivado en la sociedad, buscando los significados más profundos de lo que ha ocurrido.

Las crisis sociales, crisis políticas y crisis económicas como la del '73 y las actuales hacen aparecer grietas y fallas, dejando de manifiesto la fragilidad del tejido social. Estas crisis pueden ser, en ciertos casos, la ocasión de la toma de distancias colectivas en relación a la lógica del capital. Pero es probable también, que abran la vía a desarrollos contra-revolucionarios en nombre de un retorno a un pasado más o menos mítico. Hay algo aquí muy profundo que en el plano teórico fue trabajado por Theodor Adorno y Max Horkheimer en *La dialectique de la raison*. Ellos demuestran que las relaciones sociales envuelven y recelan un potencial de tendencias destructoras y auto-destructoras, lo que puede expresarse políticamente comprendiendo, incluso para destruir, lo político, la política y la democracia.

Nos situamos desde una perspectiva del pensamiento crítico, a menudo de inspiración marxista y principalmente de las corrientes que se reclaman de la herencia y tradición de la denominada escuela de Frankfurt. En este contexto la reiterada recurrencia a la sociología crítica de la dominación de Pierre Bourdieu y su equipo es un punto de despegue en relación sobre todo a las aproximaciones filosóficas y su enraizamiento en la práctica de la sociología política entendida como un *oficio* donde se articula la creación conceptual y las prácticas investigativas empíricas. Son estas prácticas investigativas que nos interpelan a desarrollar una teoría materialista capaz de rescatar del idealismo, como lo señala Bourdieu, siguiendo el deseo de Marx en las Tesis sobre Feuerbach, *el aspecto activo* del conocimiento práctico que la tradición materialista ha dejado en su poder.



Instalar las violencias como una práctica social y no un concepto o categoría, implicó un ejercicio académico e investigativo, que se enfrentó a diversos obstáculos teóricos como aquellas propuestas que sostienen que las violencias serían una expresión más de la naturaleza humana, o enfoques del darwinismo social, biólogos y de las ciencias de la naturaleza, entre otros.

Desde estos elementos teóricos ponemos en valor las violencias como práctica social, es decir, inter-relaciones entre más de dos sujetos, o grupos de agentes, que intervienen en un acto modelado por un cierto marco normativo y valórico, que despliegan sus cuerpos en el curso de la acción, permite captar de manera adecuada los intersticios de este hecho social como tal, develando su capacidad de modificar los contextos en los cuales surge. Efectivamente, como lo escribió Carlos Marx, la violencia es la partera de la historia.

De este modo caracterizamos de una impostura teórica las propuestas de analizar la violencia en los seres humanos a partir de elementos biológicos o, como se ha escrito, derivados de la naturaleza del Hombre. Ello, en virtud de que las violencias como práctica social las inscribimos en el marco de las relaciones sociales y, por lo mismo, tendrá expresión en todo tiempo y lugar.

Detectamos a través de una diagonal socio-histórica y política en la formación social chilena que destaca una práctica de violencias e hiperviolencias ejercida desde el Estado, el cual ha implementado incesantemente políticas de encierro/castigo/masacres y exterminios en contra de sus *enemigos internos, los enemigos del Estado, los enemigos de la patria*.

En efecto, la formación social chilena está impregnada de violencias e hiperviolencias por su propia historia, no solamente de la violencia impersonal de los dispositivos y *agenciamientos* del capital, sino también de la violencia de los individuos (soportes de las relaciones sociales capitalistas). Por ello, las violencias se siguen ejerciendo como algo “normal” y se han naturalizado.

Este artículo deja una serie de aperturas, que deben traducirse en nuevos proyectos de investigación que han de permitir colocar en su real dimensión la variable violencias en la formación social chilena. En el estado actual de la investigación se construyó una caja de herramientas teóricas que pueden ser utilizadas para seguir desentrañando lo ocurrido en Chile en el siglo XX e inicios del siglo XXI, ello es posible dado que se procesaron adecuadamente una serie de obstáculos como la visión de que la violencia son una categoría o un concepto, o que ella sería post-política.

Desde estas adquisiciones teóricas se realizará un nuevo estudio para despejar la pregunta de investigación: ¿En 1973, hubo o no guerra?

### **Bibliografía**

- ACTUEL Marx. (2007). Corps dominés, corps en rupture. *Actuel Marx* (41).
- ARRIAGADA, G. (1974). *De la Vía Chilena a la Vía Insurreccional*. Santiago: Pacífico.

- ARENDDT, H. (2006). *Sobre la violencia*. Madrid: Alianza Editorial.
- ARÓSTEGUI, J. (1994). *Violencia y Política en España*. Madrid: Marcial Pons.
- ARÓSTEGUI, J. (1994). *Violencia, Sociedad y Política: La Definición de la Violencia*. Madrid: Ayer.
- BABY, S. (2006). *Violence et politique dans la transition démocratique espagnole 1975-1982*. Thèse de doctorat, Université Paris I, Paris.
- BENJAMIN, W. (1995). *Para una Crítica de la Violencia*. Buenos Aires: Leviatán.
- BENGOA, J. (1985). *Historia del Pueblo Mapuche*. Santiago: Ediciones Sur.
- BOURDIEU, P. (1993). Génesis Y Estructura Del Campo Burocrático. *Actes de la Recherche en Sciences Sociale* (96-97), 49-62.
- BOURDIEU, P. (1997). *Razones Prácticas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (1999). *Meditaciones Pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- BOURDIEU, P. (2007). *El Sentido Práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- ELIAS, N. (1987). *El Proceso de la Civilización*. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- ENGELS, F. (1981). *Anti Dubring*. México DF: Grijalbo.
- FREI, E. (1974). Prologo. En G. Arriagada, *De la Vía Chilena a la Vía Insurreccional* (págs. 10-34). Santiago: Pacífico.
- GUZMÁN, J. (17 de Junio de 1990). Pisagua: La Culpabilidad Principal. *La Tercera*.
- HORKHEIMER, M. (2003). *Teoría Crítica*. Buenos Aires: Amorrortu.
- JACORZYNSKI, W. (2002). *Estudios Sobre la Violencia, Teoría y Práctica*. México DF: CIESAS.
- LEFEBVRE, H. (1983). *La Presencia y la Ausencia*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- LÜNECKE, G. (2000). *Violencia Política*. Santiago: Arzobispado de Santiago.
- MARX, K. (1972). *El Capital. Crítica de la Economía Política. Capítulo VIII. La Jornada de Trabajo*. México DF: Fondo de Cultura Económica.
- MARX, C. (1971). *La Sagrada Familia o Crítica de la Crítica*. Buenos Aires: Claridad

- MAYRA BUVINIC, Adren Morrison y María Beatriz Orlando. (2005). Violencia, Crimen y Desarrollo Social en América Latina y El Caribe. *Revista Papeles de Población* (43), 167-214.
- MOUFFE, C. (2009). *En torno a lo Político*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- ORGANIZACIÓN MUNDIAL DE LA SALUD. (2002). *Informe Mundial Sobre la Violencia y la Salud*. Washington DC: Organización Panamericana de Salud.
- SALAZAR, G. (2006). *La violencia política popular en las "Grandes Alamedas"*. Santiago: Ediciones LOM.
- SUCASAS, A. (2000). Anatomía del Lager (Una aproximación al cuerpo concentracionario). *Isegoria* (23), 197-207.
- VALERO, J. (2006). *Sociología de la Ciencia*. Madrid: EDAF.
- ZALAUQUETT, J. (24 de Noviembre de 1998). ¿Hubo Guerra en Chile? *El Mercurio*, pág. 5.

\*

**Resumen:** Este artículo es producto de un proceso de reflexión, debate e investigación realizada en el Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo, de la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad de Chile (Departamento de Sociología). En este trabajo se darán a conocer algunos aspectos de los avances que registra esta investigación de carácter exploratorio y documental, sobre las violencias e hiperviolencias en la formación social chilena. Clave resulta el estudio del cuerpo, que desde las Ciencias Sociales, sería la materialidad en donde se concretan los enfrentamientos, las violencias e hiperviolencias. Se trata de un objeto de estudio cuyo abordaje desde la socio-política es más bien reciente en Chile, pero que ha permitido establecer que *los cuerpos* no son una abstracción, que no existe corporeidad abstracta y son observables claves para comprender las relaciones sociales y aquella relación que denominamos *violencias*. Proponemos que la irrupción de los cuerpos produce un re-enfoque en torno a *las violencias*, las que serán analizadas en este artículo ya no como conceptos, ni categorías, sino como una práctica social. Esta última aparece sujeta a una cierta racionalidad y normatividad, e implica el uso del cuerpo en su desenvolvimiento en el mundo como es. Las violencias las analizamos como un factor de dominación, que se asocia al poder, la potencia y la fuerza, y como un medio para alcanzar un determinado fin. El propósito de artículo es desplegar elementos teóricos-metodológicos, que han de permitir desentrañar una serie de interrogantes que atraviesan el debate en el campo político y académico respecto a lo acaecido en la formación social chilena entre 1970-1973 y 1990, antes, durante y después del golpe de Estado del 11 de septiembre de 1973. En base a estos elementos ingresamos al debate en torno al denominado Golpe de Estado Cívico-Militar del 11 de septiembre de 1973, que comprendemos como un cuadro de enfrentamiento, violencias e hiperviolencias, que ha recibido diversas caracterizaciones tales como guerra civil en presencia o larvada, guerra preventiva, pronunciamiento militar. En torno a este hecho surge la siguiente interrogante: ¿Esta operación cívico-militar de castigo, encierro y exterminio corresponde a un acto de guerra en contra de los *enemigos del Estado*?, interrogante que guiará nuestros próximos trabajos. **Palabras claves:** El cuerpo/los cuerpos, Violencias, Hiperviolencias, Prácticas sociales

\*

**Abstract:** This article is a product of a process of reflection, debate and research in the Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo, at the Faculty of Social Sciences, Universidad de Chile (Department of Sociology). This paper will present some aspects of the progress recorded in this exploratory and document-based research on violence and hyperviolence on Chilean social formation. The study of the body in the social sciences is crucial since clashes, violence and hyperviolence are concretized on materiality. It is an object of study whose approach, from the socio-political perspective, is rather new in Chile, but it has allowed us to establish that bodies are not an abstraction, that a corporeal abstraction does not exist and that the observable body is a key to understanding social relations and those relationships classified as violence. We argue that the emergence of bodies produces a refocusing about violence, which will be analyzed in this article not as concepts, or categories, but as social practices. The latter appears to be tied to a certain rationality and normativity, and it involves the use of the body in its development in the world as it is. We analyze violence as a factor of domination, which is associated with power, potency and strength, and as a mean to achieve a particular goal. The purpose of this article is to deploy the theoretical and methodological elements that will enable us to unravel a series of questions that are a cut cross debate in the political and academic field regarding what happened in the Chilean social formation between 1970-1973 and 1990, i.e., before, during and after the coup of September 11<sup>th</sup>, 1973. Based on these elements, we entered the debate surrounding the so-called Civil Military coup of September 11<sup>th</sup>, 1973, which we understand as a box of confrontation, violence and hyperviolence, which has received several characterizations such as civil war in presence or covert, preventive war, or military uprising. Around these facts, it emerges the question of whether this civil-military operation of punishment, imprisonment and extermination corresponds to an act of war against the enemies of the state. This question will guide our future work. **Keywords:** The body / bodies, Violence, Hyperviolence, social practices



## Os comensais da Palavra

### Emoções e corpo na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus

Roberta Bivar Carneiro Campos  
Cleonaldo Mauricio Junior

**Resumo:** Na trajetória até a maturidade espiritual, o crente pentecostal necessita ser “preenchido pelo Espírito Santo”. Esta é a condição indispensável que diferencia os neófitos daqueles que já podem ser considerados detentores de autoridade espiritual. A construção da pessoa pentecostal, portanto, passa compulsoriamente por ser reconhecido, e reconhecer-se, como “cheio do poder de Deus”. Utilizando o conceito de carisma para dar conta deste poder transcendental, apresentamos as interações nas quais os pentecostais devem se engajar para retirar daí o sentido de posse do carisma, e, por conseguinte, o de serem verdadeiramente pentecostais. Estas interações se configuram principalmente no ato de “dar uma palavra” a outrem, ou seja, direcionar uma profecia a alguém (um “irmão de fé” ou um desconhecido). As emoções e o corpo são primordiais neste processo. Este é o receptáculo do carisma (recebido principalmente durante as prédicas, louvores, etc) e o lugar de onde ele é externalizado no já citado momento das profecias. Aquelas se apresentam quando a ansiedade e a insegurança dos neófitos em engajar-se nas interações baseadas na profecia devem ser superadas e transformadas em convicção e intrepidez, através da ritualização destas emoções, capitaneada pelo líder carismático. Estes rituais que se dão no corpo do crente, educam suas emoções e o capacita a engajar-se nas interações carismáticas, a fim de confirmar sua identidade como pentecostal. Pretendemos ilustrar este modelo da trajetória espiritual do crente pentecostal com dados obtidos em trabalho de campo realizado entre os crentes da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) no Recife, bem como no *Congresso de Avivamento Desperta!*, protagonizado pelo pastor Silas Malafaia, líder da já referida igreja e líder carismático de maior expressão no atual cenário pentecostal brasileiro. **Palavras-chave:** ansiedade, convicção, corpo pentecostal, neófito, profeta

\*

“Fala, Senhor, pois o teu servo está ouvindo”. É a resposta de Samuel (futuro profeta de Israel e, na ocasião, ainda um jovem auxiliar do Templo) ao chamado divino, no relato encontrado na Bíblia, a escritura sagrada dos cristãos. Momentos antes, porém, Samuel, mesmo ouvindo uma voz que o convidava ao diálogo, não discernia ser Deus o autor da convocação: Jovem demais para reconhecer a voz divina, levantava-se do seu sono e se dirigia a Eli, sacerdote do templo, acreditando ser ele a chamá-lo a fim de fazer alguma solicitação. Eli por duas vezes manda o menino voltar, afirmando não ter partido dele o chamado. Na terceira vez, o sacerdote percebe ser Deus quem estaria querendo se comunicar com Samuel e o aconselha: “Vá e deite-se; se ele chamá-lo, diga: ‘Fala, Senhor, pois o teu servo está ouvindo’”. Atendendo a recomendação de Eli, Samuel, agora sim, responde a Deus

e dEle ouve o desenrolar de acontecimentos que seriam decisivos para o Estado de Israel, conforme relata a continuação do texto<sup>68</sup>.

Levando em consideração uma prática pentecostal intitulada por Coleman (2000) de dramatização<sup>69</sup> e que, segundo este autor, comporia o *habitus* carismático, invocamos a história de Samuel para servir de metáfora à trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus. A carreira empreendida pelo crente, de neófito a profeta, ou seja, de novo convertido até ser considerado pela comunidade como espiritualmente maduro, passa necessariamente pela habilidade em atender, como precisou fazer Samuel, o chamado de Deus e realizar “sua obra”, o que geralmente consiste em “dar uma palavra”, realizar uma profecia direcionada a alguém. O crente deve afastar o que pode ser considerado “coisa de sua cabeça”, para não correr o risco de fazer “aquilo que Deus não mandou”, ao mesmo tempo em que não pode, sob hipótese alguma, deixar de atender este comissionamento.

Examinaremos, então, alguns elementos desta passagem de neófito a profeta na trajetória espiritual dos crentes da Assembleia de Deus (AD). Passagem que entendemos fazer parte da construção da ideia de pessoa pentecostal. Focaremos no exame do papel das do corpo e das emoções nesta trajetória. Qual seria o lugar, portanto, do corpo e das emoções na construção da noção de pessoa pentecostal? Visamos responder esta pergunta apresentando como a dúvida e a ansiedade do neófito é transformada em confiança e convicção nos cultos pentecostais. Tudo isto com o corpo, receptáculo do Espírito Santo, como mediador desta prática. O papel do líder carismático também será contemplado: Apontaremos como sua performance na interação com os fiéis funciona como dinamismo das emoções presentes na trajetória que ora pretendemos analisar. Nosso “Eli” será o pastor Silas Malafaia, líder da Assembleia de Deus Vitória em Cristo (ADVEC) no Brasil e principal figura do *Congresso de Avivamento Desperta!*, evento que, juntamente com as visitas nas filiais da ADVEC no Recife, compôs a base do trabalho de campo por nós realizado.

É imprescindível dizer, ainda, que este artigo não pretende definir um modelo teórico que contemple todos os aspectos do que aqui denominamos como a trajetória espiritual do convertido. Nosso objetivo resumir-se-á em trazer à tona elementos percebidos em nossa etnografia que contribuam para o entendimento do papel das emoções e do corpo na referida trajetória.

### **A cultura pentecostal: a busca generalizada pelo carisma**

Em trabalhos anteriores (MAURICIO JUNIOR, 2011; CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012a, 2012b) denominamos a cultura pentecostal cristalizada na Assembleia de Deus (AD) como baseada na busca generalizada pelo carisma. Com isso, afirmamos não ser monopólio do líder carismático o sentido de

<sup>68</sup> I Samuel 3: 1-19

<sup>69</sup> A representação dramática dos textos bíblicos na vida cotidiana, utilizando-os como um script, invocando personagens bíblicos para atingir os mesmos resultados por eles alcançados pela reprodução de suas palavras e atitudes.

posse do carisma, pelo contrário, para ser “usado por Deus”, o fiel também deseja, e, mais do que isso, necessita de carisma para si. Apresentamos, então, como se dá a construção (do sentido) de um fluxo carismático entre o líder pentecostal e os pastores e crentes comuns, principalmente durante a performance carismática realizada pelo primeiro em meio à sua prédica. Mostramos também que esta circulação do carisma, iniciada na interação-origem entre o líder carismático e o fiel, repercute nas interações carismáticas entre os próprios fieis, e entre estes e os não-crentes, o que se configura como um dos princípios indispensáveis à expansão pentecostal.

No presente trabalho, destacaremos o fato destas interações carismáticas acima citadas realizarem-se na forma de cadeias energéticas emocionais e corporais, como já observado por Robbins (2009). Este autor destaca o papel primordial dos rituais na vida social pentecostal como o principal fator responsável pela bem sucedida consolidação do pentecostalismo como instituição em meio à ordem neo-liberal global, enquanto tantas outras instituições (sociais, econômicas e políticas) têm falhado diante do mesmo desafio. É necessário compreender a produtividade social do pentecostalismo como a responsável por sua *institution-building-ability*, diz Robbins, ao invés de dar crédito apenas às compensações que ele possa oferecer aos seus adeptos como forma de sobreviver, e inserir-se, nesta nova ordem global<sup>70</sup>(ROBBINS, 2009, p. 58). Com o termo produtividade social, Robbins pretende, além de expressar a alta frequência das interações rituais na socialidade pentecostal, destacar a qualidade destas interações como o verdadeiro elemento responsável pela pretensa ubiqüidade do pentecostalismo ao longo do globo. O critério para que tais interações sejam consideradas bem sucedidas (*successful interaction ritual*) é o fato de produzirem - e aí Robbins está se baseando em Collins (2004) - energia emocional: uma generalização do conceito durkheimiano de efervescência coletiva, no sentido de que a procura por interações das quais é possível desfrutar desta energia não cessa, formando, por conseqüência, uma cadeia de interações rituais, como nos explica Robbins:

Na realidade, os seres humanos estão sempre em busca desta energia emocional; eles são criaturas que passam pela vida tentando participar de tantas interações rituais bem sucedidas quanto puderem, aproveitando-se da energia gerada em cada uma dessas interações para sustentar a próxima. É esta tendência das pessoas de se esforçarem por mover-se de uma interação ritual bem sucedida a outra, aumentando seus estoques de energia emocional à medida que se movem, o que gera as cadeias de interações rituais, proporcionando a Collins sua imagem principal. E são estas cadeias, ele argumenta, que dão à sociedade sua forma (ROBBINS, 2009, p. 60, grifo nosso, tradução nossa)<sup>71</sup>.

<sup>70</sup> “It is Pentecostalism’s social productivity that makes its promises credible, not the credibility of those promises that makes Pentecostalism socially productive” (ROBBINS, 2009, p. 58)

<sup>71</sup> Human beings are, at bottom, seekers of such emotional energy; they are creatures who go through life trying to participate in as many successful interaction rituals as they can, drawing on the energy generated in each such interaction ritual to support the next one. It is the tendency for people to endeavor to move from one successful interaction ritual to another, increasing their store of



Para que, destas interações, brote o que se define por energia emocional, Robbins continua, são necessários alguns pré-requisitos: Primeiro, o foco mútuo de atenção (*mutual focus*): “um sentido por parte dos participantes de que eles intersubjetivamente compartilham uma definição comum do que estão fazendo juntos” (p. 61, tradução nossa)<sup>72</sup>. Em segundo lugar, e o mais importante para o propósito deste trabalho, está o que Collins chama de

um alto grau de *emotional entrainment*. Significando o desenvolvimento de um sentido entre as pessoas de que elas estão coordenando suas ações em conjunto. Um sentido construído particularmente através da sincronização rítmica da ação corporal, de forma que a interação flua suavemente. Esta sincronização corporal pode acontecer plenamente tanto em conversas ou qualquer outro tipo de interação, quanto em práticas sociais tais como a dança, as quais tem, explicitamente, o objetivo de produzir tal sincronia. Quando ela acontece (a sincronização corporal), combinada com um forte sentido de foco mútuo de atenção, as interações rituais bem sucedidas ocorrem (ibid, p. 61, grifo nosso, tradução nossa)<sup>73</sup>.

Robbins conclui afirmando estar claro que o Pentecostalismo é idealmente adequado para colocar estas características em ação (*mutual focus + emotional entrainment through bodily synchronization*) quando os fiéis estão juntos. Assim, é com as cadeias energéticas emocionais e corporais apresentadas por Robbins, formadas por interações rituais chamadas por Collins de bem sucedidas (por produzirem energia emocional), que queremos nos preocupar neste trabalho. Chamamos tais interações de carismáticas, e entendemos ser através destas cadeias apresentadas por Robbins que o carisma circula. Iremos apresentá-las mais de perto ao longo do texto. Antes, porém, entraremos em detalhes com relação ao nosso uso do conceito de carisma: seu significado e como o relacionamos com os conceitos de efervescência coletiva, e o de energia emocional visto acima.

O conceito de carisma, consagrado por Weber (2000), é utilizado aqui para dar conta de categorias nativas tais como “a unção do Espírito Santo” ou “o poder de Deus”. Fazemos dele referência, então, para representar a potência que permite ao fiel agir carismaticamente. A ação carismática resultante deste empoderamento

---

emotional energy as they go, that generates **chains of interaction rituals** that provide Collins with his titular image. **And it is these chains** he argues, **that give society its shape** (ROBBINS, 2009, p. 60, grifo nosso).

<sup>72</sup> “A sense on the part of participants that they intersubjectively share a common definition of what they are doing together” (ROBBINS, 2009, p. 61).

<sup>73</sup> a high degree of *emotional entrainment*. This refers to people’s developing sense that they are coordinating their actions together, a sense built up particularly **through the rhythmic synchronization of bodily action** so that the interaction flows smoothly. Such bodily synchronization can happen as fully in conversation or any other kind of interaction as it does in those social practices, like dancing, that explicitly aim to produce. When does it happen and is combined with a strong sense of mutual focus, successful interaction ritual occurs (ibid, p. 61, grifo nosso).

representa para o nativo “ser usado por Deus”, o que só pode acontecer, por sua vez, se o fiel estiver “cheio do Espírito Santo”. Na prática, e em geral, tais ações giram em torno do “dar uma palavra”, “profetizar sobre a vida do irmão” ou daquele que “precisa de salvação”<sup>74</sup>. Acompanhando os desdobramentos do tema que se seguiram ao clássico trabalho de Weber (SHILS, 1965; CSORDAS, 1997; GEERTZ, 2003), queremos sublinhar a dimensão coletiva do carisma e, o mais importante, lançar luz sobre a possibilidade de sua circulação, o que, numa linguagem durkheimiana, é o próprio contágio do sagrado, ou seja, “o procedimento pelo qual ele é adquirido” (DURKHEIM, 2008, p. 391). A natureza emocional desta experiência de contágio do sagrado já é enfatizada por Durkheim (ibid), na medida em que ele entende os processos de eferescência coletiva como o centro da vida religiosa. É nestes momentos que acontece “o estímulo e regulação coletivos das emoções através de padrões imprevisíveis de contágio ou de formas rituais institucionalizadas” (MELLOR, 2007, p.591, tradução nossa)<sup>75</sup>.

Mas se em Durkheim (2008), por um lado, os momentos de eferescência são entendidos como de grande intensidade e se confundem com as grandes concentrações, por outro, seguindo principalmente Shils (1965), lembramos que Weber, ao falar da rotinização do carisma, já anuncia a possibilidade de sua circulação através da transformação do carisma genuíno em formas carismáticas menos intensas. Primeiramente, é necessário entendermos o processo de rotinização como a sobrevivência do carisma e não o seu fim, o que, nos termos de Weber, significaria seu “desvanecimento”. Esta sobrevivência, porém, se dá em formas carismáticas menos intensas, na proporção em que o seu detentor (pessoa, instituição, grupo de parentesco, herdeiro) se distancia do centro irradiador de carisma (ver Shils, ibid e Geertz 2003). Vem à tona, assim, uma base weberiana para entendermos a circulação do carisma, ao mesmo tempo em que se revela a formação de uma estratificação espiritual ao longo desta cadeia de interações baseadas na ação carismática.

Se Weber já nos permite visualizar formas menos intensas de carisma ao longo de sua circulação, o que vimos do trabalho de Collins (2004), e da aplicação deste no campo pentecostal por Robbins (2009), permite-nos vislumbrar o papel da excitação emocional no contágio do sagrado também neste tipo de interação (menos intensa), e não somente nos rituais performados em grandes momentos de

---

<sup>74</sup> Profeta aqui, então, é um termo nativo que denomina aquele que profetiza, “dá uma palavra da parte de Deus” ao seu irmão ou a um desconhecido, não se acomodando, portanto, às definições weberianas, ou, ainda, bourdianas do termo. Alinhamo-nos ao que Evans-Pritchard entende por *prophetas*, como segue:

“The virtue of the priest resides in his office; that of the prophet in himself. The priest has no cult; the prophetas certain cultic features. **But the most outstanding conceptual difference is that whereas in the priest man speaks to God, in the prophet God, in one or other of his hypostasis, speaks to man.** The priest stands on the earth and looks to sky. Heavenly beings descend from sky and fill the prophets. (p. 304, grifo nosso) In E.E. Evans-Pritchard. (1956). *Nuer Religion*, New York and Oxford: Oxford University Press.

<sup>75</sup> “the collective stimulation and regulation of emotion through either unpredictable patterns of contagion or institutionalised forms of ritual” (MELLOR, 2007, p. 591)

efervescência nos moldes durkheimianos. Robbins nos lembra que “estes rituais também podem envolver uma ampla gama de interações pessoais. Eles podem ser executados por duas pessoas ou em pequenos grupos...” (p. 59, tradução nossa)<sup>76</sup>. O fator primordial é que eles sejam, como vimos, bem sucedidos, ou seja, produzam energia emocional, formando uma cadeia que se liga através de interações do mesmo tipo. Assim, trabalhando com as categorias de efervescência coletiva (DURKHEIM, 2008), energia emocional (COLLINS, 2004) e carisma (WEBER, 2000)<sup>77</sup>, e, por fim, subsumindo as primeiras à esta última, pretendemos destacar que: ele, o carisma, pode (i) ser produzido em grandes concentrações (ver Durkheim 2008) e (ii) circular através de interações bem sucedidas (ver Collins 2004 e Robbins 2009), (iii) desde sua origem, onde é mais intenso (ver Shills 1965, e Geertz 2003), (iiii) bem como em interações (até mesmo) diádicas, onde se pode produzir o mesmo sentido de empoderamento (ver Robbins 2009), diferenciando-se apenas, tais interações, por uma questão de (maior ou menor) intensidade carismática.

Como se dão na prática, então, as interações procuradas pelos fiéis da Assembleia de Deus (consistindo, esta procura, no que chamamos de busca generalizada pelo carisma) onde eles serão “usados por Deus”, estando, para isso, “cheios do Espírito Santo”? Baseado nos trabalhos de Simon Coleman (2000, 2006, 2009), entendemos que elas se concretizam através de um processo contínuo de internalização e externalização, gerando uma cadeia de circulação verbal onde cada crente, tendo armanezado, internalizado, o carisma em seu *self* através das chamadas experiências de *in-filling* (preenchimento), precisa estendê-lo (*reaching out*)<sup>78</sup>, externalizá-lo, ao (ainda que desconhecido) outro, sobretudo no ato de “dar uma palavra”, “abençoar” ou “profetizar sobre a vida do seu irmão” (MAURICIO JUNIOR, 2011, p. 61, 62).

Acompanhando a experiência relatada por Nadja, fiel da AD há 14 anos, podemos ilustrar esta cadeia de circulação verbal. Nossa informante relata ocasião onde, internada no hospital a fim de realizar uma cirurgia, age carismaticamente externalizando em direção à sua companheira de quarto a Palavra anteriormente internalizada. Nadja ficaria internada junto com uma “irmã de fé”, conhecida sua. De última hora é trocada de quarto e, segundo nos diz, “reclama com Deus” por tal situação ter acontecido. Mas depois, diz ela, o propósito de tal mudança seria plenamente compreendido:

Quando eu botei o pé no quarto eu disse bom dia, quando eu olhei pra senhora que estava deitada, o Espírito Santo de Deus falou ao meu coração: ‘Ela precisa de você, a outra não. Ela precisa de você.’ Naquele momento eu comecei a chorar

<sup>76</sup> “these rites can also involve a wide range of personnel. They can be carried out by two people or in small groups...” (ROBBINS, 2009, p. 59).

<sup>77</sup> Victor Turner já faz uma conexão entre os conceitos de efervescência coletiva, de Durkheim, e o de Carisma, de Weber, com o seu conceito de *Communitas* em *O processo ritual* (1974).

<sup>78</sup> Traduzimos por “estender-se” o termo “reaching out”, usado por Coleman (2000, 2006, 2009). Significa um princípio formador da identidade do crente, que deve estender-se até, ou alcançar, os outros, contribuindo para a formação de seus *selves* carismáticos.

porque foi muito forte. Aí eu já fui pedindo perdão a Deus... Senhor, me perdoe, me desculpe. Eu disse bom dia, eu já fui dando bom dia, eu tava com meu filho e minha nora. -‘Quem vai ser minha companheira de quarto?’, ela falou bem fraquinho. Eu disse: - ‘Sou eu’. Um dia antes um irmão disse assim: ‘Olhe Nadja, você vai ser usada naquele hospital e se você não tiver palavras pra dizer, diga só que Jesus é bom’. Quando eu entrei que olhei, ela tava com uma imagem (*de santo*) bem grande ao lado da cama e um terço na mão. Eu percebi que ela era bem católica e eu aprendi muito a respeitar. Não sou de agredir porque eu creio que essa obra quem faz é o Espírito Santo. Eu disse: Jesus, como é que eu vou falar pra essa mulher? Me lembrei logo da palavra do irmão (*‘diga só que Jesus é bom’*). De repente o meu filho saiu, e minha nora, e eu fiquei sozinha com ela e a filha dela. E ela começou a passar mal, uma meia hora depois ela começou a passar mal... Ela tava com uma sonda no nariz. E a filha dela ligando para o [outro] filho dela que [também] vinha e dizendo: ‘Ela só ta esperando você pra sedar. Ela chamou por você a noite todinha’. E ela começou passando mal, passando mal e a filha chamava, chamava na cigarra e o médico não vinha. Aí a filha saiu pra chamar o médico. Saiu correndo pelo corredor e eu fiquei com ela. Na hora o Senhor falou: ‘Segura na mão dela’. E eu segurei. Não tinha nem trocado de roupa ainda, não tinha botado a roupa do hospital. Segurei na mão dela, aí vi o nome dela [na placa acima da cama]. [Então, eu disse:] ‘D. Maria José, Jesus é bom. Me lembrei [das palavras do irmão] e comecei: ‘Jesus é bom, Jesus é bom, chame por ele, chame por ele, D. Maria José, que ele está aqui. Vamos chamar por Ele, porque Ele é bom’. Aí comecei falando do amor de Deus: ‘Ele te ama, te ama’. E de repente ela olhou pra mim e começou a dizer: ‘Jesus, ela está dizendo que tu és bom. Tu és bom, tu és bom. E a gente começou a glorificar o nome do Senhor. Eu comecei a orar com ela, exaltando só o nome do Senhor. Quando a filha chegou com o médico ela já estava calma. O médico examinou e foi embora.

Aqui Nadja primeiro recebe do ‘irmão’ o que deve ser dito no momento oportuno: “Jesus é bom”. Armazenada “em seu espírito”, a palavra alcança sua eficácia performativa na externalização: o momento em que “pode se dar vida à Palavra, na medida em que a linguagem é externalizada do falante e se transforma em sinais físicos da presença do poder sagrado” (Coleman, 2000, p. 131, tradução nossa)<sup>79</sup>. É o instante em que Nadja, como diria Coleman, passando a fé aos outros (*passing faith on others*), segura as mãos de dona Maria José e movimenta o “Jesus é bom”, antes recebido, na direção do mais novo recipiente deste interminável ciclo de verbalização da Palavra.

Queremos chamar atenção, além disso, para toda a estrutura sensorial (música, gestos, corpo e emoções) que se impõe para que ocorram experiências religiosas como a descrita por Nadja. Estas não se fazem sem as estruturas de vigilância e disciplinamento que permitem e autorizam o evento da intervenção divina. Mauss já tratou disto em seu ensaio sobre a prece (MAUSS, 2003), quando a define como um ritual. Mellor nos lembra que, para Mauss, a prece, ao invés de ser entendida

<sup>79</sup> The Word can be made to ‘live’ as signs of language are externalised from the speaker and turned into physical signs of the presence of sacred Power (COLEMAN, 2000, p.131)

apenas como atitude espontânea, é uma "forma socialmente estruturada de ação, intimamente ligada a regulamentações coletivas acerca do corpo, tais como a postura, o ajoelhar, sentar, e prostrar-se, que moldam as consciências e experiências de pessoas de maneiras específicas" (MELLOR, 2007, p. 594, tradução nossa)<sup>80</sup>. Birgit Meyer (2010), ao tratar especificamente do campo pentecostal, nomeia este conjunto de técnicas e práticas compartilhadas de *sensational forms*, i.e. estruturas de repetição autorizadas que canalizam os sentidos e permitem a experiência religiosa acontecer como, por exemplo, a presença do Espírito ou como se diz na linguagem pentecostal, o "encher-se do Espírito Santo". Esta ideia de *sensational forms*, aliada às chamadas técnicas corporais de Marcel Mauss e, mais especificamente, o seu conceito de "imitação prestigiosa" (MAUSS, 2011, p. 405), nos ajuda a compreender como Nadja reproduz o uso da palavra que lhe foi anteriormente entregue pelo "irmão", a fim de ser utilizada em momento oportuno.

Enfatizamos ainda, continuando a tratar da experiência de Nadja, que a constituição do *self* assembleiano, assim como para outros contextos evangélicos e pentecostais, passa pelo processo do que Susan Harding (2000) chamou de "ingestão da palavra" (ver também Coleman 2000). A conversão como transformação do *self* se dá através de um processo de aprendizagem da palavra que implica na permeabilidade do corpo do fiel à mensagem. Esta noção de "ingestão da palavra" possibilita, em nosso entendimento, dirimir dualidades entre *self* e corpo dentro de uma abordagem durkheimiana (e maussiana) do tema. Tal abordagem nos alinha às críticas de Mellor (2007) a Csordas (1994), a respeito de quando este último afirma serem os ensaios de Mauss sobre o *self* e o corpo totalmente independentes entre si. Não podemos entender corpo e *self* como totalidades materiais delimitadas, afirma Mellor: "Ambos podem ser vistos como permeáveis". Na tradição durkheimiana, a qual Mauss tornou-se líder após a morte de Durkheim,

enquanto o imenso poder das forças sociais que permeiam os corpos é fortemente enfatizado, também se reconhece que tais forças são estrangidas pelas disposições naturais dos corpos. Pode-se dizer que esta tradição oferece uma visão de corpos que são socialmente *constituídos* ao invés de socialmente *construídos*. (MELLOR, 2007, p.592, tradução nossa)<sup>81</sup>

E na medida em que Nadja externaliza a palavra numa performance corporal, vemos de maneira eloquente o modo como *corpo e self* são permeáveis entre si. Se a transformação do *self* passa pela ingestão da palavra, não é muito lembrar que ingestão é uma metáfora que remete a um processo que se dá no corpo e pelo corpo. Em outros termos, a palavra ingerida se expressa na memorização e

<sup>80</sup> "socially structured form of action closely allied to collective regulations concerning the body, such as posture, kneeling, sitting, and prostrating, which shape the consciousnesses and experiences of individuals in specific ways" (MELLOR, 2007, p. 594)

<sup>81</sup> "Both can be seen as 'permeable'... "while the immense power of social forces to permeate bodies is strongly emphasised, it is also acknowledged that this is constrained by bodies' natural dispositions. It might be said that this tradition offers a vision of bodies that are socially *constituted* rather than socially *constructed*" (MELLOR, 2007, p. 592)

repetição da mensagem. O fiel sente-se transformado e preenchido pelo Espírito Santo quando se sente capaz de repetir, memorizar, externalizar a palavra. Este fenômeno liga-se diretamente à ideia do corpo pentecostal assembleiano como constituído pela palavra, transformado pelo preenchimento do Espírito Santo que, por sua vez, se presentifica, materializa-se em palavras. Falaremos novamente desta ‘ingestão’ quando apresentarmos o líder carismático como o principal dentre os comensais da palavra. Por enquanto, queremos enfatizar que é ao se alimentar da Palavra, armazenando-a em seu corpo, que o crente pentecostal se habilita a tornar-se maduro espiritualmente, na medida em que pode, uma vez preenchido, empreender interações carismáticas. São os rituais de *in-filling* os produtores da convicção que vai dirimir a ansiedade de ser “usado por Deus”. Antes, porém, iremos apresentar como a ansiedade religiosa é ritualizada na socialidade pentecostal.

### O neófito e a produção da ansiedade

Engajar-se na cadeia de circulação verbal da qual falamos não é uma opção disponibilizada aos crentes da Assembleia de Deus. Performar o carisma, provando, e provando-se, cheio do Espírito Santo é um requisito compulsório para quem está inserido na cultura pentecostal. Robbins (2009) já afirmou que “relacionar-se uns com os outros como pentecostais é participar juntos dos rituais (p. 59, tradução nossa)”<sup>82</sup>, sendo esta intensidade de interações rituais garantida pela “crença pentecostal de que qualquer um, independente de treinamento ou do cargo na igreja, pode iniciar e participar de um ritual (p. 60, tradução nossa)”<sup>83</sup>. Mais do que ter a possibilidade de participar das interações rituais, desejamos chamar atenção para o fato de que o fiel assembleiano tem o dever de fazê-lo. Sem isso, a noção de pessoa pentecostal não pode ser construída. Com a ajuda de Coleman (2000, 2006, 2009) e o seu conceito de externalização (*reaching out*), acrescentamos os não-crentes como alvos desta ritualização da vida cotidiana pentecostal, o que, já dissemos, é um dos principais fatores responsáveis pela expansão do pentecostalismo. Empreender interações carismáticas dos tipos que veremos abaixo, então, é requisito indispensável para entender-se como pentecostal e, como tal, ser aceito pela comunidade.

Vejamos primeiro a experiência da Irmã Eliete, 70 anos, professora aposentada. Ela conta:

Um dia desses eu estava no Detran. Tinha uma moça que vinha com uma bagagem, mas muito triste o jeito dela. Muito triste. Deus falou ao meu coração: “Dê uma palavra pra ela”. Eu disse: “Meu Deus, como é que eu vou falar com ela? Não conheço a moça”. Uma moça muito bem vestida. Eu fui e falei assim: “Moça, Eu não te conheço, mas tira essa preocupação que isso que tu vais fazer Deus vai

82 “to relate to one another as Pentecostals is to carry out rituals together (ROBBINS, 2009, p. 59)”

83 “pentecostal belief that everyone, regardless of training or church office, can initiate and participate in ritual (ROBBINS, 2009, p. 60)”

te dar uma vitória”. Ela fez: “Que bom! Eu precisava tanto ouvir isso aí”. Eu disse: “Você vai sair vitoriosa nisso que você vai fazer”.

Depois, a irmã Nadja compartilha mais uma de suas experiências. Ela relata:

Foi logo quando eu me converti. “Senhor, tu me usa? Tu vai me usar? Como é? “Eu ficava me perguntando, sabe? E naquele dia eu saí. Quando eu sentei lá atrás no ônibus e o Senhor me dava uma palavra pra eu dizer ao motorista, que Deus o amava e que ele prestasse atenção, mas eu não disse, eu não dei conta, fiquei na minha pensando que era coisa de minha cabeça, uma nova convertida. Aí de repente um rapaz veio com a bicicleta e bateu no ônibus. O rapaz foi quem bateu no ônibus... O rapaz morreu... Naquilo eu fiquei muito inquieta, botei pra chorar dentro do ônibus: ‘Meu Deus, me perdoe, porque quando tu me dizia que era pra eu dizer pra ele prestar atenção... tudinho, né. Aí nesse momento o motorista desceu, e o motorista tava ‘afastado’ (*não era mais evangélico*). Quando eu desci, aí eu peguei e falei pra ele aquilo que Deus tava falando ao meu coração. Pedi perdão logo a Deus e pedi perdão a ele... Aí Deus começou a me revelar algumas coisas da vida dele, que Jesus [o] amava e que tinha uma cadeira (*um emprego no setor administrativo*) esperando por ele naquele lugar. Foi quando Deus começou a falar. Aí ele (*o motorista*) [disse]: - ‘Eu sou afastado do evangelho. Quando eu saí de casa hoje a minha esposa disse que eu ia ter um encontro com o Senhor’. E naquele momento, ali naquela agonia, naquela situação, ele se voltou pra Jesus.

É interessante notar que Eliete tinha dúvidas quanto à melhor forma de se dirigir àquela desconhecida, mas mesmo hesitando, vai até “a moça” e entrega a mensagem a ela reservada. Após fazê-lo e descobrir que o alvo de sua profecia estava prestes a fazer o vestibular, a entrevistada diz ter sido tomada por uma sensação de dever cumprido: “Fica admirado a pessoa que recebeu e fica admirado a gente que falou: - Meu Deus, era isso mesmo que tu queria que eu falasse”. Por sua vez, a irmã Nadja não poderia ter “ficado na dela”. Esta opção não está disponível ao crente pentecostal. Seu dever é falar e alcançar os outros (*reaching out*) com o carisma. A hesitação de Nadja, o motivo de não ter discernido imediatamente que deveria entregar uma mensagem de Deus ao motorista, é imputada por ela mesma ao fato de ainda ser nova convertida na ocasião.

Vê-se, com isso, que a construção da pessoa pentecostal passa pela eliminação da dúvida em relação a se “é Deus mesmo quem está falando” (o que nos remete ao relato bíblico de Samuel, apresentado no início do artigo), à performance da convicção nas experiências aqui denominadas de externalização da palavra. A dúvida e a insegurança são próprias do neófito e podem fazê-lo, como disse Nadja, não “dar conta” de realizar a vontade de Deus. A convicção, por sua vez, é a marca do profeta, que cumpre “a vontade de Deus” no exato momento em que ela é requerida. Assim, os episódios permeados de hesitação vistos aqui devem se transformar em momentos de atitude convicta, como na ocasião em que a Nadja estende o “Jesus é bom” à sua desconhecida companheira de quarto.

Na frequência aos cultos pentecostais por ocasião do nosso trabalho de campo, não era raro ouvir afirmações do tipo “o crente não pode ficar calado”. Há uma recomendação explícita para que todos se tornem profetas uns para os outros, bem

como para os desconhecidos. “Crescer na fé”, então, implica saber o que dizer, como dizer e esperar as reações certas. Não estamos longe, aqui, de uma educação emocional (ver Geertz 1989 e Turner 2005) promovida pelos rituais assembleianos. Nesse sentido, tais rituais, ao promoverem uma pedagogia emocional, põem em evidência uma relação entre emoções e sociabilidade. Os rituais e as prédicas dos pastores são instrumentos fundamentais na hipercognitização de certas atitudes corporais e afetivas, ie. atitudes e afetos culturalmente enfatizados, desejados e incentivados pelo grupo (ver Hellas 1986); em outras palavras, os rituais e as prédicas são meios efetivos para as práticas de subjetivação do fiel assembleiano (FOUCAULT, 1987).

Entendemos que a emoção culturalmente enfatizada na trajetória assembleiana de neófito a profeta é a ansiedade. Homans (1945) nos lembra que Malinowski e Radcliffe-Brown já discutiam a produção da ansiedade (*anxiety*)<sup>84</sup> em meio aos rituais, bem como relatavam a eficácia destes para dirimi-la, substituindo-a pela confiança (*confidence*). Mas se estes grandes autores clássicos se viam envolvidos em questões acerca de se os rituais atendiam a necessidade dos indivíduos, no caso de Malinowski, ou da sociedade, no caso de Radcliffe-Brown, nosso interesse recai sobre a performatividade da ansiedade, e da confiança, nos rituais. Não estamos indagando a que servem os rituais, nem se têm ou não alguma função, mas nos questionamos como nos rituais da AD são performadas a ansiedade relativa à fé e a convicção do “chamado de Deus”. Esta ansiedade está perceptível nos questionamentos feitos por Nadja e Eliete em suas experiências: “Jesus, como é que eu vou falar pra essa mulher?”; “Senhor, tu me usa? Tu vai me usar? Como é? Eu ficava me perguntando, sabe?”, “Meu Deus, como é que eu vou falar com ela?”, tendo esta performatividade estreita relação com a noção de pessoa pentecostal, de sua subjetividade. Enfim, entendemos que a ansiedade advinda da necessidade de adesão compulsória ao que intitulamos de busca generalizada pelo carisma, funciona como força-motriz para o engajamento nas interações carismáticas. Ser reconhecido como pentecostal, ou seja, galgar o status de “cheio do Espírito Santo”, abandonando o papel de neófito e alcançando, em nossos dizeres, o de carismático, é o objetivo principal de quem se engaja nesta busca.

Ortner (2007) pode nos ajudar a esclarecer ainda mais esta relação entre subjetividade e ação. Ela nos lembra como Weber constrói um quadro das maneiras pelas quais o protestantismo intensificou as ansiedades religiosas de seus adeptos. A abolição, por exemplo, da prática da confissão privada lançou o fiel a uma vida sem oportunidades para realizar uma descarga periódica do sentimento emocional do pecado. A fonte máxima da ansiedade religiosa, no entanto, consistia mesmo na busca de evidências pelos fieis que atestassem sua salvação. O que potencializava a ansiedade, nos dizeres de Ortner, “era a situação psicologicamente insustentável de ter o destino pré-traçado [a salvação, ou a danação], e não ter meios de descobrir para que tal destino apontava” (p. 386).

---

<sup>84</sup> Utilizamos o termo ‘ansiedade’ no mesmo sentido de Homans (1945): “The word anxiety is used here in its ordinary common-sense meaning. This use is not to be confused with the psychoanalytic one, though of course they are related” (HOMANS, 1945, pg. 164, nota 3)



As práticas e doutrinas protestantes tanto induziam a estas ansiedades quanto prescreviam soluções para elas. A solução (o ascetismo intramundano), segundo Weber, gerou a afinidade eletiva entre a ética protestante e o espírito do capitalismo, produzindo um sujeito religioso e, ao mesmo tempo, capitalista. Nosso ponto aqui é acompanhar o objetivo de Ortner ao comentar o clássico trabalho weberiano e enfatizar que o sujeito produzido cultural e religiosamente não é definido somente por sua posição numa matriz social, econômica e religiosa, mas por uma subjetividade complexa, um conjunto complexo de sentimentos e medos que movem à ação. Entre os pentecostais a ansiedade não dá início à busca pela certeza da salvação, como foi no protestantismo pós-Reforma. A meta aqui é alcançar a posição de maturidade espiritual e ser reconhecido como “cheio do Espírito Santo” na trajetória carismática. A salvação está ao alcance do neófito. Pretende-se subir um degrau maior na hierarquia carismática, o de profeta. A prescrição para aplacar a ansiedade por ser bem sucedido nas interações que atestam a posse do carisma entre os pentecostais também difere daquela disponibilizada aos crentes da Reforma: Não há um ascetismo intramundano que valorize o trabalho e a acumulação como sinais da salvação. Aqui o sinal é essencialmente mágico: Atender ao comissionamento divino e “dar uma palavra” a quem estiver ao alcance sob o raio de atuação profética. Melhor dizendo, trata-se de um sinal performático, para não cairmos em dicotomias (religião e magia) que mais confundem do que esclarecem.

Elegemos a ansiedade religiosa como sentimento representativo da prática pentecostal e afirmamos que a ritualização deste sentimento, no processo de busca de reconhecimento pela comunidade como pessoa carismática, impulsiona os fiéis a engajarem-se em interações das quais se depreenda o sentido do carisma pentecostal (a busca generalizada pelo carisma). Aí se atesta, para os bem-sucedidos nestas interações, o status de “cheio do Espírito Santo”. Como já exemplificamos aqui, ser bem sucedido nestas interações e, por conseguinte, confirmar-se como carismático, significa dominar as experiências de externalização da palavra, estender esta palavra, sob ordem divina, ao “irmão de fé” ou ao desconhecido. Vejamos agora o papel do líder carismático na ritualização desta ansiedade religiosa.

### **O líder carismático na ritualização da ansiedade**

No Congresso de Avivamento Despertaí 2010, Silas Malafaia traz uma mensagem aos seus ouvintes na maior casa de shows do Estado de Pernambuco, lotada para acompanhar sua prédica. Ele a inicia:

Eu quero trazer uma palavra pra você e a minha oração é que eu seja apenas instrumento da vontade de Deus para a sua vida. Eu quero dizer pra você uma coisa que seja profética para sua vida: Deus quer usar você para coisas grandiosas (*gritos da platéia de Glória a Deus e Aleluia*)...

Anuncia o texto bíblico que servirá como base para toda sua prédica e continua:

... Então, Ezequiel 37, versículo um: (*lendo*) “Veio sobre mim a mão do Senhor e o Senhor me levou em espírito e me pôs no meio de um vale que estava cheio de

ossos”. Há duas coisas aqui que eu quero considerar deste primeiro versículo: É que Deus sempre vai nos levar ao lugar que ele quer nos usar. Então aprenda o seguinte: É Deus que tá dirigindo a tua vida? Sim ou não? (*platéia responde, sim*). Se for Deus que está dirigindo a tua vida, não fique preocupado com o aparente e com as circunstâncias. Deus sempre vai te levar a um lugar, e te prepare, nesse lugar você vai ser usado para a glória dEle (*gritos da platéia de Glória a Deus e Aleluia*)...

Com a afirmação “Deus quer usar você para coisas grandiosas”, Malafaia toca em um ponto fulcral para o crente pentecostal. É este o projeto no qual todo crente pentecostal deve se engajar: “ser usado para a glória dEle”. É para a consecução deste objetivo, como vimos, que o fiel quer o carisma para si, a fim de ser bem sucedido nas interações de onde se depreende o sentido de ser carismático (CAMPOS, 2011; MAURICIO JUNIOR 2011). Mas para ser “usado poderosamente” há uma condição: o fiel necessita saber se Deus está dirigindo a sua vida (“Se for Deus quem está dirigindo a sua vida, você vai ser usado para a glória dEle”). Como sabê-lo? Estas respostas não são disponibilizadas pelo líder. O questionamento (Deus está dirigindo a sua vida?) é lançado aos ouvintes, que necessitam respondê-la. A pergunta reverbera nos fiéis não somente no momento específico da pré-dica, mas ecoa em seus ouvidos, estendendo-se às suas vidas cotidianas, exigindo uma resposta que, nos parece, também deve se renovar cotidianamente.

Malafaia continua. E neste trecho o que entendemos como a produção da ansiedade religiosa fica ainda mais evidente:

Aí eu aprendo um princípio que tá aqui nesse texto e que eu quero que você aguace o seu ouvido: Se você está no lugar que Deus quer que você esteja. Se você está exatamente no centro da vontade de Deus... agora vem uma palavra pra você... Se você está exatamente no centro da vontade de Deus e se você está no lugar que Deus quer que você esteja, seja esse lugar geográfico ou posicional, ou as duas coisas, (*aos gritos*), neste lugar você tem autoridade profética (*gritos da platéia*). É aqui o engano de muita gente, meus amigos. Você quer profetizar numa área e num local e numa posição que você não tem... [mas] Ei, psi! Você não está no lugar que Deus quer que você esteja pra fazer isso. Você não tem autoridade profética. O que eu vejo de gente quebrar a cara nesse negócio. Você não tem autoridade profética. Você tá fora do lugar. Esse homem aqui estava no lugar que Deus queria que ele estivesse (referindo-se a Ezequiel). E Deus disse [para Ezequiel]: “Você tem autoridade profética. Você tem legalidade espiritual. O que é uma coisa muito importante, porque se você estiver fora do local que Deus quer te usar, você não tem legalidade espiritual pra ser profeta neste local.

As perguntas continuam: Como o fiel pode saber se tem autoridade profética? Se está no lugar que Deus quer que ele esteja? E se é Deus quem está dirigindo sua vida? Quais os sinais práticos para aplacar a ansiedade e responder a pergunta lançada pelo líder carismático?

Salta aos olhos, mais uma vez, a pedagogia emocional que, desta vez, permeia a pré-dica de Malafaia. Geertz (1989) fala da “utilização da emoção para fins

cognitivos” (p, 210) nos rituais, em seu ensaio sobre a briga de galos balinesa. O que a briga de galos faz para os balineses, diz Geertz,

ela o faz num vocabulário de sentimento – a excitação do risco, o desespero da derrota, o prazer do triunfo. Entretanto, o que ela diz não é apenas que o risco é excitante, que a derrota é deprimente ou que o triunfo é gratificante, tautologias banais do afeto, mas que é com essas emoções, assim exemplificadas, que a sociedade é construída e que os indivíduos são reunidos. Assistir a brigas de galo e delas participar é, para o balinês, uma espécie de educação sentimental. Lá, o que ele aprende, é qual a aparência tem o *ethos* de sua cultura e sua sensibilidade privada (ou pelo menos certos aspectos dela) quando soletradas externamente, num texto coletivo; que os dois são tão parecidos [ethos e sensibilidade privada] que podem ser articulados no simbolismo de um único desses textos. (GEERTZ, 1989, p. 210, grifos nossos)

O que o pentecostal aprende em seus rituais também gira em torno da aparência de seu *ethos* e sua sensibilidade privada quando postas em prática coletivamente. O crente vai ao culto para aprender o que sentir e “verificar a dimensão de sua própria subjetividade”. E a atitude corporal e afetiva culturalmente enfatizada aqui (HELLAS, 1986) é a ansiedade envolta no clima do urgente desejo de “ser usado poderosamente por Deus” e colocar-se “no centro de sua vontade”.

É importante ressaltar, ainda, que os questionamentos efetuados pelo líder carismático não são entendidos pelos participantes do evento como perguntas retóricas direcionadas a esmo a um ouvinte impessoal. Eles são individualizados por cada participante, como se fossem feitos a ele direta e especialmente. Isto acontece pois o fiel não ouve a Palavra que emerge do pregador passivamente. Ainda que se configure como um momento onde se vai “receber” a Palavra entregue pelo pastor, este momento também exige uma participação ativa. Essa participação vai além do ato de *call and response*, termo que designa o momento em que a plateia responde com gritos de “Glórias e Aleluias” às profecias do pastor. Estende-se a uma atitude permanente de concentração e a manutenção de um estado de sensibilização à possibilidade de “recebimento”, como diz o Evangelista Luciano, há 10 anos na AD:

O culto é individual. Você pode estar numa reunião e ali ser cheio do Espírito Santo somente você. E por que somente você? ... Tanto pode você receber uma descarga do alto e ser cheio do Espírito Santo, como pode dois, três ou até mais. Vai depender se realmente aquela pessoa vai para cultuar, buscar realmente a presença de Deus, entendeu? ... Depende muito de quantos na reunião estão realmente buscando a presença de Deus.

Configura-se aí, portanto, “uma construção especificamente carismática do sentido de um fluxo entre o santo e o crente comum...” (COLEMAN, 2009, p.

430, tradução nossa)<sup>85</sup>. Pastor e fiel se engajam, sobretudo no momento da mensagem, numa interação compreendida como sendo singular, ainda que este último esteja no meio de uma multidão. Enfim, a pergunta é direcionada a cada fiel, e deve-se buscar respondê-la. O que nos leva a entender que o frenesi emocional e corporal associado a esta experiência religiosa, e às demais experiências de efervescência religiosa no âmbito pentecostal, é revestido de uma estética própria associada ao carisma do líder, na medida em que aceitamos ser tal estética constituída a partir de estruturas de repetição autorizadas - algo como as *sensational forms* propostas por Birgit Meyer (2010) - fornecidas pelo grupo através de um processo controlado e disciplinador.

### **O líder carismático impulsionando à ação carismática: A produção da convicção**

A ritualização da ansiedade na prédica de Malafaia faz parte das técnicas que contribuem para a (auto) consolidação de sua autoridade espiritual. Se as respostas às perguntas do líder carismático não podem ser dadas de imediato pelos fiéis-ouvintes, gerando a ansiedade religiosa discutida anteriormente, a única certeza é a de que o emissor desta mensagem, devido ao lugar de sua fala (evento repleto de pessoas para ouvi-lo, uma carreira bem sucedida, programas de televisão, livros, etc), se encontra exatamente no lugar onde Deus quer “usá-lo” e, portanto, possui “autoridade profética” para questionar os fiéis com relação ao lugar destes.

Mas não é só este fator, a ambigüidade nas perguntas lançadas aos ouvintes, que constrói a proeminência espiritual do líder carismático em relação aos crentes comuns. É necessário entender quais aspectos levam-no a ser elevado a uma posição de virtuoso espiritual, acima dos crentes comuns, investido, portanto, de autoridade para protagonizar a performance da produção da ansiedade, e em seguida, e principalmente, capitanear a produção da convicção necessária ao fiel para superar suas dúvidas e hesitações a fim de conseguir engajar-se na busca generalizada pelo carisma. Seu status de virtuoso espiritual, ou melhor, de emblema da cultura pentecostal (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012a, 2012b) possibilita o líder carismático a conduzir esta trajetória da ansiedade à convicção. Como esta posição é construída?

Se o crente pentecostal é instado a trilhar sua carreira espiritual, pode-se deduzir que tal carreira possua um topo. No entanto, nem todos o alcançam. É lá que estão os grandes líderes carismáticos, os “santos protestantes” de Coleman (2009): aqueles, em nossos termos, que foram bem sucedidos na busca generalizada pelo carisma, atingindo, pode-se dizer, o sucesso carismático. Tal “sucesso” baseia-se, assim compreendemos, nas condições reunidas pelos pastores-celebridades. No que diz respeito à cadeia de circulação verbal, afirmamos estar o líder carismático em uma posição privilegiada, mais especificamente na origem e acima desta corrida

---

<sup>85</sup> a specifically charismatic construction of the sense of flow between saint and ordinary believer... (COLEMAN, 2009, p. 430)

pelo carisma. O momento em que o crente comum “dá uma palavra” ou “profetiza sobre a vida” de outrem, pode ser compreendido como uma reprodução em menor escala (de intensidade carismática) do instante da mensagem proferida pelo pastor. Ou seja, os modos de operação do emblema pentecostal (o líder carismático) revelam-se quando este se configura tanto como gatilho (MAURICIO JUNIOR, 2010) quanto como pedagogo (SEGUY, 1982) – na origem e acima, portanto – das interações geradoras do carisma pentecostal.

O líder carismático, como o crente comum, cumpre o dever de estender-se até o outro (reaching out), entregando-lhe a Palavra, no entanto o faz em outro patamar, bem mais elevado. Enquanto o crente ordinário executa o que a comunidade considera ser sua missão engajando-se em interações com pessoas que estejam ao alcance de suas mãos, por exemplo, com uma companheira de quarto de hospital conforme o depoimento aqui relatado, o pastor-celebridade o faz, por sua vez, diante de uma plateia ávida por aprender com ele, e no momento considerado como a principal oportunidade para se “receber”, internalizar, a Palavra. Eliete nos diz que momento é este: “O momento principal do culto?... é o momento da palavra. É muito bom o momento de adoração... Mas aqueles hinos são como uma preparação para ouvir a palavra. Mas na hora da palavra é a hora que você vai aprender”. Além disso, o “grande homem de Deus” não se limita às paredes da igreja local. É visto nos eventos itinerantes de escopo nacional e internacional, e alcança a todos com sua mensagem através do rádio e televisão.

Podemos afirmar, em resumo, que o líder carismático eleva do prosaico ao nível do extraordinário as interações sociais de onde se depreendem o sentido do carisma entre os pentecostais. Desta posição elevada acima dos seus pares dá início à circulação do carisma, mostrando aos fiéis como este deve ser performado consolidando, com isso, sua condição privilegiada para conduzir a ritualização da ansiedade à convicção entre os pentecostais.

Passemos a compreender como esta convicção é ritualizada. Continuemos com a mensagem de Malafaia no CAD 2010:

... O versículo 4 tem uma coisa interessante: (lendo) “Então lhe disse: Profetiza sobre estes ossos e dize-lhes, Ossos secos, ouvi a palavra do Senhor”. Meu irmão, olha que coisa interessante: Quem é que tava com o profeta no vale? Quem? (*a plateia responde, Deus*) E Deus manda o profeta [pregar aos ossos secos em seu lugar]? Aqui tem um princípio: Deus realiza a sua obra aqui na terra através dos seus servos... Deus realiza aqui na terra os seus intentos através de você, (*e apontando aleatoriamente para pessoas da plateia*) de você, de você, é de você. Dá pra vocês dizerem pra dois três aí, olha: “É através de você. Através de você” (*gritos*). É você o instrumento. Tem gente muito enganada... Você é o instrumento de Deus, rapaz. É você. Não é outro, não.

Como vimos em Ortner (2007), as práticas e doutrinas protestantes exploradas por Weber tanto induziam às ansiedades religiosas quanto prescreviam soluções para elas. O mesmo, assim entendemos, se dá entre os pentecostais. Silas Malafaia, antes lançando perguntas aos fiéis que não podiam ser respondidas de imediato, agora os motiva a mover-se e respondê-las ao dizer: “É através de você [que Deus

vai agir aqui na terra]. Não é outro, não”. O conhecimento adquirido pelo fiel pentecostal em meio à ritualização da convicção capitaneada pelo líder carismático, pode ser comparado com a *gnosis* obtida pelos Ndembu em seus rituais de iniciação apresentados por Turner (1974) como um período liminar. Neles, nos diz este autor,

O conhecimento arcano ou *gnosis* obtido no período liminar é percebido como alterando a natureza mais íntima do neófito, cunhando-o, como um sinete imprime a cera, com as características do seu novo estado. Não se trata de mera aquisição de conhecimento, mas de uma mudança no ser. Sua aparente passividade [em relação ao ancião ou instrutor] se revela como uma absorção de poderes que se tornarão ativos depois de o seu status social ter se redefinido nos ritos de agregação (TURNER, 1974, p. 147, grifo nosso)

Se entre os Ndembu os anciãos e os instrutores são considerados “a personificação da autoridade auto-evidente da tradição” (p. 144); ou a “a quintessência do tradicional” (idem), e, portanto, revestidos de autoridade para conduzirem o processo onde os neófitos “são triturados para serem novamente moldados e dotados de poderes adicionais para enfrentarem a nova etapa de sua vida (p. 146)”, entre os pentecostais, por sua vez, os fiéis são convencidos pelo líder carismático de possuir o carisma necessário para prosseguir em busca das interações carismáticas com os que estiverem ao seu alcance, no seu cotidiano. A eficácia deste comissionamento consiste, podemos assim entender, em quem o faz. É o líder carismático, virtuoso espiritual e emblema da cultura pentecostal (por estar, como verificamos, na origem e acima da busca generalizada pelo carisma) o condutor dos rituais que produzem a ansiedade religiosa. É ele também quem conduz os fiéis à resolução do problema a eles imposto através da ritualização da convicção, via o empoderamento carismático.

### **O corpo como mediador da trajetória**

A análise de Turner acerca da mudança ontológica que se dá nos neófitos participantes dos rituais Ndembu recebe uma ênfase no aspecto cognitivo do ritual. O corpo como mediador deste processo deve ser ressaltado. Já falamos da superação da dicotomia *self* e corpo através da noção de ingestão da palavra (HARDING 2000; COLEMAN 2000). Assim, para Coleman, a internalização se refere ao fato de que “os fiéis não consideram estarem *interpretando* a Bíblia ou os sermões inspirados, mas que os estão *recebendo* (COLEMAN, 2000, p. 127, itálicos no original, tradução nossa)<sup>86</sup>. Esta assimilação não se reduz ao aspecto metafórico, pelo contrário, ela é entendida como um fenômeno físico. E este recebimento se dá no corpo. É nele que a palavra permanece armazenada aguardando o (exigido) instante de movimentar-se na cadeia. É o que podemos entender quando Nadja cita o momento da mensagem como “o que alimenta a alma”. “O que me alimenta,

<sup>86</sup> Believers do not regard themselves as *interpreting* the bible or inspired sermons, but *receiving* them (COLEMAN, 2000, p. 127)

no meu caso, é a palavra”, diz ela. Luciano diz que “é [isto] justamente o que alimenta a alma de um ser humano: a palavra”. Neste sentido “o texto é incorporado (embodied) na pessoa, transformando-a numa representação, que anda e fala, deste poder” (COLEMAN, 2000, p. 128, tradução nossa)<sup>87</sup>.

Uma atitude permanente de recebimento pode ser percebida através da linguagem corporal empregada pelos fiéis nos cultos da AD: Mãos estendidas para o alto, inclinadas em direção ao púlpito com as palmas para cima e os olhos cerrados, numa nítida posição de “recebimento” enquanto as orações são proferidas em tom de profunda emoção. O entusiasmo no momento de entoar os cânticos, o balançar das mãos e do corpo, são, realmente, provas de que os crentes empregam uma linguagem corporal pentecostalmente orientada e entendem o corpo como um indicador do “ser cheio do Espírito”. Mais do que isso, o corpo pentecostal é o verdadeiro receptáculo do Espírito Santo. Este espírito, porém, parece necessitar de uma “ativação”, efetuada pela Palavra que o alimenta e, conseqüentemente, o corpo onde está contido. Esta necessidade da internalização da palavra compõe o processo de formação da pessoa pentecostal, como nos diz Luciano, ao explicar que o crente não está pronto desde sempre e precisa empreender um esforço espiritual diário para chegar à maturidade espiritual. “Mesmo uma pessoa se convertendo ao Senhor, diz nosso Evangelista, ele não é liberto totalmente... A Bíblia Sagrada vai nos orientando através dos ensinamentos e dos estudos, ela vai nos orientando cada dia mais a gente se libertar daquilo que não agrada a Deus”.

Já nos utilizamos da metáfora do fluxo carismático entre o pastor e o fiel para ressaltar a relação peculiar entre ambos, que se dá mesmo em meio à multidão. É importante apontar que este fluxo (ou o sentido deste) é formado pela palavra que sai do corpo do líder e é recebida pelo fiel. Chamamos isto de circulação do carisma (ver CAMPOS & MAURICIO JUNIOR, 2012a) na medida em que, como dissemos, o líder carismático está na origem e acima da cadeia de circulação verbal que dá forma à busca generalizada pelo carisma. O líder carismático é o principal entre os comensais da palavra e, portanto, constitui-se enquanto gatilho e pedagogo das interações carismáticas, na medida em que as ações carismáticas engendradas pelos fiéis comuns podem ser entendidas como uma reprodução em menor escala da performance do pastor nos cultos e grandes eventos. O fiel é empoderado e aprende a ser bem sucedido nas interações de onde se depreende o sentido de posse do carisma na relação com o líder carismático. A aquisição das técnicas do corpo (MAUSS, 2003) pentecostal passa pelo que Marcel Mauss chama de “imitação prestigiosa”. Quando a pessoa “imita atos bem sucedidos que ela viu ser efetuados por pessoas nas quais confia e tem autoridade sobre ela”. “A noção de prestígio da pessoa que faz o ato ordenado, autorizado, provado, em relação ao indivíduo imitador” (p. 405), diz Mauss, além de ser essencial para compreender esta mimesis, anuncia o caráter social da imitação, sem, porém, esquecer do “homem total” (o “tríplice ponto de vista” – biológico, psicológico, sociológico); o

---

<sup>87</sup> ... the text is embodied in the person, who becomes a walking, talking representation of its power (COLEMAN, 2000, p. 128)

que, mais uma vez, contribui para afastar possíveis dicotomias self-corpo na tradição durkheimiana. Enfim, é através da mimesis do líder que as experiências religiosas dos leigos são legitimadas e que o fluxo energético contagioso do sagrado (ver Durkheim 2008), e por que não dizer do carisma, se dá, permitindo a propagação da mensagem profetizada (ver Mellor 2009).

Este fluxo do pastor ao fiel fica ainda mais evidente no instante que denominamos de “profusão de profecias” (MAURICIO JUNIOR, 2011): Quando a mensagem se encerra e tem-se a impressão de o pregador aproximar-se ainda mais de seus ouvintes, os quais, por sua vez, exercem, neste momento derradeiro do ritual, sua postura mais ativa revelando mais claramente ao observador a ingestão da Palavra que vêm do pastor. Se as interações na qual os fiéis se envolvem com uma ou mais pessoas foram caracterizadas por nós como envolvendo uma menor intensidade carismática, a profusão de profecias, por sua vez, encaixa-se perfeitamente nos momentos de efervescência coletiva apresentados por Durkheim e podem ser considerados os momentos onde há maior intensidade carismática. Silas Malafaia prossegue:

De pé, todos. (*A platéia e levanta*). Eu quero terminar sendo um profeta de Deus pra sua vida... Eu queria ser profeta pra você. Se você quer receber uma palavra profética, você que está me acompanhando pela TV e você que está aqui, eu gostaria que você colocasse as suas mãos assim como eu estou fazendo (estende as mãos para o alto com as palmas para cima)... Eu quero ser profeta de Deus pra você. Quando eu disser “amém” eu gostaria que você, se você quiser e se você crê... Você fechasse as suas mãos e fizesse uma declaração: “eu recebo”, “é pra mim”, “vai acontecer no nome de Jesus”. Qualquer palavra que você quiser dar, e depois eu te dou um minuto só pra você agradecer e adorar a Deus. Você está com as mãos pra frente? Então eu quero ser profeta pra você, não importa quem você é, se você é membro, se você é obreiro, se você é pastor, se é pobre, se é rico, se é empregado, ou se é patrão. Eu quero ser profeta de Deus pra você. Então eu quero liberar uma palavra pra você que está aqui e [para você] que está me assistindo. Grave! É uma pequena retrospectiva, mas é uma palavra profética pra você. Grave: se você estiver no lugar que Deus quer que você esteja, se você obedecer exatamente aquilo que Deus quer que você faça, você se prepare! Porque Deus, através de você, vai fazer ( *aumentando o tom de voz até chegar aos gritos*) uma obra grandiosa que não vai poder se contar. Receba essa palavra em nome de Jesus, Amém (*gritos da platéia*).

Todos receberam. E, no CAD 2010, saíram cantando que seriam “benditos quando (e enquanto) profetizassem”. Prontos para darem continuidade à busca generalizada pelo carisma. Dirigindo-se à saída nenhum deles parava de cantar: “Eu sei que a minha voz será a voz de Deus, quando eu obedecer a sua voz”. O ciclo das emoções parece continuar. Os fiéis saem empoderados a engajar-se nas interações carismáticas, mas o carisma ali internalizado é instável. Permanecerá com eles se, e somente se, “obedecerem a voz de Deus”. Os questionamentos às suas verdadeiras identidades carismáticas continuarão precisando de respostas.



## Considerações finais

Ao longo deste trabalho perseguimos o objetivo de apresentar o papel do corpo e das emoções envolvidas na trajetória espiritual dos crentes da AD. Esperamos ter esclarecido como as emoções-chave ou, como na linguagem de Hellas (1986), enfatizadas culturalmente, e aqui elencadas - a ansiedade e a convicção - servem como vetores da ação carismática operando na constituição da pessoa pentecostal.

Mostramos o papel do líder carismático neste processo. Ele lança as perguntas aos fiéis questionando suas identidades pentecostais, conduzindo a ritualização da ansiedade, emoção resultante do desejo urgente de responder positivamente tais questionamentos. As respostas dos fiéis serão dadas, a si mesmos e como reação ao escrutínio da comunidade, na já explicitada cadeia de circulação verbal. É sendo bem sucedido nestas interações carismáticas, onde o crente estende uma palavra (divinamente inspirada) ao seu "irmão" ou a um não-crente, que os fiéis extrairão o sentido de uma identidade pentecostal: Consolando uma desconhecida com palavras de incentivo, como fez Eliete, ou incentivando uma senhora internada no hospital a dizer que "Jesus é Bom" a fim de restabelecê-la de um mal súbito, assim como Nadja. Mas para engajar-se nestas interações, vencer a dúvida e a hesitação e responder tais perguntas, os fiéis precisam ser incentivados a buscá-las. O líder carismático tem papel de destaque novamente nesta etapa. Se ele comandou a ritualização da ansiedade, a prescrição da solução, a convicção ritualizada, também se dá sob o seu comando no que chamamos de ritualização da convicção. O pastor através dos rituais e das prédicas ensina aos fiéis, oferecendo-se como modelo, a se colocarem afetiva e corporalmente na posição de profetas. A convicção, e a performatividade desta convicção, se realiza de modos diferentes nas diversas igrejas pentecostais dependendo de suas ênfases teológicas. Não estamos dizendo com isso que o fiel pentecostal não tenha dúvidas e incertezas, mas que na constituição do *self* pentecostal é fundamental a afirmação da convicção de que "Deus reservou um lugar para mim". Essa dimensão não pode ser extraída, assim entendemos, da relação fiel-líder, posto que o fiel constrói sua convicção a partir das histórias contadas e performadas pelo pastor. O pastor oferece um modelo a ser seguido, no dizer de Reinhardt (2012) um parentesco espiritual. Destaca-se, diante disto, a questão da prática, de como o sentido é construído performativamente na ação. Daí nossa aliança com Durkheim e com as leituras interacionistas sobre a teoria deste autor clássico, bem como de outros autores que trabalham, no campo da religião, com a performance.

O corpo como intermediário deste processo também foi apontado. A construção do sentido de um fluxo carismático que tem início no pastor e é recebido (literalmente) pelo fiel, que, por sua vez, o estende até o outro mais próximo, tem o corpo como receptáculo e emissor. Este processo serve ainda para entendermos uma das facetas da expansão pentecostal. Um dos motivos pelos quais o pentecostalismo tem encontrado um crescimento vertiginoso consiste no fato de que a construção da autoridade do líder carismático passa pela sua habilidade em motivar seus ouvintes a serem profetas onde estiverem. É isto o que

mostramos Silas Malafaia ter realizado ao longo do texto: Exortar os fiéis, como Eliete e Nadja, a cumprirem seus deveres de profetas.

### Referências Bibliográficas

- BURKE, P. (1966) *Language as Symbolic Action: Essays on life, literature and method*. Berkeley, Los Angeles & London: University of California Press.
- CAMPOS, Roberta Bivar Carneiro. (2011). *The prophet, the word and the circulation of pentecostal charisma*. SISR-ISSR, Religion and Economy in a Global World 2011. Aix-en-Provence, Mimeo.
- CAMPOS, R.; MAURICIO JUNIOR, C. (2012a). *Do pastor ao fiel: Circulação do carisma e o líder como emblema, gatilho e pedagogo da cultura pentecostal*. Comunicação na I Jornada Religiosa do NERP. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE.
- CAMPOS, R.; MAURICIO JUNIOR, C. (2012b). *Conquistadores do mundo, celebridades da fé: Expansão pentecostal, líderes carismáticos e os (seus) modos de propagação da mensagem*. Recife: Programa de Pós-Graduação em Antropologia – UFPE, Mimeo.
- COLEMAN, Simon. (2000). *The globalization of Charismatic Christianity: spreading the gospel of prosperity*. Cambridge: Cambridge University Press.
- COLEMAN, Simon. (2006). “Materializing the self: Words and gifts in the construction of charismatic christianity identity”. In: CANNELL, Fenella (Org.). *The Anthropology of Christianity*. London: Duke University Press.
- COLEMAN, Simon. (2009). Transgressing the self: making charismatic saints. *Critical Inquiry: Faith without borders, the curious category of the saint*, vol. 35, n.3, p. 417-439.
- COLLINS, Randall. (2004). *Interaction Ritual Chains*. Princeton, NJ: Princeton University Press.
- CSORDAS, Thomas J. (1997). “Toward a Rhetorical Theory of Charisma”. In: *Language, Charisma and Creativity: The ritual life of a Religious Movement*. Berkeley, Los Angeles: University of California Press.
- DURKHEIM, Émile (2008). *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. São Paulo. Paulus.
- FOUCAULT, M. (1987) *The Use of Pleasure, The history of sexuality*. Midlesex: Penguin Books, vol.2.
- GEERTZ, Clifford. (1989). “Um jogo absorvente: Notas sobre a briga de galos balinesa”. In *A Interpretação das Culturas*. Rio de Janeiro: LTC, p. 185-213.
- GEERTZ, Clifford. *Centros, reis e carisma: reflexões sobre o simbolismo do poder*. In: *O Saber Local*. Petrópolis (RJ), Vozes, 2003.
- HARDING, Susan. (2000). *The book of Jerry Falwell: fundamentalist language and politics*. Princeton: Princeton University Press.
- HEELAS, P. (1986) “Emotion talk across cultures”, In R. Harré (ed.), *The Social Construction of Emotion*. New York: Basil Blackwell, p. 234-266.

- HOMANS, George C. (1941). "Anxiety and Ritual: The Theories of Malinowski and Radcliffe-Brown". *American Anthropologist*. New Series, 43 (2) Part 1: 164-172.
- MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2010). "O Carisma e os líderes pentecostais brasileiros: Entre o virtuosismo e o capital religioso, da dominação à performance". In: *Anais do I Seminário Epistemológico dos Estudos da Religião*, Natal, p. 125-133.
- MAURICIO JUNIOR, Cleonardo. (2011). *Da cultura pentecostal ao líder carismático: Os crentes da Assembleia de Deus e a performance do pastor Silas Malafaia*. Trabalho de Conclusão de Curso (Graduação em Ciências Sociais). Recife: Departamento de Ciências Sociais - Universidade Federal de Pernambuco.
- MAUSS, Marcel. (2003). *On Prayer*. Oxford, Bergan Books.
- MAUSS, Marcel. (2011). "As técnicas do corpo". In *Sociologia e Antropologia*. São Paulo, Cosacnaify, p. 399-421.
- MELLOR, Philip A. (2007). "Embodiment, Emotion and Religious Experience: Religion, Culture and the Charismatic Body". In: BECKFORD, James A. & DEMERATH III, N.J. (orgs). *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres: Sage, pp.587-607.
- MEYER, Birgit. (2010). "Aesthetics of Persuasion: Global Christianity and Pentecostalism's Sensational Forms". *The South Atlantic quarterly*, 109 (4): 741-764.
- ORTNER, Sherry. (2007). "Subjetividade e Crítica Cultural". *Horizontes Antropológicos*, vol. 13, n.28, p. 375-405.
- REIHARDT, Bruno. (2012). "Capturando a unção: mimese, pedagogia e conectividade global em uma escola bíblica. Ganense". Trabalho apresentado na 28ª RBA, São Paulo 1-5 de Julho, mimeo.
- ROBBINS, Joel (2009). "Pentecostal networks and the spirit of globalization: on the social productivity of ritual forms". *Social Analysis*, 53 (1): 55-66.
- SEGUY, Jean. (1982). "Charisme, sacerdote, fondation: autour de L.M. Grignon de Monfort". *Social Compass*, vol. 29, n.1, p. 5-24.
- SHILS, E. (1965). "Charisma, Order, and Status". *American Sociological Review*, vol. 30, n. 2, p. 199-213.
- TURNER, Victor. (1974). *O Processo Ritual*. Petrópolis: Editora Vozes.
- TURNER, Victor. (2005). "Betwixt and Between: O período liminar nos ritos de passagem". In: *Floresta de Símbolos: Aspectos Rituals Ndembu*. Niterói: EdUFF, p. 137-158.
- WEBER, Max. (2000). "Os tipos de dominação e Sociologia da Religião (tipos de relações comunitárias religiosas)". In: *Economia e Sociedade: Fundamentos da sociologia compreensível*. Tradução de Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa. Brasília: Editora da UnB, vol. I.

\*

**Abstract:** On his pathway towards spiritual maturity, the Pentecostal believer needs to be "filled with the Holy Spirit." This is the indispensable condition that differentiates neophytes from those who may already be deemed to achieve spiritual authority. The construction of the Pentecostal person therefore pass compulsorily

through be recognized, and recognize yourself as "full of God's power." Using the concept of charisma to account for this transcendental power, we present the interactions in which Pentecostals must engage to withdraw hence the sense of ownership of charisma, and, therefore, the sense of to be truly Pentecostal. These interactions are primarily actions such as "giving a word" to others, or direct a prophecy to someone (a "brother in faith" or a stranger). The emotions and the body are paramount in this process. This is the receptacle of charisma (received mainly during the preaching, praise, etc.) and the place from where it is externalized at the aforementioned moments of prophecies. The emotions come up when the neophytes's anxiety and insecurity about engaging in interactions based on prophecy must be overcome and turned into conviction and boldness through the ritualization of these emotions, led by the charismatic leader. These rituals that occur within the body of the believer, they educate his emotions and enables him to engage in charismatic interactions, in order to confirm their identity as Pentecostal. We intend to illustrate this model of Pentecostal believer's spiritual journey with data from fieldwork conducted among believers of Assembly of God Victory in Christ (ADVEC) in Recife, as well as in the Congress of Revival Awake, lead by Pastor Silas Malafaia, president of aforementioned charismatic church and the charismatic leader of highest expression in the Brazilian Pentecostal current scenario. **Keywords:** anxiety, conviction, pentecostal body, neophyte, prophet



## Emoção, corpo e moral em grupos de gestante<sup>88</sup>

*Claudia Barcellos Rezende*

**Resumo:** Neste artigo, exploro como grupos de gestante propõem certas formas de lidar com o corpo grávido articuladas a sentimentos vistos como adequados. Com base em meus dados de pesquisa em um grupo de gestante no Rio de Janeiro, com mulheres de camadas médias em sua primeira gestação, e em outros estudos similares, argumento que há uma proposta educativa em torno do corpo – aprender como funciona, saber quais as sensações do parto, para também poder controlá-lo melhor. Neste processo, são recorrentes as emoções do medo e da ansiedade entre as mulheres estudadas, que devem ser trabalhados nestes grupos de apoio. A análise destes sentimentos revela uma série de tensões em torno dos valores morais dados à maternidade, e da própria percepção da mulher como sujeito. **Palavras-chave:** gravidez, grupos de gestante, emoção, corpo

\*

As emoções podem ser vistas como elementos de uma linguagem que fala das relações de um sujeito com outros e com o mundo. Toda teoria nativa sobre emoção, como Lutz (1988) argumenta, está atrelada a concepções culturais sobre pessoa, expressando assim visões sobre como e porque as pessoas se comportam, sentem, pensam e interagem. Neste sentido, implica modelos do que seja uma pessoa, em termos de articulações variadas entre subjetividade e corpo, como também definições culturais sobre o modo ideal de estar com os outros. Assim, discursos emotivos fazem mais do que revelar estados subjetivos que seriam interiores, como pensa a etnopsicologia ocidental moderna (Abu-Lughod 1990, Lutz 1988). Afirmam, negociam ou contestam também visões de mundo e valores morais de um grupo social ou sociedade.

Neste artigo, examino discursos emotivos apresentados em alguns grupos de gestante, que pretendem dar maior equilíbrio emocional e controle corporal às participantes. Seu principal foco está na ideia de uma mudança do sujeito, que é ao mesmo tempo emocional e corporal. Os grupos de gestante examinados, tanto em estudos de caso como na minha pesquisa de campo, apresentam dinâmicas de grupos de apoio, que tem como o objetivo ajudar pessoas a lidar melhor com suas dificuldades e tratam em última instância de mudanças no sujeito – do seu modo de pensar, sentir e agir (Munari e Rodrigues 1997, Pinheiro et al 2008, Sartori e Van

---

<sup>88</sup> Versões anteriores e parciais deste trabalho foram apresentadas na 35ª Reunião da ANPOCS, 2011, e na 28ª Reunião da ABA, 2102. Os dados discutidos aqui resultam do projeto “A experiência da gravidez: corpo, subjetividade e parentesco” apoiado pelo Programa ProCiência da UERJ e pelo CNPq.

der Sand 2004). Em muitos grupos de apoio, e nos de gestante que analiso aqui, essa transformação subjetiva é proposta através do recurso a gramáticas emocionais, com conotações morais claras.

Por gramática emocional, refiro-me à noção de que as emoções formam uma linguagem – “signos de expressões compreendidas”, nas palavras de Mauss (1980, p.62), com regras e sentidos predefinidos. Assim, as pessoas “manifestam seus sentimentos para si próprias ao exprimi-los para os outros e por conta dos outros” (p.62). Com este conceito, destaco tanto a ideia de que os sentimentos são culturalmente construídos como também a visão de que há um conjunto de normas de expressão adequadas aos contextos distintos com os quais os indivíduos têm que lidar. Neste sentido, o acionamento destas gramáticas nos grupos de gestante possui uma dimensão moral, pois revela como se espera que os indivíduos deem conta emocionalmente de suas aflições psicológicas e corporais. Este tom moral das dinâmicas emotivas encontra-se também articulada ao gênero e às construções de feminilidade – em particular, a uma maternidade vista como desejada.

Minha análise se baseia em alguns estudos sobre grupo de gestante no Brasil e nos dados de minha pesquisa de campo no Rio de Janeiro, coletados em 2008. Por meio de entrevistas e observação participante, estudei mulheres em suas primeiras gestações que frequentavam um grupo na zona sul da cidade, voltado para um público de camadas médias, que buscava dar apoio às gestantes física e emocionalmente. Todas eram casadas, tinham idades que iam dos 29 aos 41 anos, com uma concentração maior em torno dos 30-33 anos, e trabalhavam em ocupações dos estratos médios. O grupo acompanhado era coordenado por uma psicóloga e professora de ioga que trabalhava com gestantes há vinte anos (apenas uma vez, ela foi substituída por uma colega, com a mesma formação e experiência com grávidas). Os encontros do grupo aconteciam duas vezes por semana, com duas sessões de ioga, com exercícios de relaxamento e preparação para o parto, e uma de troca de informações e experiências. Nesta última, esperava-se que os maridos participavam, mas estes vinham ocasionalmente.

Na próxima seção, discuto brevemente o valor dado à mudança subjetiva nas sociedades ocidentais modernas. Analiso, depois, como a gestação passou a ser vista como um processo corporal que requer intervenção, examinando também estudos antropológicos e da área literatura biomédica sobre grupos de gestante. Embora a abordagem destes trabalhos seja obviamente distinta, é possível depreender pressupostos e práticas comuns que orientam as atividades dos grupos de gestante pesquisados, cujos significados e noções eu pretendo realçar nesta análise. Em seguida, apresento dados da minha pesquisa de campo, em particular as emoções expressas recorrentemente.

### **Corpo, subjetividade e moral**

De acordo com Duarte (1999), as sociedades ocidentais modernas desenvolveram, a partir do século XVII, o que ele chama de “dispositivo de

sensibilidade”. Haveria nele três aspectos fundamentais e articulados entre si: a perfectibilidade, a preeminência da experiência e o fiscalismo. O primeiro diz respeito à noção de que os seres humanos são capazes de se aperfeiçoar indefinidamente. Contudo, é somente pela experiência com o mundo exterior que a perfectibilidade se realiza. Esta experiência acontece através dos sentidos, tomados como “veículo de instrução das atividades da mente” – matriz da razão, e como “emoções” e “paixões” (1999, p. 25). Neste sentido, o movimento de aperfeiçoar-se implica em relacionar-se com o mundo pela razão e pelas emoções. Requer também uma relação através do corpo – de seus sentidos. O fiscalismo pressupõe a corporalidade humana como “dotada de uma lógica própria, que deve ser descoberta e que tem implicações imediatas sobre a condição humana” (Duarte 1999, p.25).

Esta “sistemática exploração do corpo humano como sede da busca indefinida, eternamente perfectível”, nas palavras de Duarte (1999, p. 27), o tornou objeto de novas formas de saber e poder disciplinadores, como analisou Foucault (1977). Pensando o poder não apenas como controle e repressão, mas também como produtor de práticas e interesses, Foucault examinou como o corpo foi apropriado por saberes específicos – médicos, psicológicos, jurídicos, demográficos – articulados a vários campos de poder. Se de um lado tivemos processos macrossociais afetando o corpo, por outro lado desenvolveu-se uma relação estreita entre corpo e subjetividade. Em seus trabalhos sobre a história da sexualidade, Foucault (1988) argumentou como a verdade do ser passou a estar localizada no sexo – nos pensamentos, desejos, intenções que precisam ser continuamente “confessados”. Assim, veio a situar-se no corpo uma dimensão central da subjetividade como também se criou com ele uma relação contínua de autoescrutínio.

Esta preocupação com o autocontrole emotivo e corporal também é foco da análise clássica de Elias (1990), que a tomou como eixo fundamental do “processo civilizador”. Este resultou de uma gradativa especialização funcional, que por sua vez exigiu uma interdependência entre as pessoas cada vez maior, e da centralização e monopólio do uso da força pelo Estado. Estas transformações se solidificaram principalmente no século XIX e tiveram como contrapartida, para o indivíduo, um autocontrole extensivo e constante. Exigiu-se dele um controle de suas emoções e de seu corpo cada vez mais amplo – todos os afetos deveriam ser moderados, continuamente – e automatizado. Se em épocas anteriores a repreensão feita por outros era agente de controle, com o processo civilizador o autocontrole passou a ser internalizado pela socialização desde a infância.

Nos estudos sociológicos mais recentes sobre o corpo em fins do século XX, encontramos ambas as ideias centrais de Foucault e Elias – o controle exercido sobre o corpo de dentro e de fora, bem como a estreita relação entre corpo e subjetividade. Featherstone (1991) discutiu o papel que a sociedade de consumo exerce divulgando imagens e produtos para modelar um determinado tipo de corpo – jovem, saudável, belo, devendo, portanto estar sempre sob controle. Giddens (1991) por sua vez enfatizou a importância do corpo no projeto reflexivo



de construção das identidades e do eu. No imaginário ocidental moderno analisado por ele, o corpo deveria refletir e ajustar-se ao *self*, que se torna monitorado continuamente.

O foco no controle de si – da subjetividade e do corpo –, que pressupõe o autoescrutínio constante, é um dos temas presentes em muitos grupos de apoio, presentes no cotidiano das sociedades ocidentais modernas. Apesar das diferentes temáticas – desde adições e doenças à gestação, há em comum na maior parte dele a percepção de que seus participantes vivenciam dificuldades e crises e buscam apoio e muitas vezes mudanças subjetivas. Aparece aqui a visão de uma subjetividade não apenas capaz de se modificar, mas principalmente que valoriza este processo, tomando como um aperfeiçoamento de si. Além disso, esta transformação se opera na dimensão emocional, através de novas formas de sentir ou de controle dos afetos, e muitas vezes também no corpo, que deve estar em relação de “equilíbrio” com a “mente”.

Com frequência, as mudanças propostas pelos grupos de apoio implicam na adequação das emoções a modelos considerados apropriados a cada contexto, como revelam alguns estudos recentes sobre dinâmicas de grupos. Em seu estudo sobre uma unidade de Cuidados Paliativos, voltados para pacientes de câncer em situação limite, Menezes (2004) mostrou como a preparação para a “boa morte” destes requer uma pedagogia dos afetos dos familiares pela equipe de profissionais do hospital. Através de reuniões semanais, eles buscavam fazer com que os parentes aprendessem a exteriorizar certos sentimentos de forma controlada – como a raiva, que deveria ser contida, para trazer o bem do paciente. Em um contexto distinto, Rosistolato (2011) analisou como programas de formação de orientadores sexuais exigiam um “aprendizado no emocional” das questões em torno da sexualidade. Nas dinâmicas dos cursos de capacitação, os professores deveriam “soltar” suas emoções, para que pudessem então orientar alunos. Para tanto, realizavam vários exercícios com o corpo – desde a troca de abraços e carinhos à formação de “trenzinhos” que faziam com que todos se tocassem. Na teoria nativa, o corpo era o meio de expressão das emoções, que ao mesmo tempo as aprisionava (Rosistolato, 2011, p.207). Outro exemplo é o estudo de Salem (2007) sobre os cursos de preparação para casais grávidos na década de 80, que apresentarei melhor na próxima seção. Neles, um dos principais focos de trabalho para que pudesse haver “parto sem dor” residia nas emoções do casal, cuja raiva, medo e ansiedade possíveis deveriam ser afastados para não interferir no trabalho de parto. Através da fala, de dramatizações e do trabalho corporal de preparação para o parto, seria possível então expressar os sentimentos “puros”, não contaminados por pressões sociais externas, e deixar de lado as emoções “nefastas”.

Segundo estes trabalhos, portanto, tais dinâmicas de grupo buscam uma mudança no indivíduo que deve acontecer principalmente por uma via emocional, que muitas vezes é vista como expressa pelo corpo. Neste sentido, é interessante observar que, apesar da razão/mente ser considerada muitas vezes o elemento definidor do sujeito (Salem 1992, Condé 2011), não parece ter, entretanto, força

suficiente para transformar o sujeito substantivamente. Assim, ficam nítidos os pressupostos subjacentes às teorias nativas que apoiam estes grupos: a subjetividade remete ao que seria de cada indivíduo, que por sua vez teria nas suas emoções sua essência fundamental (Lutz 1988). Deste modo, o aperfeiçoamento individual, aspecto central e valor importante na visão ocidental moderna de pessoa, parece se efetivar principalmente pelas emoções.

Por sua vez, este modo de gestão de si adquire, duplamente, uma dimensão moral. Primeiro, porque é um elemento de uma configuração ética, que cria uma determinada maneira de ser, estar e representar o mundo (Salem 2007). Por isso, a transformação subjetiva que se coloca com o dispositivo de sensibilidade discutido por Duarte (1999) é necessariamente moral, uma vez que postula a própria mudança como objetivo a ser alcançado continuamente e sugere ao mesmo tempo, uma direção a ser seguida – para o “avanço”. Segundo, porque o aperfeiçoamento subjetivo requer a modificação de formas de sentir, que são então modeladas e ajustadas de acordo com o que é adequado a cada contexto. Nesta configuração, existem emoções “positivas” a serem buscadas e reforçadas, e sentimentos “problemáticos” a serem afastados no processo de transformação subjetiva. Há igualmente uma relação específica com o corpo que deve se harmonizar com a dimensão emotiva do sujeito. Veremos a seguir quais sentimentos são vistos como causando aflição subjetiva e corporal, devendo ser trabalhados nos grupos de gestante.

### **A gestação como foco de intervenção**

A importância dada à gravidez nas sociedades ocidentais modernas se deve a alguns processos sociais ocorridos nos últimos séculos. Primeiramente, houve mudanças significativas na família, como vários autores (Ariés 1981, Giddens 1993, Singly 2007) já discutiram. Da família extensa passamos ao modelo nuclear, cujo foco estava nas trocas afetivas entre o par conjugal e entre pais e filhos, agora criados e educados prioritariamente neste espaço. Mais recentemente, durante o século XX, assistimos a individualização progressiva de seus membros, que valoriza a expressão da autonomia e singularidade de cada um. Com estas transformações, surgiu também uma nova concepção de maternidade, na qual a mãe tornou-se a principal figura responsável pela criação dos filhos. Esta noção ganhou novos contornos em meados do século passado, com a entrada significativa das mulheres no mercado de trabalho, sua maior formação escolar, bem como a redução da taxa de fecundidade. Juntamente com o desenvolvimento de métodos contraceptivos, a maternidade tornou-se, para muitas mulheres, uma escolha baseada na reflexividade (Scavone 2001).

A medicalização do corpo discutida classicamente por Foucault também afetou radicalmente o modo de entender e vivenciar a concepção e a gestação. Concepção e gestação tornaram-se etapas que podem ser fragmentadas, graças às novas tecnologias reprodutivas desenvolvidas no século XX. A gestação se constituiu em condição médica, objeto de um saber especializado e controlada através de

consultas médicas e exames. Deixou de ser vista, ao contrário de outras épocas, como um processo fisiológico comum do corpo, um acontecimento acompanhado de um saber que era essencialmente feminino. Em fins do século XIX, a gravidez e o parto foram medicalizados e transportados para o hospital (Rohden 2006, Tornquist 2004), passando a ficar sob o domínio de médicos em sua maioria homens. É neste período também que se desenvolveu a puericultura, que tomava como pressuposto a fragilidade das gestantes, quando não sua ignorância, criando assim a necessidade de conselhos e orientação dos profissionais de saúde para garantir a saúde do feto e da criança (Schwengber e Meyer 2011). Se anteriormente outras mulheres e amas cuidavam dos bebês, a progenitora passou a ser então a pessoa adequada para garantir a saúde da criança. Como enfatizam Schwengber e Meyer, “acentua-se a legitimidade da maternidade biológica através da centralidade outorgada ao corpo da mãe como condicionante da saúde do/a filho/a” (2011, p. 288).

O destaque dado ao corpo grávido pode ser também observado no modo como este tem sido representado na mídia. Vargas (2012) argumenta que a ampla exposição de mulheres grávidas em revistas brasileiras e internacionais revela não apenas a valorização da maternidade, podendo ser vista mesmo como “sacralizada”, como também reafirma a liberdade de escolha e de autorrealização destas mulheres. A apresentação pública destas imagens, fenômeno mais frequente deste a década de 1980, aponta para uma “exaltação da experiência corporal da gravidez como um valor ligado à identidade feminina, sobretudo heterossexual, entre os estratos médios letrados da sociedade e também nos grupos populares, ainda que de modo diferenciado” (Vargas, 2012, p. 244). Fica nítido, nestas representações, a força de uma concepção de maternidade em que a reprodução biológica é elemento fundamental da feminilidade, ainda que ter filhos seja visto como resultado da liberdade de escolha.

Neste contexto então de uma “sacralização” da gravidez, encontramos cada vez mais revistas especializadas e vários serviços – de cuidado (ginástica, alimentação, estética), de moda e decoração – que buscam acompanhá-la, monitorá-la e modelá-la. Schwengber e Meyer analisam como a revista *Pais& Filhos* apresenta várias estratégias que enfatizam positivamente a gravidez, partindo da noção de que um corpo grávido “deve’ ser cuidado e ‘aperfeiçoado” (2011, p. 297). Discuti, em outro trabalho (2011a), a publicação *Revista da Gestante* e a preocupação expressa com a manutenção do equilíbrio emotivo da gestante, a ser continuamente perseguido através da contenção da ansiedade e do medo, ambos sentimentos que, não obstante, seriam comuns na gravidez.

De forma semelhante, encontramos nas últimas décadas grupos de gestante que pretendem lidar com a gestação na sua totalidade enquanto uma experiência fisiológica, psicológica e social. A ênfase neste tipo de cuidado acompanha uma revisão da medicalização da saúde na década de 1960, com diversas manifestações em prol de sua “humanização”. Nelas estaria expresso um conjunto particular de valores, como o da exaltação da “natureza” e de formas menos “intervencionistas” de tratar saúde e doença. Em relação à gravidez e ao parto, esta crítica do recurso a

tecnologias e aos “artificialismos” (Almeida 1987) torna-se particularmente presente, com discursos que enfatizam a “natureza” e o “instinto feminino” em contraposição à “civilização” e ao saber médico (Salem 2007), visões que encontrei também no grupo de gestante pesquisado. Além disso, vemos também o enaltecimento da expressão das liberdades individuais, associados aos movimentos “contraculturais”, bem como de visões mais totalizantes do sujeito, em contraposição àquelas que dissociam corpo e mente (Vargas 2012).

Os grupos de gestante examinados tendem a compartilhar esta abordagem holista, pois possuem atividades corporais de relaxamento e preparação para o parto, e dinâmicas de grupo para a discussão de dúvidas e sensações (Almeida 1987, Salem 2007, Sartori e Van der Sand 2004, Schwengber e Rohr 2010, Rezende 2009 e 2011b). Como uma modalidade de grupos de apoio, os grupos de gestante contam com a participação de um profissional e o tipo de trabalho desenvolvido é definido pelo objetivo do grupo. Há nestes grupos, flexibilidade nas dinâmicas de cada encontro, à medida que os participantes apresentem suas necessidades. Neste sentido, os grupos de apoio se distinguem de grupos de autoajuda, que se caracterizam pela formalidade de sua dinâmica e pela não participação efetiva de um profissional de saúde (Munari e Zago, 1997). Buscam ter uma função terapêutica ao reunir em torno de um objetivo e tema específicos um conjunto de pessoas quevivenciando crises ou se adaptando a mudanças e novas condições de vida (Munari & Rodrigues 1997). A troca de informações, experiências e sentimentos é vista como auxiliando a diminuição da ansiedade que seria gerada nestas situações.

Na década de 1980, Salem (2007) analisou como um curso voltado para casais grávidos pretendia realizar “um trabalho com emoções e sentimentos” como preparação para uma boa gestação e um parto sem dor. Ao longo do curso, os participantes eram incitados a falarem sobre suas emoções em relação à gestação, em particular aquelas consideradas problemáticas – ansiedade, medo, descontrole. Os coordenadores – médicos e psicólogos – afirmavam a importância da “colocação das emoções em discurso” (2007, p.116) pela gestante e por seu companheiro, para que o parto natural desejado pudesse ocorrer sem dor. A partir de uma visão do corpo como “canal de expressão de dilemas psicológicos” (p.160), o trabalho no curso era orientado por abordagens do parto que consideravam a dor como resultado de “distorções socioculturais” e não como “fenômeno inerente à parição” (p.54). Nesta ótica, a falta de conhecimento da mulher em relação à sua fisiologia produziria uma posição “passiva” no parto e, com ela, o sofrimento. Com uma reeducação física e psíquica da gestante, seria possível ter um parto sem dor.

Neste mesmo período, Almeida (1987) estudou como gestantes percebiam a gravidez e a maternidade, em comparação com suas mães que haviam tido filhos na década de 50. Levadas por uma valorização maior da gravidez, as mais jovens frequentavam grupos de preparação para o parto, que procuravam por em evidência as novas sensações geradas por este processo corporal. O foco dos trabalhos não era o condicionamento físico em si, mas a busca de

“autoconhecimento” através do corpo. Com o objetivo de adquirir “equilíbrio” e “consciência” durante a gravidez, pretendia-se preparar as gestantes para “um parto menos doloroso e mais sentido” (1987, p. 84).

Mais recentemente, Sartori e Van der Sand (2004) examinaram o papel terapêutico do grupo de gestante estudado por elas no Rio Grande do Sul. Partindo de um ponto de vista biomédico, as autoras consideram a gravidez uma fase em que a mulher e seu companheiro vivenciam várias mudanças – corporais, no caso da mulher, emocionais e sociais, para o casal – e buscam se adaptar a novos papéis. Este processo de adaptação mobilizaria emocionalmente o casal, podendo, por sua vez, gerar ansiedade e medo, principais sentimentos que devem ser expressos e discutidos no grupo de gestante. Por um lado, as autoras consideram-nos importante para a elaboração dos novos papéis de mãe e pai, tornando-se um “mecanismo de segurança patológica”. Por outro lado, “é justamente a respeito dessas ansiedades que trabalha o grupo de gestantes, oferecendo a oportunidade para as pessoas elaborarem a melhor forma de minimizá-las, através do compartilhamento das mesmas” (Sartori e Van der Sand, 2004). Além do compartilhamento de sensações, exercícios de relaxamento e informações sobre as situações futuras da gestação e o pós-parto trariam maior tranquilidade à gestante. Assim, o trabalho realizado no grupo de gestante busca reduzir a ansiedade e o medo e desenvolver a tranquilidade para que a mulher tenha segurança no parto e pós-parto. Em última instância, pretende alcançar uma mudança da gestante “em relação a si mesmo, em relação às pessoas à sua volta e com relação ao meio em que vivemos” (Sartori e Van der Sand, 2004).

Podemos ver, então, que há algumas noções comuns orientando o trabalho desenvolvido nestes grupos de gestante. Primeiro, a gestação é vista como um estágio que precisa de cuidados e controles específicos – do corpo e das emoções da gestante, para que se produza um feto saudável. Segundo, há como ponto de partida, a ideia de que a pessoa que procura este tipo de suporte busca uma transformação biopsicossocial. Esta, por sua vez, ocorreria através da aquisição de novos conhecimentos, da modificação de certos sentimentos e de uma nova relação com o corpo, agora trabalhado, conhecido e discutido. Apesar da conjunção de mudanças de ordem cognitiva e afetiva, é nas emoções – com destaque dado à ansiedade como objeto de trabalho – que os grupos atuam principalmente, promovendo através delas maior “harmonia” com o corpo. Desenvolvo mais este argumento a seguir com os dados de minha pesquisa de campo.

### **Corpo e emoção em um grupo de gestante**

No Rio de Janeiro, a gravidez foi para as mulheres pesquisadas um acontecimento desejado e planejado com seus maridos ou companheiros. Todas tinham uma carreira já estabelecida e acreditavam que havia chegado o momento de serem mães. O acompanhamento médico sofreu mudanças – a maioria tinha médicos que não eram pagos pelos seus convênios de saúde ou então

ginecologistas que não eram obstetras. Com a preocupação de cuidar mais da gestação, procuraram também o grupo de gestante, que implicava uma jornada mais longa, com suas reuniões à noite, e o deslocamento do trabalho até o local dos encontros e depois para casa, que nem sempre era perto.

Apesar do cansaço após o dia de trabalho, frequentar o grupo era visto como muito bom para elas, pela oportunidade de trocar experiências com outras gestantes – falar das sensações físicas e dos sentimentos presentes, das preocupações e dúvidas sobre as etapas futuras. Para algumas, a prática da ioga como meio de relaxar, melhorar desconfortos físicos da gravidez e de se preparar fisicamente para o parto também era outro motivo importante para ir aos encontros. Assim, o corpo era ao mesmo tempo alvo de manipulação e de discussão.

Nas sessões acompanhadas, a coordenadora iniciava sempre com um breve questionamento sobre o estado das gestantes e propunha um assunto a ser tratado, em geral através de discussão e às vezes de dramatizações e desenhos. No período estudado, foram debatidos temas diversos como a alimentação durante a gravidez, o parto, o pós-parto, a amamentação, o enxoval necessário, os cuidados com o bebê recém-nascido e a escolha de babá ou creche pela mãe que volta a trabalhar. Predominava nas sessões um tom técnico, voltado para informar e tirar dúvidas das gestantes sobre o desenvolvimento da gravidez e as etapas do parto. Mas havia também recomendações e comentários, tanto da coordenadora quanto das participantes, e nestes era possível perceber uma nítida conotação moral.

Como já discuti em outros trabalhos (Rezende 2009 e 2011b), era recorrente nos encontros a manifestação dos sentimentos de ansiedade e medo, mais do que da felicidade e alegria, expressos em poucas ocasiões. A ansiedade era uma emoção que surgia de situações variadas, sempre relacionadas ao desconhecimento das mudanças em várias etapas da gestação. Como seria o final da gravidez – haveria muitos incômodos? Como seria o parto – desde o reconhecimento dos primeiros sinais do trabalho de parto até o pós-parto? Depois, havia as dúvidas em torno do bebê – como seria a relação inicial com ele e, posteriormente, o retorno ao trabalho? Como ficaria a relação com o marido? Era a ansiedade que em geral justificava a busca pelo grupo de gestante, pois as trocas de experiência com outras gestantes e as técnicas da ioga eram vistas como positivas para ajudar a diminuí-la.

Já o medo assumia contornos mais específicos, tendo em geral como foco a dor. Havia os temores em torno do feto: de “perde-lo” em algum momento da gestação, de ter problemas de saúde na hora do parto. O parto era igualmente objeto de muitos receios. Em torno do parto normal, havia o medo das dores do trabalho de parto, do corte na hora da expulsão, do uso de fórceps. Também a cesárea, que, para muitas, seria indolor, assustava pela preocupação com a anestesia, com algum imprevisto na cirurgia e com a dor do pós-operatório. A amamentação trazia o medo de sentir dor ao amamentar, do leite empedrar e do neném ter dificuldades de mamar. Até a relação conjugal preocupava, pois o marido poderia “perder” o interesse sexual na mulher após o parto, em função de o corpo estar “fora de forma”.

A preocupação com a dor, principalmente com aquela associada ao parto normal, era recorrente entre as participantes. Embora houvesse uma valorização do parto normal entre as participantes e a maioria se preparasse para ele, havia também ansiedade e medo sobre o quão doloroso ele seria. Neste sentido, a coordenadora procurava discutir estes sentimentos e informar melhor as mulheres para que pudessem ficar mais tranquilas. Com os exercícios da ioga – tanto os de respiração como os que treinam o momento da expulsão do bebê – e com massagens feitas pelo marido ou companheiro, seria possível não sentir dor, segundo ela. A dor da depilação seria mais forte do que a do parto, como brincou a coordenadora substituta. De forma semelhante, a amamentação com o bebê na posição “correta” também não seria dolorosa.

Como meio de “trabalhar” estes sentimentos, a coordenadora apresentava várias formas de transmitir e discutir informações em torno da gestação e do parto. Um dos exercícios realizados foi a distribuição de fichas com os termos que designavam vários elementos do parto – etapas e procedimentos médicos usualmente feitos. As mulheres deveriam então ordenar as fichas para entender como seria o trabalho de parto. Durante a dinâmica, as gestantes expressavam receios de não saber identificar sinais do trabalho de parto, como a perda do tampão mucoso, ou então manifestavam seu desconhecimento dos processos fisiológicos desta etapa, como a causa da dilatação. Em todas às vezes, a coordenadora explicava o que acontecia com o corpo, às vezes por meio de imagens de livros, e reforçava que elas saberiam reconhecer os indícios do trabalho de parto. Neste exercício, era frequente também o desconforto das gestantes com a descrição da episiotomia – corte do períneo no momento da expulsão do feto, procedimento cuja necessidade era debatida no grupo. A coordenadora afirmava que era possível evitá-lo através de exercícios para fortalecer este músculo, mas explicou também que o corte não doía.

A exibição de vídeos também era usada como meio de informar as participantes sobre o parto normal e os primeiros cuidados do bebê. Na sessão em que o vídeo sobre parto foi assistido, alguns maridos estavam presentes e, durante a exibição, principalmente no momento de expulsão do feto, muitos exclamaram um misto de espanto e incômodo com a cena. É interessante apontar que em outras ocasiões, quando as gestantes comentavam que tinham medo de parto normal por o terem visto em programas de televisão ou de internet, a coordenadora recomendava que os evitassem. Ou seja, no contexto com grupo, com o acompanhamento da coordenadora, esperava-se que as imagens tivessem um caráter pedagógico, e não atemorizador, fazendo com que os casais “aprendessem a forma” do parto (Salem 2007).

Destaco também as dramatizações de parto normal e cesárea, realizadas por duas mulheres em sessões distintas. Como já discuti em outro trabalho (Rezende 2009), em cada uma a coordenadora conduzia a gestante através de perguntas sobre o que estaria acontecendo e o que ela estaria sentindo até o final do parto. Se para a mulher que encenava o parto, a vivência parecia um esforço de antecipação e controle sobre um evento nunca antes experimentado, para as outras, a

dramatização produzia receios em torno de como elas se sentiriam, em particular se sentiriam muita dor no trabalho de parto. Como Paula, que representou o parto normal, disse que não tomaria anestesia em nenhum momento, as outras comentaram que elas não tinham o mesmo “domínio” sobre o corpo obtido com a prática da ioga há muito tempo.

Em todas estas dinâmicas, aparecia um modelo de parto a ser aprendido – os estágios iniciais, as sensações usuais, os sinais de problema. Em todas elas, a coordenadora apresentava o que deveria ser feito, tanto em situações normais quanto no caso de imprevistos. Ainda que ela relatasse uma variedade de partos, inclusive comentando as diferenças entre os seus, havia uma ênfase nas formas exemplares de parto – tanto normal quanto cesárea. Era possível perceber, assim, tanto na coordenadora quanto nas gestantes que participavam atentamente “um anseio de controlar antecipadamente, e tanto quanto possível, o evento”, como também pontua Salem sobre seu estudo (2007, p. 120).

Dentre as formas modelares transmitidas, o parto normal era considerado o ideal por ser o mais “natural”. A valorização do corpo feminino como parte da “natureza” era explícita. Em um dos exercícios de relaxamento praticados na sessão de ioga, as participantes deveriam imaginar-se em uma paisagem de gramado, árvores e rios, e depois sentir-se como as árvores, com a seiva passando pelo corpo e pelo neném. Nas palavras da coordenadora substituta, “a natureza é sábia” e o corpo da mulher “já é preparado para o parto”.<sup>89</sup> Além disso, algumas gestantes achavam que não passar pelas dores do trabalho de parto tornava-as “menos mulher”. Ou seja, para elas, o parto cesárea era igualado a “não parir” e a “ir contra a natureza”. De forma semelhante, a amamentação, embora fonte de preocupação, era também afirmada como “natural” e como experiência significativa da maternidade. Todas estas etapas apareciam qualificadas como sendo da “natureza” da mulher, que deveriam ser, portanto, vivenciadas.

Havia assim, uma tonalidade moral nos comentários que permitia entrever um modelo de maternidade como ideal para essas mulheres, no qual o elemento do sacrifício pelo filho seria central. Este modelo implicava, por sua vez, certa percepção do feto.<sup>90</sup> Este já era tratado como um bebê, com nome desde o quarto mês de gestação. Com uma concepção psicologizada do feto, como denominou LoBianco (1985), o neném era visto assim como um sujeito com vontades e desejos a serem atendidos sempre que possível – evitar posições que “ele não gostava”, ter um tempo só para ele nos encontros do grupo. Como havia a visão de que a gestante deveria procurar durante a gravidez não ingerir qualquer coisa que fizesse mal ao bebê, mesmo que fosse para seu alívio ou prazer, as participantes com frequência debatiam o que elas podiam tomar ou comer ou não. No caso de

---

<sup>89</sup> Esta visão está presente também nas entrevistas realizadas com gestantes, que não são foco de análise aqui.

<sup>90</sup> Este ideal de maternidade aparecia combinado a um modelo de paternidade, no qual os homens deveriam participar o máximo possível da gravidez, parto e pós-parto.



parto normal, algumas expressavam o desejo de não receber anestesia, ou tomar o mínimo possível, para não afetar o bebê.

É importante ressaltar, contudo, que este modelo de maternidade – a mãe que se dedica ao e suporta dor pelo bebê – produzia sentimentos ambivalentes. A felicidade com a gravidez expressa em algumas ocasiões foi consensual e reforçava a visão da gestação como desejada. Mas as emoções mais regularmente expressas – a ansiedade e o medo – indicavam que havia sérias tensões em torno das expectativas sobre esta maternidade futura. Esta ambivalência apontava para características sociais mais amplas que afetavam as experiências de gestação destas mulheres, como discuto abaixo na seção final.

### **Considerações finais**

Há três pontos que gostaria de ressaltar nesta última parte. Primeiro, existe uma gramática emotiva operando no contexto dos grupos de gestante examinados que está articulada ao corpo. Segundo, o eixo desta gramática baseia-se nos sentimentos de ansiedade e medo. Por último, a mudança subjetiva proposta nestes grupos requer principalmente uma alteração e nova adequação nos modos de sentir – a redução da ansiedade e do medo para a vivência de uma boa gravidez – bem como uma nova relação com o corpo, objeto de conhecimento e de controle. Em todos estes pontos, há um caráter moral implicado.

Primeiro, os grupos de gestante estudados por Salem (2007), por Sartori e Van der Sand (2004) e por mim tomam como foco de discussão e intervenção a ansiedade e o medo, vistos pelos coordenadores como sentimentos que afetam o equilíbrio subjetivo e corporal das mulheres. Também do ponto de vista das gestantes participantes, o grupo de gestante é um espaço para falar destas emoções, mais do que de outras. O pressuposto em ambas as perspectivas seria de que a primeira gestação enquanto experiência corporal desconhecida produziria nas mulheres dúvidas e preocupações, que se não dirimidas ou atenuadas poderiam trazer aflições subjetivas e físicas a elas.

É importante destacar que, nas entrevistas que fiz com mulheres grávidas que não participavam de grupos de gestante, o sentimento de ansiedade está pouco presente e divide espaço com vários outros, como a irritação, a curiosidade, e em alguns casos nem aparece. Até aquelas que frequentavam o grupo pesquisado, quando entrevistadas fora dele, discutiram mais outras emoções. Ou seja, mesmo que a ansiedade fosse sentida e expressa com os sentidos analisados acima, o contexto da entrevista, que tinha como foco a experiência subjetiva da gravidez, gerava histórias mais heterogêneas, mais singulares, em contraste com um comportamento mais homogêneo nos encontros do grupo de gestante.

Sugiro, então, que nesses espaços estava em ação uma gramática das emoções, sentimentos que deveriam ser expressos naquele contexto particular por serem vistos como os mais apropriados. Como argumentou Mauss (1980), por serem uma linguagem, a expressão dos sentimentos possui um caráter coletivo e obrigatório:

“Faz-se, portanto, mais do que manifestar os sentimentos, manifesta-se-os para os outros porque é preciso manifestá-los para eles. As pessoas manifestam seus sentimentos para si próprias ao exprimi-los para os outros e por conta dos outros” (p.62).

Neste sentido, a busca por um grupo de gestante, nos estudos e dados analisados, parecia ser motivada em grande parte pela ideia da primeira gestação como experiência corporal desconhecida, que colocava em foco as expectativas diante da maternidade, tudo sendo visto como gerador de ansiedade. Assim, era esperado que as mulheres que frequentavam os grupos de gestante manifestassem este sentimento, considerado normal a essas gestantes.

Contudo, cabe indagar porque a ansiedade seria o sentimento esperado no grupo de gestante, para ser manifestado para si e para os outros. Como mencionei mais cedo, discuti em outro lugar como, em uma revista especializada para gestantes, a gravidez aparecia como um estado emotivo, particularmente marcado pela ansiedade e pelo medo (Rezende 2011). O foco dado a estas emoções parece se relacionar à vivência de uma experiência corporal desconhecida que seria, por isso, geradora de ansiedade. O desconhecimento do que irá acontecer com o corpo nas etapas futuras da gestação e no parto implicaria falta de controle sobre o corpo, em uma sociedade e época nas quais o controle de si é elemento chave (Elias 1990, Foucault 1977, Ortega 2006).

Estes sentimentos falam também de uma relação “desnaturalizada”, mais problematizada, com a maternidade, já apontada por Araújo e Scalón (2005), uma vez que seria não apenas fruto de uma opção como também dividiria importância com o trabalho enquanto esfera de realização pessoal. Contrastava assim com a experiência de mulheres de gerações passadas (Almeida 1987, Barros et AL 2009, LoBianco 1985), para as quais ser mãe era um papel pouco questionado e central na construção da feminilidade. Para as mulheres que estudei, ter filhos era um desejo de todas, mas o lugar da maternidade diante da relação conjugal, da família, do trabalho e da própria autonomia individual não era claro. Mais ainda, a dificuldade, para elas, parecia estar em desconhecer não apenas como estas relações se conciliariam com a futura maternidade, mas também como elas lidariam com um ideal de mãe que, como mostrei, implicava grande dedicação e sacrifício pelo filho, mantendo ao mesmo tempo o controle de si. Com estas tensões, era esperado e até mesmo normal que estas mulheres, como parte de uma geração e de um segmento social específicos, tivessem dúvidas e receios sobre o futuro próximo na gravidez, manifestando-os para si e para os outros através da ansiedade. Ou seja, estar calma e não ter questionamentos e certezas sobre a maternidade eram reações afetivas agramaticais para estas mulheres.

Por outro lado, estas reações emotivas também eram objeto de modificação de algum modo, daí a motivação inicial em buscar o grupo de gestante. Embora sentir ansiedade e medo fosse esperado, parecia haver uma linha tênue que separava o sentimento normal do excessivo, que por sua vez seria prejudicial à gestante e também ao feto. Neste sentido, as gestantes buscavam o grupo em grande parte para atenuarem seus sentimentos e a coordenadora se preocupava em tranquilizá-

las através de informações, técnicas de vivência e conversa. Também no estudo de Salem, a ansiedade do casal era percebida como um das grandes dificuldades para o parto natural, de acordo com o médico que conduzia o grupo pesquisado. Assim, o trabalho do grupo era dirigido para a preparação psicológica do casal para o parto, durante o qual suas emoções deveriam ser expressas “de forma adequada”: “Receba seu filho com amor. Acarinho (...). Tranquilize o bebê. Junte-se ao marido na alegria” (Lins apud Salem, 2007, p. 100). Nos grupos de gestantes, então, o trabalho individual desenvolvido para uma “boa” gravidez e um “bom parto” – sem dor – exigia não apenas exercícios físicos, mas principalmente um ajuste emocional de acordo com um modelo das emoções esperadas e de intensidade normais.

Ao mesmo tempo, era proposta uma adequação também do corpo, que contribuiria para o equilíbrio emocional. Embora, nestas concepções, o corpo refletisse o estado emocional da pessoa, a ênfase dos grupos atuais não era tanto o autoconhecimento, como em épocas anteriores (Almeida 1987). A tônica parecia estar em ter o corpo sob controle. Para isso, era alvo de manipulação para que estivesse “relaxado”, como meio de minorar incômodos, e estivesse, através de vários exercícios de condicionamento, “preparado” para o parto. Era também objeto de discussão, de forma pedagógica, no sentido de que, com o conhecimento apropriado, as gestantes aprenderiam como agir apropriadamente, sabendo o que esperar e fazer e, com isso, se tranquilizando.

Curiosamente, a ênfase no controle sobre o corpo, para saber prepará-lo para o parto, aparecia junto à valorização da “natureza” da mulher. O corpo “natural” era aquele que entrava em trabalho de parto, passava pelo parto normal sem anestesia e amamentava o bebê. Paradoxalmente, era preciso o trabalho do grupo de gestante para que o corpo pudesse desenvolver seu potencial “natural”. Novamente, vemos como a modelação do corpo feminino para refletir “sua natureza” ganhava uma dimensão moral, na medida em que a forma “natural” de parir era mais valorizada por refletir um modelo de maternidade baseado no sacrifício da mãe – que suportaria as dores – pelo filho.

A decisão de participar de um grupo de gestante refletia, assim, uma intenção de fazer algo pela gravidez – preparar para o parto, reduzir a ansiedade e o medo, ao invés de simplesmente passar por ela. Havia neste movimento, o princípio do aperfeiçoamento de si como um valor moral, discutido por Salem (2007) e Duarte (1999), que ganhava tons específicos para este segmento específico de mulheres. Em consonância com a própria opção pela maternidade, frequentar um grupo de gestante revelava uma postura mais ativa da mulher – seja para melhorar desconfortos, reduzir a ansiedade e o medo ou se preparar para o parto e pós-parto, em contraposição à ideia de “esperar” passivamente um neném. Significava buscar um maior controle de si – elemento fundamental do modelo vigente de pessoa – diante de uma experiência corporal, emocional e social desconhecida, que por isso não seria controlável. Na medida em que a maternidade deixou de ser para estas mulheres um caminho a ser seguido sem questionamentos, tornou-se uma escolha, algo a ser desejado e conquistado, com investimentos subjetivos e

corporais em direção a uma melhoria de si como sujeito “equilibrado” e à preparação para ser uma “boa” mãe.

### Referências bibliográficas

- ABU-LUGHOD, Lila. 1990. “Shifting politics in Bedouin love poetry”. In: L. Abu-Lughod e C. Lutz (orgs.). *Language and the Politics of Emotion*. New York: Cambridge University Press, pp.24-45.
- ALMEIDA, Maria Isabel Mendes de. 1987. *Maternidade, um destino inevitável?* Rio de Janeiro: Campus.
- ARAÚJO, Clara e SCALON, Celi. 2005. “Percepções e atitudes de mulheres e homens sobre a conciliação entre família e trabalho pago no Brasil”. In: Clara Araújo e Celi Scalón (orgs.) *Gênero, família e trabalho no Brasil*. Rio de Janeiro: ed.FGV.
- ARIÈS, Philippe. 1981. *História social da criança e da família*. Rio de Janeiro, Zahar, 1981.
- BARROS, Myriam Lins de ET AL. 2009. “Mulheres, geração e trabalho”. *Interseções: Revista de Estudos Interdisciplinares*, vol 11 (2), pgs 335-351.
- CONDÉ, Geraldo Garcez. 2011. “A Dimensão Emocional: Mídia, emoção e felicidade” in: Maria Claudia Coelho e Claudia Barcellos Rezende (orgs.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa editora.
- DUARTE, Luiz Fernando. 1999. O império dos sentidos: sensibilidade, sensualidade e sexualidade na cultura ocidental moderna. In: Maria Luiza Heilborn (org.) *Sexualidade: o olhar das ciências sociais*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert. 1990. *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FEATHERSTONE, Mike. 1991. The body in consumer culture. In: FEATHERSTONE, Mike et alii. (orgs.) *The body: social process and cultural theory*. Londres: Sage, pp.170-196.
- FOUCAULT, Michel. 1977. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes.
- \_\_\_\_\_. 1988. *História da sexualidade*. Vol. 1. Rio de Janeiro: Graal.
- GIDDENS, Anthony. 1991. *Modernity and self-identity*. Oxford: Polity Press.
- \_\_\_\_\_. 1993. *A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas*. São Paulo: Editora da UNESP.
- LO BIANCO, Anna Carolina. 1985. “A psicologização do feto”. In: Sérville Figueira (org.). *Cultura da psicanálise*. São Paulo: Brasiliense.
- LUTZ, Catherine. 1988. *Unnatural emotions*. Chicago: University of Chicago Press.
- MAUSS, Marcel. 1980. “A Expressão Obrigatória dos Sentimentos”, in S. Figueira (org.). *Psicanálise e Ciências Sociais*. Rio de Janeiro: Francisco Alves.
- MENEZES, Rachel Aisengart. 2004. *Em busca da boa morte: antropologia dos cuidados paliativos*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz.
- MUNARI, Denize Bouttelet e RODRIGUES, Antonia Regina Furegato. 1997. Processo grupal em Enfermagem: possibilidades e limites. *Revista da Escola de Enfermagem da USP*, v. 31, n. 2, p. 237-250.

- MUNARI, Denize Bouttelet e ZAGO, Márcia Maria Fontão. 1997. Grupos de apoio/suporte e grupos de auto-ajuda: aspectos conceituais e operacionais, semelhanças e diferenças. *Revista de Enfermagem da UERJ*, 5(1), pgs. 359-66.
- ORTEGA, Francisco. 2006. “Das utopias sociais às utopias corporais: identidades somáticas e marcas corporais”. In: Maria Isabel Mendes de Almeida e Fernanda Eugênio (orgs.). *Culturas jovens: novos mapas do afeto*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- PINHEIRO, Cleoneide Paulo Oliveira ET AL. 2008. Participação em grupo de apoio: experiência de mulheres com câncer de mama. *Revista Latino-americana de Enfermagem*, julho-agosto; 16(4). [www.eerp.usp.br/rlae](http://www.eerp.usp.br/rlae)
- REZENDE, Claudia Barcellos. 2009. Ansiedade e medo na experiência da gravidez. Trabalho apresentado na VIII Reunion de Antropologia Del Mercosur (RAM), Buenos Aires.
- \_\_\_\_\_. 2011a. Um estado emotivo: representação da gravidez na mídia. *Cadernos Pagu* (36), janeiro-junho, pp:315-344.
- \_\_\_\_\_. 2011b. Grupos de apoio: subjetividade e gramáticas emocionais. Trabalho apresentado na IXa Reunião de Antropologia do Mercosul, Curitiba.
- ROHDEN, Fábíola. 2006. Histórias e tensões em torno da medicalização da reprodução. *Gênero*, vol. 6, nº1, Niterói-RJ, Editora da UFF, pp.213-224.
- ROHR, Denise Raquel e SCHWENGBER, Maria Simone Vione. 2010. “Grupos de gestantes e a produção da mãe cuidadosa e saudável”. Trabalho apresentado no Encontro Fazendo Gênero 9: Diásporas, diversidades, deslocamentos, Florianópolis, 23 a 26 de agosto.
- ROSISTOLATO, Rodrigo. 2011. “Aprendendo “no emocional”: uma teoria nativa sobre a relação dos adolescentes com a sexualidade”. in: Maria Claudia Coelho e Claudia Barcellos Rezende (orgs.). *Cultura e sentimentos: ensaios em antropologia das emoções*. Rio de Janeiro: Contracapa editora.
- SALEM, Tania. 1992. Manuais modernos de auto-ajuda: uma análise antropológica sobre a noção de pessoa e suas perturbações. *Série Estudos em Saúde Coletiva*, 7. Rio de Janeiro, IMS/UERJ, pp.1-37.
- \_\_\_\_\_. 2007. *O Casal grávido: disposições e dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: FGV.
- SCAVONE, Lucila. 2001. Maternidade: transformações na família e nas relações de gênero. *Interface*, vol.5, nº 8, pp.47-60.
- SARTORI, Grazielle Strada e VAN DER SAND, Isabel Cristina Pacheco. 2004. Grupo de gestantes: espaço de conhecimentos, de trocas e de vínculos entre os participantes. *Revista Eletrônica de Enfermagem*, v. 06, n. 02, 2004. Disponível em [www.fen.ufg.br](http://www.fen.ufg.br)
- SCHWENGBER, Maria Simone Vione e MEYER, Dagmar Estermann. 2011. Discursos que conformam corpos grávidos: da medicina à educação física. *Cadernos Pagu*, (36), janeiro-junho, PP. 283-314.
- SINGLY, François. 2007. *Sociologia da família contemporânea*. Rio de Janeiro: FGV.
- TORNQUIST, Carmem Susana. 2004. *Parto e poder: o movimento pela humanização do parto no Brasil*. Tese de doutorado em Antropologia Social, Universidade Federal de Santa Catarina, 2004.

VARGAS, Eliane Portes. 2012. 'Barrigão à mostra': vicissitudes e valorização do corpo reprodutivo na construção das imagens da gravidez. *História, Ciências, Saúde – Manguinhos*, Rio de Janeiro, v.19, n.1, jan.-mar., p.237-258.

\*

**Abstract:** In this article, I argue that pregnancy support groups present certain ways of dealing with the pregnant body that are associated as well to those emotions seen as adequate. Based on my research material collected among middle class women, undergoing their first gestation, in a pregnancy support group in Rio de Janeiro, and on similar studies, I suggest that there is a pedagogical proposal regarding the body – how it functions, the expected signs of labor – so as to be able to control it better. In this process, women recurrently manifested anxiety and fear, emotions which should be discussed in the group meetings. The analysis of these sentiments reveals tensions underlying the moral values attributed to motherhood and women's perceptions of themselves as individuals. **Keywords:** pregnancy, pregnancy support groups, emotions, body



## O “cuidar” entre as calin Concepções de gestação, parto e nascimento entre as ciganas residentes em Sousa-PB.

*Maria Patrícia Lopes Goldfarb  
Suderlan Sabino Leandro  
Maria Djair Dias*

**Resumo:** Os diversos grupos de ciganos espalhados pelo mundo podem ser identificados por características tais como a língua, comportamentos, costumes, hábitos, vestimentas, crenças e visão de mundo. No Estado da Paraíba, grupos de ciganos de etnia Calon podem ser encontrados espalhados por algumas cidades do sertão paraibano, em regime de sedentarização ou seminomadismo, sendo que o maior número de famílias ciganas sedentarizadas encontra-se na cidade de Sousa, local desta pesquisa. Trata-se de um estudo com o objetivo de conhecer as experiências de práticas de cuidado vivenciadas pelas mulheres ciganas durante o processo de gestação, parto e nascimento. Para isso trabalhamos com história oral, observação participante e entrevistas. O saber empírico trazido por essas mulheres nos mostra como esse processo era conduzido no tempo do nomadismo, quando não existia acesso aos serviços de saúde, reconhecimento ou mesmo direito a cidadania. Essas práticas surgem, geralmente, envolvidas pelo manto do misticismo, pelo poder da fé, da oração e da crença nas divindades, a quem recorrem para o enfrentamento dos riscos durante o processo de gestação, parto e nascimento. **Palavras-chave:** cuidado de saúde, grupo étnico, ciganos

\*

### **Apresentação**

Este artigo é fruto de uma etnografia realizada na cidade de Sousa-PB<sup>91</sup>, junto a uma comunidade cigana que reside no município desde a década de 80<sup>92</sup>. A

---

<sup>91</sup> Etnografia que resultou na Dissertação de mestrado intitulada “Mulheres ciganas no sertão paraibano e a vivência no processo de gestação, parto e nascimento”, defendida junto ao Programa de Pós Graduação em Enfermagem, UFPB, sob a orientação da profa. Dra. Maria Djair Dias, com a participação da profa. Dra. Maria Patrícia Lopes Goldfarb, no ano de 2008.

<sup>92</sup> A cidade de Sousa está localizada na Messorregião do sertão paraibano, a cerca de 430 km da capital João Pessoa. Tem uma população de aproximadamente 65.807 habitantes, de acordo com o IBGE, 2010. Desde a década de 1980 moram grupos de ciganos que formam uma comunidade. A sedentarização está ligada a relações clientelísticas



presença de ciganos na cidade tende a despertar a curiosidade de todos: o comportamento, as vestimentas, a língua, a cultura repleta de características que se mostram, a primeira vista, tão diferentes da não cigana.

A experiência de um dos autores como enfermeiro do Programa Saúde da Família (PSF), na cidade de Sousa, que possuía as comunidades ciganas como parte da sua área de abrangência, abriu a possibilidade de um contato mais próximo e intenso com essa população; experiência que foi sem dúvida ímpar e rica, e que proporcionou uma troca de saberes e de conhecimento sobre os modos de vida cigano.

Durante esse tempo vislumbramos alguns aspectos do cotidiano dos ciganos como as péssimas condições de higiene e de saneamento básico, a dificuldade de acesso a serviços simples, a falta de adesão dos ciganos aos programas de saúde, isso sem falar no desprezo da sociedade e das autoridades em relação à comunidade cigana.

A resistência das ciganas em participar do acompanhamento nas consultas pré-natal na unidade de saúde nos chamou, particularmente, atenção, nos indicando um fértil caminho de investigação. Sobre essa situação, as “*calin dipê*”, ou seja, as ciganas grávidas, que não participam do acompanhamento mensal do pré-natal ou sequer realizavam os exames de rotina prescritos, alegando que suas mães e avós não necessitavam de acompanhamento e que suas crianças mesmo assim nasciam saudáveis (LEANDRO, 2006 a). Existiam ainda outras inquietações quanto à saúde das mulheres, como, por exemplo, a questão dos riscos de contaminação, da mortalidade materna, dos óbitos de nascidos vivos, o aleitamento materno, o período do resguardo e os cuidados com o recém-nascido. Assim, decidimos investigar como as mulheres ciganas realizam a prática de cuidados durante a vivência do processo de gestação, parto e nascimento; buscando conhecer e resgatar as práticas de cuidado atreladas a seus sistemas culturais.

É importante destacar que realizamos entrevistas abertas com mulheres ciganas que residem na cidade de Sousa, com idade mínima de 40 anos e que tiveram a experiência de práticas de cuidado na gestação e parto antes do processo de sedentarização, iniciado em 1980. A amostra foi formada por oito mulheres que aceitaram participar do estudo e são aqui identificadas pelos seus apelidos, pois assim quiseram ser reconhecidas.

### **Sobre os ciganos**

Os ciganos são grupos étnicos, que por variadas razões encontram-se espalhados pelo mundo, localizados em diferentes países, legando e enriquecendo a sua cultura. Forçados pela necessidade de sobrevivência e aceitação social, hoje em dia a grande maioria da população cigana é semi-sedentária ou sedentária. De

---

com políticos locais e a busca por melhores condições de vida para todos. GOLDFARB, 2004.

acordo com o sociólogo Arthur Ivatts (1975), a maior concentração de ciganos encontra-se na Europa. Mas registra-se a presença de ciganos em vários países como a África do Sul, Egito, Argélia e Sudão. Verifica-se ainda um número considerável de ciganos nos Estados Unidos e na América do Sul, tendo uma grande concentração no Brasil.

Segundo o representante cigano Cláudio Giovanovitch são 600 mil nômades vivendo no Brasil<sup>93</sup>. A expressão “*nômade*” citada por Giovanovitch pode nos indicar questões mais pertinentes: a auto-identificação com o nomadismo e os desdobramentos da vida histórica e socialmente tecida, que implica (ou não) em formas de fixação.

Para muitos pesquisadores envolvidos neste campo temático, o termo “cigano”, que deriva-se da palavra espanhola *gitano*, assim como a inglesa *gypsy*, vem do Egito, detectado inicialmente na poesia popular bizantina. As designações, atribuídas por não ciganos, foram assumidas pelos ciganos, obrigados a se identificarem junto às autoridades locais. As palavras ‘*egípcio*’ ou ‘*egitano*’ derivam as denominações *gypsy*, *gitan*, *gitano*, *atsinganos*, *athinganoi*, *tsigane*, *zingaro*, *zigeuner* e *ciganos*. Os próprios ciganos se autodenominam por meio destes termos. Na Europa se distinguem em *Rom*, cuja língua é chamada de romani, *Sinti*, de língua sinto e os *Calon* que falam o Kaló ou calé. Cada grupo se divide em subgrupos, que formam comunidades familiares. Os Calon são chamados de ‘ciganos ibéricos’; que se diferenciam das outras etnias pelo aspecto físico, economia, aspectos linguísticos e costumes, embora as vinculações concretas entre eles possam ser mais próximas do que se imagina (GOLDFARB, 2003).

O número exato de ciganos existentes no Brasil não é conhecido. O Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE) não inclui os ciganos no seu censo demográfico, e por isso temos somente dados isolados de pesquisas locais. Tal realidade se manifesta em outros países, como Portugal, que segundo Fernandes (2001), também não conseguiu levantar e reunir informações reais que respondam a essa questão.

Por meio de investigações preliminares sabemos que na Paraíba existem oito municípios com comunidades ou famílias ciganas instaladas no regime sedentário ou de semi-sedentário: Marizópolis, São João do Rio do Peixe, Bonito de Santa Fé, Monte Horebe, Patos, Mamanguape, Bayeux e Alagoa Grande e Sousa.

Na cidade de Sousa PB existem quatro grupos ciganos que formam uma comunidade com aproximadamente 150 famílias<sup>94</sup>, formando a maior comunidade do Estado. De acordo com a nossa pesquisa, observamos uma forte correlação entre os sobrenomes das pessoas com os sobrenomes de ciganos portugueses, hipótese que foi corroborada por outras pesquisas sobre ciganos em outros Estados do Brasil, e constatamos que se trata de grupos Calon.

---

<sup>93</sup> <http://www.ciranda.net/brasil/ciranda-afro/article/o-povo-cigano-existe>.

<sup>94</sup> Por uma questão de fidelidade aos grupos, não divulgamos o número de pessoas ciganas na comunidade.



**Figura 1:** Vista da comunidade Cigana em Sousa-PB  
Fonte: Goldfarb, Nascimento, Ferreira, 2011.

Os homens (“*calons*” no dialeto cigano) representam 48% dos grupos e as mulheres (*calin*) representam 52%. A faixa etária predominante é a de adultos jovens entre 20 - 39 anos, que compõem 32% da população. As crianças (*chaburrons*) menores de 05 anos representam 14,6% da população cigana, demonstrando o crescimento desse segmento nas últimas décadas; a população de idosos compreende 7,5%, e as mulheres em idade fértil (de 15-49 anos) formam um percentual de 26,3% (LEANDRO, 2006 b).

Através da Secretaria Especial de Políticas de Promoção da Igualdade Racial – SEPPIR, alguns debates vêm sendo travados sobre grupos étnicos e políticas públicas, que visam atender as necessidades de grupos socialmente excluídos. É importante destacar que a população cigana que se encontra no Estado da Paraíba faz parte dos segmentos pobres das cidades, morando em péssimas condições sanitárias, convivendo com o desemprego e o descaso das autoridades locais. Este quadro é agravado pelas formas de estigmatização a que estão expostos, fruto do imaginário nacional que os liga as ideias de ausência de raízes e liberdade exacerbada, ideias que os tornam “eternamente suspeitos ou estrangeiros” (GOLDFARB e NASCIMENTO, 2010) E nestes processos de estigmatização a que os ciganos estão submetidos, a mulher cigana sofre de maneira mais intensa: por ser cigana e por ser mulher.

Entre os ciganos os papéis desempenhados pelos homens e pelas mulheres são distintos e bem demarcados, sendo os homens responsáveis pelas questões políticas e hierárquicas dos grupos; pelas relações de trocas e de contatos com o

mundo externo. Como “chefe da família”, deve agir sempre em nome da mesma, defendendo a sua honra, seu prestígio e sua força. Dentre suas tarefas devem manter os relacionamentos sociais com os amigos, cuidar do equilíbrio das dinâmicas internas e externas; e também cuidar para manter as promessas e o respeito aos rituais e a tradição (GASPARET, 1999).

Já a mulher é a responsável por cuidar da família. Gasparet (1999, p. 34) pontua ainda que “*A mulher cigana tem grande autonomia moral, tem muita sabedoria e esperteza. Possui grande responsabilidade econômica. Além de comida, roupa, higiene, saúde, beleza e ordem, canaliza energias e forças no grupo familiar*”. A mulher cigana possui também a responsabilidade de manter a unidade familiar, criar os filhos pequenos e educar as filhas até o casamento (FERNANDES, 2001).



**Figura 2:** Mãe cigana

Fonte: Goldfarb, Nascimento, Ferreira, 2011.

Na literatura internacional encontramos poucos trabalhos publicados referentes à questão da saúde dos ciganos. Um deles é assinado por Martin Mckeen (1997), que crítica à falta de interesse por parte dos pesquisadores e políticos quanto às necessidades sanitárias da população cigana.

Para conhecer os significados atribuídos pelas mulheres ciganas à gestação, parto e nascimento, é preciso resgatar as experiências dessa vivência antes do processo de sedentarização, já que possivelmente as práticas adotadas atualmente refletem a história e os valores culturais advindos da época em que eram nômades. Para isso levantamos os seguintes questionamentos: quais as práticas de

cuidado utilizadas pelas mulheres ciganas durante o processo de gestação, parto e nascimento antes da sedentarização? Qual é o saber produzido pela cultura cigana em relação a esses processos? O que é preservado, mesmo enquanto valor?

### **Concepções de gestação, parto e nascimento para as ciganas**

Em busca das concepções e formas de “cuidado” entre os ciganos residentes em Sousa -PB, encontramos na figura da mulher cigana uma peça chave para compreensão das representações destes grupos sobre tais questões, sempre com base na história oral, que narra os modos como cuidam das outras pessoas e, concomitantemente, narra a história desse povo; pois trata-se de um povo de tradição milenar, cuja história é repassada através da oralidade, que é um importante instrumento de registro e de preservação da cultura e seus valores.

Quando falamos de “cuidar”, nos lembramos que tal prática se desenvolveu especialmente através das ciências biomédicas. Para Merhy (2000), os profissionais da saúde podem oferecer cuidados por meio de três tipos de tecnologias: as tecnologias duras, representadas pelos materiais e equipamentos de atuação, como o estetoscópio e o esfigmomanômetro; as tecnologias leves-duras, representadas pelo conhecimento acumulado, ou seja, o saber estruturado adquirido na formação profissional; e por último, as tecnologias leves, representadas pelo encontro do cuidador e do ser cuidado, através da construção de vínculos e acolhimentos.

Os profissionais da saúde, ao assumirem o compromisso com o cuidado, podem facilmente adquirir as duas primeiras tecnologias; as tecnologias leves, no entanto, por mais simples que pareçam ser, são justamente as mais difíceis de serem adquiridas, ainda que não representem algo impossível de se obter. O pensamento fragmentador no qual esses profissionais têm sido treinados acaba dificultando as relações socioculturais entre estes e a população atendida.

Com relação ao parto, historicamente, na maioria das culturas, o cuidado do parto sempre foi muito mais realizado por mulheres, e essa assistência tanto podia ser feita por parentes ou amigas como por parteiras, que tinham conhecimentos adquiridos empiricamente (HELMAN, 2003).

Para Araujo e Lima (2010), é comum a todas as culturas que o parto seja um evento rodeado por tabus, regras e rotinas. Entretanto, as práticas médicas, com a sua racionalização científica, tem introduzido cada vez mais o parto para um ambiente hospitalar, fechado e excluído do cuidado empírico, bem como o simbolismo relacionado à função sagrada desse momento para as mulheres, que é visto pelos médicos apenas como superstição (COLLIÈRE, 2003).

Segundo Araujo e Lima (2010, p. 09), as parteiras são “personagens importantes na cultura popular brasileira”, desempenhando um “papel essencial” nas chamadas comunidades tradicionais. Com base em Giddens, apontam que nestes grupos as

parteiras acabam honrando o passado e a tradição<sup>95</sup>, que é repassada oralmente, articulando assim passado e presente à medida que estrutura tempos e espaços distintos, e ações e representações sociais decorrentes.

No contexto estudado, pudemos observar que o cuidar, traduzido como “*tomar conta*”, é exercido diretamente pelas mulheres, estando relacionado aos afazeres domésticos, à preparação dos alimentos e a criação dos filhos.



**Figura 3:** Preparo de comida.

Fonte: Goldfarb, Nascimento e Ferreira, 2011.

As narrativas das colaboradoras da pesquisa nos mostram que para essas mulheres falar de parto é falar do passado, pois, de acordo com essas mulheres, na comunidade não existem mais parteiras (“*Aruim que estulêla o chavon*” no dialeto cigano), e que este era um “dom” das mais velhas e já falecidas.

“A mulher quando tava sofrendo vexava aquela dor, aí com dois minutos a mulher descansava aquele menino e num sentia nada. Só aquela dor de ter a família mesmo, mas na mesma hora passava... Quando a gente tinha a família, aí já ficava livre. Chamava as mais velhas que ajudava a gente, pra acompanhar. Aí tem uma cigana veia que chama Dolores, que ela foi quem fez bem dizer meus partos... Ela era quem cortava o umbigo dos meus meninos... Teve quatro filhos meus que foi ela quem cortou o umbigo... Com tesoura, nós tinha tesoura nesse tempo... Ela media quatro dedos assim do umbigo e cortava, aí amarrava assim um cordãozinho... Ela era muito inteligente. Essa Dolores era muito inteligente! É...” (Lilá, 58 anos).

<sup>95</sup> Tomamos a ideia de “tradição” não como sinônima de atraso ou de algo fixo, mas, com base em Hobsbawn e Ranger (1997), como invenção que serve a determinados fins, para contar uma trajetória ou uma história comum.

O momento da gestação na cultura cigana calou acontece em meio um ritual de cuidados que culmina com o momento do parto e nascimento. E a gestação e o parto, conforme podemos verificar na citação acima, são representados através da ideia de “*ter família*”, indicando a importância dos filhos para a mudança de status da mulher (através da maternidade) e para a constituição de um novo núcleo familiar, bem com a ampliação dos laços de parentesco mais extensos: com a comunidade.

Os cuidados realizados nesse período são reproduções do cuidar aprendido com suas mães, avós, tias e parentes mais velhos, a partir de suas experiências. Analisando as falas das colaboradoras é possível perceber que as experiências das mulheres ciganas relacionadas ao “cuidado” durante a vivência da gestação, parto e nascimento se desenvolve com base em um saber milenar que se constrói por meio da oralidade, que é transmitido de geração a geração.

As experiências do ritual de cuidados exercido pelas mulheres na gestação, parto e nascimento e as concepções<sup>96</sup> desses momentos buscam demarcar as fronteiras étnicas e diferenciar o jeito de ser e de cuidar dos ciganos, de outras culturas. As ciganas tendem a comparar suas práticas com as do mundo “juron” ou não cigano, diferentes das deles.

“As ciganas quando tão grávida é tudo no pré-natal, é no exame, é batendo ultrassom... Cigana não morria de parto... Nem também eu não alcancei nunca mais cigana morrendo de parto não, nem nós morando, Graças a Deus não!” (Dolores, 76 anos).

“Sabe quando cigano tinha saúde? Era quando andava pelo mundo! Depois que veio morar pega essa doença, outra, e outra... Tudo é queixa de quem mora! Se se queixa de certas doença é porque mora, né? Cigano podia ter toda doença, doença nós todos tem, né? Mas durante o período do gravidez nunca adoecia...” (Jôrie, 76 anos).

As histórias de vida narradas pelas ciganas nos remetem ao passado de nomadismo, de quando “*andava pelo mundo*”, no “*tempo de trás*” ou conforme Goldfarb (2004) “tempo de atrás”; com um sentimento de saudade, guardando na memória o tempo do nomadismo que, mesmo com as limitações impostas por esse estilo vida, como a fome, o sol quente e a chuva a que estavam expostos e a falta de estabilidade, é elencado como o melhor tempo de suas vidas, como um tempo que marca a distinção entre ciganos e não ciganos, um tempo que constrói a identidade étnica dos grupos. Um tempo que de algum modo se perpetua. Assim:

“A alusão ao “*tempo de atrás*” é constante nos depoimentos dos ciganos, detendo um valor positivo na forma de se conceberem como

---

<sup>96</sup> Baseamo-nos no conceito de Representações coletivas, com base na tradição francesa, enquanto uma forma de identificação entre uma coletividade e uma dada realidade social. Assim, as representações são atribuições de sentidos e valores que são desenvolvidos pelos sujeitos sociais relacionadas a critérios e interesses, pela disputa de espaços, formas de reconhecimento social e de distinções culturais.

um grupo de pertencimento. A memória aparece como fundamental para a elaboração da realidade, pois faz parte do conjunto de representações coletivas do grupo. Quando resgatada, a memória representa uma construção realizada sobre lembranças e formas de resistência cultural frente à sociedade *sousense*” (GOLDFARB, 2004, p. 26).

Desta forma, o passado nômade dos ciganos possui um importante valor simbólico, que se cristalizou na memória, que é resgatada através das lembranças de eventos significativos como o parto e o nascimento dos filhos, que ajudam a delimitar e fortalecer a sua identidade étnica. E esse tempo é descrito como um período de “saúde”, sem doenças e sem dores:

“É... Porque no tempo que eu andava pelo mundo a cavalo eu num sentia nada, num sentia doença, num sentia uma dor na unha. Eu passava fome, mas era uma fome que a gente passava tranquilo, que num sentia nada. Era sadia... A gente tendo saúde tem tudo, né?” (Dolores, 76 anos).

“Nós era muito sadia, de pra trás... Mas hoje a gente não tem um dedo de saúde”. (Lilá, 58 anos)

“Eu tenho muitas saudades de quando andava pelo mundo... Era muito bom! Eu me lembro muito... A vida cigana era muito boa, era uma vida sadia” (Rita, 80 anos).

“Nossa vida pra trás, quando andava pelo mundo, era melhor. Nós era umas pessoas sadia e felizes. Hoje nós não somos mais, hoje todo mundo é doente... Não tem mais um cigano pra você dizer que tem saúde... Nós dormia no chão quente e no sereno, levava chuva, levava sol... E era sadio... Tinha muita saúde... Hoje em dia não tem mais isso! Nós chegava assim num terreiro, montava os ranchos... Pra dormir nós armava um lençol, aí se deitava... Às vezes, passava uns lençol e você deitava o menino pequeno por um lado, quando você virava para o outro, um lado tava frio e o outro quente, do sereno e da quentura do chão! E a mulher grávida também, e nunca adoeceram... Graças a Deus!” (Tereza, 65 anos).

Esse sentimento de saudade é reforçado pelos relatos de lembranças de uma vida saudável que possuíam quando viviam como nomadismo, em oposição ao presente de moradia ou fixação, quando ficaram expostos às doenças adquiridas no convívio com os “jurons” e sua dependência dos instrumentos médicos e hospitalares. O nomadismo permitia um total contato com a natureza e suas representações de pureza e saúde, época em que eram “livres”, “saudáveis” e “felizes”.

O período da gestação das ciganas no “tempo de atrás”, quando estavam “*embuchudas*” ou “*buchudas*”, é encarado como um momento natural do ciclo biológico, que não afetava os afazeres do cotidiano, como as viagens a pé ou no lombo dos animais e a montagem dos “ranchos” ou acampamentos:



“E desde... de... 1981 nós paremos de andar... Primeiro nós moramos em Pau dos Ferros... Aí de Pau dos Ferros nós viemos morar no Lastro e do Lastro viemos morar aqui em Sousa e num saímos mais pra andar pelo mundo. Quando nós andava pelo mundo é como eu tô dizendo! Era assim... Agente não arranchava dentro da cidade, era fora da cidade... O nosso dia-a-dia, mesmo quando tava grávida, era botar um saco nas costas e ganhar as casas pedindo e lendo mão...” Eu nunca senti nada grávida, num sentia dor, nunca quebrei veia de perna, e é porque montava, pulava dos animais no chão grávida... No mês de descansar, pegava peso, botava feixe de lenha e nunca quebrei veia, nunca inchei perna. Acho que era de tanto nós andar e num inchava as perna... Nem latejava (...).” (Dolores, 76 anos).

“Mulher cigana quando saia grávida era como um bicho bruto, entende? Sabe o que é um bicho bruto? Pois é a mulher... Como um bicho fêmea: uma besta, uma porca, uma cabra, era assim... Parecia que nem tava grávida, só lembrava de gravidez quando chegava a hora pra descansar. A mulher quando estava grávida era alegre e satisfeita com aquela criança... Zelava pela criança... Agora hoje em dia quando sai grávida, quando é dois mês, três, corre pro hospital, fazendo pré-natal, ajeitando... Porque elas tão acompanhando a moda dos brasileiros. No meu tempo, pré-natal? Não sabia o que era isso não... Cigano era quase que um selvagem do mato, não sabia de nada... Nós andávamos tudo naquele comboio, o grupo todo organizado, as mulheres tudo montada naquelas cargas! Pois mulher buchuda não andava de pé não! Mas pegava peso, pegava tudo...” (Jôrie, 76 anos).

Neste contexto, as mulheres ciganas identificam-se como pessoas desbravadoras, corajosas, “*sem medo de morrer*”, livres, cujo estilo nômade de ser cigano as dotava de saúde, numa harmonia com certo “estado de natureza animal”, sem dependências dos hospitais e serviços exógenos de saúde. A sedentarização é as exigências de adaptação ao universo urbano teriam trazido à necessidade dos exames pré-natais e dos serviços médicos, que é tomado como “*moda dos brasileiros*”, isto é, dos “jurons”; que, como nos disse a senhora Dolores “*Hoje qualquer coisinha bota prá morrer*”.

“Quando estava grávida nós num tinha cuidado de nada. Nosso cuidado era montar nos animais e andar pelo mundo, era assim... Chegar, pegar peso, botar lenha, botar água, lavar roupa, fazer tudo. Nós num tinha resguardo de nada. Agora, depois que nós viemos morar é que cigano pegou resguardo. Cigana não fazia exames! Depois que nós demos de morar foi que cigana veio fazer exame, fazer operação, que nós num fazia não! Nós nunca fizemos exame grávida, nunca fizemos exame de útero, nós num sabia o que era um exame de útero, um exame de prevenção, o que era ferida em útero. Se nós morresse disso não sabia do que era, porque nós não tinha contato com médico.

Eu num tô dizendo a você... Nós num ocupava ninguém não! Era nós mesmo...” (Dolores).

“(...) É diferente do povo de vocês... Das mulheres de vocês pra nós. Porque esses são um povo que é dentro de casa... Tem toda cautela... com medo de uma doença, com medo de morrer... e cigano num tem... Cigano descansa em cima de uma cobra se for possível... num tem medo não!” (Jôrie).

“Se nós fosse viajando e num tivesse hospital... Pra cigana num tinha hospital, né? (...) Hoje cigana não faz mais isso, cigana for fazer isso, faz é morrer! Cigana hoje sai grávida, é fazendo o pré-natal, e nós não fazia isso, nós num sabia nem o que era isso! E nem esse negócio de ter família em hospital, não! Nós só tinha dentro dos matos... A nossa vivência era mais dentro dos matos, nós tinha os meninos ficava direitinha e num sentia nada... Nada, nada”. (Lilá)

E apesar das transformações, reconhecem que mesmo tendo seus partos em hospitais, *“hoje cigana vai prum hospital, descansa, na mesma hora sai pro banheiro, toma banho, muda de roupa e vem embora! É assim”* (Lilá). Já a senhora Jôrie nos mostra que, ao contrário das ciganas, *“Tem muita mulher que fica choca na gravidez... Adoece de qualquer coisa, fica encharcada, só quer viver deitada... Esmorece, Sentindo dor”*.

Nas falas das colaboradoras podemos perceber como as ciganas encaravam o período da gestação:

“Nas viagens, nós montava nos animais e saia pegada com dois, três filhos... Eu mesmo grávida andava com dois, três meninos no colo, botava um de lado e o outro do outro... Num tinha nada... Nunca procuremos médico não! Nós se lembrava disso não! Dançava, brincava... Pegava peso, nós fazia tudo.” (Lilá).

“Toda mulher saiu grávida tem que urinar demais e ficar com cuspadeira, é porque muitas tem enjojo, né? Num liga aquilo e come aquela comida que ela enjojar. E outra coitada enjoja tudo...” (Jôrie).

“Eu quando tava grávida de pouquinho sentia enjojo. Sabia mesmo que tava grávida e num ia a médico não!” (Mãe Dona).

Podemos verificar nos depoimentos sobre a gestação que o “*enjoo*” ou “*entojo*” eram vistos com um problema que causava sofrimento durante o período gestacional. E para tal, utilizavam-se de medidas do saber popular, sempre relacionados a alimentos de sabor azedo ou cítricos (como por exemplo à manga verde ou limão) para diminuição de tais sintomas. Também atestam o uso de remédios caseiros ou naturais, como os chás ou lambedores, como instrumentos de cura, parte da sabedoria tradicional. É preciso frisar que questões relativas à saúde e doença não resultam automaticamente de uma visão instrumental, mas refletem comportamentos e crenças apreendidas socialmente, por meio de experiências sociais compartilhadas.

E os remédios se aliavam a uma alimentação natural e forte, que também eram utilizados no período pós-parto.

“Eu sou positiva, achava melhor quando eu vivia andando pelo mundo... Eu mesmo vim sentir hipertensão depois que eu tô morando, quando eu vivia andando, não! Hoje vivo a favor dos remédios, vivo tomando remédio direto. Nós se curava era com chá. Se nós tivesse uma gripe, nós fazia o chá da flor do mameleiro madura, aquelas que fica amarela, fazia, adoçava, bebia e ficava boa. Se sentisse uma dor nós bebia chá de alfazema, de macela, era assim... Era difícil cigano adoecer...” (Dolores).

“Tinha cigano, às vezes, quando era o primeiro filho e a mulher tava sofrendo, que ele juntava dinheiro e dizia: – Vou comprar uma galinha pra “fulana”. Porque era assim, quando ela terminava de descansar a primeira comida era galinha... Aí aquelas outras matavam a galinha, preparava, e ela comia com farinha e arroz...” (Jôrie).

“A calin dipê comia tudo. Nós só não comia o que não gostava de comer... Nós tomava muito chá, de capim santo, da flor do Mussambê... A gente tomava pra gripe, para febre, para inflamação... Nós tomava pra tudo! Tinha também o fedegoso, um matinho, chamado de crista de galo, que é pra limpar” (Tereza).

As mulheres entrevistadas afirmam que não faziam uso de métodos contraceptivos, que não cabia às mesmas tal decisão e sim aos seus parceiros, que utilizavam apenas o método comportamental através do coito interrompido:

“Era assim... Eu passava um ano sem ter família, meu menino quando completava um ano eu tinha outro filho. Nunca tomava remédio para não sair grávida... Nunca eu evitava... Se eu pudesse evitar, eu evitava sem tomar remédio... Eu tenho vergonha de dizer... quem evitava era meu esposo, quem evitava eram os homens né, a gente não...” (Lilá).

“Eu nunca tomei remédio pra evitar família, mesmo eu tendo contato com meu marido, não engravidava... Quando eu parava de dar de mamar, eu saía grávida. Essas mulher que tem os filhos assim, um em cima do outro, é por que elas num amamenta... É difícil uma mulher dando de mamar sair grávida”. (Dolores)

Com relação ao aborto, algumas afirmam que podiam tomar chás naturais, “do *mato*” feitos de “*raiz do mato*” como o “*chá de quebra pedra*” ou “*Laça vaqueiro*”<sup>97</sup>, mas sempre escondidas dos seus maridos que não aceitavam tais práticas. Entretanto, tais medidas não são pensadas como abortivas, pois só depois de alguns meses de gestação é que se concebe a gravidez de uma criança. Assim, para elas o aborto significa “*botar no mato*” uma criança já formada. Embora o interesse deste artigo

---

<sup>97</sup> Quebra Pedra é o nome popular de uma planta, cientificamente chamada *Phyllanthus*. A medicina popular brasileira utiliza esta planta como auxiliar no tratamento de problemas relacionados ao aparelho urinário e também no combate a problemas estomacais. O “*Laça vaqueiro*” provavelmente é o “remédio do vaqueiro”.

não seja analisar as representações sobre o aborto entre as ciganas, é importante destacar que no universo cultural estudado, as concepções sobre reprodução e aborto se assemelham as de algumas camadas populares do Brasil, como a descrita pela antropóloga Ondina Fachel.

Aprendemos que varias práticas abortivas não são consideradas como tal. É o caso do uso de chás abortivos tradicionais ("chapoeiradas"), os chás mais citados são os de arnica, losna, canela, quebra-pedra, cravo ou infusões "fortes" feitas pela concentração das ervas em cachaça (FACHEL, 2012, p. 03).

Para as ciganas a ingestão de chás como algo que não é abortivo relaciona-se a importância que as plantas, enquanto natureza, têm na sua relação com o nomadismo, portanto não significa "*remédio que faz mal*". Já o aborto ou "*botar no mato*", relaciona-se a ingestão de medicamentos farmacêuticos ou químicos, como os "*comprimidos*":

"Fazer garrafada nunca vi, eu só fazia chá! Eu e todas... A gente tudo fazia chá de quebra pedra... Botava pra cozinhar no fogo, quando cozinha bem, abafava e quando esfriava a gente bebia... Nada doce! Elas bebia escondido dos maridos... elas mandava buscar, fazia aquele chá e bebiam em jejum, antes do café... Mas nunca botou filho no mato por isso não. Bebia também o chá de Laça vaqueiro, que é raiz de um pau que tem no mato, tem um chocalhinho. Também comprava raiz na rua... Elas só não faziam era beber comprimido, nem falava com farmacêutico, e nem com doutor, pra passar remédio para botar filho no mato" (Jôrie).

Os abortos descritos por todas as mulheres entrevistadas são sempre espontâneos e nunca provocados, causados por eventos aleatórios como um desejo não satisfeito, um susto ou um pequeno acidente, como uma queda sofrida pela mulher durante a gestação.

Ainda com relação ao parto e ao nascimento dos filhos, é importante destacar que trata-se sempre do chamado parto natural<sup>98</sup> ou normal, pois as colaboradoras atestam que o parto cesariana foi introduzido com a sedentarização. Para as ciganas esse é um ritual reservado somente às mulheres com experiência na maternidade, vetado aos homens e moças, como relatam Tereza e Jôrie:

"(...) Aí chamava as mais velhas, elas já sabia e levava pra um canto... e ia duas, três ciganas e aquela mais velha (...). E caso o grupo estivesse em viagem paravam para esperar o parto acontecer, e as mulheres se afastavam do grupo para um local reservado".

---

<sup>98</sup> O parto natural ou normal ocorre por via baixa, ou seja o feto é expulso pela vagina, e quando o parto ocorre sem qualquer tipo de interferência, desde o início até termino é chamado de espontâneo (WEISSHEIMER, 2005).

“Quando acabava de descansar, no outro dia, saltava em cima e tava de viagem. E se adoecia na estrada, era só puxar o burro assim pro acero do mato e se retirava pra dentro dos matos... Fechava de panos assim, pra defender as moças... Pra as moças não vê descansar, e nem os homens, né?” (Jôrie).

No contexto da cultura cigana a realização das práticas de cuidados pela parteira no processo de nascimento era somente aparar a criança e cortar o cordão umbilical, que *“se fosse homem media quatro dedos do umbigo, amarrava com cordão fino de rede e cortava. Se fosse mulher eu media três dedos amarrava e cortava (...) no menino homem o umbigo é sempre maior. Eu já era acostumada a vê cortar, e eu fiquei medindo e fazendo”* (Dolores).

O ritual de cuidados com a criança logo ao nascer permanece sendo de responsabilidade da própria mãe. Como diz Mãe Dona: *“... era a mulher quem cuidava... Ela quem dava banho, curava o umbigo, trocava as fraldas... Fazia comida pra ela comer... e tudo”*.

No tocante aos cuidados das ciganas referentes ao coto umbilical, era realizado em dois momentos: *“Pra curar o umbigo era assim... antes de cair eu botava cuspe de fumo”* (Anita); e *“depois que caia o umbigo sabe o que nós fazia?... pisava num pano aquele barro de parede que agente pedia nas casas... penetrava assim e botava no umbigo da criança... Sarava que ficava uma beleza! Não carecia esse negócio de mercúrio, de mertiolato, nem nada! Que hoje (...) É obrigado ter todo cuidado no umbigo da criança, né?”* (Lilâ). Reforçando a realização dessa prática Mãe Dona diz que *“pisava o barro, bem pisadinho, tirava aquela massinha e botava um leitinho de peito... e num instante sarava”*.

A utilização desses dois elementos, o barro e o leite, como cicatrizante são também utilizados por outros grupos de ciganos, como os Rom que vivem na França. Segundo Derlon (1979) a argila é um excelente antisséptico cicatrizante.

Analisando as falas das colaboradoras também podemos ver que as práticas de cuidados realizadas pelas mulheres ciganas no processo gestação encontram-se, geralmente, envolvidas pelo manto do misticismo; pelo significativo poder da fé, da oração e da crença nas divindades a quem recorrem e acreditam na proteção para a preparação do enfrentamento dos riscos do momento do parto.

Para as mulheres ciganas era durante a gravidez que começava a preparação para o parto, no sentido de buscar o contato com Deus ou outras santidades na busca de proteção. As ciganas acreditam no poder da proteção divina no momento do parto, para tanto elas realizam um ritual de orações, suplicando a Deus um parto sem complicações e demoras. Na fala de Dolores podemos perceber essa relação da fé com a vivência de um parto seguro e sem intercorrências, tudo abençoado por Deus:

“(...) Quando a mulher ia parir ela rezava uma oração pra Nossa Senhora, e tinha delas que não sabiam e aquela que tava com ela orava na barriga dela assim: □ Quando minha Maria Santíssima pelo mundo andou com o seu bendito filho ela encontrou na cruz de madeira e pegou seu bendito sangue vós limpou. Limpai Senhora meu parto que não me dê hemorragia, nem dor, nem nada.” Depois rezava um Pai

Nosso e uma Ave Maria (...) Num instante ela descansava”.  
(Dolores).

Segundo Dias (2004), no conhecimento popular desenvolvem-se medos e receios do desconhecido, o que se relaciona com o modo como o parto foi construído historicamente na maior parte das culturas ocidentais, como uma experiência de sofrimento e dor. Assim, o povo cigano, desprovido de assistência do sistema oficial de saúde, busca na fé forças e amparo para encarar o medo e as incertezas deste ritual de passagem tão significativo para a comunidade.

As ciganas nos falam que durante o parto era imprescindível à realização de uma oração para “*Nossa Senhora*”, reza esta tão importante que só as mais velhas, e parteiras, a conhecia. A oração era proferida na barriga da parturiente, como um modo de reivindicar a força e a proteção divina. A oração de “*Nossa Senhora do Bom Parto*”, ou “*Mont Serral*”, era colocada no pescoço da parturiente, que passava a ser protegida.

“(…) Nós possuía uma oração muito boa, a oração de Nossa Senhora do Bom Parto... Nossa Senhora do Monte Serrado... eu ainda tenho uma aqui no meu pescoço, que tanto servia para nós, como para qualquer outra mulher que nós botava... Eu nunca decorei, mas botava no pescoço do lado direito... pronto! Não passava dois, três dias sofrendo (...)” (Xandú).

“(…) Na hora que tava sofrendo pra descansar botava a oração no pescoço e com cinco, seis dores nós tinha aquela criança (...)” (Terezinha).

“É a oração do Monte Serrado... Botava no pescoço, se fosse pra descansar, as dor vexava, e se num fosse as dor passava” (Mãe Dona).

“(…) tinha a oração da minha avó que também ajudava muito a nós (...) è uma oração que minha mãe tem. Pra as mulheres descansar ligeiro. (...) Botava em riba da gente! Aí a mulher quando tava sofrendo vexava aquela dor... Aí com dois minutos a mulher descansava aquele menino (...)” (Lilá).

“Mas era um povo protegido por Deus... Hoje não... Hoje não! Durante a gravidez nós tínhamos oração, cigana era... era num instante! Mas para isso a gente tinha oração e fazia promessa também!” (Jôrie).

A oração a que as ciganas se referem é um exemplo de ritual de re-ligação com o divino, simbolizado por um amuleto, conhecido como “*breve*” (Fig. 4). Esse amuleto é um objeto de devoção formado por dois pequenos quadrados de couro, ou de tecido costurado nas laterais, com orações escritas e preso a um rosário que os devotos trazem ao pescoço.



**Figura 4:** Modelos de breve  
Fonte: Leandro, 2008.

Os breves podem ser de variados tipos, cada um com uma oração específica e determinada finalidade. O breve utilizado pelas mulheres com a oração de Nossa Senhora do Mont Serrat (Figura 5) está envolvido por uma série de rituais que mantém o poder da força da oração nele contido.



**Figura 5:** Cigana usando o breve de Nossa Senhora de Mont Serrat.  
Fonte: Leandro, 2008.

A oração, que é utilizada nos partos, é uma herança de família, repassada de uma mulher para outra e sem a permissão para ser aberta. Elas garantem não conhecer o que está escrito, e somente a dona da oração e os homens podem tocá-la, caso contrário às forças da oração são quebradas.

“(…) ninguém nunca viu essa oração, ela é guardada dentro dum negocinho assim... um capulário de couro. Ninguém nunca abriu pra ver essa oração, senão perde a força... Também não pode tirar dela pra ninguém, se você tiver ela e der a outra pessoa perde a força pra você. Depois que minha avó morreu, passou sem abrir, e ficou com a nora dela, a Mãe Dona, mulher do meu tio Luiz...” (Dolores).

O poder atribuído à oração para o parto é bem específico, pois o breve somente deveria ser colocado no pescoço da parturiente quando a mesma estivesse em trabalho de parto e deveria ser retirado do pescoço no momento após a saída da criança, devendo permanecer na mão da mulher. Se a oração fosse deixada no pescoço poderiam ocorrer hemorragias, ou a placenta demoraria a sair e conseqüentemente não “*desocuparia*” a mulher, como mostra o seguinte relato:

“(…) Quando terminava de ter a criança, nós tirava a oração e ficava pegada na mão. Que se não tirasse a oração ficava ocupada por muito tempo, e a oração era só pra desocupar a mulher (...)” (Terezinha).

Mesmo sendo vista como ruim, as ciganas consideram a dor do parto como uma etapa a ser vivenciada, pois faz parte do ritmo natural da vida das mulheres, e



é um momento oportuno para a conexão com o sobrenatural, no intuito de conseguir aliviar essa passagem dolorosa.

No contexto da cultura cigana, a gravidez é visto como uma forma de “ocupar” ou “cansar” a mulher, enquanto o parto pode causar alguns sofrimentos, quebrando o equilíbrio, mas é ainda assim um momento essencial na existência da mulher, pois faz parte da vida e acontece naturalmente. Na verdade, essa visão de dor no parto não interfere na forma como os ciganos percebem a saúde numa perspectiva integral e sem a dicotomia entre corpo e mente (LEANDRO, 2006)<sup>99</sup>.

Assim, as narrativas das experiências dessas colaboradoras nos ajudam a perceber que o momento do parto e nascimento ocorre num ritmo próprio, e a realização desses rituais de cuidados são desenvolvidos por elas mesmas, efetuando-se numa perspectiva humanizada de ser e de cuidar.



**Figura 6:** Colaboradoras da pesquisa.

Fonte: Leandro, 2008.

<sup>99</sup> Essa mesma visão do processo saúde/doença dentro de uma perspectiva integral é também vivenciada por outras culturas. De acordo com os autores Klüppel, Sousa e Figueredo (2007), na cultura indiana e chinesa, a saúde é decorrente de um estado de equilíbrio entre corpo, mente e natureza, ou seja, a saúde está inserida num contexto cosmo- sócio- cultural, e a doença resulta consequentemente da quebra desse equilíbrio.

## Considerações finais

A compreensão das representações coletivas dos grupos ciganos sobre gestação, parto e nascimento precisa advir da análise dos valores e significados culturais que são constantemente elaborados e resignificados por esses grupos em seus contextos de interação cotidiana com a população não cigana.

Neste sentido, há um ritmo de vida, e de duração da vida, que é próprio do universo calom e que deve ser respeitado. Esse ritmo é respaldado nas experiências dos mais velhos, nos ideais de tradição nos quais os mais jovens acreditam, perpetuando-as como “marcas” identitárias dos grupos. Diante das transformações do mundo sedentário e “juron”, esse ritmo sofre adaptações, mas continua o seu devir próprio, sempre em busca da distinção.

A partir do momento em que pessoas “estranhas” ao grupo, com outros saberes e valores, tentam intervir, conflitos e reações etnocêntricas são geradas; cujo desconhecimento aumenta os processos de estigmatização, as formas de exclusão e de não acesso a cidadania por parte da população cigana.

Enfim, para respeitar e incluir o ritmo próprio vivenciado pelas mulheres ciganas durante o processo de gestação, parto e nascimento é preciso conhecer e compreender os diferentes elementos que fazem parte de seus sistemas classificatórios e desse universo cultural.

Assim podemos compreender porque o sucesso dos partos normais é atribuído a causas divinas, longe de um discurso normativo e biomédico, que tenta desqualificar os saberes populares e suas formas de eficácia simbólica, mesmo que tais saberes e experiências sejam importantes nas vidas dos profissionais de saúde ou de outras áreas do saber científico.

## Referências

- ARAUJO, Maria do Socorro; LIMA, Janirza C. da Rocha. 2010. *Parteiras de Pernambuco: tradição e memória. Cadernos de Estudos Sociais*. Recife: Fundação Joaquim Nabuco, Diretoria de Pesquisas Sociais, vol. 25, n. 01.
- COLLIÈRE, Marie Françoise. 2003. *Cuidar... A primeira arte da vida*. 2.ed. Loures: Lusociência.
- DERLON, Pierre. 1979 *A Medicina secreta do ciganos*. São Paulo: Difel.
- DIAS, Maria Djair; GUALDA, Dulce Maria Rosa. 2004. As parteiras Tradicionais e a cultura do cuidado domiciliar à mulher. In: GARCIA, Telma Ribeiro; SILVA, Ana Tereza Medeiros Cavalcante (org). *Saúde e Realidade – Série enfermagem* 2. João Pessoa: Ed. UFPB.
- FERNANDES, João José Santos. 2001. *O doente de Etnia Cigana: Uma visão dos enfermeiros*. Portugal: Associação Portuguesa de Enfermeiros.
- GASPARET, Murialdo. 1999. *O rosto de Deus na cultura milenar dos ciganos*. Pastoral dos nômades. São Paulo: Paulus.

GEERTZ, Clifford. 1989. *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes. 2003. Os ciganos. *Galante*, v. 3, n 2.

\_\_\_\_\_. 2004a. *O tempo de atrás: Um estudo da construção da identidade cigana em Sousa-PB*. Tese (Doutorado em sociologia), João Pessoa: UFPB.

\_\_\_\_\_. 2007. Ciganos e Peregrinos: Narrativas bíblicas para contar uma história e construir uma identidade. *Religare*, n 1, p. 65-73.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; NASCIMENTO, Aquiles C. *Os Ciganos no Estado da Paraíba*. Projeto de Pesquisa para Iniciação Científica. UFPB, João Pessoa, 2010.

GOLDFARB, Maria Patrícia Lopes; NASCIMENTO, Aquiles C.; FERREIRA, Hermana C. Oliveira. 2011. *Educação e cultura: um exercício de aprendizagem sobre a diversidade cultural em Sousa-PB*. Relatório Final. Programa de Bolsas de Extensão-PROBEX, Pró-Reitoria de Extensão e Assuntos Comunitários.

HELMAN, Cecil.G. 2003. *Cultura, Saúde e Doença*.4.ed. Porto Alegre: Artmed.

HOSBAWN, E & RANGER, T. 1997. *A Invenção das Tradições*. Rio de Janeiro: Paz e Terra.

KLÜPPEL, Berta Lucia Pinheiro; SOUSA, Maria do Socorro; FIGUEREDO, Climério Avelino. 2007. As práticas integrativas e o desafio de um novo paradigma em saúde. *Religare*, n2, p.33-42.

LEAL, Ondina Fachel. 2012. "Levante a mão aqui quem nunca tirou criança!": revisitando dados etnográficos sobre a disseminação de práticas abortivas em populações de baixa-renda no Brasil. *Ciênc. saúde coletiva*, v. 17, n. 7.

LEANDRO, Suderlan Sabino. 2006a. Prática do enfermeiro em uma comunidade cigana: Relato de experiência. *Revista Temas em Saúde*, ano 6, n. 8.

\_\_\_\_\_. 2006b. *Saúde e Doença em comunidades ciganas: Análise de significados, e interface com o Programa Saúde da Família*. Especialização (Saúde da família) UFPB, Cajazeiras.

\_\_\_\_\_. 2008. *Mulheres ciganas no sertão paraibano e a vivência no processo de gestação, parto e nascimento*. Dissertação de Mestrado. Programa de Pós Graduação em Enfermagem, Universidade Federal da Paraíba João Pessoa.

MCKEE, Martin. 1997. The health of gypsies lack of understanding exemplifies wider disregard of the health of minorities in Europe. *BMJ*. v. 315, p 1172-1173, 8 nov. 1997. Disponível em:

<http://www.pubmedcentral.nih.gov/picrender.fcgi?artid=2127766&blobtype=pdf>. Acesso em 03 de jun 2008.

MERHY, Emerson. 2008. Um ensaio sobre o médico e suas valises tecnológicas. Interface-comunicação, saúde,educação *Revista UNESP de Botucatu*, v.6, p. 109-125. Disponível em <http://www.interface.org.br/revista6/debates1.pdf>. acesso em 25 agosto 2008.

WEISSHEIMER, Anne Marie. 2005. Tipos de Parto. In: OLIVEIRA, Dora Lúcia (org.) *Enfermagem na gravidez, parto e puerpério: notas de aula*. Porto Alegre: Ed. UFRGS.

\*

**Abstract:** The various groups of gypsies around the world can be identified by characteristics such as language, behavior, customs, habits, dress, beliefs and worldview. In the state of Paraíba, gypsies in the ethnic Calom can be found scattered some cities of the interior of Paraíba, as sedentary or semi-nomadism, with the largest number of Roma families fixed located in the city of Sousa, site of this research. This study aims to learn about the experiences of care practices experienced by Roma women during pregnancy, labor and birth. Worked with oral history, participant observation and interviews. The empirical knowledge brought by these women show us how this process was conducted in time of nomadism, when there was no access to health services, recognition or even the right to citizenship. These practices arise generally involved the cloak of mysticism, by the power of faith, prayer and belief in deities, whom resort to face risks during pregnancy, labor and birth.

**Keywords:** health care, ethnic group, Gypsies



## Ambivalência nos anseios e nas ações

A amizade na idade adulta\*

*Mauro Guilberme Pinheiro Koury*

**Resumo:** Este ensaio busca analisar duas questões importantes para a temática das emoções: a primeira articula o conceito de amizade com a idade adulta, e a segunda, consequência da primeira, se estas pessoas que vivenciam ou vivenciaram essa fase geracional estão mais egoístas. **Palavras-chave:** amizade, individualidade, concorrência, idade adulta

\*

Este ensaio tem o intento de por em discussão duas questões significativas para a temática das emoções: a primeira questão diz respeito à amizade na idade adulta, e a segunda, consequência direta da primeira, se estas pessoas que vivenciam ou vivenciaram essa fase geracional estão ou se encontram mais egoístas em suas relações. Parte-se de uma constatação empírica de que as pessoas na faixa etária considerada produtiva, entre 25 a 65 anos, e principalmente àquelas entre 30 a 45 anos, - onde a importância da conquista do mercado, de se situarem profissionalmente no mundo do trabalho, e da necessidade de buscarem um reconhecimento profissional que as distingam dos demais que com elas concorrem, - sofrem bem mais o peso da diferenciação como disputa e reconhecimento.

O caminho egoíco, deste modo é latente: é preciso se diferenciar, é preciso concorrer com outros, é preciso superá-los para realização de um

---

\* Este ensaio é resultado de uma provocação a mim feita pela jornalista Amanda Lourenço do jornal Folha de São Paulo, a quem agradeço.

projeto pessoal, é preciso não demonstrar fraqueza, nem evidenciar carências e necessidades que possam prejudicar esse projeto. E, se necessário, evidenciar as carências e necessidades dos outros como forma de superá-los e desqualificá-los: jogo é bom frisar, não de todo ético, mas conforme as leis do mercado.

Assim, o modo de realização de *um* se encontra na concentração em si mesmo, no foco no seu projeto e nos meios de sua edificação. Os *outros* só contam quando úteis ao projeto de *um alguém*: deste modo, as interações possíveis são medradas pela lógica das alianças, da negociação e da superação dos impasses que os outros impõem ou interpõem aos projetos pessoais deste *um*.

O arcabouço acima, bem maniqueísta, sem dúvida, por outro lado, se torna uma espécie de plano ideal de comportamento na organização societária para fins de articulação e construção de meios e fins objetivos para inserção e sucesso no mundo do trabalho, - que é o mundo profissional visto como o mundo de realização também pessoal na sociedade ocidental capitalista. Na realidade, porém, a coisa acontece - como se diz popularmente, - 'mais em baixo': a lógica do mercado, a lógica do sucesso, se choca com as carências efetivas e afetivas da necessidade do outro, como ser de compartilhamento com quem se pode abrandar a *dureza* da vida.

O que encaminha a pessoa para uma ação ambígua entre o plano ideal de conquista do mundo profissional, que exige um foco em si mesmo e o outro como possível usurpador do seu projeto e do seu lugar profissional, e, ao mesmo tempo, uma necessidade de compartilhamento e de afeto, que ofereça amparo emocional, que se permita ouvir os *aí*s e as alegrias das perdas e das conquistas. Isto é, que se deixe conceder um abraço que o alimente e dê forças para a continuidade da vida. Vida encarada a maior parte do tempo como dura e, às vezes, áspera e desesperadora.

Essa ambivalência nos anseios e nas ações leva os analistas sociais que se debruçam sobre a problemática à duas posições: a mais estudada e enfatizada na literatura que se debruça sobre este tema, desde os fins da segunda guerra mundial e, principalmente, a partir dos anos setenta na Europa e Estados Unidos, e finais da década de oitenta e noventa no Brasil e América Latina, é aquela que leva à *solidão* dos sujeitos nas sociedades do ocidente que vive sob a égide das formas comportamentais e regras de etiqueta de uma sociedade individualizada e individualista, como a capitalista. Segundo esses analistas, a lógica do mercado colocou como

fundamento de sua realização a ideia de que as emoções, o comportamento emocional não é social, é de responsabilidade do sujeito individual e deve ser vivido por ele internamente, de forma contida, isto é, suas ações *sociais* não devem se medrar pelas suas emoções e sim pela razão lógica, que é a razão de mercado. Para estes analistas, agir emocionalmente é uma forma de desqualificação e de seres desqualificados: daí que mulheres e crianças são consideradas nas sociedades ocidentais como criaturas que agem pela emoção, e não são dignas de crédito. O comportamento racional do masculino, pautados pela lógica do espaço público enquanto espaço mercantil e de trocas sociais racionais.

O espaço doméstico, como contraponto ao público, é o espaço da ação emocionalmente ativa, o espaço da irracionalidade vivido pelos sujeitos desqualificados e, aí sim, controlados pela lógica racional e funcional do homem como macho racional produtivo, que trás para dentro do espaço doméstico a organicidade do mundo público e disciplina e equilibra o emocional do espaço doméstico.

Com a entrada das mulheres no mercado e na disputa de um *lugar ao sol* no mundo das realizações pessoais através do exercício profissional e do sucesso no trabalho, a partir da segunda guerra mundial, - isto é, com o esforço de individualização feminina e sua adequação no mundo público, até então dos homens, - a lógica racional em detrimento da lógica irracional e emotiva ganha corpo e espaço no mundo público com a qualificação das mulheres como seres racionais, também e principalmente, e com a necessidade de refrear impulsos emocionais nas suas ações e metas. Complicando ainda mais a interação e a possibilidade de amizade, como abertura para o outro, e reforçando a ideia do controle pessoal e do medo do outro como possível algoz à busca pessoal de sucesso de um *um*.

Homens e mulheres assim, com o despontar dos finais da segunda guerra e, principalmente, a partir dos movimentos culturais do final dos anos de 1960, passam a compartilhar dos mesmos medos e da mesma solidão. Ambos se isolam e sofrem a dor do não compartilhamento e vivem em buscas de realização de sonhos profissionais que nunca são satisfeitos, e perseguidos melancolicamente como forma de preencher um vazio de algo perdido, - que não se sabe aonde e nem o que e nem o porquê, - sem retorno, a não ser o de ampliar a solidão pessoal e reforçar a lógica do mercado e angustiar-se de uma ânsia de compartilhamento que não mais se sabe como fazer e como agir para tal.

O homem egoíco, assim, dessas sociedades, é visto como um ser em solidão, um ser angustiado de nunca estar satisfeito com o que consegue no



plano material e, ao mesmo tempo, um ser que anseia em ser descoberto, ser acarinhado e compreendido, mas quando encontra alguém nesse sentido se fecha com medo de ser esse outro um algoz provável. O que refreia os canais comunicantes possíveis à amizade, já que a mesma é medrada pela ação emocional de confiança mútua. O sentimento de traição, portanto, é antecipado, e por isso, o medo do encontro, faz com que o encontro imaginado como carência e entrega de si, embora ansiado, seja sempre e sempre adiado.

Daí a depressão como doença do século XXI, como consequência dessa ambivalência em que o homem ocidental e brasileiro se move, ampliando a solidão e a dificuldade de se relacionar amigavelmente, e através da disputa por um sucesso cada vez mais efêmero e que nunca satisfaz, mas que o faz correr sempre atrás, sempre atrás, sem retorno possível e sem esperança. Provocando uma espécie de patologização do sentimento e das emoções: a angústia e a melancolia se veem transformada em depressão e apelos suicidas, como forma de atingir o outro, ou de não suportar o apelo do sempre seguir em frente à custa do medo e da solidão.

O segundo movimento interpretativo se dá no âmbito do feminismo, enquanto análise de gênero e enquanto movimento, e da busca de recuperar as emoções como um elemento essencial à organização social e cultural. Nesse movimento busca-se, como Foucault, recuperar a amizade em seu sentido mais político de reorganização de um mundo comum, onde o compartilhamento e o afeto sejam o elemento de proa enquanto troca solidária entre os indivíduos. Ou no processo experiencial do movimento feminista que, desde os anos de 1970, denuncia a desqualificação do espaço emotivo pela sociedade contemporânea ocidental, como forma de hierarquização dos seres humanos, - isto é, entre homens e mulheres, - desqualificando as mulheres, como emotivas, e qualificando os homens como racionais.

Esse movimento reflexivo desencadeou e desencadeia uma crítica à lógica organizacional da sociedade individualista e busca levantar a bandeira das emoções como um elemento capaz de reconstruir as teias deste mundo comum, isto é, do espaço público enquanto espaço de negociação e compartilhamento, perdido no processo de desenvolvimento da sociedade capitalista. Mas, apesar do enorme avanço reflexivo na direção do questionamento da fratura entre corpo e sentimento e da desqualificação das emoções, ainda titubeia quanto a espaços organizacionais, e vez ou outra cai ou se fixa no espaço de denúncia do processo de hierarquização entre os sexos.

O processo reflexivo e a denúncia feminista, porém, provocou uma reviravolta não só no plano político-reivindicativo dos espaços simbólicos de interação onde as emoções signifiquem relações mais solidárias e comprometidas com o desenvolvimento humano, mas, sobretudo, abriu as portas para a análise das emoções como categoria analítica fundamental das ciências sociais, como forma de conhecimento das relações entre os homens e entre os indivíduos e sociedade.

Antes de terminar estas breves notas, contudo, gostaria de lembrar que estudos recentes que trabalham com a questão da relação entre amizade e envelhecimento, na sociedade ocidental e no Brasil, têm apontado para uma saída importante para novos formatos de sociabilidade solidária. Estas novas formas de sociabilidade têm sido encontrada em formatos diversos de relações amigáveis entre indivíduos, homens e mulheres, de mais de cinquenta e cinco e, principalmente, entre os de sessenta e cinco anos ou mais: e os estudos, ainda de forma tímida e quase imperceptível, tratam desta *novidade* como uma saída de pessoas excluídas do processo produtivo ou fora dele, por aposentadoria, em relação ao compartilhamento e busca de amizades, como busca de sanar a solidão e o sofrimento pela exclusão social sofrida no processo de envelhecimento e saída do mercado.

Esse processo é apontado, principalmente, entre aqueles sujeitos, homens ou mulheres, que chegam à velhice sem companheiros ou companheiras ou filhos, ou que enviuvaram. Nos espaços societários disponíveis para a circulação de velhos eles encontram formas de refrearem os impactos dos ajustamentos em espaços de contenção e disciplina pessoal e parece estar conseguido romper barreiras em relação aos outros, estabelecendo relações de amizade e compartilhamento de interesses e afetos. Elemento novo de grande interesse para a antropologia e para a sociologia das emoções, que deve, sem dúvida, se colocar na agenda da pesquisa sobre amizade nesta segunda década do século XXI.

### **Indicações de Leitura**

BAUMAN, Zygmunt. 2009. *Confiança e medo na cidade*. Rio de Janeiro: Zahar.

GIDDENS, Anthony. 1991. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Ed. UNESP.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2003. *Sociologia da emoção*. Petrópolis: Vozes.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2010. *Emoções, Sociedade e Cultura*. Curitiba: Ed. CRV.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2012. Amizade e Modernidade. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 11, n. 32, pp. 346-360. <http://www.cchla.ufpb.br/rbse/KouryArt.pdf>

REZENDE, Claudia Barcellos. 2002. *Os significados da amizade: duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro. Ed. FGV.

SENNET, Richard. 1998. *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras.

SIMMEL, Georg. 1986. El secreto y la sociedad secreta. In: *Sociología I: estudios sobre las formas de socialización*. Madrid: Alianza Editorial, pp. 357-424.

SIMMEL, Georg. 1998. A divisão do trabalho como causa da diferenciação da cultura subjetiva e objetiva. In: Jessé de Souza e Berthold Oëlze (Orgs). *Simmel e a modernidade*. Brasília: EdUNB, pp. 41-77.

WEBER, Max. 2004. *Economia e Sociedade*. Vol. 1. Brasília: EdUNB.

\*

**Abstract:** This article examines two important issues to the theme of emotions: the first concerns the friendship in adulthood, and the second, consequence of the first, if these people who experience or have experienced this phase are the most selfish generation. **Keywords:** friendship, individuality, competition, adulthood



# Cuerpos y Protesta

## Estrategias Corporales en la Acción Colectiva<sup>100</sup>

*Begonya Enguix*

**Resumo:** Situar, ou melhor, recordar a centralidade da corpo e da emoção na ação coletiva e de protesto, é um imperativo. Nossos corpos pode ser suporte, ícone, índice e símbolo de protesto, utilizando a classificação de Peirce. Mesmo nas práticas cibernéticas após o clique existe um corpo, um corpo que é mostrado muitas vezes de forma imprecisa, como no caso dos activistas anónimos, mas que existe e funciona. O corpo pode ser o meio para transmitir a mensagem, incorporando vários artefatos como *banners*, roupas ou pérolas, mas também pode constituir-se na mensagem, marcando o espaço público com a sua presença temporariamente em sincronia com muitos outros organismos. Neste artigo analisamos como os corpos transmitem a ação coletiva, em resposta a semiótica visual de corpos e ativistas e desde a sua consideração como órgãos políticos e sociais. Para isso, propomos o registro de práticas corporais que analisem as estratégias de estereótipos, categorização e controle social. Assim, o corpo em protesto faz parte da discussão sobre a construção de identidades pessoais e coletivas. Nosso ponto de partida para a análise dos cruzamentos entre organismos individuais e categorizações sociais são as tensões em movimentos de identidade essencialmente sociais, como o movimento LGBT que nos interessa aqui. Esta proposta baseia-se em trabalho de campo etnográfico manifestações do Orgulho LGBT (lésbicas, gays, bissexuais e transgêneros) na Espanha, especialmente em Madrid, a autora começou em 2008. Combina técnicas de antropologia visual com entrevistas em profundidade e observação participante. Ele também é apoiado por uma análise de conteúdo dos documentos secundários (manifestos, e relatórios em mídia de massa). **Palavras-chave:** corpo, protesto, identidade, ativismo LGBT

\*

### 1. Introducción

Decir que el cuerpo es soporte de la protesta no es decir nada nuevo. Desde las primeras movilizaciones obreras del siglo XIX hasta la reciente convocatoria de huelga general del 29 de marzo 2012 en España, el cuerpo, por presencia o ausencia en la acción colectiva, ha sido y es significativo ubicuo de la protesta. La ocupación del espacio público por cuerpos significantes es básica para el activismo. Puesto que la mayoría de protestas políticas se llevan a cabo mediante el cuerpo –

---

<sup>100</sup> Una versión previa y en borrador de este trabajo fue presentada al Fórum ISA 2012, Buenos Aires.

sean las marchas, el teatro político, el encadenamiento a un edificio o a un árbol- el cuerpo es la herramienta por excelencia de la protesta y fácilmente deviene símbolo o texto con significado político (Sutton, 2007: 143) . El cuerpo puede contener el mensaje, ser soporte del mensaje, o ser él mismo el mensaje, ya que en el cuerpo se produce y articula la ideología política (Sasson-Levy y Rapoport, 2003: 379).

Para que eso suceda es imprescindible que los cuerpos se muestren: la visibilidad de los cuerpos-protesta puede cuestionar los significados sociales, poner en marcha demandas sociales y dar forma a imaginarios sociales sobre la protesta y quienes protestan. Los cuerpos no solo median la protesta, son protesta. La resignificación del cuerpo como protesta requiere de visibilidad y de contexto, un contexto que los propios cuerpos en protesta ayudan a producir. De igual modo que un cuerpo desnudo puede ser un elemento erótico o un elemento para/de protesta<sup>101</sup> dependiendo tanto del contexto como de la mirada que conforma el cuerpo y le dota de significado (Berger, 1972), también el contexto y las miradas reconfiguran los cuerpos vestidos de forma distinta, y en relación con las matrices cuerpo-poder.

Existe un elemento fundamental que constituye los cuerpos como significantes de la protesta: la pancarta, es decir, aquel fragmento que incluye un texto reivindicativo, generalmente firmado por alguna organización, y que es portada por uno o varios cuerpos. Al portar las pancartas, esos cuerpos explícitamente muestran que están de acuerdo con el mensaje mostrado. Si bien también se entiende que están de acuerdo quienes marchan tras la pancarta, a quienes la portan se les concede más importancia puesto que se considera que es un privilegio portarla y que, por tanto, quienes lo hacen son cuerpos relevantes. No obstante, la exterioridad de la pancarta al cuerpo y el uso y generalización de otros medios de protesta más claramente incorporados nos llevan en este trabajo a centrarnos en otros modos de mostrar el cuerpo en la protesta.

Es necesario establecer una primera diferenciación entre el cuerpo, considerado como conjunto social y socialmente dotado de significado, y el vestido, considerado como aquellos complementos significantes para los que el cuerpo actúa como soporte. Aquí hablaremos de ambos. Tanto el cuerpo como el vestido están interseccionados por las identidades y las ideologías. Puesto que nos vamos a centrar en el campo de las identidades sexuales y de género, estas intersecciones desde las que aquí interpelaremos lo corporal son particularmente significantes.

Partiendo de la diferenciación entre cuerpo y vestido y utilizando un análisis de tipo estratigráfico encontraríamos distintos niveles que, conjunta o aisladamente, sitúan y significan al cuerpo en la acción social. El primer nivel lo constituiría la incorporación al atuendo de una prenda distintiva que nos ubica y categoriza como pertenecientes a una clase particular de personas y/o ideología particular y que, por tanto, convierte el cuerpo en símbolo vehiculador de aquello que la prenda simboliza. Los nazis estigmatizaban a los homosexuales mediante un triángulo rosa en sus pijamas de rayas: ese mismo triángulo es ahora utilizado en el Orgullo como

---

<sup>101</sup> Véase Sutton, 2007.

símbolo de la opresión, represión y estigma padecidos y su significado ha sido revertido. La arbitrariedad del signo en tanto símbolo se muestra aquí en toda su plenitud.

Pero no solo la convencionalidad y la arbitrariedad del símbolo (en este caso el triángulo rosa) se nos muestra aquí: ese ejemplo muestra cómo la apropiación por los sujetos de una prenda distintiva y la recontextualización de una prenda la puede convertir en elemento signifiante de la protesta. El triángulo rosa, convertía y convierte a los disidentes sexuales en miembros de un grupo particular de personas que han vivido y experimentado una misma situación que quieren reivindicar y reparar. Un trozo de tela se convierte en un símbolo reconocido globalmente.

Generalmente estas prendas o señales se sitúan en la parte superior del cuerpo, en la línea de visión, ya que tienen por objeto visibilizar aquello de lo que se convierten en símbolo. También la parte superior del cuerpo es el lugar en el que se sienten las emociones (Scribano, 2012).

Los ejemplos de esta estrategia de información, identificación y/o protesta son innumerables: el pañuelo blanco de las Madres de Mayo, el brazalete masculino que se utiliza(ba) en España como señal de luto o como rasgo identitario (caso de los judíos en la Europa nazi), marcadores diacríticos de la identidad (una txapela, por ejemplo), etc.

El segundo nivel que podemos definir en este análisis estratigráfico del cuerpo en la protesta lo constituye no tanto llevar sino “vestir” algún tipo de prenda (generalmente camisetas) con mensajes de protesta y/o reivindicativos. La diferencia entre “llevar” y “vestir”, aunque sutil, es importante puesto que lo que se lleva es más fácil de quitar que lo que se viste. Existe un matiz de incorporación e inscripción corporal mayor en lo vestido que en lo llevado.

Desde hace algunos años, se ha generalizado el uso de camisetas “customizadas” con mensajes claramente ideológicos. Los ejemplos son muchos y van en aumento. Incluyen desde camisetas con eslógans relacionados con la defensa de la enseñanza pública hasta las camisetas personalizadas que algunos participantes llevan en las celebraciones del Orgullo. Unas son portadas por una colectividad, las otras son singularizadoras. Pero todas utilizan la misma estrategia que la diputada valenciana Mónica Oltra, “lady camiseta”, que claramente ha convertido su cuerpo en un medio de comunicación mediante su uso como soporte de mensajes de texto.



**Figura 1** - Manifestación del Orgullo LGTB Barcelona 2008 (Fotografía: B. Enguix)



**Figura 2.** Día 29 Marzo 2012, Jornada de Huelga General en España. Foto tomada en Barcelona (Fotografía: B. Enguix)

El tercer nivel que podemos construir va un paso más allá: se visten prendas que le significan a uno como miembro de una colectividad particular. Es el caso de las “camisetas identificadoras”, que aquí vamos a distinguir de las anteriores por considerar que su relación con el cuerpo que las porta es distinta de la que se establece en el caso anterior puesto que éstas marcan el cuerpo no con un mensaje sino con una identificación particular o con una identidad socialmente reconocida. Entre distintos colectivos sociales (sindicalistas y activistas LGTB, por ejemplo) se está generalizando el uso de camisetas monocromáticas que les identifican como activistas, es decir, como miembros de la asociación en cuestión sea esta el sindicato Comisiones Obreras o sea el Colectivo LGTB de Madrid. No obstante,



como mostraremos en este trabajo, unas y otras presentan diferencias sustanciales en su significación.

Estos tres niveles aquí definidos no pueden desligarse de la participación, es decir, de la significación que los cuerpos tienen al visibilizarse en el espacio público en la acción colectiva de protesta ni de su ensamblaje con los elementos típicos de la protesta, que son los artefactos que identifican esa acción, las pancartas, banderines y otros. Pero además, estos tres niveles aquí definidos –el cuerpo soporte, el cuerpo mensaje y el cuerpo protesta-en-sí- interactúan, a través del cuerpo en el que se expresan, con procesos sociales de categorización y valorización. Cuando estos procesos son profundamente corporales, como en el caso de las identidades étnicas y de género instaladas en cuerpos racializados y generizados y, además, han fundamentado la construcción de identidades particulares estigmatizadas, las intersecciones entre cuerpo- protesta y cuerpo-identidad adquieren una significación más densa. Esos cuerpos interseccionados por procesos de categorización identitaria se constituyen, vestidos o desvestidos, en símbolo, icono e índice mediante su visibilización en la acción colectiva organizada por movimientos quintaesencialmente identitarios. Y lo hacen tanto en sí mismos, en tanto cuerpos, como en la relación que establecen con los complementos que portan, sean prendas de vestir o pancartas. Estos cuerpos interseccionales visibilizados en el espacio público, aspiran a resignificar las categorizaciones sociales, convirtiendo, por ejemplo, la disidencia sexual en motivo de celebración.

Para algunos movimientos las cuestiones identitarias tienen más peso que para otros, tanto entre los miembros del movimiento como en sus relaciones hacia el exterior, porque juegan tanto con categorías de adscripción como con categorías de identificación que remiten a los conceptos de categorización social y de autocategorización y nos ilustran sobre los procesos de construcción de las identidades personales y colectivas<sup>102</sup>. Es el caso del movimiento feminista y también del movimiento LGTB. Por eso, esos cuerpos atravesados por géneros y sexualidades que reivindican su igualdad en términos orgullosos, serán el eje en torno al que gire este texto.

## **2. Cuerpos vestidos: el cuerpo como mensaje**

Recientemente hemos asistido a un aumento de la utilización de camisetas reivindicativas –grupales o individuales- tanto en la acción colectiva como en la cotidianeidad. Penney (2009) toma como punto de partida de este fenómeno en su fase actual la campaña presidencial del presidente Obama en 2008 pero vincula las camisetas con otros elementos reivindicativos (chapas, adhesivos, etc) que se han utilizado como presentaciones visuales de campañas políticas. En su trabajo, comenta lo siguiente:

La apropiación de un bien de consumo como medio para los mensajes políticos no solo se dió en la campaña presidencial de 2008

---

<sup>102</sup> Véase Tejerina, 2010: p.111 y ss.

ni es propio sólo de los jóvenes: como afirmo en este ensayo, es parte de una cultura política moderna emergente inscrita en la lógica capitalista de la publicidad y el consumo... (que se inscribe) en las tensiones entre la necesidad de una esfera pública Habermasiana activa y el ascenso de un capitalismo de consumo potencialmente pasivo (Penney, 2009: 3).

El uso de camisetas reivindicativas apunta a las posibilidades y limitaciones del activismo político en relación con el consumo de masas<sup>103</sup>. El consumo se puede entender en términos políticos y originar tácticas para luchar por derechos políticos. La combinación de consumo y exhibición que esta estrategia política originada en EE.UU. supone, apela a rasgos fundamentales de la cultura norteamericana contemporánea, dominada por los medios, la publicidad, el consumo y una esfera pública democrática (Penney: 2009:7). El uso de camisetas, un producto relativamente barato, con un altísimo poder de reclamo, obedece a estrategias similares a las utilizadas por el marketing viral y por la comunicación persuasiva en general (Penney, 2009).

Daniel Miller (1987 y 2008) ha elaborado el concepto de “consumo positivo” para explicar las estrategias que mediante el consumo posibilitan que las personas nos pensemos como sujetos sociales y controlemos nuestra propia realidad reapropiándonos del mundo de los objetos materiales de nuevas maneras. Esto rompe la relación binaria entre consumidor y productor además de personalizar los bienes. En este sentido, podemos afirmar que el uso de camisetas-denuncia, al otorgar un nuevo sentido a lo material, empodera a los agentes sociales y convierte a las camisetas-denuncia en elementos de empoderamiento.

No obstante hemos de plantearnos hasta qué punto esta apropiación de los bienes facilita la acción social: aunque Miller, Cohen (2003) y Newman (2004), consideran que sí la facilita, aún no sabemos con certeza qué nos traerán estas nuevas estrategias. Como Penney apunta (2009: 25):

Claramente la apropiación de prácticas consumistas y de marketing supone riesgos para los fines políticos, por ejemplo la posible trivialización de lo político y la facilidad con que mensajes socialmente problemáticos se expongan en público. A pesar de sus inconvenientes las camisetas políticas han surgido en la campaña de 2008 como un medio de comunicación democrático y aunque su rol preciso sea ambiguo, su anclaje en los comportamientos socioculturales parece indicar que su uso crecerá en el futuro como un elemento clave de la vida política y cultural americana.

La diputada valenciana Mónica Oltra ha hecho de esta estrategia su seña de identidad más destacada. En su página web (<http://www.monicaoltra.com/>)<sup>104</sup>, esta diputada de la tercera fuerza política en la Comunidad Valenciana, con seis diputados en las Cortes Valencianas, tiene una pestaña llamada “camisetas” en la

<sup>103</sup> Véase Cohen (2003) para el caso estadounidense.

<sup>104</sup> Consulta el 8 mayo 2012.

que se despliegan los distintos modelos que ha utilizado en sus “shirt-ins” (Cohen, 2003)<sup>105</sup>. Desde 2009 hace uso de este recurso como denuncia de lo que ella considera como un estado de corrupción generalizada<sup>106</sup>. Cuando se la pregunta al respecto argumenta que lucir camisetas con mensajes de denuncia es “una manera de resistencia pacífica ante el atropello democrático” (en *EcoDiario.es*<sup>107</sup>), y que cree que esta forma de resistencia “sí sirve y los hemos puesto de los nervios”. El día 15 de febrero de 2012 Juan Cotino, presidente de las Cortes Valencianas, la expulsó de las Cortes por llevar una camiseta que rezaba “no nos falta dinero: nos sobran chorizos”<sup>108</sup>.



**Figura 3.** Mónica Oltra expulsada de las Cortes Valencianas (Fuente:

<http://ecodiario.economista.es/politica/noticias/3754496/02/12/Monica-Oltra-La-corrupcion-generalizada-en-Valencia-no-es-un-sambenito-injusto.html>, consulta 10 Mayo 2012)

<sup>105</sup>En Internet existen numerosas entradas sobre esta diputada. De hecho, buena parte de su fama se debe a la utilización de medios alternativos de información. Así, en youtube se pueden consultar las entrevistas que se le hicieron en el programa de Andreu Buenafuente <http://www.youtube.com/watch?v=BP-vvnc-9Tw> y en el programa Salvados, de la Sexta <http://www.youtube.com/watch?v=BP-vvnc-9Tw> (consultadas el 16 abril 2012)

<sup>106</sup> Algunas fuentes que pueden consultarse sobre el tema son:

“Mónica Oltra, los dardos de “lady samarreta”

<http://www.abc.es/20120217/espana/abci-monica-oltra-camisetas-201202161636.html>

(Consulta 16 abril 2012)

Galería de fotos de camisetas en la web del periódico valenciano Levante (consulta 16 abril 2012)

<http://comunidad.levante-emv.com/galeria-multimedia/Comunitat-Valenciana/camisetas-Monica-Oltra/15222/11.html>

El periódico valenciano Las Provincias habla de las camisetas denuncia y ofrece también una galería de fotos

<http://www.lasprovincias.es/multimedia/fotos/ultimos/93192-monica-oltra-camisetas-denuncia-0.html> (consulta 16 abril 2012)

<sup>107</sup> Véase <http://ecodiario.economista.es/politica/noticias/3754496/02/12/Monica-OltraLaCorrupciongeneralizada-en-Valencia-no-es-un-sambenito-injusto.html> (consulta 16 abril 2012) y <http://charlas.publico.es/monica-oltra-2012-03-23> (consulta 8 mayo 2012)

<sup>108</sup> Véase <http://www.lasprovincias.es/20120215/mas-actualidad/politica/camisetola-corts-monica-201202151339.html> (consulta 16 abril 2012)

### 3. Identidades y movimientos sociales

Las nuevas identidades colectivas (como la LGTB) han posicionado el cuerpo como un actor de importancia para entender los movimientos sociales (Sasson-Levy y Rapoport, 2003: 379). En estos movimientos, los cuerpos son sujeto de la protesta y no solo portadores de la protesta y pueden llegar a minar o modificar algunas estructuras sociales y culturales, como ha hecho la legalización del matrimonio igualitario con la institución matrimonial.

El movimiento LGTB es considerado como la quintaesencia de los movimientos identitarios (Melucci, Duyvendak y Giugni en Bernstein, 1997: 532). Estos movimientos, según Mary Bernstein, se definen tanto por los objetivos que persiguen y las estrategias que adoptan como por el hecho de compartir un rasgo como la etnicidad o el sexo. Según Touraine, Cohen y Melucci, pretenden transformar los patrones culturales dominantes y/o ganar reconocimiento para las nuevas identidades sociales empleando estrategias expresivas (Bernstein, 1997: 533).

Las manifestaciones del Orgullo son las máximas expresiones del activismo LGTB. Estas manifestaciones son consideradas como expresión de poder (Israel, 2006), como parodia y reverso (Toscani, 2005), como ritual de inversión (Enguix, 2009) y son parte de complejos procesos de globalización y transnacionalización de lo identitario (Altman, 1996). Esta celebración para afirmar el derecho a existir ha modificado la definición tradicional de la política como antes hizo el movimiento feminista (Eribon, 2000: 31).

Estas manifestaciones, entendidas como “acciones colectivas resultado de la redefinición del espacio público operado entre expresiones y episodios del conflicto” (Scribano, 2003: 85) ocupan las zonas centrales de las ciudades españolas donde se celebran y, en el caso de Madrid, ocupa un espacio emblemático que va desde la Puerta de Alcalá hasta la plaza de España. Con esta ocupación se suspende el funcionamiento cotidiano, se transgreden normas no articuladas y se desnaturaliza la heterosexualidad del espacio público (Johnston, 2001: 190).

La Manifestación Estatal del Orgullo LGTB que cada año se celebra en Madrid, es la más grande de Europa (en 2012 han participado en ella 1.200.000 personas) y se organiza en torno a tres ejes caracterizados por distintas “densidades significativas” de la acción colectiva que revalorizan el cuerpo en tanto modo primario de reconocimiento y autoreconocimiento (Scribano, 2003: 68).

El primer eje lo componen los miembros de las asociaciones LGTB de todo el Estado Español que acuden a esta convocatoria unitaria. En primer lugar marchan los miembros de COGAM<sup>109</sup> por ser la asociación anfitriona. El hecho de que las asociaciones LGTB marchen en primer lugar, tras la pancarta con el eslogan oficial que se ha consensuado en las reuniones previas de los miembros de la FELGTB<sup>110</sup> (reuniones a las que todas las asociaciones están invitadas –sean miembros o no)

---

<sup>109</sup> Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y bisexuales de Madrid.

<sup>110</sup> Federación Estatal de Lesbianas, Gays, Transexuales y bisexuales.

tiene una clara intencionalidad: la visibilización de las asociaciones tras un eslógan pretende dejar clara la voluntad política de la marcha<sup>111</sup>. Tras la pancarta con el eslógan, portada por los presidentes de las asociaciones más importantes y por líderes sindicales y políticos, marcha una segunda pancarta contra el recurso del Partido Popular al matrimonio. Tras ella marchan las asociaciones tras sus propias pancartas y generalmente portando banderas identificativas del lugar del que proceden. Los miembros de cada asociación se suelen vestir con una camiseta monocromática.



**Figura 4.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (2 julio 2011) (Foto: B. Enguix)



**Figura 5.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (2 julio 2011) (Foto: B. Enguix)

El segundo eje de la marcha son los participantes individuales: aquí se engloban desde paseantes hasta *drags*, que pueden o no portar (y ser) mensajes reivindicativos.

El tercer eje de la manifestación lo forman las carrozas patrocinadas comercialmente que condensan los elementos más festivos de la marcha: música, baile y cuerpos espectaculares son los elementos más recurrentes.

<sup>111</sup> En la Manifestación de 2012, celebrada en Madrid el 30 de junio, el eslógan fue “Matrimonio Igualitario, Igualdad sin recortes”.

Para entender la complejidad de esta manifestación identitaria con un cariz tan lúdico, es necesario poner en relación estos tres ejes con los organizadores de la manifestación. Desde hace algunos años en el Orgullo de Madrid (MADO), que concentra numerosos actos, colaboran dos entidades activistas, COGAM y la FELGTB y una empresarial, AEGAL<sup>112</sup>. Los activistas son los responsables de la Manifestación Estatal, pero la presencia de los empresarios –y de las carrozas esponsorizadas- es objeto de fuertes críticas por los sectores más radicales del activismo LGTB-Q(queer) (como por ejemplo, La Acera del Frente)<sup>113</sup>.

Esta marcha constituye un “lugar complejo de protesta” (Kates, 2003: 6) puesto que en ella se conjugan distintas densidades de significado, lo que nos lleva a interrogarnos sobre el papel de los conflictos internos en los movimientos sociales (Ghaziani, 2008).

#### 4. Manifestación Estatal de Madrid

Mientras algunos dan por hecho que las marchas del Orgullo han evolucionado hacia lo carnavalesco y el espectáculo para heterosexuales, aguijoneadas fuertemente por el estímulo que suponen para el turismo internacional (véase Markwell, 2009; Johnston, 2005; Blidon, 2009; Kates, 2001 et al.) y que lo que antes era una marcha subversiva, ahora parece ser una manifestación festiva que mueve a un público heterogéneo (Blidon 2009: 3) los activistas españoles marchan con camisetas de colores<sup>114</sup>. Con esas camisetas, explicitan su compromiso político y su pertenencia a asociaciones LGTB de marcado cariz ideológico y reivindicativo. En 2012, a estas camisetas monocromáticas se han unido otras camisetas de color blanco, con el eslógan de la marcha impreso en fucsia (“Matrimonio Igualitario”) junto con el signo de igualdad (=).

---

<sup>112</sup> Asociación de Empresarios y Profesionales para Gays y Lesbianas de Madrid y su comunidad.

<sup>113</sup> <http://aceradelfrente.blogspot.com.es/> (consulta 15 Mayo 2012).

<sup>114</sup> Cabe aclarar que no todos los activistas marchan con su asociación, aunque sí todos los que marchan con su asociación y uniformados con la camiseta son activistas. Muchos activistas van a la marcha en grupos de amigos, o tras la carroza de su establecimiento favorito.



**Figura 6.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (30 junio 2012) (Foto: B. Enguix)

Esta estrategia de visibilización fuertemente corporalizada ha de ser inmersa, para comprenderla en su magnitud, en el contexto poliédrico de estas manifestaciones. Marcadas por una falsa dicotomía de sentidos (lo festivo versus lo reivindicativo) que son con frecuencia presentados como contradictorios e incompatibles, la visibilización de la reivindicación mediante marcadores visuales adquiere una fuerte significación.



**Figura 7.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (2 julio 2011) (Foto: B. Enguix)

No obstante, el uso de camisetas monocromáticas no se restringe a la sección inicial. También en las carrozas sucede (figura 7). La diferencia entre unas y otras estriba en su posición en la marcha y en su actitud corporal, que dan a su acción e indumentaria distintos significados. Todos comparten un espacio, ocupan un espacio con un objetivo identitario: reivindicar el orgullo de ser o el derecho a la

diversidad independientemente de su atuendo, posición, filiación política, género, sexo, edad o clase, ya que, todos los participantes, con su presencia, con sus cuerpos en un espacio determinado, un tiempo concreto y una significación concreta, actúan el “poder” LGTB al que tan frecuentemente aluden los líderes de las asociaciones. Pero a partir de este nudo gordiano, se desarrollan múltiples y complejas ramificaciones. El activismo ocupa una posición prioritaria por lo que se llama el “privilegio histórico”: los activistas marchan en primer lugar, pero también las carrozas esponsorizadas por negocios LGTB de Chueca tienen prioridad ante otras para salir en la marcha. La importancia del activismo en la categorización interna y en la posición que se confiere a los grupos en la marcha, evidencia la intencionalidad de la Manifestación y diferencia las camisetas de los activistas de las de la carroza que aparece en la figura 7. La densidad significativa de las primeras es mayor.

Portar camisetas del mismo color uniformiza a los manifestantes al tiempo que los empodera visibilizándolos. Esto es importante si tenemos en cuenta que en comparación con otros grupos de participantes, los activistas vestidos con camisetas monocromáticas son una minoría. Las tensiones entre lo individual y lo colectivo desaparecen aquí en aras de algo más importante, porque el objetivo básico de esta estrategia es visibilizar la “auténtica” racionalidad que hay tras la manifestación: visibilizar el activismo y las asociaciones LGTB en un contexto en que pueden quedar eclipsadas por lo festivo.

Conklin, en un texto destacable, analiza cómo los activistas amazónicos recurren al exotismo como estrategia de visibilización y de “autenticidad” de sus demandas, puesto que el exotismo es lo que se espera de ellos:

Los nativos amazónicos que tanto sufrieron un día para ocultar los signos externos de su identidad indígena tras ropas occidentales producidas en cadena ahora proclaman su diferencia cultural con tocados, pintura corporal, cuentas y plumas. Muchos antropólogos han interpretado este *revival* del traje nativo como una expresión de afirmación política y renovado orgullo de ser indio (Turner 1992b:299). Y lo es. Pero también parece claro que este giro no sólo obedece a valores indígenas y dinámicas sociales internas, sino también a ideas foráneas, estéticas y expectativas sobre los indios. Algunos nativos sudamericanos han aprendido bien el discurso medioambiental occidental y reconceptualizan sus sistemas cosmológicos y ecológicos en términos occidentales como “respeto por la Madre Tierra”, “estar cercano a la naturaleza” y “proteger la diversidad de la biosfera” de igual modo que también han aprendido a usar códigos visuales occidentales para posicionarse políticamente (Conklin, 1997: 712).<sup>115</sup>

Los activistas en las manifestaciones LGTB adoptan justamente la estrategia contraria: puesto que las expectativas sobre ellos, relacionadas con los estereotipos

---

<sup>115</sup> Todas las traducciones son de la autora del texto.



sociales sobre la homosexualidad, apuntarían a la transgresión de género, a lo espectacular y lo extremo, adoptan una indumentaria muy neutra, que les une a su grupo al tiempo que les diferencia de los otros grupos participantes.

Que esta estrategia se vehicule mediante una prenda de vestir –en este caso una camiseta- no es extraño: Langman considera que la identidad individual comienza en el género, la etnia y la localización del cuerpo en el sistema de estatus por edad pero que también la moda, el vestido y los adornos son importantes para la identidad ya que ubican al actor dentro o fuera de un grupo particular (Langman, 2003: 226). La filósofa Elizabeth Grosz, a su vez, considera que marcar el cuerpo mediante el vestido, la ornamentación, el maquillaje o distintas prótesis inscribe al cuerpo en lógicas sociales particulares tanto como el músculo (Grosz, 1994, p. 144) puesto que las inscripciones físicas y sociales en la superficie del cuerpo dan unidad y coherencia a esa organización de la carne concreta y animada a la que llamamos cuerpo (Grosz, 1995, p. 104).

La importancia del vestido para la identidad por su capacidad de expresión de la resistencia, la subversión, el juego, y/o lo carnavalesco se muestra en el Orgullo mediante el contraste entre activistas “uniformados” (que marchan también festivamente acompañados de globos, tambores y banderas), *drags*, personas vestidas de calle, disfraces y carrozas portadoras de cuerpos esculturales. Esta glosa a la diversidad muestra la centralidad del cuerpo en la protesta, para la protesta y como protesta. Estamos ante cuerpos diferentes protestando de modos diferentes.

En 2011 desfiló por primera vez una carroza no esponsorizada por ningún establecimiento comercial, sino autogestionada por las llamadas “100 lesbianas visibles”. Esta carroza llamaba la atención porque rompía la abrumadora mayoría de participantes masculinos que suele haber en las carrozas y, en segundo lugar, porque estaba cubierta casi en su totalidad con mensajes textuales reivindicativos. La superposición de camisetas monocromáticas y mensajes reivindicativos provocaba su lectura en clave activista a pesar de su ubicación en la manifestación en el bloque final.



**Figura 8.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (30 junio 2012) (Foto: B. Enguix)

Mensajes de texto como “soy visible por las que no pudieron serlo”, “soy lesbiana aunque no lo parezca”, “Soy mujer en paro y lesbiana en activo” o “nuestro apoyo a las lesbianas de Uganda”, junto con el uso generalizado de camisetas de color blanco en 2012, consiguieron romper la dicotómica brecha entre secciones reivindicativas (las primeras) y festivas de la marcha (las últimas) al introducir con fuerza elementos activistas en las carrozas que van más allá del uso de camisetas. Igual efecto ha tenido la directriz, implantada en 2012, de que las carrozas aludan al eslógan oficial.



**Figura 9.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (30 junio 2012) (Foto: B. Enguix)

De ello se deriva que el uso de camisetas como una práctica activista que se inició en la sección inicial de la marcha, va extendiéndose a otras secciones acompañándose de otros elementos de reivindicación. La combinatoria camiseta-posición del primer eje se compensa en el tercero con la combinatoria camiseta-mensaje.

El uso activista de camisetas identificativas reproduce y pone de relevancia las tensiones entre la uniformidad y la diferencia tanto entre los participantes en la manifestación, como entre los participantes y los no participantes. Asimismo, esta tendencia puede enmarcarse en el contexto general de las políticas de la identidad y las tensiones entre asimilacionistas y radicales que han jalonado el recorrido de los movimientos LGTB a lo largo de su historia profundizando el contenido reivindicativo de una manifestación que es considerada asimilacionista desde posiciones más radicales como las LGTB-Q.

### **5. Cuerpos en tensión**

Cada uno de los participantes configura de forma individual, pero también colectiva, la relación entre sujeto, espacio, discurso y sentido (Scribano, 2003). En cada uno de los participantes, en el grupo en el que marchan, y en la posición que ocupan, se evidencian las tensiones entre lo corporal y lo identitario. Esas tensiones se resuelven mediante distintos usos del cuerpo: puede portar banderas o pancartas con o sin una camiseta monocromática, simplemente participar o bailar al ritmo de la música. Mediante los distintos usos del cuerpo y mediante el recurso a distintas estrategias (desde el cuerpo-soporte al cuerpo-protesta) los conflictos subyacentes son subsumidos bajo la presencia de cuerpos diversos y múltiples en un mismo eje espacio-temporal con una finalidad reivindicativa.

Algunas de estas tensiones están relacionadas con los estereotipos y con su reafirmación o su subversión. En el mundo occidental durante largos periodos de tiempo se consideró que la homosexualidad suponía una inversión del género. Aunque según Altman, el movimiento gay moderno rompió esos esquemas a principios de los años 70 del pasado siglo, las *drags* actúan como recordatorio de la relación entre subversión sexual y subversión de género (Altman, 1996: 82).



**Figura 10.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (2 julio 2011) (Foto: B. Enguix)

Por esta razón, otros cuerpos presentes en el Orgullo también son significantes de la protesta: son cuerpos que reafirman al tiempo que transgreden las diferencias heteronormativas entre cuerpo, sexo, género y deseo (como los de las figuras 10 y 11) pero también son cuerpos que llevan las fronteras entre los sexos, los géneros y los deseos hasta sus límites performando cuerpos –y quizá identidades- radicales que cuestionan las categorizaciones sociales.



**Figura 11.** Barcelona, Manifestación del Orgullo 2008 (Foto: B. Enguix)



**Figura 12.** Madrid, Manifestación Estatal del Orgullo LGTB (2 julio 2011) (Foto: B. Enguix)

La multitud de cuerpos visibilizando a veces la identidad con el otro -dentro y fuera de la marcha- y a veces la diferencia está atravesada por una paradoja intrínseca a la politización de las identidades. La dialéctica entre identidad y asimilación, entre unidad y diferencia es extremadamente compleja. Aunque algunos teóricos del movimiento gay en EE.UU. (como Elizabeth Armstrong) consideran que este movimiento se caracteriza por haber construido la unidad a partir de la diferencia (Armstrong, 2002; Ghaziani, 2008), las tensiones entre ambos polos han permeado en todos los países el movimiento LGTB, que debe moverse entre el asimilacionismo (apelando a los derechos civiles de la ciudadanía en su condición de iguales) y el cuestionamiento revolucionario de las categorizaciones sociales (Arditi y Hequembourg, 1999; Bernstein, 1997; Epstein, 1987). Como Bourdieu apuntaba, la política de la sexualidad se encierra en una antinomia resultante de la dominación simbólica, puesto que tiende a rebelarse contra una categorización socialmente impuesta organizándose en una categoría construida en base a dicha categorización (Bourdieu 2005: 145).

En España, estas tensiones se manifiestan mediante la convocatoria de actos alternativos a las celebraciones “oficialistas” del Orgullo (amparadas por las asociaciones que forman parte de la FELGTB) que, para algunos críticos, han abandonado el “énfasis en la diferencia respecto a la mayoría heterosexual a favor de una política moderada que enfatiza las similitudes con la mayoría heterosexual” (Bernstein, 1997: 532). En contraste, el llamado Orgullo Crítico convoca manifestaciones paralelas al menos en Madrid y en Barcelona. En ellas se da cabida a las identidades queer y otras disidencias que cuestionan los paradigmas esencialistas porque “bisexuales y transgénero representan una amenaza no solo a las categorías identitarias que han sostenido las solidaridades gay y lesbiana, sino

también a las agendas de derechos civiles que les han otorgado credibilidad en los sindicatos y otras esferas (Humphrey, 1999: 224)”.

No es tema de este texto dilucidar qué posiciones son más radicales: como Epstein apuntaba (1987: 46) citando a Omi y Winant, los movimientos por los derechos civiles tienen una dimensión inherentemente radical ya que al aseverar que la sociedad niega a las minorías sus derechos como grupos, cuestionan la legitimidad del orden social hegemónico. Defender el matrimonio igualitario es, para algunos líderes entrevistados, tanto o más "radical" que abogar por un nuevo orden sociosexual. Por ello, vestir camisetas monocromáticas que le identifican a uno como miembro de una asociación perteneciente a las organizaciones convocantes también le ubica respecto a las políticas de gestión de lo identitario y a las estrategias de acción.

### **6. Cuerpos, camisetas y protesta: consideraciones finales**

Los distintos modos de expresión y presentación mostrados en la manifestación nos llevan a posicionar el cuerpo en un lugar central y a interrogarnos acerca de la pluralidad de estrategias de visibilización en contextos sociohistóricos dados. Nuestro análisis cuestiona las afirmaciones de Cover (2004:81), que considera que estas manifestaciones basadas en la visibilidad están vinculadas con estereotipos reconocibles por todos que fijan las imágenes corporales a ideas, atributos, comportamientos (sobre todo la inversión de género) o disposiciones. Cover afirma que los mecanismos de identificación establecen un paralelismo entre imagen e idea, por una parte, y cuerpo y acción por la otra, por el que se espera que un cuerpo dado, identificable y reconocible se comporte de modos particulares (Cover, 2004: 84). No obstante, en estas manifestaciones la pluralidad de imágenes (y por tanto de ideas, atributos y comportamientos) es abrumadora y precisamente con su presentación, los activistas pretenden romper las ideas estereotipadas.

La multiplicidad de cuerpos-protesta visibilizados en esta acción colectiva constituye los cuerpos como entidades complejas insertas en contextos de significación que van de lo estereotipado a lo político, de lo individual a lo social, de la fiesta a la denuncia. A partir de cuerpos concretos y distintas estrategias de visibilización se articulan demandas políticas y se negocian los límites de las fronteras entre sexo-género y deseo, profundamente corporeizadas. La inscripción de esos cuerpos –desnudos, desvestidos o con camisetas- en contextos de significación concretos les otorga una densidad significativa en clave de protesta. Pero si a ese contexto le sumamos la pertenencia a un grupo fuertemente marcado por lo identitario y por una tradición de estigma y categorización negativa, ese cuerpo-signo deviene cuerpo-símbolo. En ese devenir se inscriben las camisetas reivindicativas de Mónica Oltra, y de otros activistas y simpatizantes. No obstante, estas prendas son distintas de las portadas por activistas LGTB: estas últimas inscriben los cuerpos en identidades particulares de adscripción y de identificación, que ilustran los procesos de construcción identitaria. Esos contextos de adscripción e identificación les diferencian a la vez de los no participantes y les significan respecto a otros participantes en la marcha.

El uso de camisetas monocromáticas por parte de los activistas LGTB y su extensión a las carrozas obedece al deseo de visibilizar (favoreciendo la identificación) y uniformizar a los miembros de asociaciones. Actúa, además, tanto como índice, como como icono y como símbolo por la peculiar dialéctica que mantiene con las identidades adscritas e identificativas. Recuerda el significado “auténtico” de la celebración dando una imagen de unidad. Produce imágenes “densas” que se refieren, confirman, cuestionan y subvierten las concepciones sociales y subjetivas sobre las identidades personales y sociales.

La pluralidad de estrategias de presentación, las tensiones y la diversidad nos muestran que los movimientos sociales no son actores unitarios sino que la unidad es el resultado del intercambio, la negociación, la decisión y el conflicto entre cuerpos diversos (Scribano, 2003: 80): la construcción de un “nosotros” donde reconocerse y ser reconocido en el proceso de constitución de la identidad colectiva es permanente. En estas negociaciones sobre los objetivos y los medios a utilizar para conseguirlos, el modo de mostrar el cuerpo y la utilización de camisetas identificativas se erigen como marcadores de activismo: los cuerpos-protesta puestos en contexto revelan y condensan las tensiones, contradicciones, oportunidades, metas y deseos de las identidades individuales y colectivas que los atraviesan.

## Referencias

- ALTMAN, Denis, 1996. Rupture or continuity? The internationalization of gay identities. *Social Text*, No. 48, 77-94. Accesible en <http://www.jstor.org/stable/466787> (consulta octubre 2011).
- ALTMAN, Dennis, 2002. Globalization and the international gay/lesbian movement. En Richardson, Diane and Steven Seidman (Eds.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies* (pp. 415- 425). London: Sage.
- ARDITI, Jorge y Amy Hequembourg, 1999. Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos. *Política y Sociedad*, 30, 61-72.
- ARMSTRONG, Elizabeth A., 2002. *Forging Gay Identities. Organizing Sexuality in San Francisco, 1950-1994*. Chicago: The University of Chicago Press.
- BOURDIEU, Pierre, 2005. *La Dominación Masculina*. Barcelona: Anagrama.
- BERGER, J., 1972. *Ways of Seeing*. London: British Broadcasting Corporation and Penguin Books.
- BERNSTEIN, Mary, 1997. Celebration and suppression: The strategic uses of identity by the lesbian and gay movement. *The American Journal of Sociology*, 103 (3), 531-564.
- BLIDON, Marianne, 2009. La Gay Pride entre subversion et banalisation. *Espace, Populations, Sociétés*, 2, 2-15.
- BUTLER, J., 1990. *Gender trouble*. New York: Routledge.
- CHASIN, Alexandra, 2000. Interpenetrations: A cultural study of the relationship between the gay/lesbian niche market and the gay /lesbian political movement. *Cultural Critique*, no. 44, 145-168.



- COHEN, Lizabeth, 2003. *A Consumer's Republic: The Politics of Mass Consumption in Post-War America*. New York: Alfred A. Knopf.
- CONKLIN, Beth A., 1997. Body paint, feathers, and Vcrs: Aesthetics and authenticity in amazonian activism. *American Ethnologist*, 24(41), 711-737.
- COVER, Rob, 2004. Bodies, movements and desires: lesbian/gay subjectivity and the stereotype. *Continuum: Journal of Media and Cultural Studies*, 18 (1), 81-97 <http://dx.doi.org/10.1080/1030431032000181012> (consulta 10 marzo 2012)
- CRUCES, Francisco, 1998. Las transformaciones de lo público. Imágenes de protesta en la ciudad de México. *Perfiles Latinamericanos*, nº 12, 227-256.
- ENGEL, Stephen, 2002. Making a minority: Understanding the formation of the gay and lesbian movement in the United States. En Richardson, Diane and Steven Seidman (Eds.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies* (pp.377-403). London: Sage.
- ENGUIX, Begonya, 2009. Identities, sexualities and commemorations: Pride parades, public space and sexual dissidence. *Anthropological Notebooks*, XV (2), 15-35.
- ENGUIX, Begonya, 2009. Espacios y disidencias. El orgullo LGTB. *Quaderns-e*, núm. 14/2009b, 1- 34.
- EPSTEIN, Steven, 1987. Gay politics, ethnic identity: The limits of social constructionism. *Socialist Review*, 17 (3-4), 9-54.
- ERIBON, Didier, 2000. *Identidades, Reflexiones sobre la Cuestión Gay*. Barcelona: Bellaterra.
- GHAZIANI, Amin, 2008. *The Dividends of Dissent. How Culture and Conflict work in Lesbian and Gay Marches on Washington*. Chicago: The University of Chicago Press.
- GIORGI, Gabriel, 2002. Madrid en tránsito: Travelers, visibility and gay identity. *GLQ, Journal of Lesbian and Gay Studies*, 8 (1-2), 57-79.
- GROSZ, Elizabeth, 1994. *Volatile Bodies: Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington: Indiana University Press.
- GROSZ, Elizabeth, 1995. *Space, Time and Perversion: the Politics of Bodies*. London: Routledge.
- HETHERINGTON, Kevin, 1998. *Expressions of Identity. Space, Performance, Politics*. London: Sage.
- HOLT, Martin y Christine Griffin, 2003. Being gay, being straight and being yourself: local and global reflections on identity, authenticity and the lesbian and gay scene. *European Journal of Cultural Studies*, no. 6, 404-425.
- HUMPHREY, Jill C., 1999. To queer or not to queer a lesbian and gay group? Sexual and gendered politics at the turn of the century. *Sexualities*, 2, 223- 246.
- ISRAEL, Lorna, Q., 2006. The lesbians as one of the guys: media coverage of Gay Pride marches. *Community and Independent Media*, 1, 75-81.
- JOHNSTON Lynda, 2001. (Other) Bodies and tourism studies. *Annals of Tourism Research*, 28 (1), 180-201.
- JOHNSTON, Lynda, 2005. *Queering Tourism. Paradoxical Performances of Gay Pride Parades*. London: Routledge.**



- KATES, Steven M., 2003. Producing and consuming gendered representations: An interpretation of the Sydney Gay and lesbian Mardi Gras. *Consumption, markets and culture*, 6(1), 5-22.
- KATES, Steven M. and Russell W. Belk, 2001. The meanings of lesbian and Gay Pride Day: Resistance through consumption and resistance to consumption. *Journal of Contemporary Ethnography*, vol. 30, 392-429.
- LANGMAN, Lauren, 2003. Culture, identity and hegemony: the body in a global age. *Current Sociology*, 51/3/4, 223-247.
- LIST REYES, Mauricio, 2005. Hombres: cuerpo, género y sexualidad. *Cuicuilco*, 12 (33), 173-202.
- LOCK, Margaret, 1993. Cultivating the body: Anthropology and epistemologies of bodily practice and knowledge. *Annual Review of Anthropology*, 22, 133-155, <http://www.jstor.org/stable/2155843>. Consulta 17/04/2012.
- LOW, Setha M., 1994. Protest of the body. *Medical Anthropology Quarterly*, 8(4), 476-<http://www.jstor.org/stable/649092>. Consulta 17/04/2012.
- LUNDBERG, Anna, 2007. Queering laughter in the Stockholm Pride Parade. *International Review of Social History*, 52, 169-187.
- MARKWELL, Kevin and Gordon Waitt, 2009. Festivals, space and sexuality: Gay Pride in Australia. *Tourism Geographies*, 11: 2, 143-168.
- MCCANN, Eugene J., 1999. Race, protest, and public space: Contextualizing Lefebvre in the U.S. city. *Antipode*, 31(2), 163-184.
- MILLER, Daniel, 1987. *Material Culture and Mass Consumption*. New York: Basil Blackwell.
- MILLER, Daniel, 2008. *The Comfort of Things*. Cambridge: Polity.
- NEWMAN, Kathy, 2004. From Sit-Ins to Shirt-Ins: Why consumer politics matter more than ever. *American Quarterly*, 56 (1), 213-221.
- PEDRAZA GÓMEZ, Zandra, 2003. Cuerpo e investigación en Teoría Social. Ponencia presentada en la Universidad nacional de Colombia, sede Manizales, en la Semana de la Alteridad <http://antropologia.uniandes.edu.co/zpedraza/zp1.pdf> consulta 10 julio 2011.
- PENNEY, Joel, 2009. Comunicación presentada a la International Communication Association,: *The Body politic: T-Shirts from the 2008 Presidential Campaign*. Chicago.
- REYERO, Carlos, 2009. *Desvestidas. El cuerpo y la Forma Real*. Madrid: Alianza Forma.
- SASSON-LEVY, Orna y Tamar Rapoport, 2003. Body, gender, and knowledge in protest movements. The Israeli Case. *Gender & Society*, 17(3), 379-403.
- SCRIBANO, Adrián, 2003. Reflexiones sobre una estrategia metodológica para el análisis de las protestas sociales. *Sociologías*, 5 (9), 64-104.
- SCRIBANO, Adrián, 2012. La felicidad en Buenos Aires. Conferencia dictada en la Universitat Oberta de Catalunya, marzo.
- SEIDLER, Victor Jeleniewski, 2007. Masculinities, bodies, and emotional life. *Men and Masculinities*, 10: 1, 9-21.

- SENDER, Katherine, 2002. *Business, not Politics. Gays, Lesbians, Transgender People and the Consumer Sphere*. New York: GLAAD Center for the Study of Media and Society
- SKEGGS, Beverley, 1997. *Formations of Class and Gender*. London: Sage.
- SUTTON, Barbara, 2007. Naked protest: Memories of bodies and resistance at the World Social Forum. *Journal of International Women's Studies*, 8 (3)
- TAYLOR, Verta, Elizabeth Kaminsky and Kimberly Dugan, 2002. From the Bowery to the Castro: Communities, identities and movements. En Richardson, Diane and Steven Seidman Eds.), *Handbook of Lesbian and Gay Studies* (pp. 99-114). London: Sage.
- TEJERINA, Benjamín, 2010. *La Sociedad Imaginada. Movimientos Sociales y Cambio Cultural en España*. Madrid: Trotta.
- TRUMBACH, Randolph, 1993. London's Sapphists: from three sexes to four genders in the making of modern culture. En Herdt, G. (ed.) *Third Sex, Third Gender* (pp. 111-136). Nueva York: Zone Books
- Toscani, Oliviero. (2005). *Gay Pride*. Barcelona: Vertigo Publishers.
- VERGARA, Elena et al., 2007. *El camino hacia la igualdad. 30 Años de lucha por los derechos LGTB en el Estado Español*. Madrid: COGAM (Colectivo de Lesbianas, Gays, Transexuales y bisexuales de Madrid).
- VILLAAMIL, Fernando, 2004. *La Transformación de la Identidad Gay en España*. Madrid: Libros de la Catarata.

\*

**Resumen:** Situar, o más bien recordar la centralidad del cuerpo y de la emoción en la acción colectiva y la protesta, es un imperativo. Nuestros cuerpos pueden ser soporte, icono, índice y símbolo de la protesta, por usar la clasificación de Peirce. Incluso en las prácticas ciberactivistas, tras el click hay un cuerpo, un cuerpo que se muestra con frecuencia enmascarado, como es el caso de los activistas de Anonymous, pero que existe y actúa. El cuerpo puede ser el medio del mensaje a transmitir mediante la incorporación de artefactos diversos como pancartas, vestimentas o abalorios pero también puede constituirse por sí mismo en el propio mensaje, marcando el espacio público con su presencia temporalmente sincrónica con otros muchos cuerpos. En este trabajo analizaremos cómo los cuerpos vehiculan la acción colectiva atendiendo a la semiótica visual de los cuerpos activistas y desde su consideración como cuerpos políticos y sociales. Para ello, proponemos la inscripción de las prácticas corporales que analizamos en las estrategias de categorización, estereotipificación y control social. Con ello, el cuerpo como protesta se enmarca en la discusión sobre la construcción de las identidades personales y colectivas. Nuestro punto de partida para el análisis de las intersecciones entre los cuerpos particulares y las categorizaciones sociales serán las tensiones existentes en los movimientos sociales quitaesencialmente identitarios, como el movimiento LGTB que aquí nos ocupa. Esta propuesta está basada en el trabajo de campo etnográfico sobre las manifestaciones del Orgullo LGTB (lesbianas, gays, transexuales y bisexuales) en España y particularmente en Madrid, que la autora inició en 2008. Combina técnicas

de la antropología visual con entrevistas en profundidad y observación participante. Está apoyada también en un análisis de contenido de documentos secundarios (manifiestos, y noticias publicadas en medios de comunicación masivos). **Palabras Clave:** Cuerpo, protesta, identidad, activismo LGTB

**Abstract:** To find, or rather remember the centrality of the body and emotion in collective action and protest, is an imperative. Our bodies can be support, icon, index and symbol of protest, by using the classification of Peirce. Even in cyber practices after the click there is a body, a body that is shown often blurred, as in the case of Anonymous activists, but which exists and acts. The body can be the means to convey the message by incorporating various artifacts as banners, clothing or beads but may also constitute itself in the message, marking the public space with their presence temporarily synchronously with many other bodies. In this paper we analyze how bodies convey collective action in response to visual semiotics of bodies and activists from consideration as political and social bodies. To this end, we propose the registration of bodily practices that analyze the strategies of categorization, stereotyping and social control. Thus, the body in protest is part of the discussion on the construction of personal and collective identities. Our starting point for the analysis of the intersections between individual bodies and social categorizations are the tensions in identity quintessentially social movements, such as the LGBT movement that concerns us here. This proposal is based on ethnographic fieldwork demonstrations Pride LGBT (lesbian, gay, bisexual and transgender) in Spain, particularly in Madrid, the author began in 2008. Combines visual anthropology techniques with in-depth interviews and participant observation. It is also supported by a content analysis of secondary documents (manifests, and reports in mass media).

**Keywords:** body, protest, identity, LGBT activism



# O apego com a cidade e o orgulho de “ser da Baixada”

## Emoções, engajamento político e ação coletiva em Nova Iguaçu

Jussara Freire

**Resumo:** Neste artigo, proponho descrever e interpretar a presença de emoções e de afetos expressos nos repertórios reivindicativos de atores políticos engajados em partidos, movimentos de base e culturais da cidade de Nova Iguaçu (RJ). Esta análise buscará demonstrar que as emoções estão interligadas com formas cognitivas de avaliação, contribuindo para a elaboração de problemas públicos nesta cidade. As emoções constituem, portanto, uma dimensão central da gramática política da cidade. A análise da construção dos problemas públicos fundamenta-se nas percepções de justiça destes atores, relacionando os seus *sensos do justo* com as manifestações afetivas e emocionais que ancoram o que consideram aceitável e inaceitável. Em outros termos, a formulação pública da injustiça de pessoas engajadas nos movimentos analisados requer um conjunto de competências emocionais que modelam as reivindicações políticas e viabilizam, no contexto em análise, o acesso ao espaço público. **Palavras-chave:** emoções e espaço público, engajamento político, operações críticas e morais

\*

### Introdução

Este trabalho tem como objetivo descrever e interpretar a presença de emoções e de afetos expressos por representantes de movimentos sociais na cidade de Nova Iguaçu (na região metropolitana do Rio de Janeiro) quando estes atores constroem suas reivindicações políticas. Mais especificamente, buscarei analisar a relação entre estas emoções com o trabalho cognitivo de definição de assuntos prioritários (por parte destes movimentos), a serem tratados no espaço público. A partir de da análise da presença de emoções nas situações políticas da cidade de Nova Iguaçu, buscarei demonstrar que as emoções constituem um repertório fundamental de gramáticas políticas de ação coletiva e um recurso para que estas reivindicações possam acessar o espaço público. A emoção pode ser um recurso mobilizado para a “publicização” de determinados assuntos considerados prioritários. Veremos, assim, como a tristeza, a humilhação e o desamparo se colocam como vozes no lugar de formas discursivas e retóricas. Vozes que se deparam com um difícil horizonte de publicidade de certas reivindicações.

A definição de um assunto problemático a ser inserido com prioridade numa agenda pública partirá das percepções de justiça e de injustiça destes atores. Dessa forma, estas percepções serão aqui tratadas a partir de sua relação com as

manifestações afetivas e emocionais que ancoram o que é considerado aceitável e do inaceitável, dizível ou indizível. Em outros termos, a formulação da injustiça de pessoas engajadas em muitas formas de ações coletivas, no espaço público, requer um conjunto de competências que serão analisadas para além dos meios discursivos e de linguagens. Proponho, neste artigo, ampliar a compreensão da formulação de críticas destes atores sociais à esfera das emoções, considerando-as como recursos cognitivos que dão forma às reivindicações políticas. Mais ainda, buscarei entender como a emoção é inseparável de formas cognitivas de avaliação (Thévenot, 1995). Mobilizar a emoção ajustada à situação na qual se elabora uma crítica é assim uma competência fundamental dos protagonistas de ações coletivas.

Enquanto os afetos presentes em formas de ações coletivas de alguns países europeus, como a França, estão muitas vezes caracterizados pelo sentimento de indignação (como ressaltam Boltanski e Thévenot, 1991 e Boltanski, 1990) – característica de emoções republicanas francesas e relacionadas com esta linguagem dos direitos, - as emoções mobilizadas nos coletivos estudados em Nova Iguaçu apresentam características singulares, como o apelo para a compaixão dos governantes, a denúncia de humilhações individuais e coletivas, ou ainda, a tristeza. Neste sentido, parte de minha discussão retomará brevemente algumas citações de entrevistas ou de cartas de lideranças encontradas em estudos sobre ação coletiva e territórios da pobreza para analisar estes tópicos à luz da trajetória das críticas elaboradas pelos atores políticos desses locais. Buscarei restituir, de forma não exaustiva, como alguns afetos – como o apego à cidade, a tristeza e o apelo à compaixão do representante da autoridade - marcam fortemente o espírito da crítica iguaçuana. O acompanhamento da trajetória afetiva das críticas destes atores sociais terá assim como objetivo contribuir para a reflexão sobre o espaço público brasileiro, a partir das emoções presentes nele, além de esclarecer a interpretação sobre os afetos dos coletivos estudados neste trabalho.

Cabe ainda destacar que o material empírico deste trabalho se baseia na etnografia, entrevistas em profundidade e relatos de vida que realizei no quadro de minha tese de doutorado, de 2002 a 2005, sobre as percepções de justiça entre os participantes da Federação de Moradores de Nova Iguaçu. Os coletivos políticos estudados, no município de Nova Iguaçu, são movimentos de base e movimentos culturais. Buscarei restituir e analisar os momentos de surgimento e de manifestação de emoções (principalmente a indignação, a humilhação, a tristeza, a compaixão, o desamparo) com a intenção de compreender como os afetos são constitutivos de princípios de justiça dos protagonistas observados ao longo deste trabalho e, por extensão, de coletivos políticos desta cidade.

### **Os referenciais analíticos do trabalho:**

A chamada Sociologia Pragmatista Francesa e, particularmente, os pesquisadores do Grupo de Sociologia Política e Moral/EHESS (Luc Boltanski, Laurent Thévenot, ou ainda Marc Breviglieri), vêm dando cada vez mais importância à reflexão sobre o tema das emoções para apreender os princípios de

justiça que norteiam as ações de pessoas em um horizonte de publicidade. Em 1984, Luc Boltanski publicou um primeiro artigo sobre denúncia (Boltanski *et, al*, 1984.), onde se dedicou a analisar a pluralidade de formas de indignação em cartas de leitores do Jornal *Le Monde*. Marc Breviglieri (2001) analisou o sentimento de apego de jovens franceses, descendentes de migrantes magrebinos, em relação ao país de origem de seus pais<sup>116</sup>, analisando como a vivência dessa emoção constitui uma chave de leitura para compreender o mecanismo de nostalgia, que fundamenta formas de comunitarismo e de vivência da França como país não hospitaleiro.

Além destes autores, a perspectiva teórica deste trabalho fundamenta-se nesta sociologia e na Sociologia norte-americana dos problemas públicos, particularmente na abordagem de Gusfield (1981). Ambas consistem em focalizar o processo de publicidade do ponto de vista dos atores sociais nele envolvidos e no seu movimento espacial-temporal, sempre em curso de elaboração. Complementarmente, baseio-me na chamada Sociologia Pragmatista francesa (em particular, nos trabalhos de Luc Boltanski e de Laurent Thévenot), que oferecem preciosas ferramentas conceituais para observar operações críticas, provas e disputas, bem como analisar as emoções dos atores sociais nas situações que compõem o espaço público.

Esta abordagem fornece “conceitos de sensibilização” (Blumer, 1986), que permitem focalizar os processos de constituição e de formação de espaços públicos a partir das críticas elaboradas pelos atores sociais *em situação*. Assim, trata-se de analisar os movimentos sociais a partir das percepções dos próprios atores, do que eles consideram justo e injusto, de situação em situação, e entender como estes “sensos do justo” constituem a trama da construção da ordem pública.

Adotar este ponto de vista implica em compreender a relação com os protagonistas observados de um modo que não se baseia numa relação de desconfiança, ou suspeita, quanto ao entendimento contido nos discursos ouvidos, cujo sentido profundo (inacessível aos próprios atores) seria “desvelado” pelo pesquisador, mas, sim, numa postura descritiva e interpretativa do ponto de vista do *agente competente*<sup>117</sup>. De certa forma, pode-se observar que estes dois referenciais propõem a passagem de uma sociologia crítica para uma sociologia *da* crítica, considerando que as operações críticas e os “sensos de justiça” são os princípios interpretativos para analisar as ações pessoais, as quais precisam ser contextualizadas nos seus universos sociais, espaciais e temporais. Considerar uma ação em situação é o fundamento da compreensão do processo de publicização. Logo, trata-se de se aproximar do princípio sociológico de neutralidade axiológica para que possa ser lida a construção do espaço público (e a respectiva participação dos movimentos sociais neste) pelos atores.

---

<sup>116</sup> Estes jovens não chegaram a morar nos países de origem de seus pais.

<sup>117</sup> Esta postura foi amplamente discutida na obra de Boltanski (1990), que propõe um quadro analítico voltado para a descrição das competências que as pessoas desenvolvem nas suas ações cotidianas, e não para uma análise que revelaria suas ilusões, a partir de uma atividade científica marcada pela externalidade em relação à realidade observada. (cf. pp. 40-41).

O pressuposto básico desta perspectiva é que os atores sociais são *agentes competentes*. Entendo por esta expressão que as pessoas cujas atividades estão descritas abaixo possuem e desenvolvem competências próprias quando problematizam determinados assuntos. Assim, uma “descrição densa” (Geertz, 1989) de *casos particulares do possível* elucida não somente o entendimento da pluralidade de arenas públicas brasileiros, mas também, por extensão, da ordem pública a partir de um esforço de reconstituição possível deste mosaico.

Na continuidade destes estudos, este texto procura, a partir das operações críticas e da indignação de pessoas envolvidas, descrever algumas destas competências e analisar estas mobilizações coletivas à luz da pluralidade de situações que constituem sua ação coletiva. Em suma, proponho descrever e interpretar as competências dos militantes de Nova Iguaçu quando estes se encontram em situação de justificar suas ações e de publicizar suas experiências de injustiça e de denúncias.

### **Apego, Humilhação e Orgulho: Da Baixada Fluminense à Nova Iguaçu.**

Em um artigo anterior (Freire, 2007), partindo de um recorte de minha etnografia em Nova Iguaçu, eu analisei os diferentes momentos e lugares de preparação de um ato público pela Federação de Associação de Moradores de Nova Iguaçu, que preservou o nome anterior à sua institucionalização enquanto federação, MAB (*Movimento Amigo de Bairro*). Eu busquei mostrar como a gramática política dos atores engajados no MAB mobilizava os sentimentos de tristeza, de humilhação, ou, ainda, de desrespeito para com a reivindicação da necessidade de solução, em diversos níveis, dos *problemas sociais* (Gusfield, 1981) da cidade. Surpreendentemente, a primeira forma de expressar uma indignação não se referia diretamente ao campo da denúncia, da ofensa aos direitos cívicos ou a um tópico universalista, mas mobilizava repertórios gramaticais emocionais a partir dos quais é listado o descaso dos governantes em relação aos assuntos problematizados por estas arenas. No seu lugar, as emoções mobilizadas estavam relacionadas com o sentimento de descuido, de humilhação e de desrespeito. Analisando o panfleto distribuído no Ato, e as seqüências anteriores, de preparação do documento, eu mostrei como estes sentimentos eram mobilizados no sentido de comover e, portanto, de engajar os transeuntes neste evento, observadores do Ato Público. Os sentimentos estavam se referindo às vivências afetivas compartilhadas por uma grande maioria de moradores de Nova Iguaçu. Analisei, neste sentido, a emoção como um recurso para o outro, transeunte (físico ou metafórico), poder se reconhecer nestas reivindicações.

Na presente discussão, proponho analisar formas emotivas aquém deste tipo de gramática política para entender a continuidade da experiência política. Mais precisamente, com a descrição dos significados atribuídos ao fato de “ser da Baixada”, proponho compreender como este “regime do familiar” desliza a um “regime político” a partir da mobilização de certas emoções.



### **“Eu sou da Baixada”**

Dentre as pessoas que problematizavam cotidianamente o fato de “ser da Baixada Fluminense”, as falas de duas pessoas chamaram mais minha atenção: Angenor e Sebastião<sup>118</sup>. Sebastião é militante do Partido dos Trabalhadores de Nova Iguaçu, tendo ocupado várias funções neste. Ele morava em um dos municípios que se emancipou recentemente de Nova Iguaçu. Angenor é do movimento cultural deste mesmo município, residente em Nova Iguaçu, mas com a particularidade de ter morado durante quase 10 anos em diversos bairros do Rio de Janeiro (no centro da cidade). A interpretação reunindo estas palavras de duas pessoas diferentes explica-se pela semelhança dos dois repertórios sobre Baixada Fluminense, pelo menos em alguns pontos.

*Sebastião: “Tem coisas que são muito difíceis falar com palavra... Observa uma pessoa da Baixada Fluminense, observa seu rosto. Parece algo de preconceituoso... Mas tem um traço! Reparo os dentes, não é seu dente. É o dente de Angenor, de Bernardo... de... A gente tem um jeito diferente” (itálicos para insistir na exclamação). “O povo da Baixada Fluminense é um povo fodido, sem dentes, sem roupa, sem xampu, alguns sem pasta de dentes, sem dentistas, esta música [Cariocas de Adriana Calcanhoto] não me representa, não tem nada a ver comigo...” (tom exclamativo). Sebastião, situação de entrevista, 2003.*

A primeira observação reveste um caráter evidente: “ser da Baixada Fluminense” é descrito como uma inscrição corporal. Inclusive, como Goffman (1975) lembra no início do seu livro, o primeiro sentido do estigma é precisamente uma marca corporal. Mas, no caso da problemática do presente trabalho, o interesse está mais voltado para a forma como o estigma se insere numa gramática pública e é apresentado com forte teor emotivo. As palavras de Sebastião chamaram minha atenção porque elas apresentam o “ser da Baixada” como algo indizível, precisamente pelo fato de este jeito ser definido a partir de uma inscrição corporal. Mais ainda, ele me convidou a analisar junto com ele o jeito de ser da Baixada Fluminense remetendo, em primeiro lugar, a meus dentes, pedindo para compará-los com os dentes de Angenor e de Bernardo. Nesta seqüência de entrevista, Sebastião me colocou como terceira pessoa para quem é descrita uma região, uma posição que realça o trabalho reflexivo de problematização.

Este movimento prévio de comparação dental sugere também uma passagem de um [você] (meus dentes) para um [eles] (os dentes das pessoas da Zona Sul) que vai permitir apreender a diferenciação de um [nós] (os dentes dos residentes da Baixada Fluminense). E este [nós] modela, em seguida, uma crítica que possui um

---

<sup>118</sup> Para preservar o anonimato e os termos do que foi decidido com os protagonistas do meu trabalho de campo, alterei nomes, datas e determinados lugares. Em alguns momentos, também alterei sensivelmente certos fatos que me pareceram envolver situações, que também ofenderiam este acordo. Não creio que estes cuidados, derivados de exigências éticas, tenham afetado a fidedignidade da descrição apresentada.

horizonte de indignação pública. Ora, na segunda seleção desta entrevista, um [nós], *o povo da Baixada*, é convocado por Sebastião, que se coloca, de certa forma, como porta-voz de si mesmo, evidentemente, mas também dos [nós] que passaram pelas mesmas experimentações, experimentações de situações que evidenciam um laço comum entre estas pessoas todas. Para significar este mundo comum, o meio é realçar minha diferença no caso de meus dentes alinhados demais, que indicam que não passei por experiências de falta e que, por extensão, assinalam também que visivelmente meu mundo é outro. Esta diferenciação, uma vez generalizada, e tendo-me extraído deste mundo, em vista de estabelecer o distanciamento, é pensada a partir de experiências diretas ou indiretas de falta. As faltas aqui mencionadas são singulares e remetem a objetos familiares<sup>119</sup>. Em momento algum, nesta seqüência, “a moradia” ou “o saneamento” são convocados para ilustrar a reflexão de Sebastião. Eles são apreendidos a partir de elementos que remetem a uma relação familiar que a pessoa tem consigo, mais exatamente ao sentimento de cuidado consigo: dentes, xampu e sabonete que se tem “em casa”. Esta breve citação permite entender como certos engajamentos políticos partem de um sentimento de apego à região – emoção porque este apego não é *taken for granted* e expressa um certo tipo de indignação.

Poder-se-ia acrescentar que esta crítica formulada não pode apenas ser pensada segundo a situação de entrevista. Ela também é formulada em outras ocasiões, durante encontros corriqueiros com conhecidos. Um ano depois desta entrevista, numa segunda-feira, num bar, um argumento muito semelhante foi discutido com seis pessoas sentadas à mesa, eu incluída (embora Sebastião se endereçasse principalmente a Angenor, e não a mim):

*Sebastião*: Como é aquela música de Adriana Calcanhoto? ‘Cariocas são bonitos, cariocas são bacanas, cariocas são espertos, cariocas não gostam de sinal fechado’. Eu não me reconheço nem um pouco nisso. E você (falando com Angenor), você se reconhece nisso? (Angenor balança sua cabeça para expressar a negativa) O pessoal da Baixada Fluminense não tem nada a ver com isso. Aqui não tem gente bonita, bronzeados e modernos! (risos) Aqui é todo o contrário disso! (franca risada coletiva na mesa).

Eu: Essa música, ela fala do pessoal da Zona Sul?...

<sup>119</sup> Ou, retomando uma noção de Thévenot (1994), estes objetos se inscrevem num regime de familiaridade: regime que pressupõe tratar do contato com as coisas pelo canal de diversos sentidos que permitem moldar um ambiente sem precisar passar pelo formato do objeto – o toque num envolvimento corporal – e que implicam um ajustamento ou não por referência a certos objetos – *a fortiori* objetos qualificados – mas por referência à referências infra-objetais. Assim, o ambiente, e por extensão o meio ambiente, é estudado por Laurent Thévenot, pensando-o como o que está ao redor, enquanto meio de proximidade com o qual temos um apego, que freqüentamos segundo certo uso e forma de habitar. Dessa forma, o meio ambiente caracteriza-se pela relação familiar que temos com ele, uma relação que provoca uma tensão com o desapego e a distância crítica próprios à coisa pública (Thévenot, 2000b).

Sebastião: É, é uma música para o pessoal do Rio, aqui o pessoal não tem nada a ver com isso; não se reconhece com isso! Eu ainda acho que o pessoal daqui tem um físico e um jeito específicos.

Eu: Sim, mas mesmo no Rio, varia, não? O pessoal da Zona Norte se reconheceria nisso?

Angenor: Claro! Madureira, por exemplo, tem nada a ver com isso também. Isso é um retrato da Zona Sul.

Sebastião me diz, durante a entrevista, que não gosta do lado libertário do Rio de Janeiro. Ora, este espírito libertário é, segundo ele, o que caracteriza a música *Cariocas*, evocada com insistência nas falas e nas reflexões de Sebastião sobre a Baixada Fluminense, em contraste com aquelas do Rio de Janeiro.

A irritação quanto ao espírito libertário de definir o que é o Rio de Janeiro pode ser entendido como uma redefinição de enquadramento, que sustenta, como veremos na próxima seqüência da mesma entrevista, a crítica de incompatibilidade de mundos geográficos e cognitivos. Ser libertário é ser leviano, e esta conduta conduz necessariamente a um fechamento sobre si mesmo, o que impossibilita a abertura para conhecer um outro próximo, percebido de antemão como quem não faz parte deste mundo comum (o que é explícito na distinção que Sebastião estabelece entre os atributos do *carioca* nesta música e os do residente da Baixada Fluminense). Logo, a resposta subjacente de Sebastião situa-se numa crítica segundo a qual “a Baixada Fluminense” não é percebida como pertencendo a uma humanidade comum, e assenta sua crítica no emprego de um dispositivo musical que economiza o detalhamento da crítica formulada na entrevista, que se apóia na sua experiência singular. A oposição entre a música e a autenticidade da experiência da Baixada Fluminense permite condensar o detalhamento das experiências singulares de quem é da Baixada Fluminense, principalmente naquela mesa de bar onde todo mundo – menos eu – é dali.

Mas a indignação de Sebastião não é compreensível se extraído desta entrevista outros elementos indispensáveis e anteriores a esta seqüência para analisar a relação que ele estabelece com esta região, e, mais precisamente, a forma como se constitui em ruptura com elementos da Zona Sul, mas uma ruptura que parte de experiências de encontro tão excludentes que elas podem ser colocadas como o que pode interromper um projeto universitário, e por extensão, um projeto profissional. Depois de um grave acidente, Sebastião teve de parar a atividade que exercia, e decidiu iniciar uma formação em Ciências Sociais, na UFRJ:

Sebastião – E aí fiquei em 86 e 87 na UFRJ. Em 87, já não suportava mais a universidade. Estudava no IFCS, aquilo me deprimia. Fiquei muito deprimido com aquilo. Muitos... Não sei... Acho que eles eram anarquistas... Eles eram muito chatos! Não sei... Não gostava deles! Eles eram um saco, não gostava deles... Muito chatos! Eu lembro que tinha uma anarquista lá no IFCS, [Michele], ela... ela... nessa época eu já era do PT, aí eu tinha sempre uma crítica a ela... Mas era sempre na brincadeira, porque ela era a típica pequena burguesia carioca... Anarquista por conteúdo, mas na vida era a classe

média mais babaca da Zona Sul do Rio de Janeiro. Ela falava que tinha... aí... Aí quando eu queria sacanear ela com o seu espírito libertário... ‘É fácil ter um espírito libertário para quem mora em Copacabana, quero ver com esse espírito libertário morando na Baixada Fluminense’. Aí ela falava que eu tinha síndrome de prole, que... que eu tinha a síndrome de proletariado. Me sacaneava com esta história, esta menina, inclusive ela não sabe disso, porque eu não vi essa menina depois da universidade... O nome dela era [Michele], certamente ela não lembra mais de mim, eu não esqueço dela nunca. Teve um dia que eu tava muito deprimido com aquilo lá, chateado, as pessoas que estudavam lá não tinham a minha cara, não tinham o meu jeito, não gostavam da mesma coisa que eu gostava, eu estava muito angustiado lá, não gostava daquilo que eu gostava. Tava muito angustiado lá. Aí um dia tou indo embora para casa. Aí ela:

- [Sebastião] quer carona?
- Quero. Você vai para onde?
- Você sabe aonde eu vou!
- Pra onde você vai?
- Eu vou pra Copa!
- Mas eu não vou pra Copa, eu vou para Nova.... Pra Nova Iguaçu!’ [rimos]

Depois deste dia, nunca mais botei um pé no IFCS! Eu até hoje não gosto da cidade do Rio de Janeiro, não gosto... (...) Não... Não era essa menina não... O que me incomodava, no IFCS, éramos... Da Baixada... Tinha... tinha eu, que era de Nova Iguaçu, um rapaz de Nilópolis, e um rapaz... não lembro... era de Cascadura... o resto era todo da Zona Sul... E isso ainda deve ser o perfil de lá... De Zona Sul!.. Não tinha o meu jeito lá... A gente tem um jeito de falar, não sou carioca, eu não vou para lá... Aquela música da Adriana Calcanhoto... Eu não tenho nada a ver com aquela música... Não me encontro naquela música... Eu sou da Baixada Fluminense, é outro papo, é outra história! (Os colchetes indicam as trocas de nomes ou risos)

As diversas hesitações expressam um mal-estar nestas situações de convívio que confirmam todos os sentimentos expressos nesta seqüência: angústia, depressão, raiva, sensação de mal-estar. Pode-se perceber um insistente sentimento de irritação em relação às pessoas “da Zona Sul” (*chatos*, duas vezes, “eu não gosto” ou “não gostava deles”, *saco* e *babaca* – palavras pronunciadas de forma muito incisiva e exclamativa). Nesse sentido, a Zona Sul é estritamente associada a um universo pequeno-burguês carioca, de um tipo específico de classe média, uma característica que sugere um encontro insuportável. Pode-se assinalar que Angenor, por exemplo, é ainda mais explícito – aliás, esta é uma de suas características - na cidade de Nova Iguaçu e, por várias vezes, em bares, em situação de discussão

referente “à Zona Sul”, qualifica seus residentes de “classe média mais idiota”, “classe média filha da puta”, ou ainda “os *otários* da Zona Sul”, ou, ainda, apela para o conceito de etnocentrismo. Ora, estes sentimentos de indignação, no caso de Sebastião, e de revolta, no caso de Angenor se dão de modo fortemente afetivo e são causados por estas experiências de convívio nas quais a troca era sempre desviada em relação à forma como eles eram enquadrados, e, logo, definidos pelos outros que não são da Baixada Fluminense. Assim, quando [Michele] falou para [Sebastião] que ele tem ‘síndrome de prole’, ela quase o está chamando de doente (se tomamos literalmente o sentido da palavra “síndrome”), se não de retardado. Ora, mesmo que Michele só pudesse enquadrar a fala de Sebastião como uma provocação, o que Sebastião expressava era seu pertencimento à Baixada Fluminense através da crítica de uma forma de envolvimento político. O diálogo, que Sebastião reconstitui de memória, aponta para enquadramentos que preestabeleciam uma desigualdade de posição na situação, a partir dos quais o recurso à ironia impossibilitava qualquer horizonte de êxito de interação. Mas percebe-se que a administração da forte tensão, pelo menos durante a situação, caracterizou-se por uma resposta tão irônica quanto a de Michele. Mas mesmo que não fosse somente por causa dessa interação, a reação de *exit* se manifestaria logo em seguida: Sebastião nunca mais voltou para a universidade. Assim, nesta situação corriqueira, pode-se também apreender a vulnerabilidade não da pessoa, mas sim da experiência de contato misto e de suas repercussões para a pessoa que se apresenta como sendo da “Baixada Fluminense”.

Quando Sebastião repete que não gosta daquelas pessoas, ele insiste numa forma diferente de enquadrar os mundos da vida cotidiana, o que provoca uma tensão inadmissível, sugerida pela saída deste mundo. Assim, Sebastião descreve, na seqüência inteira, seu sentimento de estranhamento, de sensação de ser um estrangeiro num mundo que não tem contato com o seu, embora a recíproca não seja idêntica. E esta irritação que se manifesta com repetição é devida a uma experimentação do mundo do outro que é incompreensível, por não ter as mesmas experimentações do seu próprio mundo. Estas situações repetidas provocam, inexoravelmente, o sentimento de que o mundo do outro “é um saco”, é “chato” e “babaca”. Mais ainda, elas sugerem a existência de humanidades diferenciadas, que não podem, para certas pessoas da Baixada Fluminense, ser pensadas em um horizonte de um viver junto.

Mas que experimentações são estas, que acabam gerando algo de inefável, tensões inadmissíveis que só podem ser expressas pela via da emoção sem palavras, uma saída desses mundos outros durante as interações que provocam tal indignação?

Muitas das mães das pessoas envolvidas em movimentos sociais, políticos e culturais foram empregadas domésticas. Logo, a aproximação entre mulheres de Zona Sul, muitas vezes qualificadas de “patricinhas”, e “mulheres da Baixada Fluminense” podem se dar num horizonte do “emprego sujo”. Com efeito, “as mulheres da Baixada Fluminense” que vão trabalhar nestas casas são uma modalidade possível, e às vezes mencionada nos momentos de indignação contra

esta “Zona Sul”. Ora, em alguns casos, a escolha da profissão de empregada doméstica significa o único recurso, “quando a barra está muito pesada” (Angenor). Odvam mencionou que sua mãe tornou-se empregada doméstica quando seu pai ficou desempregado: “aí a situação ficou difícil. (...) Minha mãe sempre foi dona-de-casa, depois passou a ser empregada doméstica, meu pai não queria que alguém ficasse de olho nela, ciúmes”.

Em muitas entrevistas e conversas quotidianas que tive, quase todas as pessoas mencionaram uma experiência: a subnutrição, o limiar da fome. Creio que estas experiências são indispensáveis não somente para entender a ruptura de quadros entre esta “Zona Sul”, mas também uma falta elementar, que pode dar um toque singular à análise sobre elaboração de crítico, senso do justo e envolvimento político. Quase todas as pessoas que entrevistei, ou com quem conversei, mencionaram a experiência no “limiar da fome”: não experimentaram necessariamente o sentimento de fome, mas tiveram restrições de comida, quando crianças, que incorporaram naturalmente às suas respectivas histórias de vida. Relatos incorporados espontaneamente nas entrevistas, que tinham como objetivo o apresentar suas trajetórias políticas:

*Sebastião:* Te contei a história do ovo. Aí minha mãe... ela, ela não tinha dinheiro nenhum.. Aí... Pegava alguma moedinha que a gente arrumava, inclusive vendendo bola de gude, ou vendendo pipa, e comprava um ovo. A gente morava a pé, a 20 minutos de Nova Iguaçu, eu cansei de ver minha mãe, 10-11 horas estar desesperada atrás de um dinheiro... “Dinheiro! Dinheiro! Dinheiro!”. Aí arrumava algum dinheiro às 11 horas da manhã. Aí vinha correndo para o centro de Nova Iguaçu, num supermercado que era o Rainha.. O Rainha acabou... Entre a Casa da Banha e o Disco, eram dois supermercados que tinham em Nova Iguaçu. Era Rainha? Acho que era o Rainha! Aí tinha uma tendinha pequenininha, vendia um macarrão quebradinho, era todo quebradinho, aí comprava para levar pra casa, pra gente almoçar. Aí pegava e comprava um ovo! Aí quebrava este ovo, batia no prato, botava um pouco de farinha, esquentava o óleo na frigideira e balançava igual... Até que o ovo caísse todinho na frigideira. Aí ela cortava, botava feijão, arroz e feijão e um pedaço de carne... (...) A gente chamava de carne o ovo (...). Aí a gente perguntava: “Mãe, a senhora não quer carne”, “não gosto de carne, vou comer sem carne, não gosto de carne não”. Não gosta, porra nenhuma! Éramos 4 filhos, dividir um ovo em 5 era muito difícil. Quem vive assim, tem que ser objetivo, não dá para não ter objetivo... (...) Você pode tratar das coisas com simplicidade, acho que é isso que nos difere das coisas da Zona Sul.

*Odvam:* Não passávamos fome porque tinha alguma coisa para comer, a gente comia angu, de manhã era angu frito ou cevado, não tinha dinheiro para tomar café porque o preço do pó de café estava muito alto, aí no almoço era angu, minha mãe chegava a botar alguma

coisa no angu para variar. (...). Tem uma foto onde eu tou magrelo (...). Minha mãe chegou a comprar complementos, chegou a comprar vidrinho de ferro para não ficar fraco (...). Nessa época meu pai trabalhava, mas minha mãe não. E não dava para segurar. Pagávamos aluguel (...) e ainda a gente tinha que pagar mensalidade de escola, era difícil, mas a gente não chegou a ter nada para comer, o mínimo. (...) Isso é realidade da Baixada Fluminense, tem muita gente que passa fome.

*Milton:* A razão de eu ter vindo com minha família para Belford Roxo, que na época era o município de Nova Iguaçu, foi quando nós passamos, no interior... né... na... na... na... no interior, começou a ter aquela história do êxodo rural, que já tinha começado desde da década de 50, se aprofundou na década de 60 e 70, aí não teve jeito... né... a construção da ponte Rio/Niterói... Ela atraiu muitos... Muitas pessoas do interior... Né... Não tinha emprego no Nordeste, no próprio interior de Minas Gerais, do estado do Rio de Janeiro, fez com que muita gente fluísse para a região metropolitana do Rio de Janeiro. Então, nos idos de 1970, passando uma série de privações, meu pai desempregado, meu pai desempregado, eu sou filho de uma família que tem... Somos 12 irmãos... Hoje somos 11, tem um falecido... mas naquela época passamos privações.. lembro de uma época da nossa vida lá... Nós plantávamos no quintal, abóboras, e a gente tinha estimacão... São fatos que lembro bem da minha época de criança, que lembro bem, já tinha 5-6 anos... nos tínhamos... a gente tinha... a gente conservava uma abóbora que era muito grande, que eu lembro, era uma abóbora que pesava cerca de uns 20 a 25 kg, e a gente todo dia... a gente tinha muita estima pelas aquelas duas abóboras, eram o maior xodó, todo mundo ia lá de manhã, visitá-las.. Mas até que a situação ficou tão ruim, tão ruim, desemprego... Né... Privação... Foi o ano que a gente teve que comer a abóbora, o que a gente estimava muito, a gente teve que comer a abóbora, né, e aí a gente não tinha mais no dia seguinte, levantamos, no dia seguinte, no quintal a gente jogava a água na abóbora... não tinha... Então... foi uma coisa que me marcou muito nessa vida difícil no interior.

De fato, Sebastião relacionava o fato de “ser da Baixada Fluminense” do ponto de vista das faltas íntimas que as pessoas encaram diariamente. Ora, estas pessoas, envolvidas em diversas arenas políticas de Nova Iguaçu, inseriram suas experiências quase que espontaneamente. Elas inseriram estas experiências nas suas trajetórias políticas, como algo que desencadeia uma percepção de justiça singular: a ampliação destas pessoas que têm esta experiência em comum é, assim, vista como uma marca que consistirá em ampliar um lugar e uma lembrança em uma região, a Baixada Fluminense. Este movimento é visível também nas palavras de Odvam: após narrar o episódio de limiar de fome, ele acrescenta um comentário

que finaliza a discussão sobre este tema, para uma experiência comum: a Baixada Fluminense. No sentido inverso, Milton inicia sua fala com um comentário geral, sobre fluxos migratórios, para poder explicitar sua experiência singular. É como se o recurso de dessingularização destas experiências possibilitasse a narração deste tipo de situações e apontasse para um enquadramento de situações mistas, de forma totalmente singular, em relação à “Zona Sul”.

**“Ascensão em generalidade” e elaboração de críticas públicas partindo do recorte à Baixada Fluminense: de um [eu] próximo a um [nós] público.**

Como o recorte “Baixada Fluminense” é mobilizado, pelos residentes de Nova Iguaçu, para denunciar, indignar-se ou reivindicar, num horizonte de publicidade? Para responder a esta pergunta, uma análise sobre o movimento cognitivo do singular para o geral se revela fecunda. Ela permite, também, entender como se apresenta a continuidade de experiências singulares que ascendem a um nível de generalidade a partir de uma problematização pública do que é Baixada Fluminense. Vimos, anteriormente, que um primeiro recurso consistiu em ampliar experiências particulares do ponto de vista do que elas têm em comum. Isto é a condição para criar um sentimento comum e compartilhado em torno do significado de “ser da Baixada”. Esta ampliação de lugar e de pessoas é essencial porque ela caracteriza um mecanismo cognitivo (a emoção é um recurso destas operações cognitivas) que permite analisar um processo de publicização.

Após ter me apresentado a Baixada Fluminense neste movimento Zona Sul/Baixada, mas sem abandoná-la, Sebastião formula uma definição *pública* (de ser) da Baixada Fluminense que se desloca de forma contínua, na entrevista, de sua experiência singular e de outros particulares. Uma vez que Sebastião descreveu sua experiência, bem como aquelas de outros singulares, ele define a Baixada Fluminense no que ela tem de universal. Neste momento, não são mais pessoas que aparecem, e sim “indicadores estatísticos” e “da área de educação”, “a realidade sócio-econômica” que conhece muito bem, por ter atuado num órgão estadual:

Nós somos trezes municípios (...) no passado éramos menos... fomos nos desmembrando... somos menos... a realidade social da Baixada Fluminense a realidade sócio-econômica é muito parecida na Baixada Fluminense inteira, pegue os indicadores da área de educação, é da Baixada Fluminense inteira... e não tem que Nova Iguaçu é melhor de que Paracambi.. A gente é unido pela merda... O cocô de lá é igualzinho ao cocô de cá, porque tem a mesma destinação... Somos iguais... *Porém tem algo que é subjetivo*... Esta história do jeito de ser da Baixada Fluminense, ou você percebe com a sensibilidade ou você não percebe... Magé e Guapimirim e Seropédica e Itaguaí e Paracambi, eles não têm o mesmo ar de Baixada Fluminense, embora os



indicadores econômicos e sociais são parecidos, mas o povo de Magé, eles parecem mais com o interior de Minas. De Caxias para cá, Caxias, Belford Roxo, Queimados, Japeri e São João de Meriti ... Isso para mim é o centro nervoso da Baixada Fluminense. E além da realidade social e econômica ser muito parecida... (...). Caxias tem um jeito de gente mais truculento. Começa com o Homem da Capa Preta e quem mora aqui é o Zito. São João também tem esta história mais ligada ao crime, a bandidagem que comanda. Mas a gente tem um jeito, um jeito até de se vestir. Veja como a gente se veste e vai para o Rio Sul... Você vai ver a diferença. Mas *objetivamente* o que nos dá identidade é dificuldade na área social e econômica.

Leblon, ali, tem uma qualidade de vida melhor do que aqui... Aí a teoria da Índia, é muito clara no Brasil, e nos somos a Índia do Brasil.

Ainda que esta seqüência apresente uma definição eminentemente pública da Baixada Fluminense, percebe-se, ainda, a oscilação constante entre *o subjetivo*, um singular, e *o objetivo*, um comum acordo do que é Baixada Fluminense que se fundamenta nos dispositivos científicos (“seus indicadores”, “sua realidade objetiva”, “as áreas sociais e econômicas”). Quando Sebastião define os municípios que são o cérebro da região, a própria região se torna um organismo vivo, um amplo coletivo. Percebe-se, também, que a enunciação de problemas sociais termina com o tema da violência. Mas é interessante perceber que este tema, na entrevista tanto de Sebastião, quanto de William, ou ainda em conversas informais, apenas está evocado em relações de face-a-face e está raramente presente em situação de publicidade. Ora, a questão da violência e do medo de publicizar este assunto pode, para certas arenas públicas, reorientar o agir político a partir de certos assuntos que se apresentam como indizíveis, mas *sentidos*.

A ampliação da região e de seus problemas, que se dá, no seu ápice, com uma comparação à Índia, encontra-se também em críticas e denúncias de outras pessoas. No entanto, a formulação desta crítica não recorre a um repertório político cívico. Assim, pode-se perceber a peculiaridade da forma como são expressas estas dificuldades, com semântica de defecção, se não de região profanada (o “cocô”, a “união pela merda”), que fundamenta a crítica de Sebastião. Ora, esta semântica, que amplia os problemas sociais de um município para todos os municípios de uma região, pode ser entendida como uma indignação com o horizonte de ser não somente compartilhado, mas também de mobilizar diante destes problemas. Veremos, inclusive, os diversos recursos para ascender à crítica em um nível de forte publicidade. Para poder agir politicamente, a elaboração e a formulação de uma crítica que seja ajustada à situação na qual é expressa, é uma condição essencial.

A explicitação das críticas relacionadas à Baixada Fluminense permite não somente entender percepções do que é justo por alguns protagonistas de Nova Iguaçu, delineando paralelamente uma crítica social, mas também – quase que consequentemente – algumas formas de problematização de certos assuntos. Sebastião, por exemplo, refere-se a um repertório que mobilizou, particularmente

nos fim dos anos 80, pessoas que atuavam no MAB. Ora, estas pessoas empregam o recorte da Baixada Fluminense em função das suas próprias ações, seja pessoal ou impessoalmente. Francisca, que participou ativamente de diversas questões levantadas por Sebastião, por sua atuação no MAB e numa associação de moradores, emprega o recorte “Baixada Fluminense” a partir de mobilizações coletivas concretas:

Foi daí em diante que começou a se discutir... Em 88, o SOS Baixada... A questão da Saúde... Era falta de tudo... de Saúde... não tínhamos... tínhamos problema de moradia, de saneamento, era um SOS, um socorro para a Baixada... O povo ficou desabrigado por causa da chuva... Também, a dengue... Não sabia se o mosquito era municipal, estadual ou federal! Era uma briga para saber de quem era o mosquito... E o pessoal morrendo... (...) Nós paramos a Dutra e a Washington Luiz... Em 88, eu participo disso, mas não tou de frente, direto, faço parte da associação de moradores, não faço parte ainda da diretoria do MAB... Eu fui militar no conselho municipal de saúde (...) Como foi atingida toda a Baixada... a dengue, e a chuva, com várias famílias desabrigadas com enchente... Aí já tinha um Comitê de Saneamento [*da Baixada Fluminense*] em 84, né... Já era uma luta do saneamento... O “saneamento já”... e já tinha outra da saúde... Aí o pessoal fechou todo esse bloco, todas entidades federações que já existiam... (...) Era uma calamidade pública! Por isso... O SOS Baixada...

Francisca participou de várias mobilizações, desde os anos 90, que reuniram não somente coletivos iguaçuanos, bem como de outros municípios vizinhos, particularmente São João de Meriti e Duque de Caxias, sendo que Belford Roxo, Queimados e Nilópolis eram ainda distritos de Nova Iguaçu. Aliás, ela se refere à Baixada Fluminense do ponto de vista de certas mobilizações históricas para a Federação de Associações de Moradores de Nova Iguaçu. Dentre elas, três assuntos se destacam: o do Saneamento na Baixada Fluminense, o da Saúde e o da Moradia nos níveis estadual e federal (participando da FAMERJ e da CONAM). Três assuntos que são as “bandeiras de luta” do MAB e, por conseguinte, assuntos problematizados com o horizonte de que se tornassem problemas públicos. Por enquanto, apenas quero apontar as gramáticas que orientam certas ações militantes. Pode-se acrescentar que Francisca tem uma filiação partidária com o PCdoB. Mas ao contrário de Sebastião, ou de William (que teve também uma atuação no MAB e na FAMERJ), cujo recorte pode ser relacionado com ideologias partidárias, pode-se perceber que ela apenas emprega a categoria “Baixada Fluminense” para se referir a mobilizações coletivas, no contexto da situação de entrevista.

Além destes assuntos, Francisca retomou este recorte durante a preparação e os encontros do Fórum “Reage Baixada Fluminense”, que acompanha as apurações da Chacina de Queimados e de Nova Iguaçu, que ocorreu em março de 2005. Neste sentido, o recorte Baixada Fluminense é sempre associado a uma ação coletiva que se coordena em torno da definição e do horizonte de resolução de

problemas comuns a outros municípios da Baixada Fluminense. É claro que as palavras de Sebastião também iam neste sentido. No entanto, o que há de singular na explicitação de Francisca é que a Baixada Fluminense não é definida, ela é um referencial de ação coletiva ampliada. A “Baixada Fluminense” não se refere precisamente a uma região mental, com seu jeito e modo de ser. Aqui, a Baixada Fluminense está interligada a uma crítica pública que se fundamenta num repertório cívico (Boltanski, 1990), mas entrelaçado com um forte repertório emotivo - o que se percebe com os termos de calamidade, de descaso ou de abandono, pelos poderes públicos, dos municípios da região. Ora, esta crítica orienta a ação coletiva do MAB, do MUB (Federação de associações de moradores de Caxias) e da AMB (Federação de Associações de Moradores de São João de Meriti), como pude perceber em reuniões do Comitê da Baixada Fluminense, que ocorriam no MAB. Assim, a gramática política de Francisca, do MAB, é parecida com aquela de outras personagens que analisaram e tiveram uma atuação nestas mobilizações políticas, como é o caso de Jorge Florêncio Oliveira, que foi Secretário da Baixada Fluminense durante o mandato de Governadora de Benedita da Silva. Em colaboração com Hélio Ricardo Porto e Orlando Alves dos Santos Junior, os autores redigiram um artigo sobre o Programa de Saneamento (Oliveira, J. F. (Org.) *et al*, 1995, p. 7) que abre da seguinte forma:

Em fevereiro de 1988, a Baixada Fluminense era o retrato mais cruel do *descaso* do Poder Público com a cidadania. As chuvas que caíram nesse período deixaram 277 *mortos*, 735 feridos e 22.590 desabrigados, em todo Grande Rio. (...). Mas neste ano as proporções de *calamidade* chamaram a atenção de toda sociedade brasileira e também da comunidade internacional, através dos meios de comunicação. (*grifos meus*).

Não há por que se surpreender com a semelhança de repertórios de Francisca e dos três autores deste artigo, já que todos foram importantes atores no movimento de saneamento da Baixada Fluminense. Logo, a construção da crítica relacionada aos problemas de saneamento foi evidentemente elaborada coletivamente. O interesse de realçar estas gramáticas visa a delinear alguns dos campos semânticos que definem regimes de ações coletivas, com três principais níveis de indignação: o descaso (que também está implícito na sequência selecionada da entrevista, quando ela “se pergunta” a quem pertencia o mosquito), o estado de calamidade e o risco de vida (pelos casos de mortes que ocorreram). Poder-se-ia assinalar que os próprios jornais (imprensa local – particularmente o jornal *Correio da Lavoura* - e imprensa nacional – *JB/O Globo*) passam a empregar categorias semelhantes para se referir aos problemas urbanos pelos quais passa Nova Iguaçu e outros municípios da Baixada Fluminense: inexistência de saneamento básico, falta de água ou a inexistência de canalização, a deficiência de iluminação pública, a falta de escola, a falta de transporte, a ausência de asfaltamento ou, ainda, o problema dos buracos nas ruas e nas calçadas. Em um artigo de *O Globo*, do dia 5 de novembro de 1978, há uma página inteira dedicada a Nova Iguaçu com o título: “a cidade problema”.

Outro jornal local, *O Correio da Lavoura* (5 de novembro de 1978), intitula uma matéria: “Situação dos bairros calamitosa”.

Contudo, o tópico da indignação não pode ser restrito à crítica basista, que designa dois regimes da ação coletiva distintos, embora possam ser mobilizados juntos em determinadas situações que reúnem associações de moradores e partidos políticos. O que chamo de crítica basista assenta-se num projeto ideológico e partidário, que pode também mobilizar o tópico da indignação, mas com horizonte específico, o “de conscientização”.

Na elaboração da crítica basista, as diversas denúncias e mobilizações de associações de moradores constituem um eixo importante deste regime. Neste, o tópico da indignação se assenta, até hoje, e o repertório da escassez, “da carência de tudo” é ainda muito presente. Assim, quando ia para uma associação, não era incomum o presidente me convidar para me mostrar os lugares problemáticos de seu bairro. O fato de me levar ao local era não somente um convite para conhecer os problemas dos bairros, mas também uma forma de me mobilizar em relação aos mesmos. Quando eu chegava no bairro com uma máquina fotográfica, o próprio presidente sugeria o que eu precisava fotografar. Por duas vezes, presidentes diferentes também me pediram para tirar fotos de buracos ou de valas a céu aberto no intuito de resolver estes problemas diretamente com a imprensa, já que nunca tiveram resposta do poder municipal. A mídia, mais exatamente o jornal local, tornava-se o meio de pressionar o poder público para a resolução dos problemas.



Pela experimentação quotidiana destes problemas, a formulação de uma denúncia voltada para este tipo de assunto problemático e próximo ascende a um primeiro nível de generalidade no espaço do MAB. Este é um espaço de recolhimento de denúncias desta e de outras naturezas, que se encarrega de generalizar este problema para uma região, para além do bairro.

Assim, uma das características da associação de moradores é de problematizar um assunto num regime de proximidade, e, assim, “de base”, mas são requeridas, por parte do MAB, algumas competências destas lideranças para conseguir, em certas situações, formular estes problemas com um horizonte de generalização e com um forte teor emotivo. Estas emoções poderiam ser encobertas no repertório da humilhação (descaso, descuido, etc.) e não exatamente em um repertório de

crítica cívica que partiria da negação do acesso a direitos universais, como seria o caso de alguns movimentos sociais europeus. É interessante perceber que, no caso de Nova Iguaçu, a humilhação é um recurso que permite generalizar a crítica destes líderes, mas em um movimento ajustado ao agir político do estado do Rio de Janeiro.

### **Considerações finais:**

Humilhação, descaso, sentimento de abandono e de desamparo... Estas são algumas das emoções que podem ser encontradas em algumas “fendas” do espaço público quando certos assuntos são dificilmente dizíveis ou reconhecidos como legítimos de serem reivindicados. Neste caso, a emoção permite atribuir palavras à vivência das injustiças que marcam diversas situações da vida cotidiana e ancoram gramáticas particulares que ancoram repertórios reivindicativos dos atores políticos. Assim, a emoção permite, em um processo de ampliação discursiva e emocional, fundamentar e garantir a continuidade de um [eu] para um [nós], um coletivo político.

Paralelamente, a análise destas emoções evidencia a vulnerabilidade do sujeito político pelo fato de que certos assuntos são mais dificilmente passíveis de serem publicizados e reconhecidos a partir da linguagem dos direitos. Por vulnerabilidade do sujeito político, caracterizo, portanto, este estado em que os militantes se ajustam a um enquadramento moral que singulariza a linguagem *das cidadanias* no contexto moral do estado do Rio de Janeiro: nem todos são percebidos ou definidos, nas interações da vida cotidiana, com o mesmo *grau de humanidade* - os atores da periferias sendo percebidos, na região metropolitana do Rio de Janeiro, como menos humanos do que os outros (Freire, 2010). Consequentemente, este enquadramento interfere sobre as formas da ação coletiva, principalmente quando estas estão situadas nas periferias. O recurso às emoções analisadas aponta para uma criatividade do agir político que decorre das tensões diversas que seus atores enfrentam decorrentes do fato de que nem todos são passíveis de serem tratados simetricamente pela cidadania (e, portanto, pelas cidadanias). Diante deste quadro, multiplicam-se estratégias políticas para viabilizar o acesso das vozes no espaço público.

De certa forma, pode-se afirmar que as competências mobilizadas pelos líderes e militantes de Nova Iguaçu se centram na forma de recorrer à emoção como parte principal do processo de definição de um assunto a ser inserido numa agenda pública. A emoção torna-se um recurso para poder dar palavra e voz à percepção de injustiça. Neste sentido, a emoção é parte constitutiva do processo de avaliação e de priorização de determinados assuntos. A emoção dá forma à reivindicação, no sentido de que ela “coloca em forma” o indizível, que pode em seguida ser palavrado. Em outros termos, ao mesmo tempo em que ela ancora uma voz, ela é ao mesmo tempo uma forma alternativa de voz. Nestes casos, a emoção não é um mero elemento constitutivo de uma gramática política, ela torna-se a gramática política.

### Referências bibliográficas:

- BLUMER, H. (1969) *Symbolic interactionism: perspective and method*. Englewood Cliffs: Prentice-Hall.
- BOLTANSKI, Luc. (1990) *L'amour et la justice comme compétences*. Paris: Métailié.
- BOLTANSKI, Luc, DARRE Yann e SCHILTZ, Marie-Ange. (1984) La dénonciation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, Paris, n. 51, p. 3-40.
- BOLTANSKI, Luc e THEVENOT, Laurent. (1991) *De la justification. Les économies de grandeur*. Paris: Gallimard.
- BREVILGIERI, Marc. (2001) L'étreinte de l'origine. *Confluences Méditerranée*, n. 39, p. 37-47.
- BRODEUR, Jean-Paul. (2004) Por uma sociologia da força pública: considerações sobre a força policial e militar. *Caderno CRH*, Salvador, vol. XVII, n 42,
- CEFAÏ, Daniel. (1996) La construction des problèmes publics. Définitions de situations dans des arènes publiques. *Revue Réseaux*, Paris, n 75.
- CEFAÏ, Daniel e JOSEPH, Isaac. (2002) (orgs.) *L'héritage du pragmatisme. Conflits d'urbanités et épreuves de civisme*. Paris: Editions de l'Aube.
- CEFAÏ, Daniel e TROM, Danny. (2001) *Les formes de l'action collective. Mobilisations dans des arènes publiques*. Paris: Ed. de l'EHESS (Raisons Pratiques 12).
- CORCUFF, Philippe. (1995) Les nouvelles sociologies. Paris: Nathan.*
- DEWEY, John. (2003) *Le public et ses problèmes*. Paris: Léo Scheer.
- FREIRE, Jussara. (2005) *Sensos do justo e problemas públicos em Nova Iguaçu*. Doutorado em Sociologia, IUPERJ (tese), mimeo.
- \_\_\_\_\_ (2007). Percepções de justiça e competências políticas em Nova Iguaçu (RJ). *Ciências Sociais Unisinos*, Rio Grande do Sul, vol. 43, p. 157-161.
- \_\_\_\_\_ (2008). “Elevar a voz em uma ordem violenta: a indignação colocada à prova pelo silêncio”. In: MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (org.) *Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro*. Rio de Janeiro, Editora Novas Fronteiras S/A, 2008.
- \_\_\_\_\_ (2010). “Agir no regime de desumanização: esboço de um modelo para análise da sociabilidade urbana na cidade do Rio de Janeiro. Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social - Vol. 3 - no 10 – out/nov/dez, pp. 119-142.
- \_\_\_\_\_ E FARIAS, Juliana (2011). *De jeunes voix Sur l'espace Public In Revue Agora Débats Jeunesse*.
- FRIDMAN, Luís Carlos e MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (2007) Bandidos ou “quase bandidos”. Artigo publicado na sessão Opinião do *Jornal O Globo*, 3/8/2007, p.7.
- GARFINKEL, Harold. (1967) *Studies in ethnomethodology*. Nova Jersey: Englewood Cliffs/ Prentice Hall.

- GOFFMAN, Erving. (1975). *Stigmate*. Ed. de Minuit: Paris
- \_\_\_\_\_ (1991a) *Les cadres de l'expérience*. Paris: Ed. de Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1991b) *La mise en scène de la vie quotidienne*. Tomos 1 e 2. Paris: Ed. de Minuit.
- \_\_\_\_\_ (1998) *Asiles*. Paris: Ed. de Minuit.
- GEERTZ, Clifford. (1989) *A interpretação das culturas*. Rio de Janeiro: Livros Técnicos e Científicos Editora S.A.
- GUSFIELD, Joseph R. (1981) *The culture of public problems: drinking-driving and the symbolic order*. Chicago: The University of Chicago Press.
- ION, Jacques. (1997) *La fin des militants?* Paris: Ed. de l'Atelier.
- LEITE, Márcia Pereira e MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (2007) Human Rights, Poverty and Violence in the favelas of Rio de Janeiro. Document for the International Restitution Meeting, Small Grants Program for Research on Poverty and Human Right/Unesco, Lisboa, mimeo.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio. (1993) Violência urbana: representação de uma ordem social. In: NASCIMENTO, Elimar e BARREIRA, Irllys. (orgs.) *Brasil urbano: cenários da ordem e da desordem*. Rio de Janeiro: Notrya.
- \_\_\_\_\_, org. (2008) Vida sob cerco: violência e rotina nas favelas do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Editora Novas Fronteiras S/A, 2008.
- MACHADO DA SILVA, Luiz Antonio, LEITE, Márcia Pereira e FRIDMAN, Luís Carlos. (2005) Matar, morrer, civilizar: o problema da segurança pública. In: VVAA. *Mapas: Monitoramento Ativo da Participação da Sociedade*. Rio de Janeiro: IBASE/Action Aid/Ford Foundation (cdrom).
- MEAD, George. (1967) *Mind, Self, and Society*. Chicago: University of Chicago Press.
- OLIVEIRA, J. F., SANTOS JUNIOR, Orlando Alves dos e PORTO, H. R. L. (orgs.) (1995) *Saneamento Ambiental na Baixada: cidadania e gestão democrática*. Rio de Janeiro: FASE.
- SIMMEL, Georg. (2000) *Sociologie. Études sur les formes de socialisation*. Paris: PUF.
- THEVENOT, Laurent. (1990) L'action qui convient. In: PHARO, P. e QUERE, L. (eds.) *Les formes de l'action*. Paris: Ed. de l'EHESS (Raisons pratiques 1), p.39-69.
- \_\_\_\_\_ (1993) Essai sur les objets usuels: propriétés, fonctions, usages. In: Conein, B., Dodier, N., Thévenot, L. (eds.) *Les objets dans l'action*. Paris: Ed. de l'EHESS (Raisons pratiques 4), p.85-111.
- \_\_\_\_\_ (1994) Le régime de familiarité; des choses en personnes. In *Genèses*, n°17, septembre, p.72-101.
- \_\_\_\_\_ (1995) Émotions et évaluations dans les coordinations publiques. In: PAPERMAN, P. e OGIEN, R. (eds.) *La*



*couleur des pensées. Emotions, sentiments, intentions.* Paris: Ed. de l'EHESS (Raisons pratiques 6), p.145-174.

\_\_\_\_\_ (1999) Faire entendre une voix. Régimes d'engagement dans les mouvements sociaux. *Mouvements*, n3, mars-avril, p.73-82.

\*

**Abstract:** The aim of this article is to describe and interpret emotions and affections as expressed in the demand repertoires of political actors active in political parties, grass-root, and cultural movements in the city of Nova Iguaçu (RJ). This analysis seeks to demonstrate that emotions are intertwined with cognitive forms of evaluation, contributing towards an elaboration of public problems in this city. Emotions thus constitute a crucial dimension of the city's political grammar. Analyzing how public problems get constructed has been based on these actors' perceptions of justice, relating their senses of justice with affectionate and emotional manifestations that serve as anchors to that which they consider as acceptable and unacceptable. In other terms, politically active subjects' publically formulating what they consider as injustice in the movements under analysis here requires a set of emotional competences that model political demands and make access to public space feasible, within the context of this analysis. **Keywords:** emotion and public space, political engagement, critical and moral operations



## Ciro y Rosario

### Un drama social

*Liuba Kogan*

**Resumo:** Os dramas sociais põem em evidência as características das instituições. Joga-se, se inova, se improvisa, se parodia, se rejeita; enfim, se vive a ordem social para afirmá-la e transformá-la. No entanto, nem todo problema social é elaborado simbolicamente, a ponto de se tornar um drama social. O caso que trabalho, - a de Ciro e Rosário, - dois estudantes universitários de engenharia florestal, foi experimentado pela sociedade peruana como um drama social através dos corpos de Ciro e de Rosário: o primeiro, transformado em um anjo e, ao mesmo tempo, o segundo, Rosário, em um boneco queimado na celebração ritual de fim de ano.

**Palavras-chave:** drama social, corpos, jovem, Peru, instituições

\*

### **Drama social y noticiabilidad**

En abril de 2011 una pareja de estudiantes de ingeniería forestal desaparece en el nevado de Bomboya, en Arequipa, una zona agreste y de difícil acceso en el sur del Perú. Rosario Ponce de 24 años y madre de un niño de cinco fue rescatada con vida luego de unos días de desaparecida; sin embargo, el cadáver de Ciro Castillo, de 27 años, con el que tenía una relación reciente, tomó seis meses.

El hecho que relatamos desencadenó cientos de titulares en la prensa escrita, radial y televisiva (como también intensos debates en las redes sociales), dando cuenta de un drama social que vivió intensamente la sociedad peruana durante todo el tiempo que tomó la búsqueda de Ciro<sup>120</sup>.

Los periodistas de diversos medios vieron en el rescate de Rosario y el hallazgo del cadáver de Ciro, una fuente de misterio. “Hay algo extraño en la desaparición de Ciro”, fue el primer titular que se publicó en el diario OJO, tras dos días del encuentro de Rosario. Incluso se llama la atención sobre la reacción de la joven al ser rescatada pues se refiere que preguntó “quién ganó las elecciones presidenciales” para luego hablar incoherencias (bajo un severo cuadro de deshidratación) y no haber inquirido por su pareja de viaje. Este escenario se nutre de un número importante de fuentes secundarias que dan testimonio sobre los hechos –muchas veces sin sustento alguno, - por ejemplo, durante los seis meses

<sup>120</sup> En términos judiciales el caso no se encuentra cerrado.

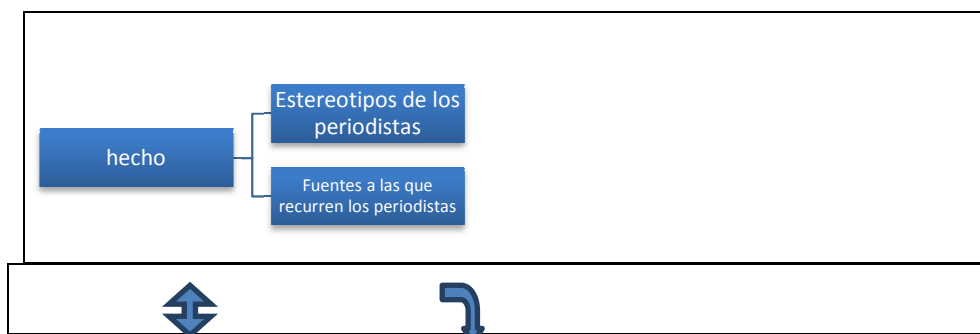
de búsqueda la prensa anunció en siete oportunidades que Ciro había sido encontrado, tratándose de pistas falsas obtenidas a partir de fuentes secundarias no confirmadas. Por otra parte, el padre de Ciro, se convierte en una voz omnisciente en los medios, levantando un sinnúmero de hipótesis, exigiendo la acción de las instituciones públicas y movilizandolos recursos para la búsqueda de su hijo, al punto que diferentes grupos lo proponen como “padre del año”, llegando a tener sendas apariciones en los principales programas de *primetime* de la televisión local, en un contexto social en el que varios padres buscan a sus hijos perdidos o los lloran víctimas de diferentes formas de violencia.

El valor de noticiabilidad, de la desaparición de los jóvenes, el rescate de Rosario viva y la búsqueda de Ciro, se instauró con facilidad, legitimándose en los medios. Debemos señalar sin embargo, que diferentes fuentes periodísticas trataron el hecho con diversos niveles de seriedad, incluso convirtiéndolo en noticia en momentos diversos, lo que se puede observar al realizar un análisis de contenido y léxico de los diarios de circulación nacional<sup>121</sup>.

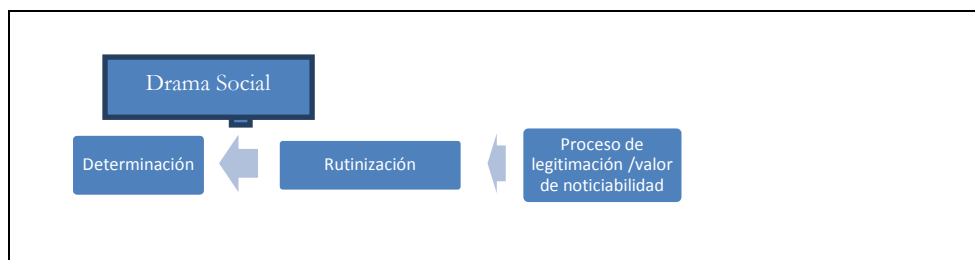
Las noticias se volvieron rutinarias, al punto de aparecer varias veces al día en los diarios *on line*, sin embargo no perdían la atención del público,

“(la rutinización) significa que los hechos o visiones de lo real legitimados para alcanzar una virtual noticiabilidad pasan a ocupar un lugar en la agenda de los medios informativos. Son pre-textos ya tipificados, generalmente por su tematización o por el status de las personas que intervienen en aquélla y se les asigna personal y espacio en el periódico o en el informativo de TV o radio, espacio que se adecúa oponiendo la mínima resistencia. Esta adecuación implica que el reportero diario tienda a informar determinadas macroestructuras temáticas mientras se expulsa a otras (...) (Fagoaga 1994, 68-69)

En el cuadro n° 1 abajo que presentamos proponemos un esquema que muestra la dinámica que jugaron los medios en el proceso de consolidación del drama social que analizaremos a continuación: los aspectos simbólicos, las estructuras narrativas y las temáticas que se *rutinizaron* dieron cuenta y a la vez ayudaron a consolidar el drama social basado en la historia de Ciro y Rosario.



<sup>121</sup> Cabe señalar que se trabajó con la versión *on line* de los diarios OJO, *El Trome*, *La República* y *El Comercio*.



Cuadro n°1: La construcción de la noticia y el drama social.  
Fuente: elaboración propia a partir de (Fagoaga 1994)

### **Ambigüedad y artificio en el drama social**

Los dramas sociales ponen en evidencia las características de las instituciones. Se juega, se innova, se improvisa, se parodia, se reniega; en suma, se vive el orden social para afirmarlo y transformarlo a la vez. Pero no todo problema social se elabora simbólicamente al punto de convertirse en un drama social. Tampoco los problemas sociales que proyectan profundos sentimientos deben ser vistos como simples reflejos de condiciones objetivas de la sociedad,

“Social problems are projections of collective sentiments rather than simple mirrors of objective conditions in society” (Hilgartner & Bosk, 1988, pág. 53).

Al parecer, es posible que ciertos problemas sociales despierten sensibilidades particulares compartidas por grupos sociales que a la vez, pueden ser amplificadas por diversos medios de comunicación y redes sociales.

Proponemos que el caso de *Ciro y Rosario* fue experimentado como un drama social que dio cuenta de las estructuras sociales y simbólicas de los peruanos, poniendo en evidencia que la narrativa de los hijos y padres ausentes es muy sensible como lo es también el de las mujeres fuertes y autónomas. Y ese drama social se performó en los cuerpos de *Ciro y Rosario*.

### **Ángeles y piñatas**

Es posible analizar múltiples líneas narrativas en el drama social del que nos ocupamos, sin embargo nos interesa profundizar en las transformaciones que siguieron los cuerpos de ambos jóvenes desde las noticias de los diarios que sometimos a análisis de contenido, pues nos permiten entender aspectos profundos arraigados en la sociedad. Es decir, podemos elaborar una isotopía entre los cuerpos sociales y los cuerpos de estos jóvenes desde la perspectiva de la prensa peruana.

#### ***Rosario: la piñata más vendida de 2011***

A pesar de no existir pruebas de delito alguno en el caso de *Rosario Ponce*, una gran parte de la sociedad peruana la condenó al punto de apedrearla en la calles de

Arequipa. Para aquéllos, Rosario representa la antítesis de la mujer mariana y conservadora que la sociedad peruana aún valora y desea a pesar de sus declaraciones de modernidad y liberalidad. En palabras del periodista Eduardo Adrianzén, Rosario representa a la chica mala de la historia (Adrianzén 2012),

“La detestan por ser una mujer que no llora. Porque siguió con su vida. Por ser madre soltera. Por haber tenido otras parejas antes del difunto. Porque defiende su privacidad ante los moralistas que se creen con derecho a meter las narices bajo sus sábanas. En fin, por el terrible crimen de ser más hábil –o más suertuda– y sobrevivir a un hombre en una situación límite (...) A Ponce no le interesa ser la viuda de Castillo. Su único “error” fue no dar alaridos y jalarse los pelos por él apenas la rescataron. ¡Cuántos problemas se habría ahorrado si fingía un show de dolor para conmovir a la platea! (...)”.

Rosario, fue encontrada en las alturas del Colca, en el nevado de Bomboya a punto de desfallecer. La prensa resalta que para sobrevivir comió hierbas e insectos y tomó su propia orina, cobijándose en una cueva mientras Ciro iba en busca de ayuda pues ella vomitaba sangre. Sin embargo, se pone en duda que una joven pueda sobrevivir en esas condiciones: su cuerpo genera desconfianza en los periodistas ya que no parecía “tan dañada”.

Rosario no se presenta como víctima, más bien señala su fortaleza al *ganarle a la montaña*,

“Su experiencia la hizo creer en dios y en los milagros, porque su rescate fue uno de ellos (...). ‘Y antes renegaba mucho de su existencia, pero ahora sé que existen los milagros y yo soy un milagro porque le gané a esa montaña’” (Diario La República)

Adicionalmente la prensa resalta su personalidad valiente en términos negativos, en la medida en que ella afirma que se trata de una mujer que no es temerosa y a la que por el contrario, le gustan las *emociones fuertes*.

Para completar la figura desvalorizada en términos de género de Rosario, se le incrimina escapar de la *economía política del sufrimiento*; esto es, ella es condenada por no expresar sentimientos de duelo y tristeza en público,

“En algún momento la policía pensó que la joven podría sufrir una crisis de nerviosa o romper en llanto por los terribles momentos vividos durante su extravío. Pero no. Ella estaba tranquila” (Diario OJO)

Las dimensiones de esas acusaciones son tan fuertes que Rosario se ve conminada a aclarar repetidas veces que sí tiene sentimientos y que “no es de piedra”, pero que no ha llorado en público y ante cámaras porque tiene dignidad,

“Yo sí tengo sentimientos y no he llorado ante cámaras, yo tengo una dignidad y mi hijo me fortalece” (La República)

Incluso, explica a los medios que se encuentra bajo tratamiento psiquiátrico (tema tabú en la sociedad peruana) debido al shock post- traumático, a la agresión de la gente y a la masiva condena de los medios de comunicación: se la acusa además de ser bipolar.

Ella señala sin vergüenza que,

“A veces las pastillas me aceleran, como a veces me aletargan”. Señaló que su sonrisa no es muestra de frialdad o indiferencia, sino que responde a los nervios que tiene y que no se puede expresar de otra manera”.

El diario OJO plantea citando una fuente sin identificar que –“una especialista en el tema emocional”- “había notado que cuando hablaba de *Ciro* parpadeaba mucho, como si tuviera un tic, o quizás por nerviosismo; pero además agacha la cabeza, no habla con convicción, lo que podría ser por temor, por vergüenza o porque oculta algo”. La sociedad parece no entender a *Rosario*, quiere que su cuerpo y su vida encajen en el estereotipo de mujer mariana y que además los hechos misteriosos que ocurrieron en el Colca se traduzcan en una narrativa que corresponde a la típica de los llamados crímenes pasionales por la prensa sensacionalista o las telenovelas de corte tradicional (Rodríguez Cárcela 2008).

*Rosario* –a pesar de todo no da su brazo a torcer,

“Han sido seis meses muy duros. Sin motivo alguno me llamaron la ‘loca del Colca’, mentirosa y asesina. Han querido robarme la sonrisa, pero no han podido”.

Luego de ser apedreada e insultada en las calles de Arequipa debido a los viajes que tuvo que hacer por requerimientos de las investigaciones judiciales, la aparición de *Rosario* en los medios dio un giro inesperado para la ciudadanía.

El diseñador de ropa *Ciro Taipei* (tocayo de *Ciro* hijo y *Ciro* padre), invita a desfilarse por la pasarela a *Rosario* por una causa social: recolectar dinero para los niños de una zona deprimida del Perú. El diario *El Popular*, saca una portada de impacto: “*Ciro* lanza a *Rosario*”; titular que acompañó a la foto de la joven desfilando por la pasarela: efectivamente *Ciro Taipei* lanzaba a *Rosario* en el modelaje. El imaginario popular hubiera apaciguado su incapacidad de entender la imagen de *Rosario* como mujer si ella hubiese sido la víctima de los sucesos en el nevado de Bomboya.

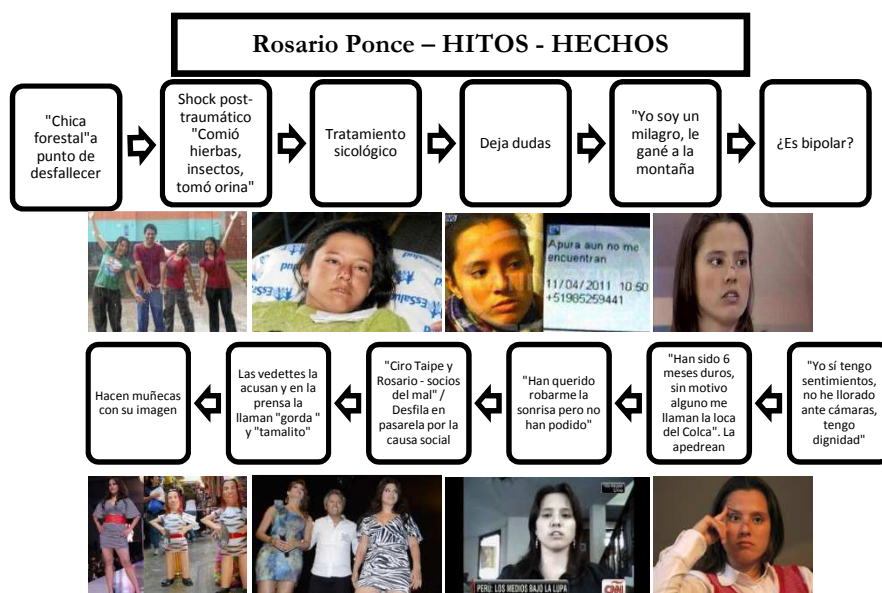
La presencia de *Rosario* en la pasarela desató nuevas críticas a su imagen como mujer, esta vez basadas en sus dimensiones corporales y en su renuencia a adoptar el papel de *vinda sufriente*. La modelo *Angie Jibaja* declara a *La República*,

“Yo creo, como todo el mundo, que la señora debió guardar luto por *Ciro* y lógico que hablé de su figura porque no me pareció el prototipo de chica para que esté en una pasarela”

*Jessica Newton*, ex reina de belleza señala también a la República, “Para mí esa señorita es fea”. En el diario OJO se dice “La pobre parecía un tamal envuelto con las lonjas desparramadas y de remate caminando como paisana”. En el ciberespacio se inauguran un sinnúmero de páginas para criticar a *Rosario*: “*Ciro Taipei* y *Rosario* son socios del mal”.

En este contexto, los fabricantes de muñecos o piñatas empezaron a elaborar la “muñeca tamalito”, representando a *Rosario* con el traje a rayas negro con el que desfiló. Se fabricaron aproximadamente tres mil muñecas para ser quemadas y pisoteadas el 31 de diciembre. En un programa televisivo un grupo de vedettes pisoteó la muñeca de cartón con ira.

Resulta pues relevante, observar cómo Rosario Ponce al ser considerada una mujer cuyo cuerpo y comportamiento resultan ininteligibles para la sociedad peruana en términos de ubicarse fuera lugar, o ser difícil de clasificar, genera una enorme sensación de peligro (Douglas 1973). Por ello, la sociedad opta por un ritual colectivo de quemar simbólica de su cuerpo.



### *Ciro: el ángel*

Ciro Castillo, compañero de viaje de Rosario y estudiante –como ella- de ingeniería forestal, fue encontrado muerto después de seis meses de intensa búsqueda. Cincuenta personas lo llegaron a buscar en simultáneo en zonas de muy difícil acceso. Sin embargo, curiosamente, las fotos que circularon permanentemente en la prensa fueron las de un joven sonriente, feliz y afable. Algunos indicios –como el hallazgo de marihuana en su polera- que hubieran podido ser utilizados por la prensa para criticarlo o relativizar su aura de santidad, fueron simplemente olvidados. La imagen de Giro siempre alegre y sonriente contrastaba con la de Rosario, quien mostraba un gesto adusto y seco. Además de las fotos, la construcción de la imagen positiva de Giro, fue responsabilidad de su padre (quien aparecía frecuentemente con su mandil blanco en su condición de



médico), en actitud heroica y en una cruzada con gran presencia mediática poco común en el país: “corríamos tras cualquier sombra, pensando que era él”. Cuando se encuentran los restos de Ciro en el Nevado de Bomboya, el diario *El Comercio* reseña, “Un padre heroico... más de doce horas acompañando el cuerpo de su hijo. Un corazón grande y valiente bulló ayer en Arequipa (...) llegó como todo un héroe para cumplir con la tarea que ningún padre espera tener que realizar: reconocer al cuerpo de su hijo”.

La madre –quien también se llama Rosario– –tuvo una muy secundaria aparición en los medios representando la imagen de una mujer tradicional. Ella se sumó al discurso heroico de su hijo, “Rosario García Caballero empezó a recordar que, cuando salió embarazada de Ciro, tuvo una amenaza de aborto al quinto mes. Pese a ello su pequeño nació saludable”.

En palabras de un guía local, el señor Eloy Cacya, “se encontró a Ciro siete veces falsamente”. Uno de esos falsos casos reportados fue el de un joven boliviano quien aparentemente mintió sobre su identidad “porque quería darle una buena noticia a la gente” (*La República*).

Cabe resaltar que todo el proceso de búsqueda de Ciro estuvo acompañado de prácticas y discursos religiosos. Por ejemplo, cuando cumplió 27 años en condición de desaparecido,

“Familiares, autoridades locales y pobladores de Chivay rezaron para encontrar sano y salvo a Ciro Castillo Rojo, quien hoy cumple 27 años de edad”. (*La República*).

El señor Cacya fue quien encontró unos restos óseos que parecían vestir ropas similares a las de Ciro, sin embargo, en un primer momento no pudo distinguir si eran restos humanos o animales, por lo que él refiere que se acercó a los huesos con poca emoción. La fiscalía pidió analizar “hormigas y hasta el cabello de Ciro Castillo Rojo”.

La madre de Ciro atribuye el hallazgo de su hijo a un milagro de octubre, aludiendo a la festividad religiosa del Señor de los Milagros, que se lleva a cabo cada año en la ciudad de Lima. Pero aún más, junto al milagro del hallazgo en el mes de octubre, la hermana de Ciro declara a la prensa que “le parece muy extraña la forma en que se encontró el cadáver”, desatándose un debate público sobre si el joven cayó o fue empujado por Rosario o incluso por terceros.

El diario *la República* publica sin consentimiento de los padres de Ciro, la foto de su cadáver sin *pixelear*. El diario se vio en la obligación de pedir disculpas. Cabe anotar que resulta poco frecuente en la prensa limeña encontrar imágenes de cadáveres, abundando más bien los relatos que se tejen alrededor de ellos, en el tono de un *reality show*. Por ello, sorprendió sobremanera la foto del cadáver ocupando toda la primera plana.

El cuerpo del joven se encontró momificado debido al frío y los días transcurridos. Se señala en la prensa que el cuerpo fue embalsamado y envuelto en plástico y una mortaja negra con el fin de ser trasladarlo vía helicóptero al Instituto de Medicina Legal de la ciudad de Arequipa,

“Cuando llega el cadáver a la mina de Madrigal, los llantos, lágrimas y cantos quechuas de dolor de los comuneros de la zona se confundían en un lamento incontrolable (...) Todo un pueblo quechua hablante lloraba al ver los restos mortales del joven universitario. ‘Adiós, papi Ciro, siempre vamos a orar por ti’, manifestó una pobladora secándose las lágrimas. Ella había llegado a la mina con un ramo de flores. (...) ‘Pobre wawa...adiós’” (Diario La República)

La identificación del cadáver de Ciro en el Instituto de Medicina Legal toma cinco días. Según el fiscal del caso era necesario “hacer hablar al cadáver” a través de las evidencias que el cuerpo podía aportar. La población de agolpó en la puerta del Instituto exigiendo que se esclarezcan las causas de la muerte del joven: “Ciro, aunque muerto hablarás”, “Doctor Ciro, ejemplo de padre”, “Rosario asesina”, “Ciro no cayó, Rosario lo empujó”, fueron algunos ejemplos de los titulares en prensa y de arengas callejeras. El tránsito se detuvo en las zonas aledañas al local, mientras los taxistas que pasaban por allí paraban para rezar. Se prohibió el acceso de celulares a la morgue para evitar la filtración de imágenes de la autopsia del cadáver, por lo que ésta se transmitió solo por circuito cerrado.

Con velas, altares improvisados y cánticos se realizaron vigiliias esperando que el cadáver fuera retirado por sus familiares del Instituto de Medicina Legal. Incluso se abrió un libro de condolencias: decenas de personas hacían cola para escribir en él.

Al ser retirado el cuerpo por los familiares de Ciro, se realiza una misa de cuerpo presente (que termina con grandes aplausos). Luego una carroza fúnebre transporta el cuerpo de Ciro hacia traslada a la Plaza de Armas de Arequipa, “como muestra de agradecimiento”.

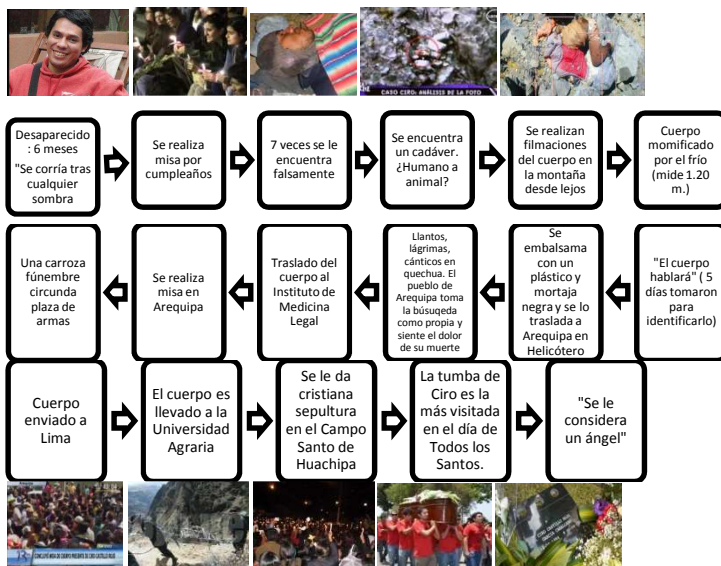
Finalmente, el cuerpo es enviado a Lima, para hacer una estación en la Universidad Agraria –donde cursaba sus estudios- y de allí, se enrumba al Cementerio de Huachipa para darle *cristiana sepultura*. Cientos de personas llegan al Camposanto para solidarizarse con la familia de Ciro. En el día de Todos los Santos, la tumba de Ciro fue la más visitada, al punto que se tuvo que colocar un cerco para evitar la aglomeración de la gente. La tumba de Ciro se convierte en un centro de peregrinación, y los negociantes responden a la devoción de los visitantes, vendiendo llaveros con la cara de Ciro, a quien se le empieza a considerar un ángel. Un titular señala “Ciro rumbo al cielo”.

En Arequipa, en palabras del portal Perú.com (Perú.com 2012),

“El caso del joven fallecido en el Valle del Colca, Ciro Castillo, ha causado tal impacto en Arequipa que los pobladores han escrito cuentos relacionados al caso, impreso estampas con su imagen, creado una ruta turística en su nombre y levantado una estatua.

Además, hay quienes incluso le rezan al joven universitario, como si fuese un “santo milagroso”. “Es nuestro ángel”, comenta una pobladora a Panamericana Televisión. Cuentan los guías que Castillo-Rojo se ha vuelto una leyenda viva que ha logrado concitar la atención de turistas nacionales y ser la inspiración de míticas historias en el Colca.”

### Ciro Castillo – HITOS - HECHOS



## Reflexiones finales

Roxana Reguillo (2006) señala que las sociedades actúan los dramas sociales atravesados por las lógicas históricas y sociales que subyacen a las narrativas mediáticas.

Siguiendo dicha perspectiva, proponemos que nos encontramos ante un drama social que anida en la experiencia histórica de una sociedad poblada por diversos fantasmas: el de los hijos desaparecidos por la otrora violencia armada interna de los años 1980 a 2000; el de los cuerpos desaparecidos que permanecen sin entierro; el de los hombres que van perdiendo privilegios en la diada de poder de géneros; el de los casos policiales no resueltos y de las voces anónimas no escuchadas por sus autoridades. También y de manera relevante, el drama social se aviva ante la muerte inesperada de vidas jóvenes, -suceso al que no se le encuentra sentido en una sociedad que valora y exalta la juventud-, lo que lleva a su sacralización o heroización.

Desde la lógica social y mediática, la contundencia de los personajes que la sociedad peruana construyó sobre el drama que analizamos, deviene de la tensión entre monstruosidad y heroicidad con la que jugaron los medios de comunicación. El personaje de Rosario fue presentado por los medios en las vertientes negativas -tanto de la heroicidad y monstruosidad-; es decir, como psicópata y villana (Gil Calvo 2006).

Los seis meses que duró el drama social que relatamos se extendió simbólicamente, porque el lapso que transcurrió entre el cuerpo desaparecido de Ciro y el del cadáver al que se le da cristiana sepultura, anida varias transformaciones que marcaron quiebres importantes en la narrativa del drama: cuerpo momificado, cuerpo vivisechado, cuerpo sacralizado, cuerpo enterrado, cuerpo- ángel... Mientras el cuerpo de Rosario sigue otro ritmo y temática: cuerpo del simulacro (“no está suficientemente dañada”), cuerpo del engaño (“algo oculta”), cuerpo -mujer, cuerpo piñata. Así, en el recorrido narrativo que instaura la prensa y que performa el pueblo peruano, Ciro es convertido en ángel, desmaterializado y venerado; mientras Rosario, representada como villana y psicópata, termina convertida en un muñeco a ser quemado y destruido. Qué violenta imagen para una sociedad que lucha por la inclusión y justicia social.

## Referencias

ADRIANZÉN, Eduardo. «La República.Pe.» 30 De Mayo De 2012. [Http://Www.Larepublica.Pe/Columnistas/Tio-De-Miercoles/La-Muchacha-Mala-De-La-Historia-29-05-2012](http://www.larepublica.pe/columnistas/tio-de-miercoles/la-muchacha-mala-de-la-historia-29-05-2012) (Último Acceso: 21 De Junio De 2012).

DOUGLAS, Mary. *Pureza Y Peligro. Un Análisis De Los Conceptos De Contaminación Y Tabú*. México D. F. : Siglo XXI, 1973.

FAGOAGA, Concha. «Comunicando Violencia Contra Las Mujeres.» *Estudios Sobre El Mensaje Periodístico* (Editorial Complutense), N° 1 (1994).

GIL CALVO, Enrique. *Máscaras Masculinas: Héroes, Patriarcas Y Monstruos*. Barcelona: Anagrama, 2006.

HILGARTNER, Stephen, Y Charles Bosk. «The Rise And Fall Of Social Problems: A Public Arenas Model.» *The American Journal Of Sociology* 94, N° 1 (Jul. 1988): 53-78.

PERÚ.COM. «Ciro Castillo Es Inspiración De Oraciones Y Leyendas En Arequipa.» *Perú.Com*. 9 De Abril De 2012. [Http://Peru.Com/2012/04/09/Actualidad/Nacionales/Ciro-Castillo-Inspiracion-Oraciones-Y-Leyendas-Arequipa-Noticia-57706](http://Peru.Com/2012/04/09/Actualidad/Nacionales/Ciro-Castillo-Inspiracion-Oraciones-Y-Leyendas-Arequipa-Noticia-57706) (Último Acceso: 29 De Junio De 2012).

REGUILLO, Rossana. «Memorias, Performatividad Y Catástrofes: Ciudad Interrumpida.» *Contratexto*, N° 14 (2006).

RODRÍGUEZ CÁRCELA, Rosa. «Del Crimen Pasional A La Violencia De Género: Evaluación Y Su Tratamiento Periodístico.» *Ámbitos*, N° 17 (2008): 171-188.

\*

**Resumen:** Los dramas sociales ponen en evidencia las características de las instituciones. Se juega, se innova, se improvisa, se parodia, se reniega; en suma, se vive el orden social para afirmarlo y transformarlo a la vez. Sin embargo, no todo problema social se elabora simbólicamente al punto de convertirse en un drama social. El caso que trabajamos, -el de Ciro y Rosario-, dos estudiantes universitarios de ingeniería forestal, fue experimentado por la sociedad peruana como un drama social que se jugó en los cuerpos de Ciro y Rosario: el primero se transformó en un ángel y mientras Rosario en una muñeca quemada en la festividad ritual de fin de año. **Palabras clave:** drama social, cuerpos, jóvenes, Perú, instituciones

**Abstract:** Social dramas highlight the characteristics of the institutions. We play, innovate, improvise, parody, rejected... in short, we live the social order so to simultaneously affirm and transform it. However, not every social problem is symbolically made to the point of becoming a social drama. The case we work (that of Ciro and Rosario, two university students from

forestry) was experienced by Peruvian society as a social drama that was played at Ciro's and Rosario's bodies: the first transformed into an angel; the second became the image of the burning dolls in New Year's celebrations.

**Keywords:** social drama, bodies, youngsters, Peru, institutions



# ARTIGO





## Memória e Umbanda<sup>122</sup>

*Antonio Giovanni Boaes Gonçalves*

Recebido em: 22.07.2012

Aceito em: 26.10.2012

**Resumo:** Foca-se a narrativa biográfica de uma velha mãe de santo umbandista da cidade de João Pessoa, procurando destacar *aautopoiese* da atividade mnêmica: relembrar é criar. Verifica-se como a narradora constrói um enredo que reproduz estruturas míticas gerais: a origem distante da heroína; a perda dos familiares; a iniciação com a descendente de escravos; a chegada à nova terra; o sofrimento e a exclusão; a luta contra os opressores; a libertação e o reconhecimento. Constata-se que a composição mnêmica mescla fatos, sentimentos, imaginação, polifonia e heterogeneidade. O *corpus* derivou de entrevistas e observação participante com registros audiovisuais e anotações em diário de campo, para o qual se apontou as questões: O que significa para a narradora relembrar sua história neste período da sua vida? O que preside a escolha dos temas? Que motivos sustentam a lógica da narrativa? E por que, para ela, é importante publicizar sua história? **Palavras-chave:** umbanda em João Pessoa, memória, história de vida

\*

### Introdução: relembrar é criar

*“Quantas vezes nós contamos a história da nossa vida? Quantas vezes nós ajustamos, embelezamos, editamos espertamente? E quanto mais longa a vida, menos são os que ainda estão por perto para nos contradizer, para nos lembrar que nossa vida não é a nossa vida, mas apenas a história que nós contamos a respeito da nossa vida. Contamos para outros, mas – principalmente – para nós mesmos.”*  
(Julian Barnes: *O Sentido de um Fim*, p. 103)

---

<sup>122</sup> Trabalho apresentado no 25º Congresso Internacional da SOTER, ocorrido entre 09 e 12 de julho de 2012, em Belo Horizonte, com o título: Memória da Umbanda e Umbanda da Memória em João Pessoa.

Falar sociologicamente da memória, entre outras possibilidades, é vê-la como processo atravessado pela sociedade, ao mesmo tempo instigando-a e sendo por ela instigada. A memória não é mero registro e evocação do que passou: acervo de nomes, imagens, eventos, enredos, descrições, fórmulas, “acumulações”<sup>123</sup> etc., guardado no “estoque” individual do ator. Ela é lacunar-dinâmica, e por isso fratura-se para dar passagem à imaginação. Relembrar é construir tempo, enredo, personagens e situações, enriquecendo-as com emoções e sentimentos. É algo que o protagonista do romance de Barnes, descobriu estupefato. A imagem que tinha de si no passado, esvanece-se diante de uma carta há muito apagada de sua memória: deixarano esquecimento o seu conteúdo ao lado da autoria. Como diz Halbwachs (2012, p. 31), alguém lhe trouxera provas seguras de que tal evento ocorrera, de que estivera presente e fora o seu autor. “Não obstante, a cena continua estranha [...], como se outra pessoa houvesse desempenhado [tal] papel nesta situação”.

Narrativas mnêmicas convergem para uma lógica discursiva que tal como qualquer discurso ou ideologia, está sujeita a interferências do que se convencionou chamar condições de produção do discurso. Relembrar é uma atividade no seu sentido pleno e ao fazê-lo, não se está retirando do “baú” um produto feito; no próprio ato surgem semânticas que não estavam dadas antes. Lembramos o que faz sentido a partir do presente. Como diz Bosi (2010, p. 55), comentando o pensamento de Halbwachs: “na maior parte das vezes, lembrar não é reviver, mas refazer, reconstruir, repensar, com imagens e idéias de hoje, as experiências do passado.” A memória não é sonho, é trabalho, no qual, “a algumas lembranças reais se junta uma compacta massa de lembranças fictícias” (Halbwachs, 2012, p. 32).

Ainda que tenhamos a convicção de que as nossas lembranças correspondam ao que de “fato aconteceu”, isso não é bem assim, “porque nós não somos os mesmos de então e porque nossa percepção alterou-se e, com ela, nossas idéias, nossos juízos de realidade e de valor” (Halbwachs *apud* Bosi, 2010, p. 55). As imagens que surgem no presente, fruto de rememoração, não são as mesmas do tempo rememorado, diferem como ponto de vista.

Outro aspecto importante, muito caro a Halbwachs, é que o narrador nunca relembra sozinho. A memória é uma atividade coletiva.<sup>124</sup>No

<sup>123</sup> Refiro-me à ideia que aparece no romance de Julian Barnes (2012), como encadeamentos de pessoas e ações que culminam em um evento, uma coisa, um acontecimento, o que me faz lembrar as conexões de sentido de Max Weber. Nas palavras de Adrian Finn, personagem do livro, é “uma cadeia de responsabilidades individuais, todas elas necessárias, mas não uma cadeia tão longa que todo mundo possa culpar todo mundo” (p. 18). Compreendo que “acumular” pode se referir também ao estoque de lembranças sobre nós e os outros, abastecido ao longo da vida, no qual a responsabilidade de cada um não vai muito além da imputação subjetiva de quem história o aconteceu.

<sup>124</sup> “Nossas lembranças permanecem coletivas e nos são lembradas por outros, ainda que se trate de eventos em que somente nós estivemos envolvidos e objetos que somente nós vimos. Isto acontece porque jamais estamos sós” (Halbwachs, 2012, p.30). Interpreto essa afirmação

repertório individual se agregam lembranças e falas alheias que destituídas da patente do outro, tornam-se elemento “original” da história do eu-memória. Nela sempre estão presentes o dialogismo, a polifonia e a heterogeneidade (constitutiva e mostrada), conceitos dos quais nos fala Bakhtin (1992). Sendo lacunar e dinâmico, o rememorar permite que origens e ancoragens sejam esquecidas e reinterpretadas para coerentemente se ligarem à narrativa. O próprio esquecimento é também uma força que transforma a memória em atividade criativa, pois ao suprimirmos pedaços de reminiscências, os blocos restantes se concatenam, estabelecendo ligações “à revelia” do que realmente pode ter acontecido.

O trabalho com a memória, como metodologia que se afasta das pretensões positivistas de objetividade, tem sido bastante utilizado por cientistas sociais, dando resultados profícuos, pois na riqueza da matéria lembrada escondem-se pontos de ancoragem com a realidade de singularidade ímpar, apropriada para imaginar modelos em busca de conexões sociológicas de sentido. Mas como todo trabalho que pretende ter um mínimo de cientificidade, alguns cuidados são necessários: o cotejamento com outros documentos ou a comparação com informação de outras fontes: escritas, imagéticas ou de carne e osso. Uma cuidadosa revisão de literatura também se torna importante.

Neste texto, pretendo apresentar algumas reflexões (articulando os temas memória e sociologia da religião) que surgiram no processo de produção da narrativa biográfica de uma mãe de santo umbandista da cidade de João Pessoa: Mãe Catarina,<sup>125</sup> que aos 76 anos de idade, relata suas lembranças desde a infância até o tempo presente, dando ênfase aos aspectos religiosos de sua vida.

Fazê-la contar sua história não foi algo adrede pensado como uma pesquisa acadêmica, previamente planejada por mim. Ao invés, resultou da vontade da narradora que me pediu para ajudá-la a produzir um livro sobre sua vida. Assim, os motivos que impulsionam a rememoração da agente, estão ligados aos seus interesses. Eles, portanto, como faca de Fedro, instruem os cortes e composições da memória, ou seja, determinam as escolhas do que vai ser dito ou silenciado, “agregado valor”, “deflação e inflação de sentidos”, implícito, pressuposto ou posto etc. Necessariamente não se trata de um único motivo, mas creio que para o sociólogo, o mais importante diz respeito à percepção que a agente tem do campo religioso afro-brasileiro-pessoense, onde posições estão se delineando e com elas, vão se acirrando as disputas. A quantidade de terreiros tem aumentado significativamente; a umbanda tem-se visto ameaçada pelo candomblé; no

---

em dois sentidos: como constrangimento (no sentido de fato social durkhemiano ditando o que lembrar e o que esquecer) e como abastecimento de imagens e processos, o que implica a agência do sujeito. É difícil conceber a memória sem os seus “quadros sociais”.

<sup>125</sup> Considerando que minhas afirmações e argumentações podem gerar polêmicas, optei por usar um nome fictício e evito situações que levam diretamente a identidade da narradora, embora eu saiba que isto não resolve definitivamente o problema.

geral, a “religião” se institucionaliza, assume visibilidade e se torna sujeito de direitos. É hora, então, de “resgatar” os méritos, já não tão encontráveis no tempo presente, pois, “muita coisa mudou”, a umbanda perdeu hegemonia, o candomblé reivindica a autenticidade e relega as formas sincréticas à qualidade de pastiche. Na busca pelo reconhecimento, epítetos tornam-se importantes: uma se designa a “mãe das mães”, outro “o rei do candomblé”, e mais um, “o guardião da jurema sagrada” e por aí vai. Relembrar, portanto, é criar contraponto, é estratégia de enfrentamento e compartilhamento no campo, apelando para a antiguidade, a origem, o começo. Nesse afã, a própria narrativa deve se converter em insígnia de prestígio. Em um cenário onde muitos pais de santo possuem o mesmo desiderato de Mãe Catarina, quem sabe, não venha a ser ela a primeira mãe de santo da cidade a publicar um livro.<sup>126</sup>

É óbvio que nem sempre o sociólogo acerta. Talvez as razões sejam bem mais modestas e estejam relacionadas ao sentimento de passagem do tempo aguçado pela velhice, lembrando que, como disse Bosi (2010, p. 63), por estar o velho “afastado dos afazeres mais prementes do cotidiano se dá mais habitualmente à refacção do seu passado”. Contudo, pretendo apresentar algumas reflexões que sustentam a primeira hipótese, sem, entretanto, descartar a segunda.

Aceitei a proposta da mãe de santo, e a partir de 2009, comecei a frequentar assiduamente o seu terreiro, definindo claramente uma postura de observação participante, com direito a ser considerado um membro da “tribo”. Confesso, entretanto, que não cheguei a entronizar-me em tudo, permanecendo com um silencioso estranhamento sobre alguns aspectos, algumas vezes revelado apenas aos mais próximos. Antes de começar as entrevistas, inventariei e tratei detalhadamente o acervo documental que me chegou às mãos: fotos, certificados, cadernetas, fichas de filiados, livros, discos etc. Fotos e documentos foram digitalizados e sumariamente catalogados.

Vinte e quatro entrevistas em profundidade foram realizadas no final de 2010 e em 2011, registradas em áudio e vídeo, resultando em doze horas, aproximadamente, de mídia, que transcritas ocuparam cento e sessenta e quatro laudas de papel A4, espaço simples, fonte *times news roman*, tamanho 12. Além das entrevistas formais, ainda me vali de várias horas de conversas informais com a própria narradora e outras pessoas próximas. Fiz anotações em caderno de campo, decorrentes de observações diretas dos acontecimentos no terreiro.

As entrevistas foram realizadas em duas fases. A primeira com temas geradores para a autora dissertar; temas que serviram para organizar os capítulos do livro. Depois de feitas, as entrevistas foram transcritas, tratadas e finalmente editadas. O plano do livro foi surgindo durante este processo.

---

<sup>126</sup> Lembro, no mínimo, de mais três pais de santo de candomblé que manifestaram a vontade de escrever livro contando suas histórias de vida.

Com um copião montado, parti para as entrevistas da segunda fase, desta vez focalizadas para temas que ficaram pouco explorados, contraditórios, ou silenciados. Feitas as modificações, o livro tomou nova forma, e a ela foram acrescentadas as fotografias.

No processo, preocupou-me como fazer a tradução da linguagem oral para a escrita do gênero *livresco* sem alterar demasiadamente o estilo de Mãe Catarina. Creio que estava diante de um dilema, preservá-lo ao máximo e perder em clareza, fluidez, às vezes, coerência e coesão, ou alterá-lo aproximando-o da linguagem mais culta. Optei pela segunda opção, contudo, procurando controlar bastante o emprego de palavras do meu vocabulário e alheias a “autora das memórias”. Que isto não soe como uma declaração de que entre nós se estabelece um fosso linguístico intransponível, pelo contrário, Mãe Catarina, apesar da pouca instrução formal, é dona de uma retórica invejável, de um sentido arguto e perspicaz sobre as coisas e o mundo, com quem tive o privilégio de me instruir. Assim, a redação procurou seguir as normas cultas da língua, mas não desprezou o jeito vernáculo de expressão da autora. O receio de ter empolado demais na linguagem, levou-me a revisar minuciosamente o texto com a autora, dando atenção aos trechos alterados e solicitando sua anuência ou rejeição, sujeitei o texto à validação da entrevistada. Ainda não satisfeito, solicitei que fosse feita a leitura do “manuscrito” sem a minha presença, o que resultou em novas correções.

O que ora apresento neste texto, refere-se a reflexões que faço a partir da experiência vivida ao escrever o livro. Para isso levanto as questões: o que significa para ela lembrar sua história neste período da sua vida? Por que orienta suas memórias para os temas que escolheu? O que preside a escolha? Que motivos sustentam a lógica da narrativa? E por que, para ela, é importante publicar sua história?

## **O Cenário**

Sobre qual cenário se desdobram as lembranças? Não me refiro ao cenário mnêmico contido nas suas recordações, mas àquele em que a narradora está inserida e que se apresenta a ela como uma força motivadora para lembrar, ou seja, as forças do presente. Trata-se do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa.

Ele está composto por três denominações principais: o *catimbó*, do qual derivou a *jurema*; a *umbanda* e o *candomblé*. Sua estruturação em forma de campo propriamente dito (Bourdieu, 1999), inicia-se a partir do final da década de 1950, quando os primeiros terreiros de *umbanda* que se tem conhecimento, denominada pelo povo de santo local, “*umbanda com nagô*”, começam a se estabelecer. A “*umbanda com nagô*” é uma forma local de “*umbanda*” que congrega elementos variados do movimento *umbandista* do sudeste brasileiro e os elementos do *xangô* (*nagô*) pernambucano, além da

influência do catimbó, forma de culto com cores indígenas, kardecistas e do catolicismo popular, bastante praticado na região.

Antes do surgimento dos primeiros terreiros de umbanda, as mesas de catimbó/jurema era o que existia em matéria de religiosidade heterodoxa, sendo o que mais se aproximava do que hoje chamamos religiões afro-brasileiras. Nessas mesas, conforme registraram alguns autores (Fernandes, 1937 e 1938; Carlini, 1993; Cascudo, 1978; Vandezande, 1975; Bastide, 2004) ocorria o culto aos Mestres do catimbó. O seu formato lembram as mesas kardecistas, onde pessoas em volta de uma mesa (material) rezam e cantam (motivos da religiosidade católica e popular) para receber espíritos de mortos: guias que baixam para fazer algum tipo de atividade espiritual de cura ou solução de problemas, limpeza e outros tipos de demanda. A mesa era comandada por um chefe de mesa ajudado por acólitos e um corpo de médiuns. Nela, diferenciando-se das mesas kardecistas com suas assepsias morais e sociais, predomina o uso de bebida e fumo. A bebida, além da cachaça, é derivada de plantas chamadas “ciências do catimbó”. Dentre outras, as mais importantes são a jurema, junça e juncá das quais são extraídos vinhos com propriedades simbólicas, mágicas, terapêuticas e de limpeza usados nos rituais. Além dessas propriedades, possuem a capacidade enteogênica, pois preparam a consciência dos adeptos para se comunicarem com o sobrenatural. O fumo também é bastante importante, e suas propriedades são parecidas com as da bebida. A fumaça representa uma força mágica volátil e etérea capaz de (des)regularizar desordens físicas, mentais e espirituais.

Outra diferença em relação às mesas kardecistas que deve ser dita, é que no catimbó não há uma direção moral definida pelo maniqueísmo. As rezas, as incorporações, “as fumaças”, as bebidas e outros elementos podem se orientar tanto para “a direita quanto para a esquerda”: o que em uma situação serve para curar, em outra pode servir para matar, conforme atestam letras de vários pontos entoados nos rituais, por exemplo:

Se você soubesse quem eu era/ chorava de alegria/ chamava  
pelo meu nome na hora do meio dia/ Sustenta o ponto meu  
mestre/ não deixa o ponto arriar/ se meu ponto é da direita/ só  
boto pra ajudar/ mas se meu ponto é da esquerda/ só boto pra  
derrubar<sup>127</sup>.

Essas mesas espalhavam-se pela cidade de forma espontânea. Não havia um conjunto de regras definindo o que era um “centro de catimbó”, e assim como os altares particulares do catolicismo popular, recheados de imagens de santos, crucifixos, orações e elementos das crenças populares pagãs, surgiam da vontade, necessidade e devoção de cada um. Um catimbozeiro aprendia ao ver outros catimbozeiros trabalhando, ia montando sua própria mesa e aos poucos se estabelecia como curador, benzedor, catimbozeiro. Não havia reconhecimento de terreiro, nem de “pai ou mãe de santo”, e o

<sup>127</sup> Ponto cantado de Mestre da Jurema.

desejo de institucionalização que se manifestará anos depois, ainda não se fecundara. A religião, aceita por todos, era o catolicismo, e os catimbozeiros, tudo leva a crer, contentavam-se com sua condição de subalternidade. Como disse Mãe Catarina, “nesse tempo, alguém começava um torezinho, ia fazendo seus trabalhos de qualquer jeito, e nisso se estabelecia. Ninguém se preocupava se ele era feito/iniciado. Nem Federação existia para tomar satisfação.”

Este cenário aberto, espontâneo e popular sofrerá transformações significativas com a emergência dos primeiros terreiros de umbanda. Eles se tornam agentes fundamentais para a estruturação do campo religioso afro-brasileiro na cidade. Compondo a pauta de eventos relacionados a essa emergência, cito a promulgação da Lei Estadual 3.443 de 06 de novembro de 1966, liberando a prática religiosa afro-brasileira, até então, proibida. Este fato ocorreu no Governo de João Agripino, que para muitos velhos pais de santo era adepto da umbanda. Mas a promulgação da Lei não aboliu, da noite para o dia, a perseguição e a discriminação que sofriam os adeptos da religião. Contudo, com a lei, uma das providências importantes para determinar a estruturação do campo, definindo autoridades, normas e regras de funcionamento, foi a exigência da criação de uma federação à qual os terreiros existentes deveriam se subordinar, cabendo à ela, “entre outras atribuições disciplinar o exercício desses cultos no Estado e exercer a representação legal das atividades de suas filiadas”<sup>128</sup>

A Lei 3.443 assegurou o livre exercício dos “cultos africanos” em todo o Estado da Paraíba, desde que fossem cumpridas algumas exigências. Uma delas foi o pleito de licença junto à Secretaria de Segurança Pública do Estado. As outras foram a regularização do terreiro como sociedade, a idoneidade moral e a sanidade mental do pai ou mãe de santo, esta última comprovada por laudo psiquiátrico. Em 1977, aproximadamente dez anos após a fundação da Federação, o Governo do Estado sancionou a Lei 3.895, alterando a Lei 3.443, cuja providência mais importante foi o acréscimo, nas condições necessárias para gozar o benefício do “livre exercício”, da exigência de licença de funcionamento expedida pela Federação, renovada anualmente. Com isso, as Federações,<sup>129</sup> consolidaram a sua legitimidade e importância junto aos terreiros. Mesmo hoje, quando a Constituição Federal, no seu artigo 5, assegura o livre exercício religioso, tornando as federações anacrônicas, a licença ainda é vista pela maioria dos pais de santo e alguns presidentes de federações<sup>130</sup> como necessária para abertura e funcionamento dos terreiros.

---

<sup>128</sup>ESTADO DA PARAIBA. Lei Estadual 3.443, 1966, Artigo 5º.

<sup>129</sup> Em 1972, decorrente da dissidência de alguns filiados da Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba, foi fundada uma segunda federação, a Cruzada Umbandista.

<sup>130</sup> Atualmente, existem seis federações com sede em João Pessoa, algumas resultantes de dissidências dentro da dissidência.



O outro lado do processo foi a hegemonização da umbanda com nagô – cujo papel da Federação foi crucial – que tendo as formas locais de cultos como interlocutores, acabou por delinear as feições que o campo assumiu de forma predominante até a segunda metade da década 1980, quando se estabelecem na cidade os primeiros terreiros de candomblé. Com a chegada do candomblé de inspiração baiana, inicia-se a disputa com a umbanda (nesta época já bastante ligada à jurema) por prestígio, legitimidade e adeptos.

Com a chegada do candomblé, seguindo uma tendência nacional de valorização da tradição africana, das raízes fincadas numa África mítica, de uma suposta continuidade da pureza dos orixás, tendo como referência a Bahia, a umbanda que até então vivia a euforia de ser brasileira, sincrética, católica, africana, indígena, europeia etc., vê-se atacada por discursos e atitudes contra hegemônicos dentro do campo. Enfim, este pálido retrato do campo, mostra onde Mãe Catarina está inserida, e em qual posição se coloca para rememorar a si mesma e a sua religião<sup>131</sup>.

## A Narrativa

*“A história não se resume às mentiras dos vencedores, como um dia afirmei com tanta desenvoltura ao Velho Joe Hunt; eu sei disso agora. Ela é feita mais das lembranças dos sobreviventes, que, geralmente, não são nem vitoriosos nem derrotados”.* (Julian Barnes – *O Sentido de um Fim*, p. 64)

Velhos pais de santo pessoenses, que antes só conheceram a umbanda, hoje se veem confrontados com outros atores, outra época e, nesse momento, relembrar é recuperar um pouco daquilo que se acha perdido. Mãe Catarina foi agente, testemunha e personagem dos momentos iniciais da umbanda, da sua perseguição, da liberação, do seu momento áureo e da convivência com outras denominações internas ao campo, como o candomblé. Ela é a exemplificação personificada da umbanda: brasileira, católica, devota, sincrética, muitas coisas ao mesmo tempo. Como nos diz nas páginas iniciais do seu livro:

Sou mãe de santo, umbandista e juremeira, filha de Ogum com lansã, também católica. Costureira, parteira leiga e mãe de sete filhos da própria carne, de cinco adotivos e de centenas nascidos da força do axé dos orixás e das entidades da Jurema Sagrada. Se quero contar a minha história é porque entendo que ela não é só minha, é a história da minha religião em João Pessoa, compartilhada com outras pessoas, algumas vivas e outras desencarnadas.

<sup>131</sup> Para maiores detalhes sobre o campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa e suas denominações, ver o texto “Catimbó, Umbanda e Candomblé: formação do campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa”, *Anais do XIII Simpósio Nacional da ABHR*, 2012, a ser colocado em breve no site do evento.

Ciente de sua importância no processo, a autora define-se como a pioneira da umbanda na cidade, ao lado de outros pais de santo, muitos dos quais já falecidos. Anuncia-se como a primeira a abrir terreiro e registrá-lo em cartório, antes mesmo que isso se tornasse uma obrigação. Foi também a primeira a ter o nome do terreiro publicado em Diário Oficial, a realizar rituais com batidas de bombos, a primeira a ser iniciada em relação aos seus contemporâneos, a realizar as primeiras festas de Iemanjá nas praias da cidade etc. Qualidades nem sempre confirmadas por outros pais de santo por mim inqueridos.

Falarei um pouco de sua história, conforme me foi relatada nas entrevistas e que passaram a compor o corpo do livro, para compreendermos como a narradora constrói um enredo que lembra estruturas míticas gerais:<sup>132</sup> a origem distante da heroína; a perda dos familiares; a iniciação com a descendente de escravos; a chegada à nova terra; o sofrimento e a exclusão; a briga contra os opressores; a libertação e o reconhecimento e, finalmente, a velhice, tempo de repassar aos mais jovens o conhecimento de si, do seu tempo e dos outros.<sup>133</sup>

Ela nasceu em uma cidadezinha do interior da Paraíba. Muito jovem, aos quatro anos de idade, em decorrência da morte de seu pai, mudou-se para a Bahia com sua mãe que veio a falecer logo em seguida. Passou a ser criada por uma terceira pessoa: sua parteira que se tornou sua mãe de criação e mãe de santo. No início da narrativa, aparecem três motivos presentes em muitos contos de fada: a orfandade, a migração da terra natal e a adoção. Numa nova terra, com uma nova mãe, transformar-se-á naquilo para o que nasceu. É na Bahia que se desnudarão tempo forte da narração: a predestinação. Nesta terra, a menina branquinha, foi criada por uma “negra velha, retinta, da cor de carvão, dos beiços e nariz chambocados”. Era o destino. Nasceu em uma família católica, cuja mãe biológica não aceitava, de nenhuma maneira, a possibilidade de sua filha pertencer a uma seita de mediunidade.

Muitos são os vestígios para a narradora da sua condição de excepcionalidade. Trazia a vocação do ventre, onde, por várias vezes, chorou um pranto rouco e forte. Seu parto foi difícil ao ponto de quase ceifar a vida da sua genitora. Estava atravessada no útero e trazia o cordão umbilical envolto em seu pescoço. Com os pés para frente, só nasceu porque sua parteira, a quem chamará por toda sua vida, “Mãe Preta”, “mãe duas vezes”, era exímia na arte de trazer pessoas ao mundo e poderosa mãe de santo baiana, filha de Xangô, descendente de escravos, possuidora de muita ciência.

---

<sup>132</sup> Apesar de me referir à estrutura mítica, não tenho pretensão de fazer nenhuma análise de inspiração estruturalista que tenha por base o mito ou suas partes constituintes.

<sup>133</sup> A professora Rosalira, uma das coordenadoras do GT do Congresso da SOTER, fez o seguinte comentário: “Incrível como a narrativa da mãe de santo se alimenta nos valores católicos”. Creio que esta observação pode levar, no futuro, ao enriquecimento da análise.

Eu nasci com os pés para frente. Como diziam os antigos, nasci cruzada, coisa **rara** de acontecer. Já eram seis horas da manhã e minha mãe havia sofrido a noite inteira sem que eu pudesse nascer. Mãe Preta havia feito tudo que uma parteira podia fazer, por último, quando minha mãe já estava à beira da morte, Mãe Preta pegou o rosário e botou no pescoço dela, rezou uma oração de São Jorge, e assim que pronunciou as últimas palavras, imediatamente eu passei direto e fui cair em seu colo, chorando forte. Além de estar com os pés voltados para frente, meus braços estavam cruzados o que dificultava a passagem, mas a força da oração me fez esticá-los, possibilitando o nascimento. Segurando-me em seus braços, minha parteira olhou para mamãe, que ainda estava meio desacordada e disse-lhe:

– Minha velha a senhora teve **uma prenda**. Se a senhora souber zelar por ela, será a mulher mais feliz do mundo.

Curiosa minha mãe quis saber por quê? Ela lhe disse que eu nascia com o dom da mediunidade, uma médium de nascença. Minha mãe, então, lembrou que eu havia chorado em sua barriga, mas disse que se fosse para eu entrar nessa vida de espiritismo, viver com esse negócio de espírito, teria o prazer de colocar-me num caixão, enfeitá-lo e enterrá-lo. Ela era muito católica e não queria aceitar de jeito nenhum o espiritismo.

O sonho que teve aos cinco anos de idade também foi prenúncio da sua vocação. Brincava embaixo de um pé de jasmim vapor quando foi acometida por um sono, e enquanto dormia viu um homem montado num cavalo branco, paramentado como um rei-guerreiro dava voltas na serra, passando a sua frente várias vezes. Dali extraiu a certeza de que era filha de um orixá guerreiro, Ogum. E para intensificar mais a aura bélica, Ogum veio na sua cabeça, acompanhado por Iansã, também guerreira. Seu destino, então, era lutar, vencer, tornar-se uma força modeladora de campos, pessoas e crenças. Assim como Ogum forja o metal e empunha a lança, cabia-lhe um futuro de glórias e vitórias, derivadas de muitas batalhas.

Na Bahia se criou como pessoa e como filha de santo. Foi iniciada na jurema aos sete anos de idade, e no orixá aos quinze. Por ironia, a Bahia hoje tão evocada pelo candomblé como referência da tradição, mediadora entre o presente e o passado de uma África mítica, Mãe Catarina, umbandista de coração, vinda da Bahia, chegou a João Pessoa antes que lá se falasse em candomblé, feita no santo por alguém que foi parente da famosa Mãe Menininha do Gantois. Completando a ironia, em 1942, na terra do candomblé, foi feita na jurema, ainda que muitos acreditem que ela(a jurema, a religião) seja tipicamente paraibana. Para Mãe Catarina, isso não passa de um mito, pois a jurema é muito antiga, e onde existiu escravo havia jurema.

Apesar da simplificação contida na sua fala, estou inclinado a acreditar que a famosa origem paraibana, mais precisamente da cidade de Alhandra, do culto da jurema é uma fábula, elevada às dimensões de mito por esforço

bastante consciente e eficiente do presidente da Federação dos Cultos Africanos, o arquivista Carlos Leal, pessoa que transitava em vários espaços locais e nacionais, chegando a ser citado por um pai de santo de renome nacional, como maior juremeiro e umbandista da Paraíba.<sup>134</sup>

Durante sua infância e adolescência, Mãe Catarina dedicou-se intensamente às “coisas do santo”. Da sua “Mãe Preta”, logo recebeu reconhecimento, tornando-se o seu braço direito, era a filha diletta. Nunca a desapontou, abraçando a missão com afínco e dedicação. Embora algumas vezes tenha tentado se desviar da camarinha dos orixás, privilegiando o povo da jurema. Em decorrência, sofreu o “coro do santo”, materializado no acometimento de várias doenças: chagas por todo o corpo, coqueluche, papeira, sarampo, erisipela, sarna e toda sorte de doença que um orixá pode despejar sobre um filho desobediente. Mas querer “afastar-se do cálice” que lhe cabia, serviu-lhe para “santificar” ainda mais a sua missão, pois pelo martírio tornou-se fiel para toda a vida:

Diante de tantas doenças, eu não aguentei mais. Desesperada, ajoelhei-me no cruzeiro dos velhos e fiz uma jura: se ficasse boa e nunca mais voltasse a sofrer daquelas doenças, eu prometia que quanta vida eu tivesse ela seria dedicada a zelar pelo meu santo, nem que fosse numa casa de palha na beira de um rio, num barranco, sob uma ponte, em qualquer lugar. Até hoje eu mantenho a jura. Aprendi a respeitar os orixás como eles merecem, e não os abandono de jeito nenhum, porque só faz isso quem nunca sofreu o que eu já sofri.

Mãe Catarina vai narrando a sua trajetória (quase um calvário) até chegar o momento glorioso da vitória sobre os seus inimigos, lembrando talvez a saga de Ogum/São Jorge contra o Demônio/Dragão. João Pessoa será o campo de batalha onde enfrentará o tihoso, travestido nas diversas faces da autoridade: governadores, secretários de polícia, delegados e o resto da miuçalha policial.

Aos vinte anos de idade, mudou-se para Paraíba. Era o ano de 1955. Ao chegar, encontra apenas pessoas trabalhando em mesas brancas (não devem ser confundidas com mesas kardecistas, pois apesar de denominarem-se “brancas” já estão bastante influenciadas pelo catimbó). Em uma pequena casa no município vizinho de João Pessoa (Bayeux) residia e desenvolvia seus trabalhos na religião, sem, contudo, fazer giras (roda de santo) e tampouco

---

<sup>134</sup> José Paiva de Oliveira, conhecido pai de santo pernambucano radicado em Brasília, refere-se, no seu livro *Os Mistérios da Umbanda e do Candomblé*, a Carlos Leal como o maior juremeiro e umbandista da Paraíba (Oliveira, [1980?], p.11). Carlos Leal foi conselheiro do Condu (Conselho Nacional Deliberativo de Umbanda) com sede no Rio de Janeiro. A Federação que presidiu foi filiada à Confederação Espírita de Umbanda e Cultos Afro-brasileiros. Presidiu a Federação dos Cultos Africanos do Estado da Paraíba desde a sua fundação, em 1966, até a sua morte em 1981. Era designado arquivista (e não presidente) da Federação, devido, segundo seu filho biológico, por mim entrevistado, à sua enérgica atuação e capacidade única de “abrir as cancelas” para a religião.

usar instrumentos de percussão. Limitava-se a desenvolver mesas de jurema, recebendo (incorporando) seus guias para “fazer a caridade”. Nessa época, diz a narradora, tudo era proibido, a “seita era perseguida”. Certa vez, estava com seu Zé Pelintra no corpo, quando bateu a sua porta um juiz de direito para apurar denúncia recebida. Mas o juiz nada fez, pelo contrário, ofereceu proteção a casa, desde que não fossem utilizados tambores nos rituais. Mãe Catarina não explica o porquê de tão complacente atitude do juiz, contudo, pude perceber dois motivos implícitos: (1) a idoneidade moral da mãe de santo, demonstrada pelas imagens de santos católicos, crucifixos e outras coisas cristãs que emprenhavam o ambiente, não havendo nada de demoníaco ou herege que acusasse a prática de “magia negra”; (2) algum tipo de “mironga” realizada por seu Zé Pelintra, o que demonstra a força mágica da entidade e da médium que o recebe.

Passados dois anos desse episódio, Mãe Catarina com sua família, transfere-se para a Enseada, hoje o bairro nobre do Cabo Branco na orla de João Pessoa. É lá, “onde tudo ainda era sítio e areia”, que abre realmente o seu terreiro, em 1960. Segundo ela, pela primeira vez em João Pessoa surge um terreiro mesmo, ou seja, com gira de santo e batida de bombo. Com poucos meses de funcionamento recebeu a visita da polícia. Vivia-se o governo de Pedro Gondim, “severo perseguidor do povo de santo”. Ele havia dado ordem para prender “macumbeiros” sem exceção. Mais uma vez, a autoridade se retirou sem nada fazer, diferente do que aconteceu com outro pai de santo que recentemente havia se instalado nas proximidades. Ele foi preso, seus objetos ritualísticos foram apreendidos porque foi pego trabalhando com ossos de defuntos na magia negra, disse Mãe Catarina. Na cadeia, apanhou, foi humilhado e por causa disso, desapareceu da Paraíba.<sup>135</sup> Episódios semelhantes ocorreram com outros pais de santos da época.

Em 1961, mudou-se para o bairro do Miramar onde construiu um grande terreiro. As perseguições continuaram e Mãe Catarina resistia como podia. Ora embrenhava-se no mato para fazer as giras, ora ia falar com as autoridades pedindo compreensão e exigindo o seu direito de acreditar nos seus deuses.

É nesse contexto que a guerreira surge. Para garantir que seu terreiro funcionasse livremente, realizou atos que acabaram levando ao desfecho que beneficiou a religião afro-brasileira como um todo na cidade. Vejamos trechos da narrativa:

---

<sup>135</sup> Consegui localizar o referido pai de santo, hoje tem 86 anos de idade e mora em uma cidadezinha nos arredores de Campina Grande. Confirmou sua prisão, mas disse que nada teve a ver com a religião, ocorreu porque em sua casa acolheu um rapaz sem saber que o mesmo era criminoso, e por causa disso foi preso como cúmplice. Sobre o fechamento do terreiro e sua ida para Recife, alegou que isso ocorreu porque estava cansado de “trabalhar sob perseguição da polícia”. Depois desse episódio, ocorrido por volta de 1960, após a promulgação da Lei 3.443, abriu novamente terreiro em João Pessoa, no bairro de Tambaú, desativado depois de algum tempo.

Mesmo com o registro no Cartório e autorização para funcionar, eu ainda não estava completamente satisfeita, a humilhação ainda era grande, por isso decidi falar sério com o secretário, que não era mais Robson Espíndola. Chamei o presidente do terreiro e fomos à secretaria levando o documento que o coronel Henrique tinha me dado. Lá chegando pedi para falar com o secretário. Do birô de onde ele estava, dava para ver e escutar as pessoas que chegavam, então, não esperou ninguém anunciar e respondeu direto:

– Aqui não tem vez pra senhora, eu sei quem a senhora é, nem venha falar comigo porque vai perder seu tempo.

Com raiva eu abri a porta, olhei nos olhos dele, pedi desculpas e agradeci pela delicadeza. Dei meia volta e saí. A decepção foi tão grande que sem pensar fui bater no Grupamento de Engenharia.

Lá, ao contrário do que aconteceu na secretaria, fui muito bem recebida. Os policiais que me atenderam perguntaram o que eu queria e com quem desejava falar. Eu me identifiquei e Manoel também. Ele disse que era secretário da Caixa Econômica Federal e presidente da Associação São Jorge e estávamos ali porque queríamos falar com o general.

Mandaram-me entrar e Manoel ficou esperando na sala de entrada. O general pediu para eu sentar, ofereceu-me um cafezinho, e aí perguntou:

– Madame, o que está acontecendo?

Eu peguei o documento que o coronel Henrique tinha me dado e lhe mostrei enquanto contava a minha história. Pode parecer estranho, mas o general ficou muito comovido, ele de alvo que era e muito bonito, foi ficando vermelho. Finalmente falou que aquilo não podia ser feito, a religião já tinha sido liberada e ninguém podia negar-lhe o direito. Pegou um pedaço de papel, fez um bilhete, não era um documento, era um rascunho, escreveu umas coisas e assinou. Mandou que eu levasse aquele papel ao secretário que havia me tratado mal.

Voltamos à secretaria de polícia. Quando o secretário me viu, mostrou-se enfezado e perguntou logo o que eu estava fazendo ali novamente. Eu não falei muita coisa, só pedi que lesse o bilhete. Ele, ao terminar a leitura, ficou verde, empalideceu, mudou de cor várias vezes. O auxiliar dele arregalou os olhos que parecia que iam saltar das órbitas.

– Tinha necessidade da senhora ir procurar uma autoridade maior, por causa de uma simples besteira?

Para ele podia ser besteira, mas para mim que vivia sofrendo humilhações por causa da minha religião, não era. Eu lhe disse:

– Simples besteira não, o senhor não deixou nem eu pronunciar uma palavra, o senhor me encolheu, nem me recebeu, como se eu fosse uma leprosa, se o senhor fosse uma autoridade como está dizendo que é, deveria pelo menos ter me ouvido.

Ele, então, reconheceu o erro, pediu desculpas, pegou um papel e preparou uma licença, depois assinou e mandou que eu assinasse também. Entregou-me o documento e chegou a nos oferecer cafezinho e refrigerante como se fôssemos duas pessoas ilustres. Recusei as gentilezas dizendo que estava muito vexada por que tinha deixado meus filhos sozinhos.

Mais uma vez, Mãe Catarina consegue dobrar a autoridade. O episódio narrado é marcante, porque, segundo ela, foi aí que conseguiu um documento legalmente reconhecido autorizando-a a realizar seus rituais plenamente, ou seja, com batidas de bombo, antes de qualquer outro pai de santo na cidade, e antes mesmo que tivesse sido decretada a Lei 3.443. Anteriormente já havia procurado a Secretaria de polícia várias vezes; até registrado o terreiro em cartório como associação com publicação no Diário Oficial já tinha feito, e o máximo que conseguiu foram autorizações para realizar os rituais parcialmente, ou seja, sem uso de tambores, apenas com palmas.<sup>136</sup>

Mesmo com a autorização para funcionar, ela ainda estava insatisfeita, e não queria mais perder tempo com baixo escalão, resolveu dirigir-se aos candidatos ao governo:

Eu não sofri essa perseguição calada. Eu ia falar com tudo que era autoridade na época; por uns era bem recebida, por outros era maltratada, discriminada e humilhada.

Quando Rui Carneiro foi candidato a governador, concorrendo com João Agripino, fui falar com ele, pois meu sogro era seu cabo eleitoral o que facilitou o acesso. Chegando lá, eu contei a minha história e para minha decepção ele disse:

– Como é que a senhora, uma mulher jovem, nora de Sebastião, uma mulher bonita, mulher de família se passa a viver numa baixaria dessa? E continuou:

---

<sup>136</sup> Mãe Catarina franqueou-me livre acesso ao seu acervo de documentos, contudo, não localizei nenhum documento liberando o funcionamento pleno do terreiro. O documento que me foi mostrado como sendo o citado no episódio, escrito em papel timbrado da Secretaria da Segurança Pública do Estado da Paraíba, relata: “O chefe do Serviço de Censuras e Diversões Públicas, no uso de suas atribuições, resolve conceder permissão para realizações de sessões do ‘Centro [tal]’, a rua [tal] as quais não poderão exceder do horário das 22 horas e nas quais não poderão ser usados instrumentos, mas podendo no entanto fazer a tradicional gira com palmas”. Datado de 22 de novembro de 1965, assinado por Silvio Fernandes.

– Seu Sebastião, dê conselho a sua nora, uma menina bonita, cheia de vida, pra ela deixar isso. Isso lá é religião? Essa coisa é pra gatinha, pessoas de bem não se prestam a isso.

– Oxente, o senhor tem alguma coisa a ver com a minha vida Dr. Rui? Meu marido, nem meu sogro se preocupam com minha vida, o senhor quer se preocupar?

Só não lhe disse um palavrão porque eu estava na residência dele, que era ao lado de onde hoje fica o supermercado Extra na Epitácio Pessoa.

– Dr. Rui, até hoje o senhor teve toda a família da gente como eleitor, mas a partir de hoje eu vou para Arena – nesse tempo era a Arena e o MDB.

Ele ainda tentou me convencer, mas não aceitei, pois ele havia falado mal da minha religião.

Meu sogro se levantou rapidamente, saímos e fomos a pé até a Rua Diogo Velho, onde havia aquelas casas conjugadas, e em uma delas morava a mãe de João Agripino. Nesse tempo, antes de ser governador ele morava lá. Bati à porta, atendeu uma menina.

– Dr. Agripino está?

– Está. Ela respondeu e disse que iria nos anunciar.

A mãe dele veio nos receber e nos mandou sentar e esperar, pois ele estava tomando banho, iria almoçar e depois nos receberia. Mas assim que ele terminou o banho, veio logo nos receber, nos cumprimentou, e perguntou o nome do meu sogro, que imediatamente foi logo se apresentando e fez questão de dizer que era cabo eleitoral de Ruy Carneiro.

– Sou Sebastião [de tal] e esta aqui é minha nora.

Eu tomei a palavra e disse-lhe que queria muito lhe falar, mas eu esperaria que ele almoçasse e descansasse um pouco, eu não me incomodaria de esperar. Gentilmente ele disse umas palavras que até hoje eu não esqueço: “o almoço pode esperar, mas uma dama não.” Sentou-se ao meu lado numa poltrona e perguntou do que se tratava. Eu contei minha história. Falei-lhe que havia ido a casa de Ruy Carneiro e expliquei o tratamento que havia recebido dele. Ele se espantou com aquela atitude, pois não entendia como um homem tão preparado politicamente pode dizer uma coisa daquelas.

Eu continuei:

– Quero dizer ao senhor que o meu sogro era cabo eleitoral dele e todos da nossa família votavam nele. Quando ele me insultou, eu lhe disse publicamente, missa de corpo presente, que eu vinha falar com o senhor e a partir de hoje eu estaria do seu lado.



Foi então que solicitei a ajuda dele. Falei das perseguições que sofria, das humilhações que tive que passar para conseguir uma licença de funcionamento, da necessidade de registrar-se na delegacia, enfim, contei-lhe tudo.

Nessa hora ela já estava me chamando “Mãe Catarina”, disse com aquela delicadeza dele, que se fosse eleito liberaria a umbanda e se não fosse iria trabalhar para conseguir a liberação. E batendo na minha perna, falou:

– A senhora, eu estou vendo que é uma mulher de bem e merece todo o meu respeito e de todo mundo.

Acrescentou ainda que eu não sabia, mas a religião já estava liberada em outras partes do país, e aqui era uma questão política que não a deixava ser liberada. E finalizou dizendo que a partir daquele dia eu poderia me considerar sua amiga, sua mãe.

Começava aí uma relação, não bem esclarecida se apenas de amizade ou de vínculo religioso, bastante duradoura. Com isso, Mãe Catarina anuncia a sua coautoria no processo de liberação da religião. Teria sido ela quem levou o pedido ao então candidato João Agripino, conseguindo dele simpatia pela causa. Votou e conseguiu votos para sua candidatura, e, mais importante ainda, “trabalhou” (magicamente) para que ele fosse eleito. E por último, o “libertador da religião”, como ficou conhecido o governador, foi seu amigo pessoal e, por insinuações, seu filho de santo.<sup>137</sup>

## Considerações Finais

Flanei sobre a narrativa da mãe de santo, apanhando alguns trechos para montar um *corpus* sobre o qual fiz este pequeno exercício de interpretação. Penso, sem muita pretensão, ter encontrado coerência constitutiva que segue algumas direções. A primeira coisa a verificar é que a narrativa não entristece ou negativa os temas.<sup>138</sup> A narradora constrói efeitos de sentido que enlevam as qualidades de seu caráter, da sua força e capacidade para abrir caminhos, *métier* do seu orixá de cabeça. Em todo este tempo que estive com ela, bem como prenhe está o seu discurso, tenho a impressão de que há um orgulho inabalável de si mesma ao lado das qualidades que citei. Como todo predestinado, ela nasceu para liderar, para fazer as coisas acontecerem. Uma

---

<sup>137</sup>A cooptação é um processo muito frequente nos terreiros. Quer seja real ou fictício, os pais de santo tendem a transformar pessoas com algum tipo de prestígio ou importância em filhos da casa. Para Mãe Catarina, assim sou considerado (sem insinuações, diretamente), e muito já me foi cobrado para que me inicie na religião. Na sua narrativa, a referência a filhos ilustres como médicos, jornalistas, professores universitários, políticos e o próprio governador João Agripino, recebe forte entonação. Em relação a João Agripino, mais de um pai de santo reivindicam a sua paternidade religiosa: “girava no meu terreiro”, dizem.

<sup>138</sup> Às vezes, a grandiosidade e positividade são tão enfatizadas que chega a beirar a megalomania.

*força* lhe é inerentemente herdada e perpassa a maior parte dos motivos do discurso. Não é à toa que na sua família:

Todo mundo é forte. A minha mãe era bisneta de cabocla **braba**, pega com cachorro. A história que eu sei é que um dia o tataravô e o bisavô de mamãe saíram para fazer uma caçada e acabaram encontrando a aldeia dos índios, eu acho que eram os quixaba, lá só encontraram uma cabocla, os outros índios, tinham saído para caçar, os cachorros avançaram para cima dela e a acuaram, sem lhe dar tempo de pegar as suas **flechas**. Eles capturaram aquela mocinha e levaram-na para a fazenda, onde a trancaram dentro de uma casa de cavaco coberta de palha. Ela foi ficando, o tempo foi passando, por fim, terminaram criando a cabocla que mais tarde se tornou a esposa do meu tataravô.

Mas a história de ser “neta de cabocla braba pega a cachorro” é um discurso sustentado por muitos brasileiros.<sup>139</sup> Na minha família mesmo, conta-se que tínhamos uma bisavó do lado paterno, supostamente, “pega a cachorro” nas matas da baixada maranhense e depois civilizada pela força do casamento com o branco meu bisavô. Não que esteja duvidando da história da narradora, mas apenas inquerindo os motivos que a levaram a enfatizar esse enunciado, criando um efeito de sentido sobre dois elementos simbólicos: a brabeza da cabocla, apenas sojigada com outra brabeza (natural), a do cachorro; e as flechas, as quais não teve tempo de recorrer.

Não seria este exeplorevelador da possibilidade de que trechos da sua memória tenham sido retirados daquilo que Bosi (2010, p.67) chama “universos de discurso”, “universos de significados”, ou seja, versão consagrada de determinados acontecimentos que se consolidaram como ideologia? Também muito pensei sobre essa possibilidade quando analisava os relatos referentes a João Agripino e à liberação da religião. Outros pais e mães de santo que entrevistei reivindicaram papel importante no processo que culminou com a promulgação da Lei 3.443. Não seria incoerente, neste ponto da reflexão, dizer como o fez Halbwachs, que “é muito comum atribuímos a nós mesmos, como se apenas em nós se originassem, as idéias, reflexões, sentimentos e emoções que nos foram inspiradas pelo nosso grupo” (Idem, p. 64). São “tão nossas” que levaríamos um grande susto ao descobrirmos que não nos pertencem.

Ainda sobre a questão da *força*, tenho os exemplos em que ela converteu as autoridades perseguidoras em aliados importantes, como aconteceu com o juiz de direito. Inexplicavelmente, o “algoz” se tornou servente, sem muitas explicações. Robson Espíndola foi um deles:

---

<sup>139</sup>Como diz Bastide, “quando as nações da América do Sul conquistaram suas independências, inventaram para si, para melhor cortar o cordão umbilical que as ligava a Europa – apoiando-se na existência de uma miscigenação entre os brancos (que vieram sem as suas mulheres) e as índias nuas –, uma origem ameríndia. As grandes famílias orgulhavam-se de trazer algumas gotas de sangue indígena nas veias” (2006, p. 228).

Umás semanas antes da inauguração do meu terreiro, eu fui pedir a Robson Espíndola que levasse a encanação de água e a iluminação pública para minha rua. Ele atendeu o meu pedido e o último poste foi colocado em frente a minha casa. Por minha influência a rua foi iluminada e abastecida com água tratada, porque antes a gente pegava água do Rio Jaguaribe, lá embaixo, para lavar roupas, tomar banho e outros serviços domésticos.

Estamos falando do secretário de polícia, ou algo parecido, que muitas vezes deu ordem para os policiais invadirem o seu terreiro, forçando-a embrenhar-se no mato com seus filhos de santo, onde realizavam, na “surdina”, seus rituais. Agora, muito rápida e solicitamente, atende ao seu pedido, tão personalizadamente “que o último poste foi colocado em frente ao terreiro”.

A narrativa também mostrou que a narradora se considera defensoraferrenha da umbanda. O foi várias vezes na frente de inúmeras autoridades, sem medo ou receio de perseguições. Atualmente, procura combater as críticas que adeptos do candomblé têm dirigido à umbanda. Esteve em um evento organizado por pais de santo, e lá usou a palavra em defesa da sua religião:

Uma mãe de santoafirmou que depois que saiu da umbanda e entrou na nação [candomblé], começou a desenvolver sua vida espiritual e material. Disse que não entendia como ainda continuávamos sendo católicos, cultuando santo, assistindo à missa, casando na igreja etc. Que religião, afinal de contas, era essa? Respondi: “é uma religião brasileira”. A África ficou do outro lado do mar. Está certo que nós temos a raiz negra trazida pelos escravos, e a eles devemos homenagem, mas nós evoluímos; o mundo mudou. Há muita diferença entre o que é feito na Áfricae o que se faz aqui, e isso serve para o candomblé. Mas mesmo assim, acham que podem discriminar a umbanda com nagô porque a gente bota imagem de santo católico na parede.

Esquecem que foram os umbandistas que começaram aqui em João Pessoa, fomos nós que sofremos a perseguição forte no tempo de Pedro Gondim. Eu sofri na pele, mas resisti e sobrevivi, não só para mim, mas por todos aqueles que hoje se dizem adeptos da religião, não importa se é da umbanda ou do candomblé.

Vou deixar de lado agora o tema da *força*, para retomar um pouco mais a discussão sobre a heterogeneidade/polifonia<sup>140</sup> levemente tocada alguns

---

<sup>140</sup> Não há espaço, neste texto, para discutir os conceitos de Bakhtin, por isso remeto à leitura da obra do autor, referenciada no final. Grosso modo, compreendo a polifonia como a presença de vozes polêmicas em um discurso, como acontece no romance, gênero polifônico por natureza. Creio que as narrativas mnêmicas, neste aspecto, aproximam-se bastante dos romances. Por heterogeneidade, também grosso modo, refiro-me à ideia de que todo discurso

parágrafos atrás quando mencionei os “universos de discurso”. Goethe diz (citado por Bosi, 2010, p. 59) que “quando queremos lembrar o que aconteceu nos primeiros tempos da infância, confundimos muitas vezes o que se ouviu dizer aos outros com as próprias lembranças”. Bosi (2010, p. 407), desta vez sem citar ninguém, diz que “muitas recordações que incorporamos ao nosso passado não são nossas: simplesmente nos foram relatadas por nossos parentes e depois lembradas por nós”. Neste sentido, a memória é heterogênea e polifônica. Mãe Catarina, sem se dar conta, parece saber disso, pois várias vezes surgem na sua fala “marcas do discurso” (ou heterogeneidade mostrada) que remetem à presença do outro: “eu não presenciei, ouvi dizer”, “me contaram porque eu estava incorporada”, “assim dizem”, “é a história que eu sei” etc.

No exemplo que segue, pretendo mostrar a heterogeneidade em construção. Neste caso, a memória não precisou voltar ao tempo da infância, como disse Goethe, deu-se na própria sincronia: vi a minha fala ser sugada para a narrativa, configurando um caso de heterogeneidade em constituição (constitutiva), ou seja, minha fala diluiu-se no discurso da narradora de tal maneira que não deixou vestígios textuais de sua origem.<sup>141</sup>

Nas conversas que mantive com a narradora, em vários momentos fui levado a falar da minha vida. Certa feita, contei-lhe que havia nascido numa sexta-feira treze, dia de Santo Antônio. Algum tempo depois, repetindo a história de seu nascimento, disse-me ter nascido em uma sexta-feira, algo que até ali, não tinha sido mencionado. Recorri ao calendário para constatar que o seu nascimento ocorreu em uma segunda-feira.

Não creio que isso tenha ocorrido consciente ou premeditadamente. Nascer em uma sexta-feira (treze e dia de Santo Antônio) deve-lhe ser significativo, e inconscientemente desapropriou a informação de sua fonte incorporando na narrativa apenas o possível (a data não poderia ser incorporada). A memória funciona deste modo, como tenho dito, repetindo as falas de Goethe, Barnes, Bosi, Halbwachs tantos outros. Lembranças que julgo minhas, na verdade provieram de outras fontes. É como acontece no filme a *Origem*, a própria mente se encarrega de criar imagens, cheiros, situações a partir de enxertos de memória (inserção).<sup>142</sup>

Para finalizar retomo a questão ventilada na introdução. Disse que tenho razões para acreditar que o motivo mais importante que levou Mãe Catarina a lembrar sua história (e publicizá-la), diz respeito a pressões advindas do

---

é construído a partir do discurso do outro. Qualquer discurso se sustenta sobre falas advindas de várias fontes.

<sup>141</sup> Além deste exemplo, tenho outros representando o mesmofato, contudo, limitar-me-ei a apresentar o mais simples.

<sup>142</sup> Direção: Christopher Nolan. Título original: *Inception*. 2010. O filme gira em torno das possibilidades (a) de se extrair ideias da mente de outras pessoas durante o sono e (b) o processo de plantar memórias integrando-as organicamente sem que deixem vestígios da origem estranha.

campo religioso afro-brasileiro em João Pessoa. Sua rememoração não é simplesmente consequência da sua condição de ser velha: “os velhos, postos à margem da ação, rememoram, fatigados da atividade. O que foi a sua vida senão um constante preparo e treino de quem irá substituí-lo?” (Bosi, 2010, p. 76).

Creio que não se trata disso. Primeiramente porque o cotidiano de Mãe Catarina sempre foi tomado pelas coisas da religião, o que continua fazendo com todo vigor. Sua rotina é bem puxada física e mentalmente. De quinze em quinze dias realiza toques (rituais com gira de santo) que duram aproximadamente quatro horas, sem se afastar do comando, a não ser quando está incorporada com suas entidades. Constantemente realiza obrigações (*assentamentos, boris, iaôs* etc.) nos quais sacrifica (imola), ela mesma, de galinha a boi. Em segundo lugar, não demonstra preocupação em preparar alguém para substituí-la; a sua fama de “centralizadora” é bastante conhecida. E em terceiro lugar, os “velhos” nas religiões afro-brasileiras, especialmente se forem pais de santo, ainda gozam de bastante prestígio e respeito se comparado à sociedade englobante, ou aos velhos estudados por Ecléa Bosi no seu *Memória e Sociedade*.

Se a razão fosse aquela alegada por Bosi, creio que haveria um ranço de nostalgia<sup>143</sup> na narrativa. Ao contrário, como disse no começo das considerações finais, acho que prevalece a positividade. É bem verdade que há certo saudosismo, mas apenas daquilo que era melhor em relação ao presente: ausência de assassinatos de pais e mães de santo, a religião não era folclorizada, as pessoas eram mais sérias e havia mais respeito nos terreiros. Por outro lado, o passado era pior, porque a religião era proibida, perseguida, os pais de santo tinham que se esconder no mato, senão eram presos, humilhados e apanhavam. Diz que quando começou nessa vida, vivia em um casebre na beira de um rio, e hoje, “pode dizer”, mora em um palácio.

Além disso, pouca água, creio, há para a nostalgia navegar porque Mãe Catarina entronizou fortemente o estereótipo espiritual que durante sua vida foi fonte de inspiração: seus orixás de cabeça. É filha de Ogum com Iansã, orixás guerreiros. É guerreiro/a nunca se aposenta. Luta até o final. A nostalgia até pode tentar falar pela boca da velha senhora, mas é calada pela mãe de santo, filha de Ogum com Iansã. Com essa idade, diz ela, “ainda mato boi, caio me recupero facilmente, pouco adoço, não tenho restrições alimentares, comando uma gira inteira, cantando, organizando, recebendo entidades, do começo ao fim.”

Em suma, a narrativa mescla fatos e sentimentos, memória (realidade e imaginação), e aos poucos, a história particular vai se confundindo com a história da umbanda em João Pessoa. Mas como diz Bosi (2010, p.37), toda

---

<sup>143</sup> Uma boa noção de nostalgia é-me dada pelo artista: “... recordação de emoções fortes – e uma tristeza por estas emoções não estarem mais presentes em nossas vidas” (Barnes, 2012, p. 89).

história é sempre um ponto de vista: “os livros de história [...] são também um ponto de vista, uma versão do acontecido, não raro desmentidos por outros livros com outros pontos de vista”.

Mãe Catarina reivindica para si o papel de pioneira da religião, por ter tido o primeiro centro a ser registrado em cartório e publicado em Diário Oficial, como associação; por primeiramente ter rompido o silêncio e sisudez das mesas brancas com o ecoar dos bombos, para aperreio das autoridades. Por ter congregado no seu terreiro de uma só vez, no início dos anos 1960, mais de 150 filhos de santo. Por ter sido amiga e conselheira de João Agripino, o paladino da Lei 3.443. Enfim, por ter feito parte da história como seu próprio demiurgo.

Mas às vezes, a velha senhora se deixava encontrar nos fins de tarde, quando eu ia fazer as entrevistas. Solitária, no salão onde realiza seus rituais, punha-se a assistir às novelas da Rede Globo. Algumas queixas intrometiam-se na conversa: a falta de dinheiro, o filho que não parava em casa, a solidão fora do exercício da religião, a dor de ter perdido um filho, as doenças da velhice. No prosseguir da conversa, a “velha senhora” esvanecia para dar lugar a Mãe de Santo, com letras maiúsculas.

Termino por aqui, entretanto não poderia deixar de mencionar uma inquietação ainda insolúvel para mim: por que na sua narrativa há tantas expressões do tipo: “me lembro como se estivesse lá agora”, “eles estão todos vivos para confirmar essa história”. São sintomáticas do quê exatamente? Segundo Bosi (2010, p. 407), “somos, de nossas recordações, apenas uma testemunha, que às vezes não crê em seus próprios olhos e faz apelo constante ao outro para que confirme a nossa visão: ‘aí está alguém que não me deixa mentir’”.<sup>144</sup> Talvez o sociólogo tenha acertado apenas parcialmente. Quem sabe o desejo de publicizar a narrativa, não seja também um apelo deste tipo. Por que não?

### Referências

BAKHTIN, M. (1992). *Marxismo e Filosofia da Linguagem*. 6 ed. São Paulo: Hucitec.

\_\_\_\_\_. (1997). Os gêneros do discurso. In: *Estética da Criação Verbal*. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, pp. 279-326.

BARNES, Julian. (2012). *O sentido de um fim*. Rio de Janeiro: Rocco.

BASTIDE, Roger. (2004). Catimbó. In PRANDI, Reginaldo (org.). *Encantaria brasileira: o livro dos mestres, caboclos e encantados*. Rio de Janeiro: Pallas, 2004, pp. 146 – 59.

BASTIDE, Roger. (2006). *O sagrado selvagem e outros ensaios*. São Paulo: Cia das Letras.

BOSI, Ecléa. (2010). *Memória e sociedade: lembranças de velhos*. 16 ed. São Paulo: Cia das Letras.

<sup>144</sup>Ver também Halbwachs, 2012, p. 29.

BOURDIEU, Pierre. (1999). *A economia das trocas simbólicas*. 3 ed. São Paulo: Editora Perspectiva.

CARLINI, Álvaro. (1993). *Cachimbo e Maracá: o catimbó da missão – 1938*. São Paulo: CCSP.

CASCUDO, Luís da Câmara. (1978). *Meleagro: pesquisa do catimbó e notas sobre a magia branca no Brasil*. 2 ed. Rio de Janeiro: Agir.

FERNANDES, Gonçalves. (1938). *O folclore mágico do nordeste: usos, costumes, crenças e ofícios mágicos das populações nordestinas*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

\_\_\_\_\_. (1937). *Xangôs do nordeste: investigações sobre os cultos negro-fetichistas do Recife*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira.

HALBWACHS, Maurice. (2012) *A memória coletiva*. 2 ed. São Paulo: Centauro.

OLIVEIRA, José Paiva de. ([1980?]). *Os mistérios da umbanda e do candomblé*. Rio de Janeiro: Editora Espiritualista.

VANDEZANDE, René. (1975). *Catimbó: pesquisa exploratória sobre uma forma nordestina de religião mediúnica*. Dissertação de Mestrado – Mestrado em Economia e Sociologia da UFPE.

**Abstract:** the focus here is the biographical narrative of an old mother-of-the-saint of Umbanda in the city of João Pessoa, Brazil, in order to seek the *autopoiesis* of the remind activity: to remember is create. It is clear how the women-narrator made a story of general mythical structures: the distant birthplace of the main character; the loss of the relatives; the initiation with a descendant of slaves; the arrival in the new land; the suffering and the exclusion; the fight against the oppressors; the liberation and the recognition. It appears that the memory composition is a chain of facts, events, feelings, imaginations, polyphony and heterogeneity. The corpus was due to interviews and participant observation with audiovisual records and a field journal. About these, the following question emerged: what means to the narrator recall her story in this time of her life? What leads the choice of the subjects? What are the motivations of the plot? And why is it important for her bringing to public her life? **Keywords:** umbanda in João Pessoa city, memory, life story.





# RESENHA



## Estudos sobre desaparecimentos, morte, morrer e luto

HIDALGO, Cecília. *Etnografias de la muerte: rituales, desapariciones, VIH-SIDA y resignificación de la vida*. Buenos Aires: Fundación Centro de Integración, Comunicación, Cultura y Sociedad – CICCUS, 2010, 224 p.

A morte, como evento, fenômeno, permite que se construa sobre ela um discurso. Ela é permeável e ensaja representações. Pode ser apropriada, simbolicamente, pela coletividade. O morrer não. Esta é uma experiência individual e, até o momento, incomunicável. Não se sabe como é morrer até que isso venha a acontecer. Todavia, as sociedades têm, em certo sentido, a sua organização pautada pela morte e pelo morrer.

Cecília Hidalgo compilou seis textos sobre a morte e os editou sob o título de *Etnografias de La Muerte*. Os trabalhos foram organizados em três partes subordinadas a três temáticas muito precisas: a) desaparecimento e morte; b) rituais da morte e mudança social; e c) ressignificação da vida. Trata-se de estudos elaborados por quatro licenciadas em antropologia sociocultural, uma professora de antropologia e um sociólogo. Os

artigos são antecedidos por rápidos comentários críticos.

A primeira parte, que trata da desapareção de opositores da ditadura que se instalou na Argentina no período de 1976 a 1983 e seus efeitos sobre as famílias, tem início com um artigo de *Laura Panizo* sobre a situação ritual da morte não assistida: *Cuerpos desaparecidos. la ubicación ritual de la muerte desatendida*. A autora chama a atenção para a forma singular que as sociedades ocidentais têm de encarar a morte. Nesse sentido, diferenciam-se das sociedades africanas, por exemplo, que não só aceitam o evento morte como o integram às suas respectivas culturas. O objeto de reflexão consiste em buscar entender de que forma um grupo particular de indivíduos, no caso os familiares dos desaparecidos, reage à morte em um contexto social e histórico particular.

O estudo parte da constatação enunciada por Robert Hertz de que a morte constitui um objeto privilegiado das representações coletivas. Assim, o ritual fúnebre organizaria, segundo esse autor, as emoções individuais em dois momentos: a *desagregação* e a *reinstalação*. No primeiro momento, a presença do corpo é essencial. No segundo, a coletividade, pelo sepultamento, emerge vencedora. A vida segue seu curso. A autora agrega, ainda, a contribuição de Arnold Van Gennep, que vislumbra no ritual mortuário três fases, a saber: *rituais de separação* (ritos pré-liminares), *rituais de transição* (ritos liminares) e *rituais de agregação* (ritos pós-liminares). Agregando a esses conceitos a noção de *liminaridade* elaborada por Victor Turner.

Os ritos fúnebres na sociedade ocidental, máxime na sociedade argentina, contemplam o luto socialmente estabelecido, o velório e o enterro. No caso dos desaparecidos, a inexistência do corpo impede que se realizem o velório e o enterro. Ademais, sequer se tem a certeza da morte. Apenas, a suposição. A presença do corpo, pois, é essencial para a realização dos rituais fúnebres. Sua ausência implica uma situação a que a autora denominou de morte desassistida, que impede a

realização desses rituais. Não havendo o reconhecimento real da morte não se torna possível sequer o luto. A noção de desaparecido implica a de suspensão. O desaparecido é aquele que está para ser, porém não é. É algo irresoluto. Está suspenso. Está fixado no tempo sem poder resolver-se. É a situação dos desaparecidos. Não estando vivos nem mortos, estão, na realidade, vivos e mortos. Sua situação caracteriza-se pelo que Victor Turner denominou de *liminaridade*. Somente seu aparecer na forma de cadáver é capaz de por fim a essa indefinição.

Além do que significa o corpo para o reconhecimento público da morte pela possibilidade de que se realizem os rituais prescritos, o desaparecimento implica outras consequências. Agora, no que tange às famílias. De que forma repercutiu, simbolicamente, o desaparecimento no âmbito familiar e que consequências teve na vida das famílias. É do que trata o segundo artigo de *Sabina Regueiro* sobre o efeito simbólico que a desapareição exerce sobre a família: *Familia y desaparición. Implicancias simbólicas de la desaparición en la familia*. O cerne da desapareição é eminentemente político e repousa sobre a noção de militância, entendida como a capacidade de ação política e de

resistência ao sistema estabelecido.

O problema é complexo. Em primeiro lugar, por implicar a tomada de conhecimento do fato. Como se deu? Onde? Quando? Como? Por quem? São muitas as indagações. De resto, fica somente a lembrança da *última vez em que foi visto*. O desaparecimento tem outra implicação. Esta mais perversa. Transforma os familiares do militante sequestrado em “familiares do desaparecido”, o que, nas condições políticas da Argentina de então levava à discriminação.

É certo que a militância e a clandestinidade de muitos dos opositores da ditadura argentina implicou transformações no seio familiar. No caso do desaparecimento, essas transformações são mais profundas. Em muitos casos, as famílias tiveram que “desaparecer” para não desaparecer. Isto é, tiveram que buscar a invisibilidade social, mudando de residência, até de cidade, a fim de que o aparato repressivo do Estado não as alcançasse. Nesse movimento, o segredo e a mentira tornam-se medidas imperiosas. O primeiro, para que não estivessem expostos à curiosidade pública e, a segunda, para preservar o primeiro. Nesse sentido, as

famílias vivem uma situação trágica: sofrem, mas não podem exteriorizar a sua dor. Um manto de silêncio é construído em torno do desaparecido. Já não se pode falar sobre ele. É como se tivesse deixado de existir. Ele desaparece duplamente: física e simbolicamente.

Por outro lado, no caso de desaparecidos que tinham filhos, as famílias sofrem um rearranjo. Os filhos ficam em companhia dos avós. Todavia, não podem assumir essa condição para preservar o segredo da família. Eles passam a ser filhos dos avós. Seus tios e tias tornam-se irmãos e irmãs. Essa situação perdura quase que permanentemente. Essas famílias, por força do exílio interno a que são forçadas para fugir à delação, à perseguição e à discriminação passam a ter uma nova estrutura. Assim, a desapareição implica uma liminaridade, uma situação em que a realidade fica suspensa à espera de um desenlace que pode, ou não ocorrer.

A segunda parte trata de rituais fúnebres em situação de mudança social. O primeiro artigo da segunda parte, de *Nárbara Martínez*, busca estudar os *Rituales de muerte em El sector sur de los Valles Calchaquíes*. O texto fundamenta-se na noção *maussiana* de dom e, por via de

consequência, das formas de intercâmbio e reciprocidade.

O estudo parte da constatação de que os habitantes dos Valles de Calchaquíes creem na possibilidade de intercâmbio com os mortos. Nesse sentido, o contato com os mortos obedece a dois momentos cruciais: a morte do indivíduo e os dias de Todos os Santos e de Finados. A região em estudo, San Antonio, organiza seu ciclo ritual em torno de momentos fortes que se que se iniciam no começo do ano com rituais propiciatórios e termina nos dias 1º e 2 de novembro, Todos os Santos e Finados, respectivamente.

Os laços sociais se organizam em torno do dar-receber-voltar a dar. Por outro lado, os mortos estão comprometidos com o processo produtivo e, segundo a crença geral, têm o poder de interferir nas condições que propiciam a produção. Os mortos são classificados em três categorias: os antigos, os consagrados e os condenados. As cerimônias fúnebres e as celebradas nos dias de Todos os Santos e de Finados têm o fito de reafirmar os vínculos dos moradores entre si e destes com seus mortos. Nesses momentos, os vínculos de reciprocidade entre eles se intensificam. Os mortos recebem os dons e orações que lhes são

dedicadas pelos humanos e partem levando consigo os pedidos que lhes foram feitos.

O segundo artigo dessa parte, é da lavra da compiladora da coletânea *Cecilia Hidalgo* e busca determinar as consequências teóricas da abordagem que Clifford Geertz faz de dois funerais: *Ritual y cambio social: dos funerales estudiados por Clifford Geertz*. O estudo busca sublinhar as restrições que Geertz faz ao funcionalismo, que deixa de levar em conta criticamente os aspectos culturais e sociais da vida humana.

A terceira parte inicia-se com um artigo de *Pablo Stropparo* sobre a ressignificação da vida de intelectuais mortos à luz de problemas que afligem as sociedades atuais: *Grandes Intelectuales muertos. La figura y la obra de Raúl Prebisch como arena de discusión del presente*. Trata-se de reavaliar a contribuição do criador do estruturalismo econômico latinoamericano para o conhecimento da realidade da América Latina. Em suma, o autor postula que a ressignificação da vida e da contribuição desses intelectuais subsume-se no presente e que as orientações teórico-políticas dos intérpretes é que assumem o protagonismo. Dos seis artigos da coletânea, esse é o único escrito sem o selo da

antropologia. Entretanto, não destoa muito dos demais.

O último artigo, de autoria de *Natalia Rodríguez*, problematiza a ressignificação da vida a partir do diagnóstico de AIDS: *Procesos de resignificación a partir del diagnóstico de VIH/SIDA*. O texto chama a atenção para as implicações sociais e econômicas da pandemia.

Em primeiro lugar, o artigo sublinha o fato de que o surgimento da AIDS, que está ligado, inicialmente aos estratos mais altos e instruídos da sociedade ocidental, traz em si o estigma de sua vinculação às minorias. No caso, especificamente, os homens que praticam sexo com homens. Por outro lado, demonstra que o discurso médico ao individualizar o corpo, tornando-o a-histórico e desentranhado da sociedade, implica a construção de um conceito de doença que não leva em consideração as condições em que surge e prolifera.

Ao longo das últimas décadas, percebe-se um avanço na forma pela qual a epidemia é enfrentada. O que a expansão da doença tem demonstrado é que ela está vinculada a condições sociais e econômicas desiguais, que submete as populações dos países e regiões mais pobres aos riscos de contaminação. Isto leva à necessidade, hoje já

contemplada pelos ativistas, de vincular a discussão da AIDS aos Direitos Humanos.

Como a AIDS atinge sobremaneira os estratos mais pobres da população e a infecção tem como primeira consequência, em muitos casos, a deterioração das condições de vida das famílias, o problema torna-se um círculo vicioso: a AIDS atinge, principalmente, aos mais pobres e estes, em função da doença, tornam-se mais pobres.

Por outro lado, os dados epidemiológicos demonstram que a doença atinge, principalmente, os estratos mais vulneráveis da sociedade: as mulheres, os negros, os pobres. Ademais, o fato de que, no discurso médico, desde o início, a transmissão da doença foi vinculada às práticas sexuais, implica o agravamento do estigma a ela vinculado.

O avanço dos conhecimentos médicos e das pesquisas de medicamentos que controlam a infecção tem, por um lado, contribuído para aumentar a perspectiva de vida dos infectados e, por outro, tornado mais difícil o acesso das populações pobres ao tratamento. É que os grandes laboratórios detentores das patentes recusam-se e baratear os custos do tratamento.

O avanço da pesquisa permite, hoje, tratar a AIDS como uma doença crônica. Seu diagnóstico já não representa uma sentença de morte. Entretanto, os soropositivos estão expostos à discriminação e ao preconceito. Sobretudo, em virtude do discurso moralista dos fundamentalistas religiosos, que vinculam a AIDS a práticas moralmente reprováveis.

A casuística abordada pela autora contempla um homem (Martin) e uma mulher (Marta). O primeiro, um dos primeiros infectados na Argentina, fundou uma ONG dedicada à luta pela cidadania dos infectados. Ele faleceu após 10 anos do diagnóstico. Contava então com pouco mais de trinta anos. A segunda é uma jornalista que ainda está viva. A descoberta de novos tratamentos permitiu que sua expectativa de vida fosse aumentada. Sua militância é exercida pela manutenção de uma coluna periódica em um jornal de Buenos Aires, onde ela expõe as vicissitudes de viver com o vírus. Em ambos os casos, a exposição ensejou uma inserção social que permitiu um *plus*, que não é conseguido pela maioria das pessoas.

Viver com o HIV implica um repensar e redimensionar a vida e, *last but not last*, a morte. Afinal, pensar a vida, portanto o

futuro, quando se é portador de uma doença incurável e fatal é tornar presente o pensar a morte. A sociedade ocidental, sob o pálio do capitalismo, que transforma o mercado na categoria fundamental para o planejamento da vida, torna a morte uma hipótese, permanentemente, distante. O HIV torna a morte presente, o que implica uma contradição. De resto, como ganhar a vida se se está condenado à morte.

O fato de que no corpo está a sede da doença torna mais doloroso o ser portador do vírus. O corpo é o signo da individualidade. Para o corpo e pelo corpo somos chamados ao consumo. Mas, se o corpo está deteriorado e não se pode contar com ele vive-se, ou morre-se, a cada dia. Anote-se ainda a precariedade com que se enfrenta o tempo: já não se pode planejar a longo prazo. A doença é imprevisível. A qualquer momento pode evoluir para formas mais graves. Tem-se que viver o momento, o presente, o hoje. Afinal, viver com AIDS não é a mesma coisa de morrer de AIDS. A vida há que ser ressignificada.

A coletânea reveste-se de grande importância como norte para os pesquisadores que se iniciam nas práticas antropológicas. Os dois



primeiros artigos, sobretudo, trazem uma contribuição relevante como guias metodológicos para a realização de etnografias sobre um tema particularmente delicado: a morte. Por outro lado, convém assinalar a forma precisa com que conceitos elaborados por autores clássicos, como Turner, Hertz e van Gennep, são utilizados.

Para finalizar, gostaria de ressaltar a importância desta

coletânea para os estudos e pesquisas sobre a morte e o morrer no ocidente e, especificamente, para o caso argentino, principalmente na relação morte, morrer, e formas públicas do luto, nunca completamente realizados, dos corpos desaparecidos.

*Anna Georgeta Franco Feitosa Mayer*  
*de Araújo Lima*



# SOBRE OS AUTORES



**Adrián Scribano.** Doutor em Sociologia. Diretor do “Programa de Estudios sobre Acción Colectiva y Conflicto Social (accioncolectiva.com.ar) inscrito no CIECS UE CONICET (UNC) e Diretor do “Grupo de Estudios sobre Sociología de las Emociones y los Cuerpos” do IIGG-UBA. Dirige a “Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad” (relaces.com.ar) e o CIES (Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos). Pesquisador Independente do CONICET. Pertença institucional: CIECS-UE-UNC; CIES. Email: adrianscribano@gmail.com

**Alicia Lindón.** Doutora em Sociologia. Professora do Departamento de Sociologia da Universidad Autónoma Metropolitana, Iztapalapa, México. Email: alicia.lin-don@g-mail.com

**Anna Georgeta Franco Feitosa Mayer de Araújo Lima.** Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Antropologia (PPGA) da Universidade Federal da Paraíba. Email: annageorgeafeitosa@gmail.com

**Antonio Giovanni Boaes Gonçalves.** Pós-doutorando do Departamento de Antropologia da USP. Doutor em Sociologia pela UNESP. Mestre em Sociologia pela UFPB. Professor Associado do Departamento de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPB. Email: giboaes@ig.com.br

**Begonya Enguix.** Doutora em Antropologia Social e Cultural e docente da Universitat Oberta de Catalunya, Espanha. Email: benguix@gmail.com

**Claudia Barcellos Rezende.** Doutora em Antropologia, London School of Economics. Professora Associada do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio de Janeiro (UERJ). É pesquisadora do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da UFPB. Email: cbrezende@bighost.com.br

**Cleonardo Mauricio Junior.** Mestrando no Programa de Pós-Graduação em

Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco (PPGA-UFPE). Graduiu-se em Ciências Sociais pela mesma universidade, com período de intercâmbio na Universidade de Dresden, na Alemanha. É bolsista do CNPQ e integrante do Núcleo de Estudos das Religiosidades Populares (NERP) da UFPE. Email: robertabivar@gmail.com

**Guillermo Espinoza Astorga.** Cientista Político de la Universidad de Artes y Ciencias Sociales e investigador del Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo, Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Email: robertmerinojor@gmail.com

**José Luis Grosso.** Diretor do Grupo de Investigación PIRKA – Políticas, Culturas y Artes de Hacer, Argentina – Colombia; Linha de Pesquisa Semiopraxis y Discurso de los Cuerpos en relaciones interculturales poscoloniales. Professor do Doutorado en Ciencias Humanas y Director de Postgrado, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Catamarca, Argentina. Pesquisador do Instituto de Estudios de Literatura Tradicional – IELT, Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Nova de Lisboa, Portugal. Pesquisador del Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos – CIES, Buenos Aires, Argentina. Integrante del Consejo Científico y Director Editorial de CORPUS – International Group for the Cultural Studies of the Body. Integrante del Grupo Latinoamericano de Estudios Sociales de Cuerpos y Emociones. Email: jolugros@gmail.com

**Jussara Freire.** Doutora em Sociologia. Professora adjunta da Universidade Federal Fluminense (polo universitário de Campos dos Goytacazes) e membro do Coletivo de Estudo sobre Violência e Sociabilidade (CEVIS). Email: jussarafreire@sueprig.com.br

**Liuba Kogan.** Doutora em Sociologia. Chefe do Departamento Académico de Ciências Sociales y Políticas de la Universidad del Pacífico (Lima, Perú). Email Kogan\_l@up.edu.pe

**María Belén Espoz.** Pesquisadora Assistente do CONICET. Licenciada em Comunicação Social (ECI/UNC). Doutora em Semiótica (CEA-CIFFyH/UNC). Integrante do Programa de Estudos de Ação Coletiva y Conflicto Social del Centro de Investigación y Estudios de la Sociedad y la Cultura (CIECS) - Unidad Ejecutora del CONICET de la Universidad Nacional de Córdoba, Argentina. Professora Assistente da Cátedra de Semiótica da Escuela de Comunicación Social (ECI/UNC). Membro do CIES (Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos). Co-diretora do Programa “Ideología, prácticas sociales y conflicto (Experiencias contemporáneas de/en la ciudad de Córdoba. Primera década del siglo XXI)” ECI-UNC. Email: belenespoz@yahoo.com.ar

**Maria Djair Dias.** Enfermeira. Doutora em Enfermagem/ USP, Professor Adjunto do Departamento de Enfermagem de Saúde Pública e Psiquiatria – CCS/UFPB. Líder do Grupo de Estudos e Pesquisas em Saúde e Sociedade – GEPSS – UFPB. Email: patriciagoldfarb@yahoo.com.br

**María Eugenia Boito.** Pesquisadora Assistente do CONICET. Licenciada em Trabajo Social, Universidad Nacional de Córdoba (UNC) y Licenciada en Comunicación Social, UNC. Magister en Comunicación y Cultura Contemporánea, Centro de Estudios Avanzados (CEA-UNC) e Doutora em Ciencias Sociales en la Universidad de Buenos Aires (UBA). Professora Adjunta a Cargo do Seminario opcional “Cultura Popular y Cultura Masiva”, do quinto ano da carreira Licenciatura en Comunicación Social, Escuela de Ciencias de la Información (E.C.I), Universidad Nacional de Córdoba (UNC). Também atua como Professora Adjunta na Assinatura “Comunicación y Trabajo Social” da Escuela de Trabajo Social de la UNC. Co-coordenadora do Programa de Estudos de Acción Coletiva y Conflicto Social del CIECS-UE-CONICET-UNC. Membro do CIES (Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos). Diretora do Programa “Ideología, prácticas sociales y

conflicto (Experiencias contemporáneas de/en la ciudad de Córdoba. Primera década del siglo XXI)” ECI-UNC. Email: meboito@yahoo.com.ar

**Maria Patrícia Lopes Goldfarb.** Antropóloga. Doutora em Sociologia, área de Cultura/UFPB, Professora Adjunta do Departamento de Ciências Sociais e Programa de Pós-Graduação em Antropologia. Líder do GEC- Grupo de Estudos Culturais – UFPB. Email: patriciagoldfarb@yahoo.com.br

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Doutor em Sociologia. Professor dos Programas de Pós-Graduação em Antropologia e em Direitos Humanos da Universidade Federal da Paraíba, Brasil. Coordenador do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da mesma universidade. Email: maurokoury@gmail.com

**Roberta Bivar Carneiro Campos.** Pesquisadora do CNPQ e doutora em Antropologia Social pela Universidade de St. Andrews-Escócia. Atualmente é Professora Adjunta do PPGA da UFPE e vice-líder do NERP também da mesma universidade e do Centro de Estudos sobre Cristianismo da UERJ e do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da UFPB. Faz pesquisas sobre religião, corpo e emoções e tem artigos publicados em diversos periódicos nacionais e internacionais tais como *Etnográfica* (Lisboa), *Cahiers du Brésil Contemporain* (França), *Revista de Antropologia da USP* (Brasil), *Religião e Sociedade* (Brasil), *Teoria e Sociedade* (Brasil), dentre outras. Email: robertabivar@gmail.com

**Roberto Merino Jorquera.** Académico-investigador miembro del Núcleo de Investigación Sociología del Cuerpo, Departamento de Sociología de la Universidad de Chile. Email: robertmerinojor@gmail.com

**Simone Magalhães Brito.** Doutora em Sociologia pela Lancaster University e professora do Departamento de Ciências Sociais da UFPB e pesquisadora do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

da mesma universidade. Email:  
simonebritto@gmail.com

**Suderlan Sabino Leandro.** Enfermeiro,  
Mestre em Enfermagem/UFPA,

Professor do curso de enfermagem da  
Escola Superior em Ciências da Saúde -  
ESCS/FEPECS/SES-DF e do Centro  
Universitário - UDF. Email:  
patríciagoldfarb@yahoo.com.br

