

REVISTA BRASILEIRA DE ISSN 1676-8965

RBSE

SOCIOLOGIA
DA EMOÇÃO

GRUPO DE PESQUISA EM ANTROPOLOGIA E SOCIOLOGIA DAS EMOÇÕES

RBSE - Volume 13 - Número 37 - Abril de 2014 - ISSN 1676-8965

SUMÁRIO

ARTIGOS

A Repressão da Vergonha	11
Thomas J. Scheff	
Brigas de bar em Brasília	20
Gilberto Luiz Lima Barral	
As emoções nos processos de constituição das novas identidades negras	30
Michelle Cirne Ilges	
Emociones, cuerpos y residuos	44
Gabriela Vergara	
Sofrer na Alma, Sentir no Corpo	60
Waleska de Araújo Aureliano	
Subjetividad, cuerpo y locura	81
Magdalena Arnao Bergero	
Da semelhança à peculiaridade	96
Antonio Belamar O. de Bitencourt	
Francis Moraes de Almeida	
Relaciones violentas en el trabajo	105
Ana Rosa Pratesi	

LIVROS RECEBIDOS

Livros Recebidos	117
Letícia Knutt	

SOBRE OS AUTORES

Sobre os autores	122
------------------------	-----

A Repressão da Vergonha

Thomas J. Scheff

[Traduzido por Raoni Borges Barbosa]

Tradução Recebida em: 12.02.2014

Tradução Aceita em: 15.02.2014

Resumo: Este ensaio propõe que há um tabu em relação à vergonha nas sociedades modernas que interfere no estudo objetivo desta emoção. O tabu é baseado na repressão, em esconder primeiramente informação dos outros, e então de si mesmo. Minha própria dificuldade em reconhecer a vergonha como um campo de estudo é descrita. Alguns exemplos de estudos que parecem desconhecer que seu próprio tema de estudo é a vergonha (sob um nome alternativo) são discutidos. **Palavras-chave:** sistema vergonha, vergonha da vergonha, repressão, tabu

Desde meu primeiro artigo sobre a vergonha (1978) publiquei outros vinte e nove artigos ou capítulos que apresentam a vergonha no título, e publiquei também um livro (com Suzanne Retzinger, 1991). Tenho ainda mais três livros (1990; 1994; 1997) e quatorze artigos/capítulos que tem na vergonha um de seus temas principais, porém sem referencia-la no título. Considerando todas estas categorias, eu tenho publicado quarenta e oito títulos sobre vergonha em um ritmo de quase dois por ano em vinte e seis anos de trabalho, e muitos outros se encontram ainda em processo de elaboração.

Esta experiência me deu um senso de resistência em relação ao tema da vergonha que é de longe mais forte que qualquer outro dos meus interesses, tais como o tema da rotulação/etiquetagem (bastante popular especialmente entre meus colegas sociólogos), ou os da

recursão e catarse (tem também havido resistência quanto a este tema), e outras emoções que não a vergonha, como a dor/tristeza/aflição, medo, ira/raiva, e amor. Estes escritos que apresentam a vergonha já no título encontraram uma resistência particularmente forte, quanto uma frequente rejeição por parte do editor, quando ainda fora de circulação, ou uma rejeição, quando já em circulação. No caso ordinário dos textos já finalmente publicados, não raras vezes foram exigidas uma ou mais revisões. Minha experiência reforçou o sentimento de que a vergonha enquanto tema de estudo é um tabu para muitas pessoas, incluindo a maioria dos pesquisadores.

A sexualidade oferece em comparação ao tema da vergonha uma situação mais familiar. Os primeiros estudos sobre o comportamento sexual publicados por Kinsey (1948) e por Masters e Johnson

(1966) se confrontaram com condenações, porque estes estudos discutiam questões que eram tidas até então como tabus. Mas eles se tornaram rapidamente conhecidos pelo mundo acadêmico e pelo grande público. Supondo-se, contudo, que estes estudos tivessem usado palavras inofensivas e ambíguas como AMOR e INTIMIDADE em vez da palavra SEXO, que era, na época, um tabu ainda maior do que hoje, eles teriam causado menos ofensa, mas seu trabalho teria tido menos impacto e teria sido menos explorado.

Estudos sobre a emoção vergonha ainda se deparam com um problema similar porque a vergonha, atualmente mais que o sexo, é ainda um tabu. O psicólogo Gershen Kaufman propôs:

A sociedade americana é uma cultura pautada na vergonha, mas... a vergonha permanece escondida. Desde que há vergonha da vergonha, ela permanece sob um tabu. (Kaufman, 1989).

Para dar continuidade à discussão sobre o tabu, considero um estudo sobre a vergonha que evitou a palavra vergonha no título, mas discutiu o tema em todo o texto. O psiquiatra James Gilligan (1997) discorreu, a partir de sua experiência como psiquiatra em prisões, que a vergonha desconhecida é a causa da violência. Quando ele perguntava aos prisioneiros o porquê dos homicídios, muitas respostas eram semelhantes: terem sido humilhados (desrespeitados). Ao contrário de muitos pesquisadores situados como ele, Gilligan não escreveu um livro sobre humilhação ou mesmo sobre desrespeito como causa da violência, mas relatou o fenômeno como o que ele pensou poder ser a emoção humana universal, a vergonha.

Muito embora haja alguma variação pessoal e cultural nos detonantes e nas

manifestações da vergonha, esta parece apresentar um sinal universal, entre os mamíferos, de ameaça ao vínculo social, e estar associada, como emoção superficial ou intensa, com a possibilidade de rejeição. Desde que para todas as pessoas, já ao nascer, é imprescindível e vital ser aceito como membro integrante da tribo, a vergonha é crucial para a condição humana. Muito embora haja sempre variação pessoal e cultural nos detonantes e nas manifestações da vergonha, esta parece ser um sinal universal, entre os mamíferos, de ameaça ao vínculo social, e estar associada, como emoção superficial ou intensa, com a possibilidade de rejeição¹.

A dificuldade em se estudar a vergonha nas sociedades modernas se apresenta no fato de que, como a palavra *'fuder'*, a palavra *vergonha* é ainda tabu. Por esta razão, há muitos estudos do sistema vergonha, mas eles se encontram escondidos sob outros termos: medo ou rejeição, desrespeito, estigma, culturas da honra, vingança, etc.

O livro de Gilligan não foi um grande sucesso, comercialmente ou academicamente. Nunca esteve nas listas dos mais vendidos; ele se encontra atualmente perto da marca dos 30 mil. De acordo com o Google Scholar, o livro foi citado 400 vezes, o que significa 24 vezes por ano desde a sua publicação. Parece que foi pouco notado entre o público e os estudiosos. Se a palavra vergonha tivesse aparecido no título, a situação poderia ter sido bem pior.

¹Essa passagem se encontra no texto original, no início e no final deste parágrafo. Note-se que a variação entre elas é a de que haja *alguma* ou de que haja *sempre* variações pessoal e cultural. Optei, contudo, ser fiel ao texto original e mantê-las. (Nota do Tradutor).

Com um título e uma abordagem diferentes, o livro de Gilligan poderia ter sido um dos mais vendidos. O título corrente, “Violência: reflexos de uma epidemia nacional”, não é interessante e tampouco revela adequadamente o conteúdo. O editor pode não ter permitido o uso da palavra vergonha no título, como algumas vezes acontece². Talvez *Humilhação e Violência* tivesse mais apelo. Mas se Gilligan tivesse querido a palavra humilhação no título, ele deveria ter tido que resolver a questão da sua tese humilhação-desrespeito, para não mencionar a sua noção de vergonha desconhecida. A palavra vergonha não seria apelativa: ela poderia ser mesmo repulsiva.

O que pode ser repulsivo em relação à palavra vergonha, desde que é somente uma palavra? Poder-se-ia perguntar o mesmo sobre a palavra ‘fuder’, desde que é também somente uma palavra. Está claro que a palavra ‘fuder’ era completamente repulsiva nos anos 1960 antes de 1961, ao menos na imprensa. De acordo como o Google Ngram, não há uma só ocorrência da mesma em livros em inglês de 1900 a 1960. Parece que os livros publicados eram problemáticos a este respeito; desde que eu me encontrava em treinamento básico nas Forças Armadas, esta palavra parecia ser quase a única palavra que saía da boca dos treinadores e recrutas.

Estranhamente, com a palavra ‘fuder’ se tornando mais popular, desde o começo dos anos 1961, a palavra vergonha se tornou cada vez menos pública. O Google Ngram mostra que a frequência do uso da palavra vergonha nos livros em língua

inglesa vem decrescendo continuamente há dois séculos (1800-2000). Este fato é particularmente impressionante sabendo-se que há alguns usos da palavra vergonha que não são tabus, como “Que vergonha!” e como a tirada “Tenha Vergonha!”.

Que estas duas frases sejam inofensivas para qualquer pessoa, sugere que a palavra vergonha é ainda menos tabu que a palavra ‘fuder’. Muito embora haja usos similares da palavra ‘fuder’ que não se refiram ao sexo, - como ‘*Que merda!*’ [‘*What the fuck?*’] -, elas ainda são vistas como ofensivas para algumas pessoas.

Para averiguar se o declínio do uso da palavra vergonha na imprensa ocorreu somente nos ambientes de fala inglesa, eu pesquisei no Google Ngram palavras equivalentes para a língua francesa (*honte*), alemã (*Schande*) e espanhola (*verguenza*). O declínio do uso da palavra vergonha vem ocorrendo também nestas línguas nos últimos dois séculos. O que ocorre, então?

O Tabu sobre a Vergonha

O sociólogo Norbert Elias (1939; 1978) no seu estudo sobre cinco séculos de história europeia, propôs que a vergonha e suas emoções próximas (embaraço e humilhação) se tornaram emoções dominantes nas sociedades modernas, mesmo tendo se mantido como tabus. Como já mencionado, estas três emoções tem sido frequentemente estudadas pelas ciências sociais, comportamentais, políticas e médicas (particularmente a psiquiatria), e pela história, mas sob nomes diferentes.

Há muitos estudos na antropologia sobre “culturas da honra”: de como os insultos à honra conduzem à humilhação e à vingança. Muitos desses estudos, contudo, assumem que esta causa de violência é

²Eu sei que este foi o caso com o livro de Smith (2006), que tratou inteiramente sobre a humilhação do Terceiro Mundo pelo Primeiro Mundo. Somente por acaso tive acesso ao livro.

válida somente para as sociedades tradicionais, onde a vergonha é menos escondida. Não consideram, contudo, que possa ocorrer o mesmo em sociedades modernas. Muito embora a palavra honra tenha saído de moda, a emoção vergonha não saiu. Se a mesma é biologicamente constituída, ela seria a-histórica e atravessaria as culturas de forma universal.

O tabu da vergonha tem muito efeitos minimizadores para o conhecimento, porque divide em grupos separados o que deveria constituir um único campo, reforçando o tabu. Por exemplo, este esconde outros estudos que embasam e apóiam a tese de Gilligan de que a vergonha desconhecida causa violência, no sentido de realização, preservação e obtenção de posições de status, ou mesmo perda de status, busca por reconhecimento, honra/desonra, vingança ou retaliação, e assim por diante. O tabu sobre a vergonha também desacelera o processo de replicação de estudos que apóiam a tese acima mencionada (Lacey, 2009; Websade, 2010), bem como dificulta o teste de hipóteses mais amplas sobre o caminho da vergonha e da ira/raiva em causar violência, e, desta forma, silencia a vergonha tomada isoladamente (Scheff 2011). Se a hipótese vergonha-violência/silêncio é mesmo parcialmente verdadeira, ela carrega uma mensagem crucial para a nossa civilização.

A tese de Elias afirma que há uma diferença entre a vergonha que é sentida, a base da moralidade, e a vergonha que é escondida, não somente dos outros, mas, também, de si mesmo. Em seu estudo (1939; 1978), ele analisou manuais de etiqueta em três línguas. Dois achados são chaves: 1. Em paralelo à diminuição de punições físicas, a vergonha se tornou dominante como o principal agente da

moralidade; 2. Ao se tornar cada vez mais prevalente, a vergonha também se tornou subterrânea e virtualmente invisível.

Emoções na Psicoterapia

Um estudo sobre emoções na psicoterapia parece apoiar as teses de Elias. Helen B. Lewis (1971), uma psicóloga pesquisadora e também psicanalista, usou um método sistemático (Gottschalk e Glaser, 1969) para localizar indicadores verbais de emoção em muitas transcrições de sessões de psicoterapia. Ela parece não ter tido conhecimento dos estudos de Elias.

Ela encontrou, para a sua surpresa, que a vergonha/embaraço era de longe a mais frequente emoção, ocorrendo mais que todas as outras emoções combinadas. Ela também chegou à conclusão de que estas instâncias de vergonha/embaraço, em oposição à alegria, dor, ao medo, ou à raiva/ira, nunca eram virtualmente mencionadas seja pelo cliente ou pelo terapeuta. Ela chamou estas instâncias inominadas de “vergonha desconhecida”. Seus achados oferecem, em nível discursivo, o suporte para as teses de Elias sobre a prevalência e invisibilidade da vergonha em uma dimensão histórica.

Ela também encontrou que a vergonha, durante as sessões, pareciam ser omitidas e escondidas de duas formas diferentes. A *vergonha patente e indiferenciada* envolvia sentimentos dolorosos que eram escondidos sob termos que evitavam a palavra vergonha (Elias usou a palavra circunlóquios). A *vergonha ignorada*, por outro lado, envolvia pensamentos, discursos ou comportamentos fugidios, mas sentimentos superficiais. No primeiro caso, a vergonha é caracterizada pela dor, confusão, e por reações corporais como corar, suar e pela aceleração de

batimentos cardíacos. Pode ocorrer afasia, com perturbação ou desorganização de pensamento e comportamento, como nos casos de embaraço.

Muitos dos termos comuns para sentimentos dolorosos parecem se referir à vergonha patente e indiferenciada: sentir-se estranho, tímido, envergonhado, desajeitado, engraçado, perturbado, ou miserável; na gíria dos adolescentes, sentir-se pulverizado, chateado, deslocado. As frases “Eu me senti como um tolo,” ou “um perfeito idiota” são prototípicas. Alguns dos termos substitutos são complexos, tais como, “um momento embaraçoso”: Não sou eu a estar embaraçado (negação), mas o momento que é embaraçoso (projeção). Um artigo (Retzinger, 1995) lista mais de uma centena de frases e palavras substitutas para a vergonha patente e indiferenciada.

A vergonha ignorada se manifesta como um sentimento doloroso fugidio, frequentemente efêmero, seguido por pensamentos, discursos ou atividades rápidos e obsessivos para deslocar o sentimento. Um exemplo comum: alguém se sente insultado ou criticado. No momento (ou mais tarde ao lembrá-lo), pode experimentar um rápido golpe de um sentimento doloroso, seguido imediatamente de memórias da cena ofensiva. As memórias são variações do tema: como poderia se comportar de forma diversa, evitando o incidente, ou respondendo com um efeito diferente. O resultado é a obsessão.

Parece-me que o uso feito por Lewis de um método sistemático para detectar indicadores verbais de emoções conduziu ao relato subestimado da vergonha ignorada. O método usado por ela localizou termos de vergonha indiferenciada,

omitindo frequentemente o discurso e/ou a fala obsessivos que caracterizam a vergonha ignorada.

A explícita Teoria da Repressão de Billig

A segunda tese de Elias - ao se tornar cada vez mais prevalente, a vergonha também se tornou subterrânea e virtualmente invisível, - levanta a questão da repressão, um tema difícil. A natureza da repressão era mais ou menos um mistério para o seu descobridor, Freud, mas tem sido explorada em detalhes pelo psicólogo inglês, Michael Billig (1999).

Freud postulou em sua história do movimento da psicanálise que “a teoria da repressão é a pedra angular sobre a qual repousa toda a estrutura da psicanálise.” Freud ainda admitiu conhecer pouco sobre o assunto. Em “*As leituras introdutórias*”, publicado quando ele já tinha mais de 60 anos, Freud, principal teórico do movimento psicanalítico postulou: “...de longe nós temos somente uma informação [sobre repressão]... que [a repressão] “emana de forças do ego”. Além disso, Freud aduziu, “não sabemos mais nada no presente”. Este comentário não nos diz muito, sobre a que forças Freud se referia, nem em que sentido o ego pode ser compreendido.

Baseado nas análises, a nível discursivo, dos escritos de Freud, não somente de seus casos, mas, também, de suas cartas, Billig propôs que a repressão emerge de práticas sociais, em uma dada sociedade, referentes a questões ou sentimentos geralmente considerados como extremamente vergonhosos para serem discutidos. Por todo o tempo em que Freud viveu em Viena, por exemplo, a

sexualidade era um destes temas vergonhosos.

Billig propôs que a repressão começa em práticas sociais de evitação. Por exemplo, um dos casos de Freud, “O Pequeno Hans” aprende, nos diálogos com seus pais, que certos temas (sexualidade, raiva/ira, agressão, etc.) não devem ser discutidos. Se um destes temas é levantado, os pais mudam rotineiramente o tema da conversa para outro que não seja proibido. Esta transição pode ser marcada por frases pequenas e inócuas, tais como “Mesmo assim,” “Oh, tudo bem,” e assim por diante. A teoria da repressão de Billig sugere que a repressão começa com práticas de evitação de certos temas. Como estas práticas de evitação são internalizadas pelos indivíduos?

A teoria de Billig não é de todo articulada. Mas ela sugere dois passos. Primeiro, o aprendizado da prática social de evitar rotineiramente certo tema mudando-se de um assunto a outro. Esta prática é intencional a princípio; a mesma resulta em uma resistência coletiva para perceber temas proibidos. Talvez depois de muitas repetições o passo individual seja realizado, quando o aprendizado de evitar rotineiramente a percepção de práticas de evitação de temas proibidos, assim como o aprendizado de mudar de assunto para outro não proibido.

O segundo passo funciona no sentido de remover os assuntos proibidos da consciência desperta. Se este segundo passo falha em remover a vergonha, um terceiro e mesmo um passo subsequente pode ser realizado. A ideia de que se pode evitar lembranças de práticas de evitação sugere a possibilidade de um processo recursivo que se estende indefinidamente. Este processo é relatado,

particularmente, em um dos casos de Freud discutidos por Billig: “O homem-rato”.

Experiências Pessoais

Dadas as minhas dificuldades em publicar sobre a vergonha, eu começo a me sentir um pouco como o paciente de Freud, “O pequeno Hans”, mencionado acima. Os editores e publicadores me pareciam estar esforçados em mudar o assunto da publicação no sentido de evitar um tema tabu, usando uma extensa variedade de justificativas. Uma favorita era já protocolo: este trabalho é muito grande ou muito pequeno, demasiado psicologizante ou não o suficiente psicologizante, não oferece suficiente evidência para a teoria que apresenta, e assim por diante.

Estas experiências me levaram a uma pergunta pessoal: por que eu me proponho a escrever sobre a vergonha, quando a maioria das pessoas evita o tema? Parece-me, agora, que dois passos permitiram a emergência deste interesse.

O primeiro passo ocorreu em 1970: em participando de um trabalho de psicoterapia de grupo eu descobri, para minha surpresa, que eu era inundado por emoções que eu não sentia, especialmente, a dor/aflição, o medo, a raiva/ira, e a vergonha. Depois de mais ou menos um mês de intenso chorar, rir, suar/sacudir e de calor corporal (ao invés de ventilar a raiva), eu me senti imensamente melhor, e especialmente melhor em relação a mim mesmo. Em razão destes eventos, eu continuei em várias formas de terapia por mais 31 anos.

Contudo, um segundo passo me pareceu ser necessário antes que eu me propusesse a ousar estudar o fenômeno da vergonha. Depois da minha experiência nos anos

1970 com as emoções, eu pensei que deveria tentar lidar não somente com a minha vergonha, mas, também, se poderia ajudar outras pessoas com a vergonha delas.

Uma oportunidade surgiu quando um psiquiatra que eu visitava decidiu que queria que eu me tornasse também um terapeuta. O Estado da Califórnia, na época, estava introduzindo uma nova licença para terapeutas: Terapeuta de Casamento e Família. Meu psiquiatra, com um grande desprezo em relação à incompletude do meu treinamento, foi capaz de me apadrinhar neste tipo de licença.

Desde que eu era um acadêmico em tempo integral, naquele tempo (USCB; Sociology), eu não via como poderia praticar ainda que tivesse uma licença de terapeuta. Contudo, uma oportunidade posterior me permitiu praticar sob os auspícios de um supervisor de veras competente. Por acaso, juntamente com mais dois terapeutas recém-licenciados, uma assistente social bastante experiente, Marilyn Nadler, me recrutou para ajudá-la com o que ela chamava de quarenta horas intensivas de psicoterapia individual e em grupo para um cliente em uma semana. Da mesma forma que os dois outros terapeutas amadores, eu assumi que eu tinha me tornado um terapeuta competente.

Contudo, quando Marilyn partiu, nossa bolha estourou. Depois de falhar com um cliente, eu percebi que nosso sucesso tinha se devido inteiramente à competência de Marilyn: nós éramos inúteis, sem ela. Foi a partir de então que eu decidi que se eu não podia ser um terapeuta emocional, eu seria um pesquisador das emoções.

Contudo, durante meus dois anos como terapeuta, eu aprendi algumas coisas que me pareceram importantes: ventilar a raiva/ira frequentemente não ajuda. Eu fui treinado para encorajar clientes a ventilar a raiva/ira no sentido de expulsá-la de seus peitos. Mas minha experiência clínica sugere fortemente que ventilar estas emoções era quase sempre um erro. Clientes reclamavam que eles não se sentiam melhores, ou mesmo que se sentiam ainda mais desconfortáveis. Meus treinadores e eu não sabíamos que o estudo de Berkowitz (1962) levantava dúvidas a este respeito, tampouco sabíamos, é claro, do fluxo constante de estudos apontando o mesmo e que foram publicados depois do meu tempo como terapeuta (1966-68).

Minha questão se tornou a seguinte: se ventilar a raiva/ira não ajuda: o quê, então? Eu encontrei o que parecia ser uma resposta em um livro de Helen Block Lewis (1971). Muito embora eu tivesse dificuldade em entender muito do texto em razão dele estar recheado com o jargão psicanalítico, a autora mostrava muitas instâncias da vergonha não reconhecida como sequência para a raiva/ira (Capítulo 6). Talvez meu problema com clientes coléricos pudesse ter sido em razão de eu não ter percebido a vergonha no subterrâneo da raiva/ira.

Eu li tudo que pude achar sobre o tema vergonha. Com a minha esposa, Suzanne Retzinger, fiz contato com Helen Lewis. Desde que nós consolidamos o hábito de visitá-la na Universidade de Yale, onde ela trabalhava, ela nos adotou em uma relação mentor-discípulo por muitos anos.

Estudos ocultos sobre a Vergonha

Há muitos campos de estudo sobre a vergonha que usam termos alternativos de forma a seccionar a relação com outros estudos sobre a vergonha. De forma breve, deixando de lado muitas destas instâncias, eu descreverei somente duas: o campo da expressão facial das emoções, e o estudo do estigma.

Expressão facial da Emoção

Os estudos da expressão facial da emoção, um campo extenso, se basearam nas descrições das emoções básicas de Silvan Tomkins. Mas, por muitos anos, até bem recentemente, estes estudos não incluíam a vergonha, mesmo tendo Tomkins dado mais atenção ao tema que a qualquer outra emoção, e a vergonha tomando quase que completamente um, dos quatro volumes de sua obra (V. II, 1963).

O estigma

A outra instância trabalha com a questão do estigma. Há milhares de estudos sobre o tema nas ciências sociais, comportamentais e médicas. A ideia é que o ato de aprisionamento pela polícia ou o diagnóstico patológico por uma autoridade médica podem levar consigo uma consequência indesejada: o envergonhamento do envolvido, para o self e ou para as suas redes sociais. Estes estudos nunca usaram virtualmente o termo vergonha no título, e, em muitos casos, nem mesmo no corpo do estudo. Assim como também não citam uma literatura especializada sobre vergonha. Este caso ilustra o mais evidentemente o tabu sobre a vergonha, uma vez que ela performa o sentido literal do estigma.

O *Estigma*, de Goffman (1968), equacionou claramente as relações entre estigma e

vergonha (pp. 13, 14, 25, 108). Mas, em 1980, quando artigos sobre o estigma começaram a aparecer, o termo vergonha desapareceu. Esta ausência é particularmente passível de relato dentro de um contexto para a elaboração conceitual do estigma (Link e Phelan, 2001). Muito embora Link e Phelan citem o livro de Goffman, em toda a sua extensão, não há nenhuma menção de que este autor equacionou estigma com vergonha.

Outro exemplo é um livro de referências da psicologia social sobre o estigma. Termos como vergonha, embaraço, humilhação não aparecem no índice. Observa-se muitas referências à ideia de Cooley do self espelhado, mas sem a devida percepção de que esta ideia envolve a noção de vergonha: “[O self espelhado que se observa] parece ter três elementos principais: a imaginação da nossa aparência para o outro; a imaginação do seu julgamento desta aparência, e algum tipo de sentimento em relação a si mesmo, como *orgulho* ou mortificação [*vergonha*]”. (p. 184, 1922).

Conclusão

A ideia de que a vergonha é um tabu nas sociedades modernas, na extensão que se prova ser verdadeiro, sugere a necessidade de mais discussão na área. Se a vergonha é de fato a chave para o entendimento das relações humanas, nós necessitaríamos trazê-la para a discussão.

Referências

BERKOWITZ, Leonard. *Aggression: A Social Psychological Analysis*. New York: McGraw-Hill, 1962.

ELIAS, Norbert. *Über den Prozess der Zivilisation*. Reprinted in 1978 as *The Civilizing Process*. London: Blackwell, 1939.

- BILLIG, Michael. *Freudian Repression: Conversation Creating the Unconscious*. Cambridge University Press, 1999.
- COOLEY, Charles H.. *Human Nature and the Social Order*. New York: Scribner's, 1922.
- GILLIGAN, James.. *Violence – reflections on a national epidemic*. New York: Vintage Book, 1997.
- GOTTSCHALK, Louis, Winget, C. and G. Gleser. *Manual of Instruction for Using the Gottschalk-Gleser Content Analysis Scales*. Berkeley: UC Press, 1969.
- HETHERTON, Ted, Kleck, R., Hebl, M., and Jull, J. *The Social Psychology of Stigma*. New York: Guilford, s/d.
- KAUFMAN, Gershon. *The Psychology of Shame*. New York: Springer, 1989.
- KINSEY, Alfred, W. Pomeroy, and C. Martin. *Sexual Behavior in the Human Male*. Indiana University Press, 1948.
- LEWIS, Helen B. *Shame and Guilt in Neurosis*. New York: International Universities Press, 1971.
- LINK, Bruce and Jo Phelan. Conceptualizing Stigma. *Annual Review of Sociology*, 27, 363-385, 2001.
- MASTERS, W.H.; Johnson, V.E. *Human Sexual Response*. New York: Bantam Books, 1966.
- RETZINGER, Suzanne. Identifying Shame and Anger in Discourse. *American Behavioral Science*. 38: 104-113, 1995.
- SCHEFF, Thomas. Interminable Quarrels: A Case Study of a Shame/Rage Spiral. In: *The Role of Shame in Symptom Formation*. (Helen B. Lewis, ed.), LEA: Patterson, NJ, 1987.
- SCHEFF, Thomas. *Microsociology: Emotion, Discourse, and Social Structure*. Chicago: Univ. of Chicago Press, 1990.
- SCHEFF, Thomas. *Bloody Revenge: Emotion, Nationalism and War*. Boulder, Colo. Westview Press, 1994.
- SCHEFF, Thomas. *Emotions, the Social Bond, and Human Reality: Part/Whole Analysis*. Cambridge: Cambridge University Press, 1997.
- SCHEFF, Thomas; Suzanne Retzinger. *Emotion and Violence: Shame and Rage in Destructive Conflicts*. Lexington, MA: Lexington Books, 1991.
- SMITH, Dennis. *Globalization: the Hidden Agenda*. Cambridge: Polity, 2006.
- TOMKINS, Silvan. *Affect, Imagery, Consciousness: The Negative Emotions*, V. II. London: Tavistock, 1963.

Abstract: This essay proposes that there is a taboo on shame in modern societies that interferes with the objective study of this emotion. The taboo is based on repression, the hiding of information at first from others, then from self. My own difficulty in recognizing shame as a field of study is described. Some examples of studies that seem unaware that their topic is shame (under an alternative name) are discussed. **Keywords:** shame system, shame of shame, repression, taboo

Brigas de bar em Brasília Sociabilidade e socialização

Gilberto Luiz Lima Barral

Artigo recebido em: 13.01.2014

Artigo aceito em: 16.03.2014

Resumo: O bar, em determinado espaço e tempo, aparece como lugar do advento da opinião pública, como um lócus de experiências e conhecimentos das coisas pela vivência e/ou observação, transformando-se em local de conversas e práticas sociais. O objetivo deste artigo é descrever e interpretar aspectos do comportamento de determinados indivíduos em locais públicos, particularmente em bares de Brasília, tendo como categorias analíticas os conceitos de sociabilidade e socialização, com a finalidade de produzir uma sociologia do cotidiano e do lazer. Investiga-se a organização e o funcionamento do bar, buscando compreender que sociabilidade se desenvolve em determinados bares de Brasília e, ainda, apresentar as redes de interdependência que envolve e propiciam formas de ocupação e uso dos espaços da cidade. As considerações relativas ao percurso da pesquisa e seus resultados face à construção do problema teórico e empírico proposto apontam o crescimento dos bares na cidade como espaços de lazer e sociabilidade; a projeção desses espaços nas vivências, comportamentos e representações dessas práticas de lazer. **Palavras-chave:** lazer, interação social, bar, etnografia, comportamento, Brasília

A vida cotidiana no bar não parece, mas tem regras, contudo essas não impossibilitam a experiência da sociabilidade. Em termos de socialização, existem normas e comportamentos que os proprietários, funcionários e frequentadores devem seguir e desenvolver, em se tratando de comportamento e conduta de bar. O objetivo deste artigo é apresentar e discutir aspectos do comportamento de determinados indivíduos em locais públicos, particularmente

em bares de Brasília, tendo como categorias analíticas os conceitos de sociabilidade e socialização. Para a tarefa teórica utilizo noções desenvolvidas por Erving Goffman (2010, 2011, 2012) Norbert Elias (1994a, 1994b, 2000) e Georg Simmel (1967, 1983, 1998) sobre a interação social e a experiência vivida da realidade.

A ideia de ajuntamento de atores, proposta por Erving Goffman (2012), favorece muito pensar as redes de interdependência em termos de uma sociologia dos

agrupamentos pequenos, que, vivenciando pequenos quadros da experiência societária do “estar-junto”, se conectam a redes mais amplas e, assim, podem se estabilizar no lugar. O importante, nesse processo de construção de modos de viver e ocupar lugares na cidade de Brasília parece ser o “ajustar” e “acordar” espaços e tempos de convivência, em uma situação de certa tensão, mas em uma construção agradável, para todas “as partes”. (Elias & Dunning, 1987).

Desse modo, a relação entre indivíduo e sociedade pode ser pensada como ação e interação entre atores diferentes, mas inseparáveis, cuja análise deve recair sobre as redes de interdependência que formam as configurações sociais. De acordo com a teoria sociológica de Norbert Elias, desde o início de suas vidas os homens existem em interdependência: uma parte dessa interdependência tem origem em necessidades recíprocas, socialmente geradas, tais como a divisão do trabalho, os jogos, as ligações afetivas, entre outras.

Em termos metodológicos, para dar suporte ao argumento proposto, os dados para este artigo foram colhidos na dissertação e na tese de doutorado do autor. Nessas pesquisas acadêmicas foram realizadas pesquisas de campo, com ênfase na etnografia de alguns bares: observação direta, prolongada e aberta, voltada para um olhar interdisciplinar (Mannheim, 2001). A observação direta se fez a partir de uma participação espontânea e prolongada nos bares. Desde essa observação, “os quadros da vida social” foram sendo vistos, sentidos, descritos, reconstruídos e apresentados à interpretação (Goffman, 2012).

O estabelecimento comercial denominado *bar*, entendido como um lugar público ou

semi-público para o consumo de bebidas, sobretudo, e por outro lado de conversação e entretenimento é uma forma de lazer que contribui para aspectos significativos da vida urbana. Há um sentido de comunidade no espaço do bar que tem força e ordena determinadas ações e condutas. Aproximando o bar da categorização proposta pelo professor Luís Antonio Machado Silva, em sua pesquisa sobre um tipo específico de bar, o *botequim*, percebe-se que

as características “comunitárias” do botequim são redefinidas, pois se inserem num contexto novo. Pelo menos em termos ideais, a comunidade tradicional basta-se a si mesma, é um sistema fechado. Neste sentido, ela se autojustifica: ela é o mundo. O botequim, pelo contrário, está inserido no meio urbano, faz parte integrante do sistema de mercado, relacionado à sociedade de consumo. Apesar disso, o tipo de relações sociais que se desenvolvem no botequim permite que surja um “sentimento de comunidade” entre os fregueses. Entretanto, é uma comunidade com roupagem nova: o “mundo” é a cidade, o sistema urbano-industrial – muitíssimo mais amplo que ela. Assim, o botequim como “comunidade” transforma-se numa “ótica” que contribui para dar sentido àquele mundo, interpretando-o. Além disso, frequentar o botequim, na medida em que ele é parte do “novo mundo”, é “conquistar” o sistema urbano-industrial. O freguês sente-se integrado e participante de um todo mais amplo, enquanto parte de um microcosmo que é, ao mesmo tempo, uma defesa contra o macrocosmo desconhecido e incompreensível. Em resumo, o botequim é o símbolo de um esforço no sentido de participar de um universo novo (e uma “ponte” para isso) por parte de certos grupos desamparados pela ruptura dos esquemas referenciais da “sociedade tradicional”. (Silva, 2011).

Embora estudando um tipo específico de bar, que são os botequins da periferia do Rio de Janeiro, Silva nos traz questões importantes para se pensar sobre a sociabilidade do bar: bebidas e comidas que são consumidas, as conversas entre frequentadores, os conteúdos dessas conversas, as brincadeiras, a interação lúdica, a relação entre proprietários, funcionários e clientes. É rica sua perspectiva metodológica e seu trabalho etnográfico. Contudo, as conclusões a que chega o autor não podem ser apreendidas para se pensar os bares de maneira mais ampla e, especificamente, alguns dos bares de Brasília.

Observando e descrevendo a sociabilidade dos botequins, uma das conclusões a que chega Luís Antonio Machado Silva é que deve haver entre o proprietário do estabelecimento e o frequentador uma distância necessária, um não envolvimento. O proprietário não deve dar regalias ao cliente, pois senão pode se tornar uma relação amistosa, o que abriria o precedente para, por exemplo, o proprietário não conseguir colocar ordem no estabelecimento, ou dar a chance de o frequentador, em algum caso, por exemplo, “pedir fiado”³.

Os bares pesquisados em Brasília não oferecem esses riscos apontados por Silva.

³ É muito comum em bares pequenos, em botecos ou botequins, que são modelos de pequenos bares, alguns frequentadores recorrerem a esse tipo de negócio para consumirem. Fiado, diz-se da venda para se pagar em outra oportunidade. O fiado, diz-se, é um péssimo negócio para o proprietário e em muitos casos para o cliente. É muito comum, em estabelecimentos comerciais dessa natureza, placas, cartazes e outros meios de publicidade, em muitos casos jocosos, sarcásticos que indicam a proibição do fiado. Do ponto de vista da sociologia dos bares, o fiado mereceria, em lugar oportuno, um estudo à parte. Os casos e as representações sobre essa prática comercial são riquíssimos.

A “ordem no estabelecimento” depende em muito de seu proprietário, mas diz respeito também aos funcionários e frequentadores. O que perturbaria a ordem do bar, em sua ambiência interna: desentendimentos, brigas ou confusões; qualidade do atendimento, produtos e serviços; comportamento ou conduta de determinados indivíduos e grupos; lugar de encontro. Contudo, nos bares pesquisados, muito raramente se observaram situações de “perturbação da ordem”.

Embora não seja intenção aqui discutir, teoricamente, violência em suas formas e conteúdos, não se pode deixar de lado esse tema, pois muitas são as representações de bares como lugar perigoso, violento. Contudo, os bares como lugares violentos aparecem com maior recorrência nas estatísticas das periferias. Mata-se e morre muito em bares na periferia: o frequentador fica bêbado e torna-se agressivo, violento. Em muitos casos, em locais onde há consumo entre pessoas conhecidas, amigos ou mesmo parentes. Ou considerando a embriaguez de algum, alguém aproveita. Poucos foram os casos de violência observados nos bares pesquisados em Brasília. Em termos de uma relação centro/periferia, os bares pesquisados ocupam o centro da capital federal, o chamado Plano-Piloto.

Delegacias, páginas policiais e pesquisas mostram dados sobre perturbação da ordem e brigas em bares. Em bares alhures⁴. O bar, em realidade vivida e em seu espaço interno, é lugar de lazer, mas o

⁴ O audiovisual, a literatura, a música sempre exploraram o bar em seus produtos. No caso da produção audiovisual, muito raramente o bar não aparece em alguma cena. Em alguns casos, como o foi no cinema *western*, o bar torna-se uma locação central, e é representado como lugar de confusão, brigas e acerto de contas, de justiça pelas próprias mãos.

lazer conduz a ações e atos. O lazer existe como atividade, como fazer alguma coisa. Um bar na cidade de São Paulo oferece, como lazer residual, brigas entre frequentadores. Por isto, é preciso relatar e compreender esse tipo de vivência e representação sobre o bar. Esse imaginário pesa sobre as representações e vivências em bares. Um caso interessante sobre brigas nesses estabelecimentos pode ser acompanhado em um bar em São Paulo, conforme a reportagem “Mortes e violência, esse é o lema do Bar do Viola, na periferia de São Paulo”:

Brigas, mortes, safanões e pancadaria. Essa é a rotina do Bar do Viola, no Jardim Ângela. Parece coisa de filme, mas não é. O Bar do Viola, situado numa das regiões mais pobres de São Paulo, tem uma fama funesta de ser um reduto de violência. Os vizinhos já se acostumaram com as brigas quase diárias e a polícia já não se importa. O botiquim virou uma terra sem lei.

O pequeno estabelecimento comercial além de abrigar criminosos e trombadinhas de diversas estirpes, ainda atrai muitos curiosos e frequentadores fiéis, animados com a violência rotineira.



O balconista Maikol Souza, frequentador do bar, conta que sempre aparece no bar para tomar uma cerveja depois do expediente e assistir algumas brigas. “Eu sempre venho com o pessoal da firma aqui

pra tomar umas *cangibrina* e assistir umas *porradas*. Mas a gente gosta mesmo é quando dá morte.” conta.

Seu Viola, dono do bar, conta que já cansou de baixar as portas e somente se incomoda em limpar as poças de sangue, tarefa quase diária. “Todo dia tem briga, bate-boca e o pessoal sai no braço mesmo. Eu não me incomodo mais, pelo contrário, isso aumentou muito a clientela. É meu ganha pão, não posso ficar sem abrir o bar por causa de um ou outro que morre. Senão ficava fechado todo dia.”

O dono do estabelecimento antes cansado com a violência, diz que resolveu investir nela. “Antes eu permitia que entrassem com revólver, mas agora eu proibi qualquer tipo de armamento. Aqui no bar quem quiser brigar tem que ser na mão ou alugar alguma arma daqui.”

O bar já conta com diversos tipos de armas para aluguel como: facas, punhais, facões, porretes, tacos de baseball, estiletes, *nunchakus* e mais algumas outras armas brancas.⁵ Seu Viola avisa que proibiu arma de fogo porque as brigas acabavam muito rápido com elas. “O pessoal aqui quer ver sangue, mas com um pouco de pancadaria antes. Com revólver o pessoal já atirava e acabava. Isso afastava a freguesia.”

Quando a noite acaba sem mortes, as vendas caem e os clientes reclamam. O garçom Reginal lamenta noites assim “Quando não tem morte o pessoal se recusa a pagar os 10%. Eles acham que a culpa é nossa. Por isso eu sempre estímulo as brigas, conto uma fofoca aqui e outra ali para atizar os ânimos e não ficar sem a minha grana” ri.

⁵ *Nunchakus* é uma arma de artes marciais do conjunto de armas do *karudo* e consiste de dois bastões pequenos conectados em seus fins por uma corda ou corrente. Disponível em: <<http://pt.wikipedia.org/wiki/Nunchaku>>. Acesso em: 04 nov. 2011.

A sinuca é o esporte preferido dos frequentadores do bar e é geralmente durante os jogos, que a maioria das discussões tem início. “O pessoal joga valendo torresmo e *rollmops*⁶. Depois de umas e outras pingas já começa a discussão e o pessoal bota lenha na fogueira, porque a negada quer ver é briga.” Conta um cliente que não quis se identificar.

Outro cliente que não quis se identificar, disse que apostou a vida num jogo de sinuca. “Eu tinha uma rixa com um sujeito aí e decidimos resolver na sinuca. Quem perdesse, pagava com a vida. Ia ser decisão na melhor de três, e na ‘nega’ o fulano perdeu e disse que era melhor de cinco. Aí eu perdi e o quebra pau começou, tomei 12 facadas, mas graças a Deus sobrevivi.”

Os vizinhos do bar reclamam do barulho, da violência e da inércia da Polícia. A faxineira Jussara diz que a PM sempre aparece no final da noite, quando a confusão já acabou. “Eles sempre aparecem aqui depois do ocorrido, nunca no meio ou antes. Inclusive eu fiquei sabendo que os policiais fazem um bolão com prêmio pra quem acerta o número de mortes da noite.”

Apesar das noites de sangue, Seu Viola diz que não pretende fechar o bar. “A violência é que atrai o meu público. Sem ela eu não seria nada.” Questionado sobre o motivo dos clientes sempre retornarem ao bar apesar dos pesares, Seu Viola ironiza “Eles voltam porque eu faço o melhor *rollmops* da região.” Procurada por nossa equipe, a polícia preferiu não emitir nenhuma opinião oficial,

apenas que irão averiguar o alvará do estabelecimento⁷.

A relação entre bares e violência tem sido uma das grandes causas de homicídios, principalmente nas periferias das grandes cidades. Como se pode verificar no relato, proprietário e funcionários do estabelecimento concorrem para o funcionamento e a organização do bar. A ordem que colocam em funcionamento no lugar é a ordem que se estabelece. Esta é perturbada apenas “quando a noite acaba sem mortes, as vendas caem e os clientes reclamam”, assim o bar se desordena.

O relato ainda informa como se deu o processo de transformação do lazer em violência no lugar. Uma violência tácita e rápida não favorecia a permanência do frequentador no bar. Assim, o proprietário “proibiu arma de fogo porque as brigas acabavam muito rápido com elas. (...) Com revólver o pessoal já atirava e acabava. Isso afastava a freguesia”. E para implantar a ordem no estabelecimento, ele informa que “aqui no bar quem quiser brigar tem que ser na mão ou alugar alguma arma daqui”. O proprietário do bar aluga “facas, punhais, facões, porretes, tacos de *baseball*, estiletes, *nunchakus*”. E seu funcionário usa de “fofoca aqui e outra ali para atizar os ânimos” dos frequentadores para as brigas. Assim, o estabelecimento não fica sem trabalho e dinheiro.

A violência pode servir-se do lazer e tornar-se até espetáculo.⁸ A violência nos bares pesquisados em Brasília não tem a

⁶ *Rollmops* é um tipo de tira-gosto ou petisco feito à base de peixe salgado e dessalgado, particularmente o arenque, enrolado com pepino e cebola em conserva. É uma comida típica da culinária alemã, temperada e com sabor forte. Disponível em: <<http://heikograbbolle.wordpress.com/2012/03/18/receita-alema-rollmops/>>. Acesso em: 04 nov. 2011.

⁷ Reportagem de Raphael Mendes para o *Jornal do Povo*. Disponível em: <<http://bobagento.com/mortes-e-violencia-esse-e-o-lem-do-bar-do-viola-na-periferia-de-sao-paulo/>>. Acesso em: 04 nov. 2011.

⁸ Alguns exemplos de casos dessa natureza: luta de gladiadores na antiga Roma; brigas entre torcidas organizadas de futebol; folia entre alguns blocos de carnaval do Rio de Janeiro.

amplitude da violência do *Bar Viola*. Aproximadamente em seis anos de observação, poucas brigas foram anotadas (Barral, 2006, 2012). Em uma delas, no *Meu Bar*, uma mulher jovem, lutadora de *box*, desferiu alguns socos e pontapés no rosto de outra mulher adulta. A briga ocorreu por ciúmes. A mulher, boxeadora, que espancava a outra, dizia entre socos e pontapés, o motivo da confusão. A mulher que apanhava tinha se intrometido com o namorado da que batia. E a que batia era lutadora profissional de *box* e artes marciais, conforme informou um frequentador do lugar que assistia à briga em uma mesa ao lado.

A briga entre as duas mulheres foi rápida e, em certo sentido, um espetáculo entre bizarro, cômico e trágico. A mulher jovem, *The Boxer*, queria bater mais e a mulher adulta, que apanhava, também não se furtava à luta. As duas mulheres chegaram ao bar correndo e se atracando, derrubando cadeiras e mesas. O proprietário do bar e os frequentadores, final de noite, o bar quase fechando, incentivaram a confusão. No corredor lateral da loja, as duas pararam de correr, e foi o tempo necessário para a boxeadora desferir um soco direto no nariz da adversária, que esta caiu nocauteada. E o público intercedeu apartando a briga. Fim do *round*. E fim de noite, *Zé*, o proprietário do *Meu Bar*, fechou as contas e encerrou o expediente.

Uma segunda confusão a ser relatada aconteceu no bar *Piauí*. Uma noite de terça-feira, quando começa novamente a agitação da rotina semanal dos bares em Brasília. A violência envolveu o *Senhor Bombeiro Militar*, de aproximadamente 40 anos, conforme uma de suas entrevistas/confidências a mim. Filho de pai policial civil aposentado, mora nas imediações

desse bar. Está sempre de bermuda, tênis, camiseta e boné. Frequenta o bar passando a maior parte do tempo embriagado. Transpirando muito, tenso, falando alto, parece excitação de violência. Nessa confusão que o envolveu, agrediu um vendedor ambulante de incenso com uma cabeçada.

O agressor investiu várias vezes sobre o agredido, contudo este se safou como pôde, apesar do golpe na cabeça. A reação dos frequentadores e funcionários ficou entre passiva e atônita. Coincidência ou não, o vendedor de incenso personifica aquela vivência e representação mística incensada, quiçá incapaz de qualquer atitude violenta.

O motivo para a ação do *Senhor Bombeiro Militar*, descobriu-se com o vendedor de incensos, foi o de que este “encarara” o bombeiro. “Encarar” ou ser “encarado” é uma ação ou conduta que encerra desconfiança, curiosidade, e pode ser motivo para interação. O sentido dessa interação vai depender dos interesses dos atores envolvidos. Uma pessoa “encarando” outra está, na maioria das vezes, esperando uma reação. Contudo, aqui “encarar” significa estritamente um “olhar chamando para briga”. Lutadores profissionais utilizam dessa performance em publicidade de suas lutas. O *Senhor Bombeiro Militar*, inclusive, pôde ser observado utilizando essa técnica, em busca de excitação e confusão, em outros momentos.

Frequentador assíduo no bar *Piauí*, esse *Senhor Bombeiro Militar* foi flagrado em outra confusão alguns meses depois. Em uma das raras exceções no bar, estava sendo transmitido pela TV um jogo de futebol e o time para o qual torcia o bombeiro, estava perdendo. Como quem já

esperasse algo, voltei minha atenção para sua performance. Embriagado, ele torcia com ânimos exaltados, agredia, com palavrões e “encaradas”, alguns frequentadores que pareciam torcer pelo outro time. Expressões como “porra”, “caralho”, “merda” eram gritadas entre os frequentadores. Seu time jogava mal e ele ficava nervoso e barulhento com o jogo, mas, parecia, com muitos dos que estavam no lugar.

Embora fosse frequentador assíduo nesse bar, alguns outros frequentadores não o conheciam. De repente, esse *Senhor Bombeiro Militar* soltou um grito mais alto e deu um soco em cima de uma das mesas do bar. A mesa plástica partiu-se em duas, e ele ficou parado, na frente do frequentador dessa mesa, “encarando-o”. Esse frequentador, jovem de aparentes vinte anos de idade, “encarou-lhe”, entre enfurecido e seguro de si. Levantou, tomou a mão de uma jovem que o acompanhava, foi até ao caixa, pagou a conta e saiu.

Em todos esses três casos de violência nos bares pesquisados em Brasília, alguns podem ser relacionados à bebida, mas não aos bares. Diria, nos dois casos envolvendo o *Bombeiro Militar*, e o das mulheres, deveu-se mais ao comportamento do envolvidos. As brigas observadas nesses locais tiveram o bar como palco, mas o motivo pouco pode ser creditado às redes de interdependência de funcionamento e organização do bar.

Não há uma concorrência pela violência; tão logo iniciada, cessa. Não pela morte, como no *Bar Viola*, mas pela interferência do frequentador do bar, que se levanta, toma a mão da jovem que o acompanha, paga a despesa e vai embora; ou do vendedor de incensos que se defende, mas não reage. Limita-se, ainda, no

constrangimento dos frequentadores e funcionários entre passivos e atônitos diante da violência. O “ajuste e acordo” é pela não violência.

Um caso de conflito sem briga pode ocorrer. No *Bar do Careca*, em uma segunda-feira à tarde, chegamos para jogar sinuca. Jogava com uma *Amiga*, quando fui surpreendido por um jovem que chegou e perguntou: “Por que você não pega alguém do seu tamanho?”. Parei, olhei para ele, eu não o conhecia, e quando preparei alguma resposta, apareceu um senhor com dois jovens ao seu lado. Nesse momento, o jovem que me abordou disse: “Ele tá dizendo que você vai quebrar a cara dele”, apontando para o senhor que se aproximou. De repente, a *Amiga* com quem eu estava jogando sinuca intervém e diz: “Que confusão é essa! O quê que vocês estão querendo, é briga!”.

Um dos jovens que chegava à mesa com o senhor, eu conhecia, era um dos pequenos traficantes das redondezas do bar. Ele também conhecia a amiga que estava comigo. A confusão parou por aí. As pessoas se dispersaram e voltamos ao jogo de sinuca. Após algum tempo, fomos embora. Voltei outras vezes nesse bar. Algumas vezes encontrei esse senhor e um dos jovens da confusão, mas não houve nenhuma rusga. Tempos mais tarde, encontrei esse jovem e acabamos falando da confusão. Ele não se lembrava direito do acontecido.

Sobre esse episódio, nada ficou esclarecido. A confusão fora bastante rápida, mas tanto pode ter relação com a presença da minha companhia, quanto da minha condição de, até então, estranho no bar, no lugar. Eu não morava no “pedaço”, embora trouxesse algumas características de alguns moradores locais. Mas chegar ao

bar de carro, com uma mulher ao volante; jogar sinuca com uma mulher; algum gestual ou atitude *blasé* em relação aos outros frequentadores do lugar pode ter perturbado a ordem.

Em determinados dias e horas, o *Bar do Careca* potencializava algum tipo de conflito, isso porque se tornava um lugar de frequência de determinados tipos: grupos de jovens adultos frequentadores de academia, usuários de anabolizantes, moradores do bairro, filhos de pioneiros da vila e que possuem um certo sentido de posse do lugar, de “donos do pedaço”; um outro grupo de pequenos traficantes de drogas, particularmente maconha, cocaína e anabolizantes. Entre esses dois grupos era muito raro acontecer algum tipo de conflito. Ambos se sentindo, mais ou menos, os “donos” do bar. Tanto os proprietários do bar quanto o seu funcionário mantinham relações com ambos os grupos. Membros do primeiro grupo dividiam hábitos de lazer esportivo, musical e de diversão com *Gato*, proprietário do bar.

O que se quer afirmar aqui é que, embora o bar seja representado entre vários grupos sociais como lugar de violência, as brigas de bar em Brasília, aqui acompanhadas, foram solucionadas de forma razoável, sem vítimas fatais, ainda que isto não retire as conotações violentas dos eventos. Essas violências, contudo, não caracterizam os bares pesquisados. A teia de interdependência entre proprietários, funcionários e frequentadores se urde pela gentileza, pelo encontro, essa é a ordem.

O *modus operandis* do *Senhor Bombeiro Militar* no bar *Piauí*, em seu ato de violência se difere em muito de brigas de bares de determinadas áreas precarizadas da cidade. O caso do *Piauí* é uma ação

isolada, de um ator em fúria consigo, com o outro, diria o senso comum, de “mal com o mundo”. Essas brigas ensinaram ao bombeiro militar as regras do bar. Seu pai frequenta o bar com “os amigos do Piauí” e as performances do filho pouco lhe agradam, e ao grupo de amigos que frequenta. O *Chiquim*, proprietário, desaprovou o comportamento do *Bombeiro Militar* e lhe indicou uma possível proibição de uso e permanência no bar.

A vida para o briguento *Sr. Bombeiro Militar* não estava tranquila. As pessoas do bar sabiam com quem ele andava: pequenos funcionários públicos usuários de maconha e cocaína, homens jovens e alguns adultos desempregados moradores dos arredores, algumas poucas mulheres jovens e adultas que sentavam, fumavam e bebiam. Essas pessoas não frequentavam regularmente o *Piauí*, na realidade nunca frequentou cotidianamente. Eles apareciam entre a quinta-feira ao anoitecer e o entardecer do sábado. Também não era toda semana, às vezes davam um tempo, um intervalo quinzenal.

O *Senhor Bombeiro Militar*, desse grupo, era o que aparecia com mais frequência no bar, por ser morador da vizinhança, por ter dinheiro para gastar e de certo modo devido à figura do pai, “ilustre frequentador” e tido com muito respeito pelo *Chiquim*, pelos funcionários e ajudantes do *Piauí*. Em conversas, o *Sr. Bombeiro Militar* sempre falava com respeito do pai, dizendo que tinha que mudar os hábitos, pois seu pai andava triste com ele, chateado. E ainda dizia que, como bombeiro militar, ele não podia se comportar como vinha fazendo. Ele morava com os pais. Para continuar a frequentar sua casa, e mesmo o *Piauí*, teria que mudar sua conduta.

Suas confusões e brigas no *Piauí* lhe despertou um imperativo para sua dignidade, uma necessidade de aprendizado de novas formas de interação social. Para ele, tornara-se importante gerenciar sua fachada, disciplinar seu comportamento social. Para voltar a ter crédito moral no bar, era preciso “arrumar sua aparência e sua apresentação pessoal (...) e começar a trilhar de volta o caminho da ‘realidade’”. No caso do *Sr. Bombeiro Militar*, o que falava por ele eram suas origens familiares, seus laços de amizade no bar, seus comportamentos e condutas no lugar.

Referências

- BARRAL, Gilberto L. L. (2006). *Espaços de lazer e culturas jovens em Brasília: o caso dos bares*. Dissertação (Mestrado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF.
- BARRAL, Gilberto L. L.. (2012). *Nos bares da cidade: lazer e sociabilidade em Brasília*. Tese (Doutorado em Sociologia) – Departamento de Sociologia, Universidade de Brasília, Brasília-DF.
- ELIAS, Norbert. (2000). *Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma pequena comunidade*. Rio de Janeiro: WVA.
- ELIAS, Norbert. (1994a). *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert. (1994b). *O processo civilizador*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- ELIAS, Norbert; Eric Dunning. (1987). *A busca da excitação*. Lisboa: Difel.
- GOFFMAN, Erving. (2012). *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. (2011). *Ritual de interação: ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes.
- GOFFMAN, Erving. (2010) *Comportamento em lugares públicos: notas sobre a organização social dos ajuntamentos*. Petrópolis: Vozes.
- MANNHEIM, Karl. (2001). *Sociologia da cultura*. São Paulo: Perspectiva, 2001.
- SILVA, Luis A. M. (2011, maio). “O significado do botequim”. *Enfoques – Revista dos alunos do PPGSA – UFRJ*, v. 10, n. 1. *Online*. p. 115-136. Disponível em: <<http://www.enfoques.ifes.ufrj.br/~enfoques/>>. Acesso em: 17 jun. 2011.
- SIMMEL, Georg. (1998). “O indivíduo e a liberdade”. In: Jessé Souza; Berthold Oëlze (org.). *Simmel e a modernidade*. Brasília: Editora Universidade de Brasília.
- SIMMEL, Georg. (1983). “Sociabilidade: um estudo de sociologia pura ou formal”. In: E. Moraes Filho. (org.). *Sociologia*. São Paulo: Ática.
- SIMMEL, Georg. (1967). “A metrópole e a vida mental”. In: Otávio Velho (org.). *O fenômeno urbano*. Rio de Janeiro: Zahar.

Abstract: The bar, in a given space and time, appears as place of the public opinion advent, as a locus of experiences and knowledge of things by living and/or observation, turning up in local of conversations and social practices. The purpose of this article is to describe and interpret aspects of the behavior of certain individuals in public places, particularly in bars of Brasilia, having as analytical categories the concepts of sociability and socialization, in order to produce sociology of everyday life and of leisure. It is investigated the organization and operation of the bar, trying to understand that kind of sociability is developed in certain bars of Brasilia and also present the networks of interdependence involving and providing forms of occupation and use of city spaces. Considerations regarding the course of the study and its results in dealing with the construction of the proposed theoretical and empirical problem indicate the growth of the bars in the City as leisure and sociability spaces; the projection of these spaces in the experiences, behaviors and representations of these leisure practices.

Keywords: leisure, social interaction, bar, ethnography, behavior, Brasilia

As emoções nos processos de constituição das novas identidades negras

Michelle Cirne Ilges

Artigo recebido em: 20.03.2014

Artigo aceito em: 31.03.2014

Resumo: Este trabalho é resultado de minha pesquisa de mestrado, sobre processos de constituição de novas identidades *negras*, a partir das vivências dos sujeitos da pesquisa em uma associação do movimento negro de Porto Alegre, chamada CECUNE – Centro Ecumênico de Cultura Negra. Como uma subjetividade anterior, supostamente marcada pelo racismo e atribuições de inferioridade, transforma-se em uma nova identificação, agora com os desígnios da afirmação e beleza? A análise do curso “Universidade Livre”, um projeto do CECUNE, revelou como o campo das emoções articula-se com os processos de reconfigurações identitárias. O trabalho de uma psicóloga foi um dos diferenciais desse projeto, segundo os sujeitos envolvidos. A abertura para a escuta e o espaço dado para a fala de cada aluno, sobre os sofrimentos e a subjetividade conformada através das experiências com o racismo, foi o estímulo para ganharem sentidos os conteúdos vistos no curso. Sartre concebe a emoção como uma “transformação do mundo”: “na emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades”. A pesquisa compreende a construção identitária através do discurso emocional – “uma forma de ação social que cria efeitos no mundo” (Lutz, in Rezende, 2002) – e segue os pensamentos de Stuart Hall, para quem é fundamental a articulação da psicologia com a sociologia e a antropologia nos estudos sobre os processos de identificação. **Palavras-Chave:** antropologia das emoções, identidade social, movimento negro, racismo

Como todos nós sabemos, o Brasil é um país que se originou da colonização portuguesa de caráter escravocrata; entretanto, como menos conseguem refletir, o fenômeno do racismo e a instituição da escravidão por mais de trezentos deixaram marcas na nação brasileira que persistem até hoje, pleno século XXI. A população fenotipicamente escura apresenta os piores índices de desenvolvimento social quando comparados com a população de pele

branca. Os negros possuem os menores índices de escolaridade e moram nos piores bairros das grandes cidades. Além disso, sofrem cotidianamente um processo de discriminação que tem como base uma ideologia que relaciona fatores biológicos – a cor da pele e os sinais diacríticos da ascendência africana – com aspectos morais que os inferiorizam enquanto grupo social. Este processo histórico e social causou e continua causando até hoje sérios danos na constituição individual e social de

cada homem e mulher negros. Os negros brasileiros, através e por causa de todo o processo discriminatório, apresentam a sua identidade social deteriorada (Goffman, 1963).

A “resistência negra” é intrínseca ao racismo: desde o período colonial os africanos transportados e escravizados no Brasil e seus descendentes procuraram agrupar-se para, primeiro, preservar a vida e, junto com ela, suas crenças e costumes. O “movimento negro” como conhecemos hoje remonta a essa “tradição associativa” (Mendonça, 1996) que se materializou em diversas formas, desde as religiões afro-brasileiras, as irmandades religiosas, passando pelos clubes recreativos, os jornais, até às escolas de samba, associações culturais e organizações políticas, entre outras.

Atualmente, o “movimento negro contemporâneo”, ou “moderno”, caracteriza-se por um conjunto heterogêneo de grupos organizados com objetivos culturais e políticos voltados à luta antirracista. A ideologia da *negritude* é a contrapartida dos negros organizados para combaterem o racismo, e um de seus objetivos é a elaboração e fixação de uma identidade social e pessoal positivada, para os indivíduos considerados negros no Brasil.

A pesquisa realizada no curso de mestrado, que origina este artigo, penetrou no universo das emoções experienciadas pelos indivíduos que participam do ambiente movimento negro, e, dessa forma, contribui para o pensar sobre a dimensão micropolítica das emoções, pois pôde perceber a capacidade das emoções de “dramatizar/alterar/reforçar a dimensão macrossocial em que são suscitadas e vivenciadas” (Rezende e Coelho, 2010:75),

como também o seu “potencial de expor e afetar as relações de poder e hierarquia de um modo amplo” (idem:17).

Em Porto Alegre, no Rio Grande do Sul, a partir de 2002 passei a acompanhar as atividades do Centro Ecumênico de Cultura Negra, o CECUNE, uma organização do movimento negro local. O CECUNE trabalhava, nesse período, com dois projetos principais: o Canto Coral, que foi o universo de estudo em minha monografia de conclusão do curso de Ciências Sociais (Cirne, 2004); e o projeto Universidade Livre, que foi meu universo de pesquisa no mestrado em Estudos Étnicos e Africanos realizado no Centro de Estudos Afro-Orientais (CEAO) da Universidade Federal da Bahia, entre os anos de 2005 e 2007.

O CECUNE foi criado em 1987, por um grupo de dez a doze pessoas, e um de seus objetivos era ser uma alternativa ao estado então vigente no movimento negro organizado, que não era visto com bons olhos pela maioria da sociedade e o considerava ambiente de marginalidade, segundo o relato de seus fundadores e coordenadores. O CECUNE aparece no cenário da época com a proposta de atuar em um viés “culturalista”, promovendo manifestações artísticas que criassem identificação com a vida cotidiana das comunidades e também abrangessem a sociedade local de uma maneira mais simpática. Ao mesmo tempo, as discussões da “luta racial” e a cobrança pelas políticas públicas não eram esquecidas. Nos objetivos da criação do Centro Ecumênico de Cultura Negra já se pode vislumbrar o aspecto diferencial que esta organização viria a ter no universo das entidades do movimento negro.

O projeto Universidade Livre compreende as diversas atividades de caráter

educacional promovidas pelo CECUNE, tais como cursos, palestras, seminários, todos voltados a questões relativas ao negro no Brasil e no mundo. No curso mais abrangente oferecido pelo projeto Universidade Livre, a proposta pedagógica é diferenciada: o curso, com uma carga horária de 120h/a, é dividido em módulos temáticos, cada módulo se estendendo por um final de semana (de sexta-feira à noite ao domingo), no qual os alunos ficam isolados em uma casa de retiro, para conviverem durante esses três dias. No Universidade Livre, são chamados pelo CECUNE sociólogos, historiadores, artistas e outros profissionais ativistas do movimento negro, para ministrarem as aulas, cujos conteúdos abrangem história da África e dos grupos étnicos africanos transportados para o Brasil, história do movimento negro, perspectiva sociológica sobre racismo e intolerância, políticas públicas de ações afirmativas, localização social e cultural do negro no Brasil, entre outros temas. Juntamente com estes conteúdos, há o acompanhamento dos alunos feito por uma psicóloga. A proposta do Centro Ecumênico de Cultura Negra com o Universidade Livre é formar “agentes multiplicadores de *consciência negra*”, nas palavras de seus coordenadores. Por “consciência negra” os idealizadores do CECUNE entendem a capacidade do sujeito afrodescendente compreender a histórica situação de exclusão social a que estão submetidos os negros no Brasil e ter meios de lidar com esta situação e transformá-la. O curso, neste formato, ocorreu em quatro edições, 1996, 1999, 2001 e 2003. A partir de 2005, o projeto Universidade Livre acompanhou os alunos que ingressaram por cotas raciais na Universidade Metodista local.

A pesquisa de mestrado teve como universo de estudo o curso Universidade Livre e os alunos que dele participaram. Parti do pressuposto do estigma atribuído às populações de pele negra e da sua identidade social deteriorada, de acordo com Goffman (1963). Assim, a hipótese do estudo foi considerar a reconstrução da identidade social e étnica, a partir do ingresso nas atividades e na sociabilidade proporcionada pelo ambiente do movimento negro. Um dos objetivos da pesquisa foi especular como uma ideologia se internaliza no indivíduo, alterando sua “visão de mundo”, sua identidade pessoal, sua autoestima. Percorreu o caminho que vai do social ao individual, investigando como que determinadas crenças *coletivas* precedem e informam o pensamento *individual*. Buscou compreender como algo que é socializado, explicitado, compartilhado, no caso a ideologia da negritude, interfere nas emoções, discursos e ações de um indivíduo em particular.

Esmiuçar as estratégias de reconstrução da identidade negra esclarece como essas comunidades lidam com o estigma e como vêm transformando os parâmetros de inferioridade. Pesquisei especificamente a negritude em um estado – Rio Grande do Sul – que se mostra através da presença das culturas italiana e alemã, negando até mesmo em sua historiografia a influência negra (Oliven, 1996). O que os dados da pesquisa mostraram a encaixam na abordagem que considera o potencial micropolítico das emoções, na sua capacidade de interagir com aspectos estruturais da organização social.

O exame do tema da identidade foi central para a pesquisa, e a análise baseou-se fundamentalmente nas perspectivas teóricas de Stuart Hall (1999; 2000), para

quem a identidade é uma construção social e, portanto, devemos entendê-la através da ordem das relações entre os grupos sociais. Hall traz o conceito de performatividade de Judith Butler, o que nos permite entender como novas identidades são formadas – o que será discutido adiante. Este autor também atenta para o processo de *identificação*, de como os indivíduos aderem a determinada identidade e, nesse sentido, aproxima-se das teorias psicanalíticas para compreender a formação da subjetividade. O tema da identidade social, ao articular-se com as identidades individuais, torna-se terreno fértil para um pensamento antropológico sobre as emoções – campo de estudos que conheci por seguir o direcionamento dado pelos dados colhidos na pesquisa. Nos debates e definições teóricas da identidade étnica, por exemplo, aparece preponderantemente a questão do *sentimento* do grupo sobre sua história cultural.

Como o propósito inicial da pesquisa era entender a formação de identidade étnica promovida pelo movimento negro, minhas perguntas aos entrevistados, integrantes daquele universo de estudo, direcionavam-se no sentido de apreender suas representações sobre o que seria a cultura e a identidade negra. Entretanto, com o passar das entrevistas, notei que iam se repetindo, quando falavam da experiência no Universidade Livre, certas palavras e expressões que remetiam ao campo das emoções, como “saudade”, “inesquecível”, ou ainda quando muitos se referiam ao fato que era comum que os alunos chorassem quando do momento das rodas de conversa com a psicóloga. Uma ativista de mais de vinte anos de movimento negro me disse que, mesmo com todo esse tempo no movimento, a passagem pelo

curso Universidade Livre foi um “divisor de águas” na sua vida e na vivência da identidade étnica. Então, meu interesse voltou-se também para, a partir das percepções de cada um, compreender como e no quê o projeto Universidade Livre se diferenciava das outras atividades promovidas pelo movimento negro.

As respostas apontaram para duas direções: primeiro, para o fato que o curso apresentava a seus alunos acadêmicos e pesquisadores *negros*, trabalhando com variadas temáticas relativas à questão étnico-racial. O tema era “negro” e o professor-pesquisador era negro, isso é o que foi ressaltado por muitos alunos, em contraposição ao universo “branco” das temáticas aprendidas na escola e à percepção da universidade também como um universo quase que exclusivamente branco – uma boa parte dos entrevistados eram graduados ou graduandos⁹. A outra direção de respostas, sobre a diferenciação do projeto Universidade Livre no interior do movimento negro, se remete ao campo da psicologia e dos afetos. A questão da convivência durante os três dias de retiro em cada módulo, convivência somente entre negros para discutir assuntos relativos à população negra; a questão das amizades iniciadas no curso, das alianças; o espaço dado para a fala de cada um sobre as emoções e a subjetividade formada através da experiência com o racismo; estas foram algumas das impressões lembradas pelos entrevistados como destaque da experiência vivida no curso, e que não se repetia em nenhum outro evento do movimento negro. A psicóloga Sílvia afirmou na entrevista: “o que se vê

⁹ Para mais informações sobre a participação nas associações que compõem o movimento negro das camadas “médias” e universitárias, ver minha dissertação de mestrado (Cirne, 2008), disponível em www.posafro.ufba.br

no movimento negro é uma solidão, porque não há espaço para falar dos sentimentos”.

Quando estimulados a avaliar a metodologia do curso, vários alunos salientaram a perspectiva do retiro, como Anderson e Jorge:

“essa coisa de estar afastado, pensando só numa coisa, conhecendo gente nova. É um curso onde tu vai brincar, vai almoçar junto, vai conversar. Então tu acaba esquecendo que tem o mundo lá fora. E aprofunda mesmo.” Anderson.

“Nessa amplitude, nenhuma entidade tinha... sempre teve seminários com assuntos atinentes ao negro, mas não com exclusividade de se fechar no local, passar três dias no local estudando isso. Esse que é o diferencial, porque além de estar estudando, a questão do grupo, a convivência.” Jorge.

O acolhimento também foi destacado pelos entrevistados:

“O projeto Universidade Livre é pensado pra te acolher, pra te retomar a noção de coletividade. Quando você vê que a tua existência está intimamente relacionada à existência do outro, e que você não pode pensar simplesmente na sua figura. Não sei se essa é a leitura do Juarez e da Suzana (*coordenadores do CECUNE*), mas é a minha. Não tem uma hierarquia de valores, ah, o conteúdo tem um valor maior, não existe isso. O conteúdo é tão importante quanto a solidariedade do grupo.” Fábio.

“O CECUNE me proporcionou isso, que é fazer uma coisa organizada, bonita, tu fica num lugar onde te servem, tem horário da comida, tem o quarto bonitinho, tudo isso é importante, pra quem tá participando. De ter a acolhida, de te respeitarem como pessoa.” Lúcia.

Fábio reproduz sim o entendimento dos coordenadores da entidade sobre suas

propostas. A coordenadora Suzana Ribeiro, em entrevista, afirmou que os projetos do CECUNE sempre visaram superar uma marca na militância causada pela ditadura, quando os ativistas não podiam se identificar completamente e acabavam “fazendo um joguinho, tira proveito daqui, tira proveito dali, na hora que é legal tu é aliado, na hora que tu acha que tá perdendo tu racha com esse, te alia com outro...”. No CECUNE, assegurou Suzana, “se quer uma experiência comunitária, que seja um espaço de troca, de fortalecimento pessoal, onde a gente possa continuar tendo laços de amizade, de companheirismo (...). Tem que ter uma proposta estável, equilibrada, com todos os componentes de uma relação humana...”.

Paul Gilroy analisa o que chama de “sensibilidade negra” presente nas culturas expressivas do Atlântico Negro:

“a questão de como as utopias são concebidas é mais complexa, porque elas insistem em fugir ao alcance do meramente linguístico, textual e discursivo. A invocação da utopia referencia a política da transfiguração. Esta política enfatiza o surgimento de desejos, relações sociais e modos de associação qualitativamente novos no âmbito da comunidade racial de interpretação e resistência e também entre esse grupo e seus opressores do passado. Ela aponta especificamente para a formação de uma comunidade de necessidades e solidariedade (...). Seu desejo básico é conjurar e instituir os novos modos de amizade, felicidade e solidariedade consequentes com a superação da opressão racial sobre a qual se asentava a modernidade.” (Gilroy, 2001:96-7).

Conforme lembrou a aluna Maria Luiza: “essa coisa que nos une que eu não saberia nem nomear... o fato da gente estar reunida, um grupo de pessoas negras (...).

É um espaço raro. A gente fica mais à vontade, tem um contato direto com pessoas com quem sabe que pode se sentir igual. Meio que estimula uma coisa de solidariedade...”. Como disse Maria Luiza, a raridade de conviver em um ambiente majoritariamente negro, fora do espaço familiar, foi ressaltada também por vários entrevistados.

“No CECUNE uma das melhores coisas pra mim foi essa proximidade, de poder estar com outros negros e negras também, porque habitualmente só vivo isso no meu espaço familiar. Foi o exercício da afetividade e da intelectualidade. Cruzou as duas coisas, fugindo dessa dicotomia cartesiana razão/emoção. Havia espaço pra isso. Tanto que eu comecei a namorar lá (*risos*).” Vera.

“Fiquei encantada porque nunca tinha participado tão intimamente de um curso, onde tu ficava ali confinada, com um monte de gente preta, fantástico. Nas sessões de terapia, eu descobri um outro viés da atuação do movimento que eu não conhecia antes. Além da gama de conhecimento que me foi passada, o próprio relacionamento com as pessoas. Aquele ambiente de amizade, de solidariedade, de descoberta, de afirmação da identidade, isso eu acho que foi muito bom, acho que foi o que ficou realmente. (...) O entender, ter uma outra visão de mundo, de movimento... os conteúdos acabam te posicionando de uma outra forma. Essa coisa que faz parte da gente, que faz parte dos negros, de tu relatar uma cumplicidade. Era uma felicidade quando a gente ia pro encontro do CECUNE.” Lúcia.

“A convivência com o grupo, a convivência com outras pessoas que militam, a convivência com pessoas negras, não é fácil tu estar com um grupo que seja majoritariamente de negros, então isso é válido.” Jorge.

A intervenção da psicologia faz parte também da metodologia do curso. Sílvia,

que atuou como psicóloga na edição de 2003 relata que, durante o final de semana, tinha três ou quatro momentos para trabalhar com os alunos, sempre considerando o conteúdo do módulo. Quando perguntada sobre os objetivos de seu trabalho, ela responde: “possibilitar que as pessoas tivessem espaço pra pensar sua identidade, o que significa ser negro, não pelo viés do conhecimento, mas pelo viés da subjetividade. Possibilitar que as pessoas tivessem esse lugar pra falar de si, e pra poder reposicionar algo”. Fábio, que foi aluno em 99, descreve uma dinâmica realizada pela psicóloga Conceição das Chagas:

“ela pediu pra que nós andássemos na sala de aula, de olho fechado, devagar, e num momento ela dizia, agora peguem na mão da primeira pessoa que cruzar, agora vão se juntando, todo mundo abraçadinho ali. Agora vocês se movimentem de um lado para o outro. Então aquele corpo, que a gente não sabia mais que corpo era aquele, se tornou um corpo só. Então essa dinâmica, porque a gente tem a dificuldade do toque, ali foi chave”.

Maria Luiza participou do curso em 2001, edição também trabalhada pela psicóloga Conceição, e destaca essa característica do projeto:

“O que era o diferencial do Universidade Livre era o trabalho da psicóloga. Ela se utilizava de determinadas metodologias, de determinadas técnicas de sensibilização, que oportunizava que se trabalhasse um pouco o sentimento que estava sendo mobilizado com aquelas informações todas. Eu já fiz muitos outros cursos de formação, mas ele é diferente nesse sentido. Isso possibilitava um clima de mais abertura pra aprendizagem. Para além da transmissão de conceitos e teorias, eu acho que é fundamental, possibilita que a gente aprenda de uma outra forma. Eu

acho que quem entra não sai igual dali”.

O aluno Anderson, da edição de 2003, comenta o trabalho da psicóloga Sílvia:

“A dinâmica é a parte mais fundamental, porque é ali que a coisa acontece. Tem a teoria, mas na hora da dinâmica é que aprofunda mesmo, emocionalmente. Começa a fazer sentido, começa a ganhar sentidos.” Anderson.

Anderson indica o modo como a mudança começa a se configurar, como a perspectiva proposta pelo curso Universidade Livre é assimilada pelos alunos: através do espaço para a verbalização e a análise dos sentimentos de cada um.

“Nesses momentos aí, o que mais dá vontade é de falar. Ah, eu vivi essa situação, eu me sinto assim, eu me sinto assado. Quando tu põe pra fora a tua cabeça tá mais preparada pra receber informações, tu tá te envolvendo mais, aquilo começa a ficar importante, e cada vez mais importante, o conteúdo. (...) Valeu a pena porque me deu subsídios emocionais, pra uma série de coisas na minha vida, me fortaleceu. Me situou melhor no mundo.” Anderson.

“Era um negócio bem diferente, e mexe com a pessoa. Tu vai lá, pensando uma coisa, e quando vê acontecem coisas que tu não tava nem imaginando. Digo assim do lance do interior mesmo da pessoa, auto-estima.” Koyade.

“o que a gente vê no movimento negro é uma solidão, uma solidão no momento em que tu não tem nenhum espaço pra falar das tuas emoções, dos sentimentos, e disso não ser comum nas relações, das pessoas discutirem e terem um lugar pra isso. A Universidade Livre te munia dos conhecimentos mas te munia também dessa possibilidade de lidar com o teu sofrimento. Mas as pessoas reconheciam esse espaço como algo de

um fortalecimento, porque quando terminava, tinha uma alegria muito grande.” Sílvia.

Esta característica terapêutica do projeto Universidade Livre levou-me a pesquisar o campo da antropologia e sociologia das emoções. É uma área de estudos que ganhou expressividade nos anos 70 do século passado, quando as correntes interpretativas e interacionistas da antropologia focaram suas observações a partir das noções de indivíduo e *self*, criticando as análises estruturais que relegavam para um segundo plano as ações sociais individuais. Ao centrar as análises nas construções de símbolos e significados, a própria noção de pessoa e subjetividade pôde ser vista como uma construção cultural, e dessa forma também os sentimentos, que “são tributários das relações sociais e do contexto cultural em que emergem” (Rezende e Coelho, 2010:11). De acordo com Claudia Barcellos Rezende e Maria Claudia Coelho, citando Lutz,

“os conceitos de emoção implicam negociações sobre a definição da situação e sobre vários aspectos da vida social, devendo ser vistos como elementos de práticas ideológicas locais. Com isso, as emoções passam a ser tomadas como um idioma que define e negocia as relações sociais entre uma pessoa e as outras” (Rezende e Coelho, 2010:14).

A antropologia das emoções busca responder questões sobre como a emoção é vivida por cada indivíduo como experiência única e específica, e ao mesmo tempo compreendida e compartilhada por uma coletividade espacial e temporalmente dada; e qual o espaço societário de configuração da emoção, quais são os fatores sociais que influenciam e conformam a esfera emocional, e até onde vai esta influência (Koury, 2004). É

uma boa porta de entrada para trilharmos o caminho que vai do social ao individual, e vice-versa, pois a antropologia das emoções visa apreender os vínculos que conectam a subjetividade de cada ator social a uma determinada estrutura social.

Autores clássicos, como Weber, Simmel e Mauss, que entenderam a importância da expressão dos sentimentos e do aspecto psíquico para o entendimento da esfera macrosociológica, também são precursores desse campo de estudo. Para Weber, as ações sociais implicam fundamentalmente um aspecto subjetivo de valoração. Weber e Simmel, atentos aos indivíduos em interação, consideram que os conteúdos afetivos criam e sustentam as formas de sociabilidade deles emergentes. Simmel enfatiza também “o aspecto situacional – a especificidade de cada forma de interação – da expressão dos sentimentos” (Rezende, 2002:72). Segundo Marcel Mauss, há uma estreita conexão entre as dimensões biológicas, psicológicas e sociais nos seres humanos. “Para ele, as emoções – tanto na sua expressão oral quanto gestual e corporal – formam uma linguagem, ‘signos de expressões compreendidas’. Com esse argumento, Mauss enfatiza a necessidade de compreender as emoções como elementos de comunicação” (idem).

Nos estudos contemporâneos que priorizam esta categoria de análise, “a emoção deixa de ser vista como experiência interna, subjetiva, para ser analisada como prática discursiva com efeitos externos, extrapolando o domínio do privado” (idem:89). De acordo com Michel Foucault, e analisado por Rezende, o discurso consiste em práticas que constituem os objetos sobre os quais elas discorrem; “o discurso cria experiência ao mesmo tempo que é produzido em

contextos específicos de relações de poder” (idem:74).

“Desse modo, mais do que tratar um discurso emotivo como meio de expressão de sentimentos (que, segundo uma visão ocidental moderna, estariam situados ‘dentro’ da pessoa), ele deve ser analisado enquanto um conjunto de atos pragmáticos e *performances* comunicativas, tanto sobre emoções como sobre aspectos tão variados como relações de gênero e de classe. Nesse sentido, é fundamental para a compreensão do discurso considerar o contexto em que é acionado – por quem, para quem, quando, com que propósitos. O discurso emotivo seria, portanto, ‘uma forma de ação social que cria efeitos no mundo’” (idem:74).

O aluno Fábio compreende esta característica performativa do discurso emotivo (mesmo que não de forma consciente e elaborada), tanto que projeta uma estratégia para as lutas negras:

“se a gente conseguisse ter um discurso que atingisse o coração das pessoas, tu ganha. Por que, por dados estatísticos, dizer que o negro estuda 2,2 anos a menos; ou falar da pirâmide social; que entre a massa carcerária, 90% são negros; dizendo isso, diante de um conjunto de violências que as pessoas sofrem no cotidiano, não atinge. As pessoas não são sensibilizadas por números simplesmente. Se você pega pelo viés emocional, a meu ver, por esse caminho você consegue atrair muito mais as pessoas, do que se você fizer uma fala agressiva”.

Sartre, em um ensaio no qual define a emoção a partir da perspectiva filosófica da fenomenologia, nos oferece uma justa indicação quando a concebe como “uma transformação do mundo” (Sartre, 2007:63). A conduta emotiva é o modo com que a consciência irrefletida – mas não inconsciente – capta o mundo sob relações e exigências novas. “Em suma, na

emoção é o corpo que, dirigido pela consciência, muda suas relações com o mundo para que o mundo mude suas qualidades” (idem:65).

Foram vários, nas entrevistas, os relatos sobre a tristeza gerada por meio das memórias e expressão da subjetividade conformada pelo racismo, traduzida muitas vezes no choro.

“Teve uma menina que não podia nem passar em frente de casa de religião, ela morria de medo, pra ela tava associado ao mal. E lá dentro, na aula desse filósofo, bah, a menina chorava sem parar. Sabe o que é uma pessoa chorar, chorar, chorar... tu vê que é uma coisa muito íntima, muito forte. Ela não se converteu, mas diz que se livrou de uma coisa que ela carregava e nem sabia por quê. É muito interessante as coisas que acontecem nesses eventos, trabalham o emocional, coisas que normalmente tu nem tem muita possibilidade de tratar.” Vera.

“Nessa parte com a Sílvia era uma choradeira, e aí fulano falava o que aconteceu, desabafava, chorava, todo mundo chorava. Eram relatos do que aconteceu durante a sua vida...” Ko-yade.

“Foi um curso em que muitas pessoas passaram por um processo de se identificar enquanto negros. Então as primeiras sessões de grupo era uma choradeira só. Aí que entrava o papel fundamental da psicóloga pra reverter o quadro, mas era uma choradeira desse tamanho. Porque as pessoas nunca tinham tido o contato afetivo, tinham pouco aquele contato de carinho.” Fábio.

“Todos nós passamos por uma história de racismo, de preconceito e como trabalhar isso? Eu até então era só chorar. Como criança meu histórico era chorar. Hoje eu sei como trabalhar isso com meu filho.” Cristiane.

Sílvia também denota a tensão experienciada no curso, quando lembra de um aluno que a solicitou para conversar:

“A pessoa se sentindo muito comprometida com a questão, mas ao mesmo tempo muito angustiada com todas as coisas novas que estava escutando ali. (...) Por mais que estivéssemos ali num espaço negro, com professores negros, onde a gente podia falar abertamente das questões, isso não significava que aquele era um espaço tranquilo e seguro, porque era um espaço pra mexer e cutucar com as pessoas.”

Ao utilizarmos a categoria emoção para especularmos como uma certa identidade pessoal e social se transfigura e, especificamente neste trabalho, como certa ideologia de negritude é absorvida pelos indivíduos pesquisados, posto está que devemos considerar o contexto social racista de onde emerge a luta antirracista. Racismo que configura também uma série de sentimentos perniciosos, como a baixa autoestima, a vergonha, o não reconhecimento de si próprio, e a raiva, lembrada nas falas de Anderson e Ratinho, um professor de capoeira que foi um dos dois alunos brancos que passaram pelo Universidade Livre.

“Porque dá muita raiva... muita raiva. Isso tá no inconsciente do negro, todo negro tem, uns mais e outros menos, mas todo negro tem isso guardado. Não sei como isso vai se manifestar no futuro. Uma vez eu li uma reportagem na Folha de São Paulo, uma pesquisa que fizeram em 98, 99, sobre negritude em São Paulo, e tinha uma coisa que me chamou muita atenção na época, lá tinha um dado que dizia que 49% dos negros tinham rancor, e que esse rancor podia se manifestar. Foi uma coisa impressionante. Eu não lembro como a coisa tava estruturada, mas era dessa maneira, de vingança, se vingar. Então isso também tá pre-

sente. Eu tenho isso dentro de mim, eu sei que eu tenho.” Anderson.

“Eles (os negros) estão num processo ainda de muita raiva, um processo de raiva, e é compreensível isso. Não que eu aceite, mas é compreensível.” Ratinho.

A emoção é definida então pela antropologia como “uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causado pela interação com outros em um contexto social determinado” (Koury, 2004:89). As experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social específico, são produtos relacionais entre os indivíduos e a cultura e a sociedade; e é exatamente a *experiência* que faz com que um indivíduo se torne um ser específico, único (Koury, 2004).

No Brasil, o campo da antropologia das emoções se expressa também nos estudos de Gilberto Velho, que desde a década de 80 investiga as relações entre a subjetividade e a sociedade, preocupando-se em vincular as biografias de seus pesquisados com a história e a sociedade, o particular com o geral, mas não em uma relação mecânica, pois o autor destaca a originalidade das experiências subjetivas. Velho remete-se à tradição da Escola Sociológica Francesa, como importante para as tentativas de estabelecer pontes entre o subjetivo e o social, e cita outros autores que o influenciaram, como Simmel, Goffman, Becker, e os também interacionistas Mead e Blumer. A corrente interacionista percebe o indivíduo (ou o *self*), como anterior ao processo de interação social. Eu me coloco ao lado de autores como Louis Dumont que, ao contrário, entendem a categoria indivíduo como formada pela interação social, a sociedade ou a cultura: o indivíduo é essencialmente social, e a subjetividade é

condicionada pelo externo. Entretanto, isto não ofusca a riqueza e complexidade da subjetividade de cada um, subjetividade que, externada, é *também* constituinte do real, em um jogo dialético sem fim, responsável, entre outras coisas, pelos processos de inovação cultural.

Em uma direção similar à de Stuart Hall (2000), Gilberto Velho propõe o diálogo das ciências sociais com outras áreas de conhecimento, para um entendimento mais aprofundado e complexo das relações entre indivíduo e sociedade.

“Há que ampliar o espaço de nossa discussão sobre cultura e sociedade brasileiras, incorporando contribuições e reflexões de indivíduos e grupos que não pertençam necessariamente aos quadros acadêmicos. Isto, ao lado, de internamente melhorar nossa comunicação com psicólogos, psicanalistas, filósofos, especialistas em literatura, ensaístas, etc. Estaríamos recuperando a preocupação de Wright Mills em seu clássico *A imaginação sociológica* de vincular mais sistemática e criativamente biografia e estrutura social.” (Velho, 1986:55).

Nesse sentido, o autor propõe relacionarmos a problemática da *vontade* com a noção de *projeto*:

“A noção de projeto, conforme Schutz, implica uma avaliação de meios e fins estando, portanto, fortemente vinculada a uma adequação a uma realidade objetiva, externa. (...) Mas a vontade é também uma forma de expressar o domínio do sujeito, sua afirmação. Creio ser possível, em nível teórico, procurar aproximar as noções de projeto e vontade para tentar lidar, em uma perspectiva de cientista social, com o domínio das emoções.” (idem:96).

Anderson é um aluno que desconhecia o “movimento negro” antes da participação no Universidade Livre, e o que aconteceu a partir dessa experiência foi uma mudança

radical no sentido da sua vida: tornou-se um militante negro, como ele mesmo afirma. Mesmo não localizando o movimento social, ele imaginava conhecer lideranças negras, e diz que “eu sempre sonhei com o que acontece hoje”.

“Foi um momento na minha vida que eu decidi: eu vou entrar de cabeça nisso aí, depois eu vejo o que vai acontecer. (...) Eu acho que resultou numa coisa que eu não tinha muita convicção nem muita coragem na época, mas que vai acontecendo aos poucos, eu me tornei militante, querendo ou não, eu me tornei militante”.

Stuart Hall é um dos autores que se ocupam da questão sobre como e por que os indivíduos aderem à determinada identidade, e compreende a identidade como o “ponto de sutura” entre os discursos que convocam o sujeito e os processos que constroem subjetividades. O autor afirma que a eficaz “suturação” do sujeito às estruturas de significação da ideologia depende que o sujeito invista na nova posição, gerando assim uma *identificação*, uma articulação entre o pensamento ideológico e o sujeito (Hall, 2000). Hall, no mesmo artigo, cita um autor chamado Hirst, que assinalou que o conceito de interpelação de Althusser (o processo pelo qual o sujeito é convocado a assumir uma posição no fluxo do discurso) não atentou para o fato que o “sujeito”, antes que tivesse sido constituído como tal pelo discurso, tivesse a capacidade de agir como um sujeito: “esse algo que ainda não é um sujeito deve já ter as faculdades necessárias para realizar o reconhecimento que o constituirá como um sujeito” (Hirst, citado em Hall, 2000:115). É o que Anderson traduz na metáfora: “é que nem feijão, a sementinha tá ali, mas tu botou uma aguinha, o feijão começou a crescer”.

A sociabilidade está presente no Universidade Livre, e permite a produção de algo diferenciado, conforme a fala de Anderson:

“Essa coisa de estar afastado, pensando só numa coisa, conhecendo gente nova. Essa coisa de vamos ficar todo mundo no mesmo quarto, ouvindo música, dando risada. Aquela coisa bem da infância mesmo... não se preocupar com mais nada... essa coisa da pessoa desligar e pensar só naquilo. É diferente de um curso de planilhas de Excel. É um curso onde tu vai brincar, vai almoçar junto, vai conversar. Então tu acaba esquecendo que tem o mundo lá fora. É aprofunda mesmo”.

Na edição de 2003, que foi direcionada para jovens em “idade universitária”, e da qual Anderson fez parte, os alunos realizaram diversas atividades “extraclasse” em conjunto, como reuniões, festas, aniversários. Gilberto Velho relaciona a sociabilidade com a formação da subjetividade:

“A identidade dos indivíduos passa, quase sempre, por uma forte vinculação a um grupo de pares que, de diversas formas, reforça certas crenças e valores. (...) A subjetividade, a vida interior, as opções mais íntimas são marcadas por um ethos em que a sociabilidade assume um tom caracteristicamente marcante. (...) Há uma clara correlação entre o desenvolvimento pessoal, subjetivo e as formas de associação, de sociabilidade valorizadas” (Velho, 1986:88-9).

Aluno da edição 2003, Koyade também tocou na questão da sociabilidade: “acho que a relação ali entre nós mudou a nossa vida, não foi só as informações”.

As emoções vivenciadas no projeto Universidade Livre proporcionaram também o oposto do que se discutiu até aqui: a não adesão ao discurso e o abandono do projeto. A psicóloga Sílvia

tocou na questão dos alunos que abandonaram o curso – em todas as quatro edições houve pessoas que não concluíram o Universidade Livre – ao mesmo tempo em que reflete sobre novas consciências despertadas:

“o que a gente via é que tinham pessoas que acabavam abandonando o curso, e eu penso que não é muito simples ter esse espaço pra trabalhar as emoções. Existiam pessoas que evitavam um pouco esse espaço (da psicologia), bom, não é um espaço qualquer, é um lugar onde tu vai resgatar algo da tua história; há os outros; mesmo que tu não fale, é um lugar onde a memória vem. Então existia na Universidade Livre desde o início uma certa evasão. (...) E muitas coisas interessantes ali se ouvia, no sentido de a gente se dar por conta de que essa identidade, de que poder se deparar com esse ser negro geralmente acontece numa idade mais avançada, quando já se é grande, embora se fale de recordações de infância. Mas é como se o adolescente, ou o mais adulto, a pessoa pudesse se reposicionar em relação a isso, a esse ser negro. Então vinha muitas histórias das pessoas, sobre o momento em que se depara com essa questão, o momento em que, de certa forma, algo lhe acontece que isso é desvelado”.

Vera comentou sobre as consequências experimentadas por cada participante, em virtude do confronto com determinadas questões durante o curso, como a participação da igreja católica no tráfico de escravos:

“Tinham aquelas pessoas que eu acho que se sentiam muito impactadas, pessoas que tinham uma ligação forte com a igreja católica. E teve um ou dois casos de pessoas que se afastaram em função do que isso significava, se defrontar com questões de cunho religioso e que dava um choque. Os próprios debates da questão étnico-racial, às vezes conversava com pessoas que ao se des-

cobrirem negras, ao descobrir que os outros a viam como negras, não era uma coisa tão tranquila, porque saía de lá e tinha que voltar pro seu grupo familiar, ou quando tinha um namorado ou namorada branca. Aí saía de lá com uma série de questionamentos, e muitas vezes tinha que escolher, como é que tu lidava com isso. Esses eram alguns pontos de tensão. (...) Quando chegava a questão religiosa, não que fosse um discurso de atacar a igreja, mas a própria questão de colocar isso na roda, de trazer os paradoxos institucionais, isso confrontava muito as pessoas com o que elas tinham intimamente. E esse cara foi embora e disse que era por causa disso, porque estavam confrontando a fé dele. Ele preferiu então manter o que até então ele tinha como norte da vida dele. Porque me parece que o grande ‘perigo’ é essa coisa da perda do norte. Porque tu tem que desconstruir algumas coisas, tu não sai da mesma forma lá”.

O que aconteceu com esses alunos que abandonaram o curso? O que os motivou a tomar tal decisão? Essas são questões que a pesquisa não conseguiu responder, pois esses alunos não foram entrevistados. Houve um embate entre duas experiências emocionais? De que forma a razão e a emoção se complementaram na decisão pelo abandono? A vontade de não aderir aos discursos propagados pelo curso Universidade Livre revela os limites da *identificação* pelo projeto? Onde estariam eles?

As perguntas são hipóteses formuladas a partir dos dados colhidos na pesquisa. O papel das emoções nesse fenômeno de certa catarse e reformulação identitária foi bem precisado pelos entrevistados. O aluno Anderson novamente usou a “planilha de Excel” para contrastar com a forma do Universidade Livre: as questões da sociabilidade e afetividade apareceram mais uma vez.

“Não foi um curso ‘como fazer a planilha no Excel’. Foi um curso que pra funcionar as pessoas tinham que se relacionar afetivamente. O curso foi feito pra isso. É preciso esse contato afetivo pra tu te deparar com as tuas questões de negritude. Senão não vai acontecer. Por isso que tem gente que vai e não volta, não aparece no outro módulo. Ela não quer ter esse contato”.

A razão e a emoção encontraram espaço no projeto Universidade Livre. A racionalidade da pesquisa acadêmica vinculada à organização de projetos políticos no âmbito da luta antirracista (domínio público); e a formação da subjetividade de cada participante negro ou negra, por meio do compartilhamento de experiências, emoções e sentimentos provados através do racismo e do antirracismo, e também a criação de grupos de amigos e redes de sociabilidade (domínio privado). Os alunos entrevistados apontaram o diferencial do projeto: qualidade nos professores-pesquisadores presentes no curso (razão, intelectualidade) e qualidade no acompanhamento da psicóloga, no uso das dinâmicas, no ambiente das casas de retiro (emoção, subjetividade). Nessa direção, o projeto Universidade Livre revelou-se uma experiência integradora, na contramão da fragmentação de sentidos promovida pela pós-modernidade.

Bibliografia

- CIRNE, Michelle, 2004. A Negritude que EnCanta. O Coral do CECUNE: identidade étnica e sociabilidade. *Monografia de conclusão de curso*, UFRGS.
- CIRNE, Michelle, 2008. “Não é uma tonalidade de pele, é uma posição política”: a formação da identidade negra através do Projeto Universidade Livre. *Dissertação*, Programa Multidisciplinar de Pós-Graduação em Estudos Étnicos e Africanos, CEAO, UFBA.
- GOFFMAN, Erving, 1963. *Estigma: notas sobre a manipulação da identidade deteriorada*. Rio de Janeiro: Ed. Guanabara.
- HALL, Stuart, 1999. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: DP&A.
- HALL, Stuart. 2000. “Quem precisa da identidade?”. In: SILVA, Tomaz Tadeu da (org.). *Identidade e Diferença: a perspectiva dos estudos culturais*. Petrópolis: Vozes.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2004. *Introdução à Sociologia da Emoção*. João Pessoa: Manufatura/GREM.
- MENDONÇA, Luciana F. M. 1996. Movimento negro: da marca da inferioridade racial à construção da identidade étnica. *Dissertação*, USP.
- OLIVEN, Ruben George, 1996. “A invisibilidade social e simbólica do negro no Rio Grande do Sul”. In: LEITE, Ilka Boaventura. *Negros no sul do Brasil: invisibilidade e territorialidade*. Florianópolis: Letras Contemporâneas.
- REZENDE, Cláudia B., 2002. “Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções”. In: *Mana*, vol.8, n. 2. Rio de Janeiro.
- REZENDE, Claudia Barcellos e COELHO, Maria Claudia, 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.
- SARTRE, Jean-Paul, 2007. *Esboço para uma teoria das emoções*. Porto Alegre: L&PM.
- VELHO, Gilberto, 1986. *Subjetividade e Sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.

Abstract: This work is the result of my master's research on the processes of formation of new black identities, from the experiences of the subjects in a pool of black movement Porto Alegre, called CECUNE - Ecumenical Center for Black Culture. As a previous subjectivity supposedly marked by racism and attributions of inferiority, is transformed into a new identity, now with the designs of affirmation and beauty? The analysis of the course "Free University", a project of CECUNE revealed as the field of emotions is linked to the processes of identity reconfigurations. The work of a psychologist was one of the differentials of this project, according to the subjects involved. The openness to listening and space given to each student talks about suffering and subjectivity formed through experiences with racism, was the stimulus for the course content gain senses. Sartre conceives emotion as a "transforming the world", "in emotion is the body, consciousness driven, that changes its relations with the world for the world to change their qualities". The research comprises the identity construction through the emotional speech - "a form of social action that creates effects in the world" (Lutz, in Rezende, 2002) - and follows the thoughts of Stuart Hall, who is the articulation of psychology with sociology and anthropology fundamental on the studies about processes of identification. **Keywords:** anthropology of emotions, social identity, black movement, racism

Emociones, cuerpos y residuos Un análisis de la soportabilidad social

Gabriela Vergara

Artigo recebido em: 15 de março de 2014

Artigo aceito em: 31 de março de 2014

Resumo: O artigo identifica a relação entre os corpos e as emoções das mulheres catadoras de lixo que permite suportar condições precárias de vida. Para clarificar isto proponho o seguinte esquema argumentativo: em primeiro lugar, expressar a relação entre capitalismo, corpos e emoções como uma plataforma teórica para analisar os casos. Em segundo lugar, descrever a atividade de recuperação de resíduos no contexto da América Latina, apresentando uma análise de entrevistas com mulheres nas cidades de Córdoba e San Francisco (Argentina), de onde surgem três nós emocionais: melancolia -confiança - desespero ; vergonha - medo – coragem; e nervos - ódio - desconforto. Estas emoções, com diferentes formas de articulação, mostram como o mundo em geral percebe e sente quando se vive do e no lixo. Isso é chamado de "sensibilidade das pessoas descartáveis", que se articula com as práticas e percepções que contribuem para suportar as condições de vida, e a aceitar como se fosse natural, a desigualdade. **Palavras-chave:** corpos, emoções, lixo, Argentina

*En la mañana desayuno las dudas que sobran de la noche anterior
Luego salgo a ganarme la vida temprano, haga frío o calor
Porque no hay tiempo de amargarse ni llorar por un pasar mejor
La prioridad es el plato en la mesa y como sea hay que ganárselo...
En la calle me recibí, en el arte de sobrevivir
Revolviendo basura, juntando lo que este sistema dejo para mí
Y a los que manejan el país, a esa gente le quiero decir
Les propongo se cambien de lado un momento
Y a ver si se bancan vivir mi vida de cartonero”
(Letra de la canción ‘Cartonero’, de la banda de rock argentina Ataque 77).*

Introducción¹⁰

En Argentina, en los años posteriores a la crisis de 2001, adquirieron visibilidad los ‘cartoneros’, que de manera independiente u organizados en cooperativas recorrían las calles de las ciudades juntando residuos inorgánicos. De a pie, en bicicletas, con carros tirados por caballos, hombres, mujeres y niños conformaron importantes circuitos de recuperación de basura.

Tal como hace alusión el fragmento de la letra de la canción dispuesta como epígrafe, la vida de los cartoneros, carreros, cirujas, recicladores, clasificadores o recuperadores está atravesada por la pobreza, por las dificultades económicas para la reproducción diaria, por los bajos niveles de escolarización, por las desventajas acumuladas en sus trayectorias laborales que hacen difíciles otros horizontes.

Sin pretensiones de generalización, la actividad de los recuperadores se conecta en términos macroestructurales con las transformaciones y metamorfosis del mercado de trabajo, a lo largo de las últimas cuatro décadas. Es una de las múltiples maneras de ‘ganarse la vida’ ante las continuas expulsiones del mercado laboral que, no solo en Argentina sino en toda Latinoamérica se han dado en el marco de la desarticulación de los modelos de industrialización por sustitución de importaciones, los programas de ajuste estructural, desindustrialización, tercerización, reprimarización de las exportaciones, entre otros.

Hasta aquí, el lector podría pensar que el artículo aborda problemas laborales, de

pobreza urbana, o bien las características del reciclaje. Sin dejar de lado estos procesos, me propongo en cambio, identificar las tramas de cuerpos/emociones de las mujeres recuperadoras en relación con las formas que hacen posible *soportar* tales condiciones de vida, que permiten ‘bancarse la vida de cartonero’ –parafraseando la letra de la canción. Precisamente, dicha interpelación en términos de un juego de roles pone en evidencia dos aspectos que presento en este artículo. Por un lado la relación entre capitalismo y desigualdad, que se hace evidente en la recuperación de residuos, en el trabajo de quienes (sobre)viven de las ‘sobras’ del sistema, cuyos cuerpos desechados, apenas si logran alimentarse y reproducirse. Por otro, la relación entre esto último y, las emociones de quienes no pueden llorar ni amargarse ‘por un pasar mejor’.

No es novedad considerara las emociones ni mucho menos hacerlo desde una perspectiva sociológica. Sin embargo, el aporte en clave de los cuerpos/emociones *sensu* Scribano, da cuenta de manera dialéctica de las experiencias de los sujetos en relación/tensión con las formas de estructuración social, asumiendo lo corporal como escenario de disputas y disciplinamientos.

En otro lugar (Vergara, 2009), comparé la vergüenza siguiendo los desarrollos de Simmel, Elías y Giddens como primera aproximación para comprender las experiencias de los recuperadores. Sin embargo, además de ésta, otras emociones se pueden identificar en términos de los fantasmas y fantasías sociales (Lisdero y Vergara, 2010), tanto como los miedos (Vergara, 2013) o sus ausencias (D’hers, 2013) o bien, en clave de rechazo o

¹⁰ Agradezco al Dr. Emilio SevesoZanín los comentarios, sugerencias y correcciones hechas a una versión preliminar del presente artículo.

denegación social (Vergara y SevesoZanín, 2014).

Aquí sostengo como hipótesis de trabajo que en las mujeres recuperadoras hay emociones y percepciones que conforman una 'sensibilidad de los desechables', la cual contribuye a la soportabilidad de las condiciones de vida. De este modo es posible observar cómo cuerpos, emociones y soportabilidad se re-arman permanente e inestablemente entre melancolías y esperanzas, vergüenzas y corajes, broncas y nervios.

Para abordar esta problemática propongo el siguiente esquema argumentativo: en primer lugar explícito la relación entre capitalismo, cuerpos y emociones como plataforma teórica desde donde se abordan los casos; en segundo término describo la actividad de recuperar residuos y la contextualizo en el escenario latinoamericano, a continuación analizo las entrevistas a mujeres recuperadoras de residuos en las ciudades de Córdoba y San Francisco. En las consideraciones finales postulo que la 'sensibilidad de los desechables' es un continuo de emociones que, articulado con prácticas y percepciones contribuye a la soportabilidad de las condiciones de vida, a la aceptación naturalizada de la desigualdad.

1.-Cuerpos y emociones: un abordaje sociológico posible

Las emociones constituyen un objeto de estudio sociológico. Sea que se consideren un componente de las interacciones diarias; sea que se las piense como parte de las estructuras sociales vueltas un 'yo socializado, corporeizado y sensible' – parafraseando al unísono a Bourdieu, Giddens y Hochschild. La definición de

Émilè Durkheim de los hechos sociales como formas de 'actuar, pensar y sentir, externas al individuo y coercitivas', tal vez sea una de las primeras aproximaciones desde la disciplina para pensar una construcción social de las emociones.

La consolidación de un campo específico debió esperar casi un siglo, junto con una serie de procesos sociales que generaron condiciones propicias. Un período de cuestionamientos a lógicas lineales, un mayor énfasis a la expresividad y al *self*, el interés en la subjetividad que despiertan los enfoques 'microsociológicos' de Mead, Goffman o Garfinkel al resaltar lo emotivo, fueron algunas de las bases durante la década del 60', para que en 1975 aparezcan encuentros y publicaciones específicas que dieron paso a las primeras teorías sociológicas de Scheff, Kemper, Heise y Hochschild (Kemper, 1990; Koury, 2004; Luna Zamora, 2010). A su vez, en Norbert Elías, Helen Lynd y Richard Sennet se encuentran los primeros trabajos sobre una emoción específica como la vergüenza (Scheff, 2001).

Una clasificación de las tradiciones teóricas las distingue desde su grado de cercanía/distancia con la naturaleza/cultura. Así, para algunos, las emociones tienen un origen biológico y la cultura sólo modela su intensidad y expresividad. Otros –constructivistas no radicales– consideran que las emociones, resultan de procesos neurofisiológicos y sociohistóricos. Desde otra perspectiva, para el construccionismo radical las emociones se forman en las interacciones sociales como escenario para la aprehensión de patrones sociocomunicacionales que permiten entender cómo la expresividad de las mismas depende de ciertos factores de enclavamiento, tales como la clase, el género, la edad, la etnia,

los cuales se modifican en el transcurso del tiempo (Luna Zamora, 2007; McCarthy, 1989).

Otra clasificación, identifica una tendencia más estructuralista (que toma los aportes de Durkheim como de Marx), la cual se distingue de una interaccionista (que tiene como antecedentes a Weber y Simmel), que destaca la mirada sociológica en la construcción de las emociones, como una vivencia que aunque parezca, no es 'individual' (Koury, 2004).

En otras palabras, las posturas parecen ubicarse en los extremos de la dicotomía naturaleza/cultura, sin que se logre una mirada integradora (Elías, 1998). Tal vez una de estas aproximaciones sea la formulada por Thomas Kemper quien afirma que existen cuatro emociones primarias –enojo, miedo, tristeza, alegría– que se forman por la articulación entre procesos neurofisiológicos por un lado y, sociales por otro, desde donde se construyen socialmente incontables emociones secundarias, tantas como las sociedades las vayan conformando (Kemper, 1987). Un aspecto interesante de este planteo –al que no adherimos totalmente– es la referencia o anclaje de las emociones al cuerpo: tanto por el funcionamiento de las partes del cerebro y los neurotransmisores, por las expresiones faciales involucradas o el enrojecimiento de la cara, como por la interacción con otros que implica la copresencia en tiempo-espacio (o, aún mediados por algún tipo de dispositivo tecnológico).

Las emociones en su intrínseca vinculación con la corporeidad, forman parte de una trama entre impresiones, sensaciones, percepciones (Scribano, 2007). De allí que se inscriban siempre en una relación con el mundo, en una situación particular y que

se constituyan en el marco de determinadas relaciones sociales. Cuerpos y emociones se diferencian entre sí, al tiempo que mantienen estrechas interconexiones: sin cuerpos no hay acciones sociales y, éstas últimas no están exentas del componente emotivo que se configura en los primeros.

En otros lugares hemos profundizado la definición de los sujetos en tanto cuerpos y caracterizamos a la precariedad corporal (SevesoZanín y Vergara, 2012; Vergara y D'Amico, 2010); profundicé la lógica de los cuerpos en los entramados sociales, distinguí desde los aportes de Elías y Marx a los *cuerpos-civilizados* y los *cuerpos-mercancía* (Vergara, 2010); describí el consumo de energías físicas en el trabajo de las mujeres recuperadoras (Vergara, 2011b) y esboqué la categoría de 'tramas corporales' (Vergara, 2011a, 2012).

En este marco, recuperé los desarrollos que dentro de la teoría social contemporánea tanto Bourdieu como Giddens hicieron sobre el cuerpo de los agentes en la acción social, como punto de encuentro entre individuo/sociedad. Para el primero, cuerpo y mundo/espacio social son inescindibles, aunque el nexo lo constituya el *habitus*, estructura estructurada -por condiciones objetivas o de producción del mundo social al que está expuesto el cuerpo - y, estructurante -de infinitas posibilidades de pensar, percibir y actuar dentro de aquellas restricciones. En el segundo, cuerpo e identidad están comprometidos a lo largo de una biografía que se construye en el tiempo (o en las temporalidades) y el espacio (Vergara, 2008a).

Así pues, el cuerpo está inmerso en el fluir de actividad cotidiana de modo que las 'tramas corporales' dan cuenta de un

posicionamiento socio-espacial de los agentes en sociedades como las capitalistas, estructuradas a partir de la desigual apropiación de los bienes y muestran una trayectoria biográfica socio-temporal conjugando tres dimensiones:

“Un cuerpo individuo que hace referencia a la lógica filogenética, a la articulación entre lo orgánico y el medio ambiente; un cuerpo subjetivo que se configura por la autorreflexión, en el sentido del ‘yo’ como un centro de gravedad por el que se tejen y pasan múltiples subjetividades y, finalmente, un cuerpo social que es (en principio) lo social hecho cuerpo (*sensu* Bourdieu)” (Scribano, 2007:125).

Del cruce de estos aspectos podemos considerar a la vez que las emociones, en tanto constructo cultural con base neurofisiológica- anclan en un cuerpo que puede ser abordado desde su constitución orgánico-biológica, desde la propia subjetividad en tanto lugar de las vivencias emotivas, así como desde lo social incorporado en hábitos y, lenguaje, entre otros. Es decir, siguiendo esta triple configuración de lo corporal, las emociones se enlazan de manera dialéctica y no causal con sus respectivas facetas del cuerpo. Por un lado están conectadas con mecanismos cerebrales¹¹ que activan determinados neurotransmisores; se vivencian como únicos sentires en la subjetividad; se reconfiguran a partir de las situaciones e interacciones, de los aprendizajes. De allí que, por ejemplo varíen las formas sociales del llorar durante un velorio o se tienda a aislar a quien atraviesa el duelo por la

¹¹Un cerebro que, a la vez, es en parte construido socialmente por las condiciones materiales de existencia antes referidas, desde donde es posible un mayor o menor desarrollo en función de los nutrientes que se incorporan en los primeros años de vida.

pérdida de alguien, para evitar pasar vergüenza ante otros (Koury, 2002).

Lo expuesto hasta aquí permite considerar la pertinencia teórica, metodológica y epistemológica de abordar a las emociones y los cuerpos de manera relacional, recíproca y cobordante (Scribano, 2012). Junto a esto cabe aclarar que los cuerpos en el capitalismo son uno de los nodos claves para su reproducción y metamorfosis constante a partir de la expropiación de energías (Marx, 1975; Haber y Renault, 2007).

Entonces podríamos preguntarnos ¿por qué alguien que es pobre dice ser más feliz que quien tiene dinero? ¿Por qué alguien que vive de los residuos tirados por otros siente orgullo por el ‘trabajo que realiza’?

Una posible respuesta es que las emociones son objeto de regulación del sistema capitalista, por lo cual se configuran modos de sentir, formas de anestesiamento que contribuyen a la evitación del conflicto social. Los *mecanismos de soportabilidad social*¹²:

“se estructuran alrededor de un conjunto de prácticas hechas cuerpo que se orientan a la evitación sistemática del conflicto social. Son, al menos parcialmente, procesos de desplazamiento de los antagonismos que se presentan como escenarios especulares y desanclados en un espacio-tiempo” (Scribano, 2010: 172).

Tales mecanismos obturan las acciones a partir de modos de percibir el mundo que

¹²Scribano (2007) también define de manera complementaria a los “dispositivos de regulación de las sensaciones” los cuales contribuyen a la configuración de las percepciones, a los modos de ver el mundo, de clasificarlo, de distinguirlo y de apreciarlo. Por razones de espacio y delimitación temática no profundizo en esta categoría.

facilitan la elusión de los conflictos dado que se forman ‘muros sensoriales’ que desconectan las vivencias subjetivas de las del resto, apareciendo el sujeto cómo único afectado por una determinada situación, desanclando y desplazando las consecuencias de procesos estructurales, históricos, entre otros. Poner entre paréntesis los orígenes y efectos de los conflictos, dejándolos de lado, omitiéndolos, facilita la aceptación de la vida. La paciencia y la espera aparecen como formas naturalizadas de lo cotidiano que anclan en la soportabilidad, en tanto prácticas que afectan los cuerpos permitiendo la licuación y coagulación de las acciones por la vía de la resignación (Scribano, 2010). La relación memoria-olvido, en tanto reconstrucción intersubjetiva es otra de las maneras en que el ‘peso de la derrota’ y, la impotencia se sostienen (Cervio, 2010). En otro sentido, el ‘acostumbramiento’ permite comprender cómo los sujetos modifican sus percepciones aún en contextos de riesgo ambiental (D’hers, 2011).

Estas propuestas analíticas, me permiten advertir que una Sociología de los cuerpos y las emociones contribuye a comprender por un lado las experiencias de los sujetos desde su corporeidad, afectividad, sensibilidad y, por otro –aunque conectado al primero–, a indagar los mecanismos por los cuales los conflictos sociales permanecen en un profundo estado de latencia y aletargamiento. Dada las características de la recuperación de residuos, puedo afirmar que es posible identificar una *sensibilidad de los desechables*, esto es un complejo de emociones y percepciones que reflejan una particular manera de vivir y sentir el mundo estando natural y desapercibidamente a disposición de los objetos,

viviendo de lo que otros tiran. Articulada con prácticas, tiene la particularidad de mostrar al unísono cómo la expropiación de energías corporales, la regulación de las sensaciones y la relación inversa entre sujetos/objetos se inscribe en estas vidas y atraviesa sus prácticas naturalizando o volviendo dado el mundo que, por momentos, se vuelve insoportable pero más aún, inmodificable (Vergara, 2012).

En el siguiente apartado describo la actividad de recuperar residuos como antesala al análisis de las entrevistas.

2.- Recuperar residuos... más cerca de la expulsión que de la ecología

Como una de las manifestaciones de la pobreza urbana, los recuperadores de residuos juntan materiales reciclables (tales como papel, cartón, vidrio, chatarra, plásticos, aluminio), los cuales son clasificados para su posterior comercialización en depósitos o acopiadores. En Argentina se les suele llamar “cartoneros”, “cirujas” o “carreros”, en México “pepenadores”; “catadores” en Brasil y “clasificadores” en Uruguay¹³. Por fuera y en paralelo al circuito de recolección formal de residuos sólidos urbanos, los recuperadores recorren las calles o bien, ingresan a los basurales a cielo abierto o rellenos sanitarios.

Se estima para América Latina y el Caribe que en 2008 había cerca de 4 millones de personas dedicadas a recolectar, clasificar y comercializar de manera informal los residuos urbanos, junto a los cuales se han formado más de 1000 organizaciones entre cooperativas, gremios y asociaciones. Las ciudades que concentran mayor cantidad

¹³ Para una lista más extensa de las denominaciones en distintos países de América Latina y el Caribe CFR. OIT (2004, p.26).

de recicladores son São Paulo, Buenos Aires, Bogotá y Ciudad de México.

En América Latina entre 1980 y 2010 se observan comportamientos contradictorios entre el PIB (producto interno bruto) per cápita y los niveles de pobreza. En 1990 se verificó un PIB cercano a los 3.400 dólares per cápita, mientras que la pobreza había llegado al 48%. Esto se relaciona directamente con la recuperación de residuos: Paraguay encabeza la lista de países con mayor número de carenciados y cartoneros, al igual que en Bolivia. El *desempleo* es otra característica de los *'trabajadores informales de la basura'*: en Colombia se registra el mayor porcentaje de esta relación, en tanto que Argentina y Bélgica se ubican en un nivel intermedio (BID, 2010a; 2010b).

Estas características estructurales dan cuenta de cómo hasta en los desechos hay obtención de valores excedentes – plusvalía- a partir del trabajo físico. Junto con lo informal y precario, el pago se realiza en función del peso en kilogramo de los materiales (lo cual implica estar a merced de muchos factores, desde las balanzas del dueño del depósito, la 'calidad', la cantidad, el tipo de vínculo que se tenga, entre otros). Para recogerlos, se utilizan carros tirados por caballos, bicicletas, de a pie empujando un carrito, incluso trenes¹⁴ –una mínima proporción dispone de motocicletas o camionetas-, lo cual demanda un importante gasto de fuerza física (Vergara, 2011b). El ingreso obtenido constituye la subsistencia "vital". Además de esto, los recuperadores juntan

ropa, calzado y todo otro tipo de objetos que puedan ser reutilizados por ellos, entregados a familiares o vecinos o bien, re-vendidos en ferias callejeras. Por otra parte, también recogen comida proveniente de hogares o de comercios como verdulerías, carnicerías. La ocupación no requiere de ninguna herramienta específica, excepto un medio de movilidad y de carga, aunque son necesarios ciertos 'saberes' –táctiles y visuales- para identificar de manera óptima los materiales, lo cual permite ahorrar tiempo y mejorar los ingresos. En muchos casos participan todos los miembros de la familia.

En el reverso de este eslabón, existe una importante industria que se viene desarrollando desde la década de los '80 en América Latina a expensas del trabajo informal y marginal asociado a los bajos costos en la recolección que resultan significativos para diferentes ramas de la industria¹⁵. Es decir que esta actividad, forma parte de una cadena productiva que pasa por los depósitos, sigue por los acopiadores mayores hasta llegar a la fábrica. Son parte de eslabones entrelazados pero que dibujan una 'paradoja de la recuperación', puesto que quienes se 'recuperan' son los residuos vueltos al circuito formal de la industria a costa de la expulsión de quienes la hacen posible (Vergara, 2012). Es decir que, si bien el reciclaje es alentado por organismos internacionales en el marco del 'desarrollo sostenible', el 'negocio de la basura'¹⁶ se 'sustenta' en el trabajo de baja

¹⁴ En Buenos Aires, desde 2001 la empresa de trenes concesionaria de la línea Mitre, Ramal Tigre-Retiro transportaba aproximadamente 600 cartoneros con sus carros desde el conurbano hasta Retiro, en la capital federal. A fines de 2007 la empresa decidió cancelar dicho servicio.

¹⁵ Se estima que en México la industria del reciclaje del PET involucra 160 millones de dólares, en tanto que el 80% del PET acumulado en dicho país se exporta a Estados Unidos y China. (APREPET, s/f).

¹⁶ Existe una importante cadena de intermediarios entre el recolector y la industria que absor-

calificación que realizan cientos de hombres, mujeres y niños expulsados del mercado laboral.

En otros lugares (Vergara 2012) indagué las experiencias y percepciones del trabajo de mujeres que recuperan residuos en Córdoba¹⁷ (Argentina), a fin de dar

ben parte de los ingresos de los primeros. Por ejemplo, en el mes de agosto de 2013 se podía comercializar el cartón dispuesto en la planta fabril a \$1,50 por kilogramo, mientras que los depósitos pueden llegar a pagar por el mismo material \$0,30.- Es en este sentido que se promueve la formación de cooperativas que acumulen mayor cantidad y pueden acceder a la venta directa en fábricas. En el caso del hierro se da una relación semejante. El recuperador cobra de mano de los chatarreros o pequeños depósitos, entre \$0,16 a \$0,20 por kilo de hierro. A este último le pagan entre \$0,30-\$0,35 por kilo de mano del acopiador final, que lo vende al doble de lo que lo pagó (\$0,70) a la empresa siderúrgica, la cual finalmente lo comercializa a sus clientes a \$3,20. (FUNDES, 2011).

¹⁷Concretamente el trabajo de campo se realizó en la capital y en San Francisco. Según el Censo de 2010, la primera tenía 1.329.604 habitantes, en tanto que la segunda se ubicó como quinta ciudad con 62.211. En las últimas décadas, en ambas se han producido diversos conflictos vinculados con la recolección y disposición final de los residuos sólidos urbanos, con modos diferentes de resolución. La incorporación de recuperadores de manera formal al tratamiento de la basura es un tema pendiente, pese a diversas iniciativas. En la capital provincial, existen cooperativas y organizaciones que promueven el reciclaje, al tiempo que se dan recurrentes problemas con los caballos que mueven a tracción los carros. En San Francisco, la recuperación se lleva a cabo en las calles, no habiendo un grupo que trabaje formalmente en el relleno sanitario. Esta ciudad se ubica en el límite Este, con la provincia de Santa Fe, separada por una avenida de la localidad santafesina de Frontera. Dada la cercanía geográfica se considera San Francisco-Frontera como un conglomerado (para el Censo Nacional, Frontera contó con 10.723 habitantes, lo que sumado a San Francisco da un total de 72.934 personas). En el caso de los recuperadores de residuos, como de los depósitos a donde venden, estas divisiones territoriales no se tienen en cuenta de modo que habitantes de Frontera juntan materiales en San Francisco –no así a la inversa–, en tanto que en aquella, los recuperadores de San Francisco, tienen algunos

visibilidad a un cruce de procesos que se dieron en el mercado laboral: la flexibilización, la informalidad y la feminización. En este marco, las mujeres recuperadoras presentan una serie de dilemas vinculados a la ‘doble jornada’ pero con muchas más desventajas que quienes se desempeñan en otros niveles económicos o profesionales, sobre todo cuando son jefas de hogar. Más allá de que se pudiera identificar una ‘división del trabajo por género’ con los residuos (Vergara, 2008b), los hogares se vuelven lugares de clasificación y acopio que ‘colonizan’ lo doméstico.

En el siguiente apartado identifiqué las emociones que se dan en estos escenarios y permiten configurar la ‘sensibilidad de los desechables’, que facilita la permanencia de la soportabilidad.

3.- Las emociones en las mujeres recuperadoras

En este apartado expongo¹⁸ una serie de dimensiones que emergen en las entrevistas, donde podemos advertir la relación entre cuerpos y emociones en el marco de determinadas situaciones sociales que, como vimos en el apartado

depósitos para vender. Hacia el 2006, en el marco de un relevamiento colectivo sobre la temática identificamos que los principales barrios donde más recuperadores había se ubicaban hacia al noreste, este y sureste de San Francisco, junto con Frontera.

¹⁸El trabajo de campo se realizó en San Francisco contactando por la técnica ‘bola de nieve’ a mujeres que recuperaban residuos de manera independiente, esto es, por ‘cuenta propia’. En la ciudad capital, se entrevistaron a las integrantes de una de las cooperativas más antiguas de dicha ciudad, que en ese momento se encontraban realizando un reciclaje puerta a puerta en un barrio de nivel socioeconómico alto, a partir de la intervención de una organización no gubernamental. Las entrevistas se analizaron siguiendo las estrategias sugeridas por Taylor y Bodgan (1984).

anterior están atravesadas por la pobreza, los ingresos escasos e inestables, la informalidad. A lo largo de este recorrido explícito las formas en que va apareciendo la soportabilidad cuando se (sobre)vive de los residuos.

Antes de continuar cabe una aclaración: aunque el interés inicial fueron las 'emociones en primera persona', considero también las *percepciones-de-emociones* manifestadas por las entrevistadas, es decir, aquellas referencias de sentires enunciados por otros en situación de interacción o percibidas a partir de gestos, como de otras expresiones corporales/verbales. Reparar en esto me permite por un lado, enfatizar el carácter interactivo de las emociones en el marco de interacciones cotidianas y, por otro, insistir en la relación cuerpo/emociones a partir de los gestos de un tercero que son percibidos e interpretados. Ambos, nos permiten considerar lo emotivo en términos relacionales, intersubjetivos, como flujos o continuos de varios sentires, conviviendo de manera disruptiva con otras, o modificándose con el tiempo, reconfigurándose en virtud de otras emociones. En este caso fueron agrupadas en torno a tres ejes, que contribuyen a comprender cómo opera la soportabilidad: melancolía/confianza/desesperación; vergüenza/pobreza/coraje, nervios/bronca/apuro.

3.1.-Melancolía, confianza y desesperación

Es posible identificar emociones que se relacionan con las oportunidades, con las condiciones de empleabilidad pasadas, presentes y futuras, propias o de los hijos:

A: sí, pero no, no, no tengo la misma ...yo me siento que no tengo la misma capacidad de que .. o es como

que .. no tengo la capacidad y a su vez siento como que .. yo ya perdí la oportunidad, es como que yo ya perdí la oportunidad .. de estudiar ..(Córdoba, A., 45 años)¹⁹

C.: ellos [los hijos] saben (remarca) que ellos tienen que buscarse eso

E: ajá ... está difícil

C: está difícil pero no es imposible... mi hijo si Dios quiere y la Virgen ahora a fin de mes se recibe de policía, si Dios quiere (San Francisco, C.A., 38 años).

L.: entonces ya al carrero no le va a quedar nada en la casa ...qué poder vender para poder comer .. entonces cuando ya no tenga nada ya ahí se va a empezar la desesperación (Córdoba, L., 30 años).

Los fragmentos aluden a distintas voces. A. da cuenta de un estado de autculpabilización, de una auto-limitación sentida en el cruce entre impotencia y melancolía por lo que se perdió, y por todo lo que con ello se perdió. Las emociones se enlazan con los obstáculos de su cuerpo social y las cada vez menores posibilidades de insertarse en el mercado laboral. La falta de capacidad es una sensación de pérdida de autoestima y la desventaja de oportunidad remite a la tristeza/melancolía que con-mueve a una biografía que se des-articula. En el caso de C. -más allá de una primera interpretación sobre la confianza en lo religioso-podemos advertir una trama de opuestos entre incertidumbre y esperanza que no ancla necesaria ni exclusivamente en lo místico sino en la certeza que daba la 'sociedad salarial', pues ser policía hoy garantiza ante todo

¹⁹En adelante, las edades transcriptas son las que tenían las mujeres al momento de ser entrevistadas. Las iniciales cumplen la doble función de garantizar la confidencialidad de los testimonios, sin tener que modificar de manera arbitraria los nombres correspondientes.

‘empleo estatal=estable’, formal, con ingresos y la inclusión en un sistema de seguridad social (todo lo que C. no tiene como recuperadora). Aquí la confianza y la esperanza se cruzan como figuras sobre el fondo de una situación generalizada de dispensabilidad ocupacional y de una reducida -o mínima- oferta de mano de obra para los sectores expulsados. En el último fragmento, L. describe una situación económica global que desencadena desesperación en ‘el carrero’. El tope de tolerancia entre lo que se soporta y lo que no, se hace explícito: el carrero ya está acostumbrado a tener poco, pero cuando viene la ‘nada’, es decir la ausencia total de recursos para alimentarse o para vender desechos ante condiciones de vida que empeoran, o precios de intercambio de materiales que no son redituables, cunde en los recuperadores la desesperación. Los vectores corporales de estos estados emotivos tienen que ver con los límites de la reproducción de la vida, las capacidades coaguladas del empleo cuando no se puede vender y la identidad desde el trabajo en tanto ‘carrero’.

Tanto la melancolía por las propias pérdidas vueltas auto-culpabilidad, la esperanza y satisfacción desplazada en la inserción laboral de un hijo, dan cuenta de formas por las cuales la conflictividad se coagula y lo soportable se fortalece. La desesperación por su parte, puede desencadenar prácticas disruptivas (colectivas o fragmentarias), o bien, reorientarse hacia alguna de las dos anteriores.

3.2.-Vergüenzas, pobreza y coraje

En lo que sigue veremos tres situaciones donde la vergüenza se arma y desarma entre la necesidad y los encuentros en las calles:

M.: uno la primera vez le da medio temor

E.: ¿temor?

M.: sí, vergüenza, pero después no, después ya seguís, seguís (...) hasta que ...digo ... hasta acá llegué, hasta acá, voy a salir

E.: y vergüenza de... ¿de qué te da?

M.: y que por ahí uno está juntando y te miiira la gente, te miiira, te miiira y no te saca los ojos de encima (San Francisco, M., 40 años).

J.: Te digo la verdad yo antes sufría la vergüenza, me sentía mal.

E.: ¿Y por qué tenías vergüenza?

J.: No sé o sea no sé si era vergüenza o qué era pero me sentía mal, hay veces que hasta me dolía el estómago...

E.: O sea, te costaba salir digamos

J.: Me costaba mucho, hasta vos sabes que me subía al carro hasta con vergüenza

E.: ¿Pero de qué tenías vergüenza?

J.: No, no sé, no sé si era vergüenza, te digo la verdad no me explico, no me explico todavía qué era lo que me pasaba hasta que tomé coraje y... (Córdoba, J., 30 años).

M.: salía con miedo porque al no... porque no tenía carácter para hablar con la gente, tenía miedo, vergüenza, no sé ... y claro, sí, era la primera vez, digo yo no sé cómo, qué decirle a la gente y menos mal que me dieron un carrito con gorrito acá porque nunca así yo hice este trabajo, digo yo no sabía hablar, yo o tocaba timbre y me aparecían la gente y me quedaba callada y de a poco fui, bueno, fui criando coraje (Córdoba, M., 50 años).

En el fragmento inicial, miedo y vergüenza van de la mano. Hay un corte, un antes y un después en virtud de las necesidades que deben ser cubiertas para la mínima

reproducción –propia y de sus hijos-, que para M. son ubicadas espacialmente en un ‘hasta acá llegué’. El cuerpo situado y sitiado por carencias traspasa sus propias emociones, su propia subjetividad y arremete hacia un ‘salir’, que en el caso de las mujeres siempre tiene otras implicancias respecto de los hombres.

La vergüenza se construye en una interacción: aquello que la genera en su más íntima subjetividad es la mirada de la gente, los ojos de los otros puestos encima de ella. Esta descripción de la vivencia demarca las distancias de los cuerpos –de diferentes clases sociales-; distancias vueltas prácticas de denegación social (Vergaray y SevesoZanín, 2014) que se acercan a partir de lo imposible: los ojos ‘tocan’ sin tocar al cuerpo de M., no son las manos, ni la piel. La sensación inverosímil cumple su cometido y se instala como una mirada persecutoria, condenatoria, que teme por su propia integridad ante algo desagradable: tanto el objeto -residuo- como el sujeto -la recuperadora- desechados. Lo feo y lo sucio provocan miedo, desagrado, asco²⁰ en los habitantes pulcros de las ciudades latinoamericanas. Pero como advierte la entrevistada ‘después ya no’, la vergüenza cede paso, se diluye en el tiempo, a medida que se juntan residuos, que se recibe comida, que se encuentra ropa. La soportabilidad se hace presente en esta disolución emotiva por la vía del acostumbramiento y de la satisfacción que genera lo (poco) obtenido en la ocupación.

En las expresiones de J., la vergüenza, el malestar y la confusión tienen su contrapeso en el coraje –mezcla de ímpetu, valentía y confianza-. Antes sufría pero las rutinas, el acostumbramiento luego de transcurridos muchos días de subir y bajar

del carro van logrando disminuir esta sensación, este dolor en el estómago. Hay un antes y un después en las emociones, una transfiguración o mutación que opera en el marco de relaciones y situaciones sociales donde estas mujeres se debaten entre la abyección, la expulsión y la vergüenza, contra la necesidad, las carencias y el coraje.

M. describe el proceso de reconfiguración de estas emociones, desde el miedo-vergüenza hacia el coraje. Miedo-vergüenza porque estos *cuerpos precarios* tienen menguadas sus capacidades de presentación social, por lo tanto ‘no saben qué decirle a la gente’, cómo pedirles basura. Por eso la vestimenta vuelve pulcros a estos cuerpos sucios-ensuciados de pobreza y desechos; los torna reconocibles, visibles, aceptables. A pesar de esto, hay que crear/criar coraje de a poco; un coraje que no se tiene, que hay que construirán el paso del tiempo.

En síntesis, la vergüenza se licúa por el acostumbramiento, por la presencia del coraje. De este modo, mientras los cuerpos encuentran una forma de ocuparse y obtener recursos imprescindibles para la supervivencia, soportan tanto las condiciones de vida como las de trabajo precarias.

3.3.- Cuando la pobreza (sólo) enoja

En el ‘reino’ de la necesidad, aparecen otras emociones ya sean generadas por estados continuos y rutinarios de privación o bien, por situaciones específicas:

S.: nerviosa, ahora últimamente.

Entrev.: ¿Últimamente nerviosa? ¿por qué?, ¿qué anda pasando?

S.: la rutina, la pobreza (Córdoba, S., 50 años).

²⁰ Otro camino posible es la lástima.

R.: nosotros sabíamos juntar ahí [señala la casa de sus padres] hace un par de años, atrás sabíamos juntar, traíamos dos, tres, cuatro bolsones, pero una vuelta los prendieron fuego, porque hasta eso son mal llevados acá [en el barrio]. Le prendieron fuego y te morís de la bronca y de la impotencia porque no podés hacer nada ¡no!, ves que te matás laburando para que te hagan maldad, viste así que ahora tratamos de juntarlo que se hace en el día o hasta el otro día nomás, hacemos un bolsón y lo vendemos (Córdoba, R., 32 años).

I.: [relata diálogo con alguien en la calle] ¿señora ¿quiere esto si no se ofiende?’, ‘no, no me ofiende en llevar’ (...) [repite] dice ‘¿señora no se ofiende si le traigo unas cosas?’, ‘no - le digo- mijo’...a veces me da apuro, a veces ¿no? de recibir así. (San Francisco, I., 60 años).

Nervios, bronca y apuro podrían ser las etiquetas de estas tres expresiones. En la primera, S. describe una relación directa entre emoción y condición socioeconómica, que revela una paradoja aparente. Lo último, lo más reciente es la rutina como sinónimo de pobreza: lo último es lo de siempre. Entre la subjetividad y el cuerpo social hay una continuidad que se trama en una alteración del organismo a nivel biológico: los nervios, pueden ser entendidos como rigidez o mayor tensión muscular. La pobreza sólo tensiona los músculos ‘individuales’, se cuartea en vivencias subjetivas que vueltas rutina acostumbran a los cuerpos a no protestar, a no reclamar.

En la segunda, R. comenta una situación particular, un incidente provocado por vecinos ‘mal llevados’. La bronca y la impotencia irrumpen ante el fuego que quema todos los bolsones con materiales; irrumpen además por el esfuerzo y las energías corporales gastadas, consumidas en vano. Estas emociones aparecen en la

combinación de un presente, un pasado cercano y un presente-pasado continuo de desventajas que se acumulan. Junto con lo destruido, se suma otra pérdida inscripta en la forma de juntar y entregar materiales pues vender en el día significa obtener menores ingresos.

En el tercer caso, I. relata una situación de interacción cara a cara donde como muchos recuperadores, además de cartones y botellas, buscan alimentos, comida en casas de particulares o en comercios. En este diálogo solidarista respecto del dar, la ofensa presunta –por parte del donante- se desplaza por el ‘apuro’ o la turbación que siente la mujer. Las cosas entregadas, quien se las da y las circunstancias estructurales de tener que buscar residuos para sobrevivir generan condiciones de posibilidad para que una emoción que tendría en el ‘donante’ al objeto de su enojo, se desplace y metamorfosee hacia una autoculpabilización – como vimos más arriba respecto de las capacidades y pérdidas de oportunidades que afecta la subjetividad de quien la recibe.

Si ponemos en diálogo los tres fragmentos vemos que frente a un estado constante de precariedad, donde se vuelve costumbre o rutina ser pobre, las situaciones particulares constituyen nuevos senderos que dan cuenta de la soportabilidad. Sea perjudicándose, al modificar las prácticas y tiempo de venta –perdiendo ingresos-, sea poniendo al propio *self* como objeto de vergüenza ante la dádiva del otro. La coagulación del conflicto en uno u otro caso supone la implosión de las emociones, un movimiento centrípeto que reubica los pesares y las culpas en el propio sujeto, obturando las posibilidades de ex-presión. Las condiciones de vida hechas rutina, es decir, una pobreza que es costumbre, que

se ha naturalizado resultan de, y contribuyen a, una soportabilidad por la vía de estos modos.

Consideraciones finales

En las páginas precedentes mostré las articulaciones entre cuerpos/emociones de las mujeres recuperadoras en relación con la soportabilidad social. Tras explicitar las relaciones conceptuales entre capitalismo, cuerpos, emociones y, describirla recuperación de residuos, analicé entrevistas a mujeres de Córdoba y San Francisco a fin de identificar las emociones que se articulan con la soportabilidad social. Así, conformé tres nodos/flujos de melancolía-confianza-desesperación, vergüenza-miedo-coraje y, nervios-bronca-apuro.

El primero muestra tres modos diferentes en que se metamorfosean las emociones: unas afectan al propio 'yo' –culpa-, otras encuentran satisfacción desplazándose del sí mismo a un hijo, otra se abre a infinitas posibilidades de disrupción o de coagulación de la acción pero que tienen como protagonista a un sujeto particular y abstracto: 'el carrero'.

En el segundo, la vergüenza muestra las distancias entre las clases sociales, y puede diluirse en el acostumbramiento, o ante la presencia del coraje, arraigados en uno u otro caso, en las apremiantes necesidades. En estas circunstancias, la vergüenza/coraje pone en escena nuevamente al *self*, afectado, minusválido, observado y, por lo tanto ocluye las situaciones estructurales que ponen al sujeto en situación de estar-en-las-calles-juntando-residuos. La culpa pareciera volver a instalarse en estos cuerpos, en lo que no hicieron, en lo que no tienen, en lo que son.

En el último, también advertimos cómo los sujetos se ven auto-afectados acortando la frecuencia de la venta-, o poniéndose en situación de vergüenza ante la entrega solidaria de un tercero. Además aparece nuevamente el acostumbramiento vía la pobreza-hecha-rutina.

Acostumbramiento, implosión de emociones o movimiento centrípeta que reubica los pesares y las culpas en el propio sujeto, desplazamiento de anhelos cumplidos en otros, disrupciones fragmentadas, oclusiones gestadas entre dilemas del propio sujeto –entre la vergüenza y el coraje- son algunos de los modos por los cuales las emociones trazan ondulaciones y curvas respecto de cómo se percibe y siente el mundo cuando se vive de los residuos. En este marco la 'sensibilidad de los desechables' da cuenta de un conjunto de emociones inter y desconectadas que, articulado con prácticas y percepciones contribuye a la soportabilidad de las condiciones de vida, naturalizando una disposición de estar para los residuos; pues estos últimos dan certezas, generan ingresos, permiten comer.

Quedan al menos dos tareas para continuar este análisis. Por un lado, seguir interpretando el lugar de las emociones que corren por fuera de la soportabilidad, aquellas que se orientan a la vida, a los otros-en tanto tales. Por otro, indagar el lugar del consumo y de los 'objetos' que se encuentran en las calles en tanto posibles generadores de emociones que otorgan satisfacción, alegría y que pueden operar como contrapeso de las broncas, los nervios y la vergüenza, la melancolía o la impotencia.

Desde una Sociología de los cuerpos y emociones se puede contribuir así, a una

comprensión más profunda de los mecanismos y procesos por los cuales el capitalismo en países dependientes se encarga de hacer soportable la vida de millones de sujetos cuyos presentes/futuros parecen hasta el momento, estar sin por-venir.

Bibliografía

CERVIO, Ana L., 2010. Recuerdos, silencios y olvidos sobre 'lo colectivo que supimos conseguir'. Memoria(s) y olvido(s) como mecanismos de soportabilidad social. *RELACES- Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n. 2, pp.71 a 83.

D'HERS, Victoria, 2011. La materialidad de la sombra. Abyección y cuerpo en la definición de la basura. *RELACES- Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n.5, pp.62 a 74.

D'HERS, Victoria, 2013. Los diversos lenguajes del miedo en la sociedad latinoamericana. Barrios sobre ex -basurales y la ausencia del miedo a la contaminación como política de los cuerpos". En Robinson Salazar Pérez y Marcela Heinrich (coords). *Atrapados por el miedo*. Buenos Aires: Elaleph.com. pp 89 a 113.

ELÍAS, Norbert, 1998.*La civilización de los padres y otros ensayos*. México: Editorial Universidad Nacional y Grupo Editorial Norma.

HABER, Stéphane, y RENAULT, Emmanuel, 2007. ¿Un análisis marxista de los cuerpos? En Jean-Marc Lachaud y Olivier Neveux (dirs.) *Cuerpos dominados, cuerpos en ruptura*. Buenos Aires: Nueva Visión, pp.9 a 26.

KEMPER, Theodor, 1987. How Many Emotions Are There? Wedding the Social and the Autonomic Components. *AJS - American Journal of Sociology*, v. 93, n. 2, pp. 263 a 289.

KEMPER, Theodor, 1990.*Research Agenda in the Sociology of Emotions*. New York: SUNY Press.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2002. Sofrimento íntimo: individualismo e luto no Brasil contemporâneo. *RSBE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, n.1, pp.77 a 87.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2004. *Introdução à sociologia da emoção*. João Pessoa: Manufatura/GREM.

LISDERO, Pedro, y VERGARA, Gabriela, 2010. Promesas y desencantos de los 'nuevos' trabajos. Un análisis de los mecanismos de sujeción en los recuperadores de residuos". *Pensamento Plural*, n.6, pp.97 a 121.

LUNA ZAMORA, Rogelio, 2007. El cortejo: dilemas morales y temores sociales. En Adrián Scribano (comp.) *Policromía corporal. Cuerpos, graffías y sociedad*. Córdoba: Jorge Sarmiento Editor, pp.223 a 240.

LUNA ZAMORA, Rogelio, 2010. La sociología de las emociones como campo disciplinario. Interacciones y estructuras sociales. En Adrián Scribano y Pedro Lisdero (comps.) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET. E-book, pp.15-38.

MARX, Karl, [1867], 1975.*El capital*. Libro Primero, Tomo 1. Buenos Aires:

Coedición de Siglo XXI Argentina y España.

MCCARTHY, E. Doyle, 1989. Emotions are social things: an essay in the sociology of emotions. In David Franks & E. Doyle McCarthy (edits) *The Sociology of Emotions: original essays and research papers*. London: Jai Press, pp.51 a 72.

SCHEFF, Thomas, 2001. Três pioneiros na sociologia das emoções. [Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury]. *Política & Trabalho*, n.17, pp.115 a 127.

SCRIBANO, Adrián, 2007. La sociedad hecha callo: conflictividad, dolor social y regulación de las sensaciones. En Adrián Scribano (comp.). *Mapeando interiores*. Córdoba: Universitas. Pp.119-143.

SCRIBANO, Adrián, 2010. Primero hay que saber sufrir ...!!! Hacia una Sociología de la 'espera' como mecanismo de soportabilidad social. En Adrián Scribano y Pedro Lisdero (comps.), *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-CONICET. E-book, pp.169 a 192.

SCRIBANO, Adrián, 2012. "Sociología de los cuerpos/emociones". *RELACES-Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, n. 10, pp.93-113.

SEVESO ZANÍN, Emilio, y VERGARA, Gabriela, 2012. En el cerco. Los cuerpos precarios en la ciudad de Córdoba tras la crisis argentina de 2001. *Papeles del CEIC*, n. 79, pp. 1 a 38.

TAYLOR, Steven J., y BODGAN, Robert. (1987) *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. España: Paidós.

VERGARA, Gabriela, 2008a. Cuerpos y percepciones en la teoría de A. Giddens. La gramática temporal de una biografía encarnada en el mundo. *Intersticios - Revista Sociológica de Pensamiento Crítico*, n. 2, pp. 251 a 259.

VERGARA, Gabriela, 2008b. Género y pobreza: una aproximación a las recuperadoras de residuos de San Francisco (Córdoba - Argentina). *Nómadas - Revista Crítica de Ciencias Sociales y Jurídicas*, v.20, n.4, pp. 1 a 14.

VERGARA, Gabriela, 2009. Conflicto y emociones. Un retrato de la vergüenza en Simmel, Elías y Giddens como excusa para interpretar prácticas en contextos de expulsión. En Carlos Figari y Adrián Scribano (comps), *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: Ciccus-Clacso, pp.35 a 52.

VERGARA, Gabriela, 2010. Sociedad y corporeidades en relación: una lectura en paralelo de Marx y Elías. En Adrián Scribano y Pedro Lisdero (comps.) *Sensibilidades en juego: miradas múltiples desde los estudios sociales de los cuerpos y las emociones*. Córdoba: CEA-Conicet. E-book. Pp.69-98

VERGARA, Gabriela, 2011a. Tramas corporales, percepciones y emociones en las mujeres recuperadoras de residuos de Córdoba (Argentina). En Jonatas Ferreyra y A. Scribano (comps.),

Cuerpos en concierto: diferencias, desigualdades y disconformidades. Recife: Ed. Univ. de UFPE, 273-318. ISBN-978-85-7315-884-7.

VERGARA, Gabriela, 2011b. Capitalismo, cuerpos y energías en contextos de expulsión. Experiencias de trabajo en las mujeres recuperadoras de residuos de Córdoba y San Francisco. *Astrolabio nueva época*, n. 7, pp. 115 a 142.

VERGARA, Gabriela, 2012. *Experiencias de la doble jornada en mujeres recuperadoras de residuos de Córdoba en la actualidad. Un análisis de sus tramas corporales, percepciones y emociones*. Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires, inédito.

VERGARA, Gabriela, 2013. Clases de miedo y miedos de clase. En Robinson Salazar Pérez y Marcela Heinrich (coords). *Atrapados por el miedo*. Buenos Aires: Elaleph.com. pp. 71 a 88.

VERGARA, Gabriela y D'AMICO Marcelo, 2010. Crisis e incertidumbre: un análisis de las experiencias colectivas en Córdoba y Villa María desde los cuerpos y las emociones. En Adrián Scribanoy Eugenia Boito (comps), *El purgatorio que no fue. Acciones profanas entre la esperanza y la soportabilidad*. CICCUS, Buenos Aires. Pp. 53 a 81.

VERGARA, Gabriela y SEVESO ZANIN, Emilio, 2013. Detenciones corporales como reverso de las circulaciones capitalistas. Una indagación sobre recuperadores de residuos y beneficiarios estatales en Argentina. En Margarita Camarena Lhurs (coord.), *Circulaciones*

materiales y simbólicas en América. México: UAQ, pp. 217 a 244.

VERGARA, Gabriela y SEVESO ZANIN, Emilio, 2014. ¿Qué ves cuando me ves? Percepciones y emociones sobre prácticas de denegación social en las ciudades de Córdoba y San Luis (Argentina). *Aposta - Revista de Ciencias Sociales*, núm. 61, abril.

Documentos

BID (Banco Interamericano de Desarrollo). (2010a). "Informe de la Evaluación Regional del Manejo de Residuos Sólidos Urbanos en América Latina y el Caribe 2010". BID, AIDIS, OPS.

BID (2010b) "Dinámicas de Organización de los recicladores informales. Tres casos de estudio en América Latina". Nota Técnica N°117.

FUNDES – Informe sobre cadena de valor del hierro. Disponible en: <http://www.fundes.org/uploaded/content/publicacione/504368782.pdf>

OIT (Oficina Internacional de Trabajo) (2004) "Evaluación temática regional: trabajo infantil en la segregación y gestión de residuos sólidos urbanos en América Latina y el Caribe". Serie: Documento de Trabajo, 190. Lima: OIT/IPEC Sudamérica. Disponible en: <http://white.oit.org.pe/ipec/boletin/documentos/ct190.pdf>, con acceso el 11-02-2014.

Abstract: This article identifies the relationship between bodies and emotions of women that collect waste, allowing them to bear precarious conditions of life. To address this problem I propose the following argument scheme: first, express the relationship between capitalism, bodies and emotions as a theoretical platform from which to address cases; secondly, describe the activity of recovering waste in the Latin American context, presenting an analysis of interviews with women in the cities of Cordoba and San Francisco (Argentina), where emerge three emotional nodes: melancholy-confidence-despair; shame-fear-courage; and nerves-hates-discomfort. These emotions, with different forms of articulation, display how the world perceives and feels when living waste. This is called 'sensitivity of disposable people', which articulated with practices and perceptions contributes to bear the conditions of life, to accept as if it were natural, inequality. **Keywords:** bodies, emotions, waste, Argentina

Sofrer na Alma, Sentir no Corpo

Interfaces contemporâneas entre emoções, espiritualidade e saúde

Waleska de Araújo Aureliano

Artigo recebido em 30.12.2013

Artigo Aprovado em 10.02.2014

Resumo: Com base em pesquisa realizada em instituição espírita que trata pacientes com câncer em Florianópolis (SC), e na qual trabalham médicos, enfermeiros, terapeutas, leigos e religiosos, este artigo discute as interfaces contemporâneas entre sistemas terapêuticos distintos tomando como ponto de contato entre eles a ênfase colocada sobre as emoções como elemento capaz de interferir nos estados de saúde/doença. Analiso como diversas formas de cuidado são articuladas nesta instituição em meio a disputas mais amplas que ora buscam separar, ora unir medicina e religião na construção de uma *retórica terapêutica* contemporânea na qual a dimensão emocional se torna passível de ser apresentada tanto a partir de um viés “religioso/espiritual” quanto “científico/terapêutico”. Neste processo, o enfoque nas emoções também atualiza o arcabouço terapêutico do espiritismo, deslocando suas práticas de um polo considerado essencialmente “religioso/doutrinário” para outro que se pretende mais “secular/terapêutico”. **Palavras-chave:** emoções, cancer, terapias espirituais, espiritismo

Introdução

Ao pesquisar pessoas vivendo com câncer a partir de diferentes contextos tais como hospitais, grupos de ajuda mútua e instituição terapêutico-religiosa, pude observar as construções narrativas engendradas nas relações entre médicos, terapeutas, religiosos e pacientes e como nelas emergia regularmente a menção direta às emoções como fatores que poderiam não apenas comprometer o tratamento da doença como também desencadeá-la.

Nos dois grupos de ajuda mútua voltados para mulheres mastectomizadas que investiguei (Aureliano, 2006), ambos coordenados por profissionais de saúde, a questão emocional relacionada ao câncer aparecia especialmente como forma de “introjetar” nas pacientes uma atitude positiva para o enfrentamento da doença com tranquilidade, esperança e confiança no tratamento. As pacientes mais antigas e, principalmente, as coordenadoras desses grupos afirmavam que “ficar triste, deprimida, chorando pelos cantos” não

ajudaria em nada. Ao contrário, essa atitude poderia “prejudicar o tratamento” já que “o estresse, a depressão afetam nosso organismo”, de modo que o corpo poderia “não responder bem ao tratamento quando estamos pra baixo, desanimadas”.

Ouvi ainda nesses grupos, mas com menor ênfase, menções aos estados emocionais como fatores que poderiam favorecer o desenvolvimento da doença. Em uma ocasião, a coordenadora de um dos grupos, que era mastologista, respondia a questão feita por uma paciente sobre os motivos que poderiam tê-la levado a desenvolver um câncer, pois ela afirmava ter uma vida saudável, não fumava, não bebia, fazia atividades físicas e não tinha nenhum parente na família com essa doença. A médica disse, então, que “algumas pesquisas dizem que o câncer pode estar relacionado a questões emocionais que trouxeram muito sofrimento, como mortes na família, perdas...”. Antes que ela terminasse sua frase a paciente disse “ah doutora, deve ser isso mesmo! Eu perdi meu marido faz cinco anos, sofri muito, foi muito

difícil.” Em outro grupo, após a morte de uma paciente a coordenadora disse às demais mulheres, bastante abaladas com o falecimento da colega, que o que agravou seu estado de saúde foi a tristeza pela qual ela vinha passando com o abandono do companheiro após o câncer, de modo que ela não estaria “tão ruim por causa da doença exatamente, mas sim por causa da tristeza”.

Não explorei devidamente esses discursos envolvendo câncer e emoções na pesquisa com mulheres mastectomizadas, mas essa relação se impôs anos mais tarde na etnografia desenvolvida em um centro de tratamento para pessoas com câncer vinculado a uma instituição espírita, localizado na cidade de Florianópolis (SC), o Centro de Apoio ao Paciente com Câncer [CAPC²¹] (Aureliano, 2011). Ao iniciar o trabalho de campo, imaginei que tipo de contraste poderia observar entre as perspectivas biomédicas sobre o câncer, especialmente aquelas ligadas à genética e estilos de vida, e as que possivelmente eu encontraria nesse espaço de tratamento ligado ao espiritismo. Ao contrário do que eu supunha, não encontrei no CAPC formas de significação da doença que fossem fortemente marcadas por uma das noções-chaves desse universo religioso, a ideia do carma²², mas antes

modelos morais-etiológicos que estavam informados por uma categoria que formava zonas de contato entre biomedicina, religião e as medicinas ditas “complementares” para a compreensão das doenças: as emoções.

Neste artigo discuto as interfaces contemporâneas construídas entre sistemas terapêuticos²³ distintos tomando como ponto de contato entre eles a ênfase colocada nas emoções como elemento capaz de interferir nos estados de saúde/doença. Analiso como diversas formas de cuidado são articuladas nesta instituição em meio a disputas mais amplas que ora buscam separar, ora unir medicina e religião na construção de uma *retórica terapêutica* contemporânea na qual a dimensão emocional se torna passível de ser apresentada tanto a partir de um viés “religioso/espiritual” quanto “científico/terapêutico”. Neste processo, o enfoque nas

determinariam as provas e expiações pelas quais o espírito passaria em cada reencarnação. Assim, Kardec nomeou de “lei de causa e efeito” o mecanismo de retribuição ética universal a todos os espíritos, segundo a qual nossa condição atual é resultado de nossos atos em vidas passadas (o carma). Além da reencarnação e do carma, o espiritismo tem na mediunidade um de seus principais elementos. É através desse mecanismo que se daria a comunicação entre os espíritos encarnados e desencarnados. Aqueles capazes de desenvolver plenamente essa habilidade de comunicação são chamados de médiuns e se subdividem em diversas categorias. Por fim, outro princípio básico do espiritismo diz respeito à prática da caridade, modo fundamental através do qual os espíritos (encarnados e desencarnados) podem aprimorar-se através da doação e do amor ao próximo e que está diretamente relacionada à moral cristã. Assim, uma das máximas kardequiana diz que “fora da caridade não há salvação”.

²³ O que chamo aqui de *sistema terapêutico* deve ser compreendido como um conjunto variado de práticas e discursos, mais ou menos demarcados e diferenciados política e socialmente, dos quais os sujeitos se utilizam como forma de entender, curar, aliviar ou suportar estados de aflição e sofrimento. Deste modo, as religiões também podem ser analisadas como sistemas terapêuticos não em função de práticas específicas e intencionais definidas como terapias, mas a partir do modo como os sujeitos as utilizam na busca por conforto e alívio para o sofrimento.

²¹ Nas referências à instituição utilizarei a sigla CAPC ou a palavra Centro, com maiúscula.

²² O espiritismo está ancorado em alguns postulados básicos que formam o cerne desse sistema religioso-filosófico que não detalharei neste artigo, mas que merecem ser mencionados rapidamente. A crença na imortalidade e na evolução do espírito são as premissas básicas da doutrina. De acordo com Allan Kardec, reconhecido como o codificador da doutrina espírita, todos os espíritos foram criados por Deus iguais e imperfeitos e a todos foi dado o livre-arbítrio para fazerem as escolhas necessárias a sua evolução espiritual cujo objetivo seria a perfeição moral. A reencarnação do espírito seria o meio natural para atingir tal propósito. Os atos e escolhas feitos em determinada vida (encarnada) do espírito contribuiriam para promover seu aperfeiçoamento moral, e conseqüente evolução, assim como

emoções também atualiza o arcabouço terapêutico do espiritismo, deslocando suas práticas de um polo considerado essencialmente “religioso/doutrinário” para outro que se pretende mais “secular/terapêutico”.

O artigo está dividido em quatro partes. Na primeira apresento o Centro de Apoio ao Paciente com Câncer (CAPC), instituição na qual foi realizada a pesquisa etnográfica, destacando a heterogeneidade dos sujeitos e práticas terapêuticas que a caracterizam. Na segunda parte, faço uma breve análise de alguns trabalhos no campo da saúde e da religião que tratam das interfaces entre emoções e saúde para em seguida apresentar algumas das práticas realizadas no CAPC que tem como foco essa relação. Por fim, também analiso a centralidade das emoções nesse cenário como elemento fortalecedor do engajamento dos sujeitos com o CAPC. No entanto, argumento que nem sempre a adesão aos tratamentos e à instituição pode ser compreendida em termos de uma conversão religiosa, mas sim como uma forma daquilo que chamei de uma *conversão terapêutica*.

O Centro de Apoio ao Paciente com Câncer

O CAPC está localizado na parte insular de Florianópolis e está vinculado ao Núcleo Espírita Nosso Lar (NENL) cuja sede está na cidade de São José, a nove quilômetros da capital. No CAPC são atendidas apenas pessoas com câncer, doenças degenerativas e autoimunes, e no NENL são tratados outros tipos de doenças físicas e o que eles denominam “doenças da alma” que seriam depressão, ansiedade, pânico, e outras perturbações reconhecidas como “mentais”. O tratamento oferecido no CAPC é gratuito e consiste na aplicação de terapias complementares, realização de grupos psico-

terapêuticos e na cirurgia espiritual. O Centro dispõe de 57 leitos para internação que é realizada no modelo hospital-dia, no qual o paciente vem ao Centro durante o dia receber as terapias e retorna para casa no início da noite. Apenas nas sextas-feiras os pacientes pernoitavam na instituição para serem submetidos à cirurgia espiritual.

O ambiente físico do CAPC é semelhante a um hospital ou clínica. O Centro dispõe de uma sala para atendimentos de urgência, uma espécie de “mini-UTI”, e de uma ambulância, elementos que reforçam sua identificação como uma instituição terapêutica capaz de cuidar de pacientes com enfermidades graves. Embora a dimensão religiosa esteja muito presente nos serviços de atenção à saúde ali desenvolvidos, uma forte conexão com pressupostos biomédicos e científicos pode ser observada na disposição física do Centro (divisão em enfermaria, salas de cirurgia, sala de espera e auditório), no modo de vestir dos terapeutas e médiuns da casa (roupa branca, jaleco, máscaras e touca), na hierarquização das funções (médiuns operadores, médiuns doadores, instrumentadores cirúrgicos, auxiliares técnicos, leitor/a de prontuários) e na forma como as cirurgias espirituais são realizadas (em macas, com uso de iodo, gazes, bisturis de fio cego, curativos, emissão de atestados e orientações pós-cirúrgicas).

Na época desta pesquisa, trabalhavam no CAPC cerca de duzentos voluntários. Apenas as equipes de enfermagem, da cozinha e limpeza eram remuneradas. A maioria dos voluntários eram pessoas sem formação na área de saúde, porém havia entre eles médicos, homeopatas, nutricionista, bioquímicos e terapeutas diversos que atuavam tanto dentro de suas especialidades quanto na aplicação das terapias e práticas mediúnicas da casa²⁴. Entre aqueles que

²⁴ O total de voluntários vinculados ao NENL e

realizavam a cirurgia espiritual encontravam-se alguns médicos. Por outro lado nem todos os médicos que atuavam como voluntários na instituição se reconheciam como espíritas, embora compartilhassem de uma visão de saúde que incluía a dimensão da espiritualidade nos processos de cura.

A questão do pertencimento religioso diversificado também se apresentava entre os demais voluntários do CAPC. Embora boa parte se identificasse como espírita, havia um número importante deles que se autodenominavam católicos ou “espiritualistas”. Esta última definição era considerada uma forma de pertencimento mais abrangente e difusa afastada do que era reconhecido por alguns deles como uma ortodoxia do movimento espírita representado, especialmente, pela Federação Espírita Brasileira (FEB) na sua regulação sobre as práticas de cura espíritas. Por sua atuação terapêutica, nem o NENL e, conseqüentemente, nem o CAPC, são filiados a FEB (discutirei melhor esse ponto adiante)²⁵. Por outro lado, as duas instituições eram reconhecidas como instituição de utilidade pública municipal, estadual e federal por sua atuação terapêutica assistencial nas cidades de São José e Florianópolis, o que reforçava o reconhecimento social e político de ambas como instituições terapêuticas e não apenas religiosas.

Também encontrei ali voluntários que se denominaram umbandistas, budista, além de pessoas sem religião definida. Esse é um dado

CAPC é de cerca de 800 pessoas, segundo informações do presidente das duas instituições. O NENL concentra a maior parte desses voluntários por realizar cerca de dois mil atendimentos semanalmente (pacientes, acompanhantes, ligações telefônicas/internet, atendimento espiritual à distância e o público usual que busca a casa para ouvir palestras e tomar passes).

²⁵ Para uma discussão sobre o papel da FEB na regulação das práticas de cura espíritas ver Giumbelli (1997).

importante quando sabemos que a maioria dos voluntários do CAPC é formada por ex-pacientes da instituição ou do NENL. No entanto, ali a adesão à instituição não representaria necessariamente uma adesão ao espiritismo enquanto religião, mas sim a adoção de elementos desse sistema religioso na composição daquilo que Duarte (2005) nomeou de *ethos* religioso privado, ou seja, a construção de disposição ética ou comportamental associada a um universo religioso, mas que teria certa autonomia em relação a instituições religiosas.

Adoto o termo de Duarte aqui, pois, embora o voluntariado no CAPC signifique a adesão a uma instituição que cunho religioso isso não significa, neste contexto etnográfico, a adesão a uma religião específica. Deste modo, não era exigido dos voluntários que eles adotassem o espiritismo como religião, mas sim que eles se engajassem nas práticas da instituição, especialmente nos cursos de capacitação oferecidos pela escola de médiuns que na época da minha pesquisa estava em vias de ser transformada na Universidade Espírita Nosso Lar.

Compreende-se essa separação quando consideramos o modo como a própria instituição CAPC é apresentada e legitimada socialmente. Aos pacientes era sempre dito que o Centro não era um espaço para doutrinação espírita, que ali ninguém seria doutrinado e que aqueles que queriam desenvolver sua mediunidade ou conhecer mais a fundo o espiritismo deveriam buscar as palestras e orientações do NENL, pois o CAPC seria um local para tratamento do câncer e outras doenças crônicas. Havia uma ênfase em apresentar a instituição como um lugar que oferecia sim um tratamento espiritual, mas com amparo de profissionais de saúde e aplicação de terapias com eficácia terapêutica analisada através de pesquisas científicas na área da medicina complementar.

Os termos “medicina complementar” e “terapias complementares” eram os utilizados para apresentar os tratamentos da casa, evitando-se e mesmo criticando-se abertamente os termos “medicina alternativa” e “terapias alternativas”, pois o tratamento do CAPC não deveria ser tomado como alternativa à biomedicina, mas como complemento a ela. Agindo desta forma, a instituição resguardava-se de possíveis investidas contra suas práticas. Uma das formas de controlar o modo como os pacientes estavam utilizando os tratamentos da casa era solicitar regularmente exames médicos que comprovassem seu acompanhamento por um profissional biomédico²⁶.

Os pacientes que buscavam o CAPC também apresentavam pertencimento religioso diversificado, a maioria definindo-se como católica. Vinham de estratos sociais diferentes, com número expressivo de pessoas das classes médias e com formações profissionais distintas: de pescadores e agricultores a empresários e professores universitários. Além disso, encontrava-se em estágios diversos da doença: daqueles fora de possibilidade terapêutica (os considerados terminais) a pessoas recém-diagnosticadas, outras que já haviam passado por todos os tratamentos biomédicos e se consideravam curadas e ainda aquelas que estavam concomitantemente realizando tratamentos como quimioterapia e radioterapia e também utilizavam o tratamento espiritual na busca da cura. Podemos dizer, assim, que o itinerário terapêutico da maioria dos pacientes do CAPC era marcado por uma justaposição de linhas

²⁶ Obviamente que essa exigência por si só não garantia que os pacientes estivessem sendo submetidos a tratamentos biomédicos. O uso do termo complementar aqui deve ser visto como posicionamento da instituição dentro de um campo político de forças no qual inegavelmente a biomedicina tem exercido um poder hegemônico, porém não exclusivo, no cuidado com a saúde.

percorridas simultaneamente, e não pela sobreposição de pontos percorridos linearmente.

Ao adentrar o CAPC, a pessoa com câncer se deparava com um leque variado de abordagens e ações para pensar saúde, doença e cura: do recurso à fé e às orações, passando por técnicas psicoterapêuticas, meditação, utilização de medicamentos como fitoterapia, homeopatia e florais, massagens, encontros em grupo onde podiam expor suas impressões sobre a doença e trocar experiências, palestras, cirurgias espirituais. Comum ao tratamento como um todo estava a abordagem das emoções, elemento capaz de articular a um só tempo disposições espiritualistas /religiosas e terapêuticas/científicas para pensar as doenças, funcionando como elo entre sistemas terapêuticos distintos na composição de significados para o enfrentamento da doença e seu tratamento.

Emoções e Adoecimento: novas ou antigas concepções sobre saúde?

A edição de 17/04/2009 do Globo Repórter, programa semanal da Rede Globo de Televisão, apresentou como tema “O impacto das emoções sobre a saúde”. A reportagem apresentou uma série de casos nos quais pesquisadores e médicos, na sua maioria neurocientistas, investigavam o poder das emoções sobre o estado físico das pessoas. O estresse apareceu como expressão emocional básica do mundo moderno e um dos fatores de risco para a população que, em geral, experimentaria algum nível de estresse na atualidade, sobretudo quem vive nas grandes cidades. Para o repórter que conduziu a matéria haveria “um corredor estreito entre as dores da alma e as dores do corpo” e estas seriam uma forma de alerta, de aviso para que algo seja mudado na vida do sujeito. Para um dos médicos entrevistados, a relação entre

saúde e emoções teria sido ignorada durante muito tempo na medicina, mas agora essa relação estava sendo investigada, “com seriedade”, por um número cada vez maior de pesquisadores interessados em compreender como o estado emocional de uma pessoa pode afetar seu corpo físico.

No entanto, a relação entre emoções e saúde já vem traçando um longo caminho dentro do campo médico e estendeu-se nas últimas décadas para outros sistemas terapêuticos, aparente-mente opostos à biomedicina, mas que compartilham com algumas correntes biomédicas a percepção de que os sentimentos afetam a saúde do corpo.

Em meados do século XX, e mais precisamente a partir dos anos 1960, presenciamos o surgimento de um discurso médico e psicológico que colocou as emoções no centro de certos modelos explicativos sobre algumas doenças, entre elas o câncer. Dois nomes são sempre citados como pioneiros e divulgadores dessas pesquisas no século XX: o psicólogo Lawrence LeShan e o radiologista Carl Simonton, ambos norte-americanos. Embora suas pesquisas tenham sido publicadas no final dos anos 1970 e início dos anos 1980, LeShan e Simonton afirmam ter iniciado seus estudos nos anos 1950 a partir de uma forte retomada no campo da medicina e da psicologia das investigações sobre os aspectos emocionais nos eventos de adoecimento. Ambos analisaram uma literatura médica dos séculos XVIII, XIX e início do século XX que trata da relação entre o câncer e as emoções.

O interesse por essa abordagem teria desvanecido no campo da medicina, segundo os autores, com o surgimento da anestesia, dos procedimentos cirúrgicos e da radioterapia, e é retomado em meados do século XX por cientistas preocupados com a relação mente-corpo e os processos psicológicos no desenvolvimento do câncer.

Em seu livro “O câncer como ponto de mutação” (1992), LeShan apresenta estudos de caso com pacientes com câncer para mostrar como os estados afetivos e emocionais deles poderia ter contribuído para seu adoecimento e como podem ser revertidos para colaborar com sua cura, ou pelo menos com o alívio de seus sofrimentos. Segundo o autor, “descobrimos que o sistema imunológico é fortemente afetado pelos sentimentos e que determinados tipos de atitude psicológica pode influenciar positivamente nosso sistema de defesa” (1992, p.14). Em suas análises LeShan teria identificado um perfil para o paciente com câncer. Esses pacientes são caracterizados (e ele seleciona casos que ilustram suas hipóteses) como pessoas que viviam conforme normas e convenções sociais que as afastaram do seu propósito de vida e apresentavam, quase sempre, frustrações, perdas e insatisfações no trabalho e na relação familiar, e pouca ou nenhuma habilidade para tratar com os aspectos emocionais que advinham dessas relações. Para o psicólogo, haveria uma “personalidade predisposta ao câncer” (idem, p. 71) previsível em pessoas que não conseguem conduzir suas vidas como desejam ou que não sabem lidar com o desespero gerado por situações de frustração e perdas.

Simonton segue a mesma linha de LeShan ao relacionar o câncer e as emoções e afirmar que os sentimentos têm influência sobre o sistema imunológico e, conseqüentemente, sobre o modo como os pacientes participam da sua saúde. O radiologista também recorre à ideia de uma abordagem holística para a saúde que favoreça a análise das relações entre a mente e corpo no surgimento das doenças, especificamente o câncer. Ele intensifica em sua abordagem o papel do estresse no adoecimento afirmando que os níveis elevados de estresse emocional aumentam a suscetibilidade a doenças. No

entanto, essa suscetibilidade dependeria do modo como a pessoa interpreta e lida com os eventos estressantes já que “todos nós, de alguma maneira, aprendemos a lidar com fatores causadores de estresse, seja reduzindo seu impacto emocional, seja diminuindo os efeitos que têm sobre o corpo” (1987, p.57).

Neste sentido, Simonton considera que a informação sobre os pensamentos e sentimentos que temos quando estamos doentes seria a mais preciosa de todas, pois permite ao sujeito doente mover-se na direção contrária à doença já que “todos nós participamos da criação da doença através de fatores mentais, físicos e emocionais” (idem, p. 105). Deste modo, “se você participou do aparecimento do seu câncer, também poderá participar da sua recuperação” (idem, p. 113). Esse “poder de decisão” é creditado ao paciente até mesmo na hora da morte. Para os pacientes que não responderam bem ao seu método e vieram a falecer, Simonton atribui esse fato a uma “redecisão do paciente” e reconhece que “se esses pacientes podiam assumir o controle de suas vidas podiam – e deviam – assumir o controle da sua morte, *se esse fosse o caminho que escolhessem*” (idem, p. 200, grifo meu).

Os trabalhos de LeShan e Simonton receberam muitas críticas pela abordagem psicologizante do câncer e a responsabilização dos pacientes por sua doença. Ambos se defenderam dessas acusações. LeShan diz que na sua abordagem “o paciente *não* é, de forma alguma, acusado da culpa por ter tido câncer. (...) Aqueles que insinuarem que esta teoria aumenta a culpa do paciente simplesmente não sabem o que estão dizendo” (1992, p.14, grifo no original). Já Simonton afirma que “não é nossa intenção, nem seria desejável que você se sentisse culpado em relação a sua participação [na doença]. Existe uma diferença entre ser ‘culpado’ de alguma coisa e ter ‘participado’

dela” (1987, p. 113). Para o autor, culpar o doente significa que ele acharia que a pessoa sabia conscientemente o que estava fazendo e este não é o seu argumento. Embora digam não culpar o paciente pela doença, ambos reconhecem sua participação no evento e sua responsabilidade pela recuperação da saúde a partir do momento que se tornam cientes do processo que os teria levado, segundo os autores, a ficarem doentes.

Susan Sontag (1984) foi uma das principais críticas dos modelos apresentados por Simonton e LeShan e por diversos outros psicólogos e médicos que associaram o câncer e as emoções. Para Sontag, ela própria paciente de câncer, praticamente todas as pessoas passam por estresses e perdas, muitas pessoas estão insatisfeitas com suas vidas e não desenvolvem câncer por isso, o que seria ignorado nas pesquisas de LeShan, Simonton e outros. Para ela, “parece provável que, de algumas centenas de pessoas que *não* tem câncer, a maioria também declara ter dito emoções depressivas e traumas: a isso se chama condição humana” (1984, p. 66, grifos no original). Sontag considerou a predileção por explicações psicológicas para as doenças, e para tudo mais, como algo típico da era moderna e das sociedades de consumo. Segundo ela, “grande parte da popularidade e da persuasão da psicologia vem da sua condição de sublimado espiritualismo: uma maneira leiga e pretensamente científica de afirmar o primado do ‘espírito’ sobre a matéria” (idem, p. 71).

Para a autora devemos encarar as doenças de forma objetiva, sem considerá-las metáforas e destituindo-as de todo e qualquer simbolismo. Entretanto, na defesa de seu argumento, Sontag resvala para um objetivismo clínico ao propor que se analisem as doenças com elas “realmente são”: processos puramente fisiológicos que devem ser desprovidos de interpretações subjetivas. Mesmo nas ciências

sociais sua abordagem sofreu críticas. Por um lado foi valorizada por romper com os estereótipos negativos sobre as pessoas com câncer e desnaturalizar certas concepções ditas científicas sobre a doença. Por outro, sua proposta de eliminar os processos interpretativos que acompanham os eventos de adoecimento engessa a análise deles, sobretudo no caso de doentes crônicos, que são instados pela sua enfermidade a elaborar novas relações com seu corpo e seu universo relacional, e assim acionar elementos subjetivos nesse processo. No entanto, o ponto crucial do trabalho de Sontag refere-se ao processo de normatização e moralização dos sentimentos, e a classificação e consequente estigmatização moral dos doentes que aparece implícita (ou explícita) nas pesquisas de profissionais como LeShan e Simonton.

Apesar das críticas, uma “psico-gênese do câncer” (e outras doenças) não deixou de se desenvolver. Hoje existe uma área biomédica conhecida como psico-neuroimunologia (também chamada de psiconeuroendocrinoimunologia) que investiga a influência das emoções e dos sentimentos sobre o sistema imunológico e, consequentemente, sobre os estados de saúde e doença. Do mesmo modo, correntes das chamadas terapias alternativas e complementares enfatizam o trabalho sobre os estados emocionais como forma de produção de um equilíbrio constante entre mente, corpo e espírito capaz de tratar e evitar os estados de adoecimento. A visão holística do ser humano, tão apregoada entre os praticantes dessas terapias, traz para o centro do tratamento as dimensões imateriais envolvidas no processo de adoecimento, nas quais as emoções ganham um espaço privilegiado.

As emoções também têm aparecido como forma importante de se discutir a doença em

espaços de cura religiosos a exemplo dos estudos de Csordas (2008) sobre os católicos carismáticos. Csordas observa em seu estudo a articulação de elementos oriundos da psicologia e da psicanálise nas formas de cura dessa corrente religiosa. Um ponto que chama atenção em sua análise é o fato de que muitos curadores católicos são também profissionais com formação em psicologia ou outra modalidade terapêutica. Para ele este fato complexifica a relação entre os católicos pentecostais e o sistema de saúde maior e coloca para os curadores carismáticos o problema de como conciliar ciência e religião na prática. Neste sentido, Csordas propõe analisar doença e sagrado como categorias pertencentes ao mesmo nível fenomenológico. Para os católicos pentecostais os rituais de cura podem ser ao mesmo tempo vistos como formas de etnopsiquiatria e ritos de passagem²⁷.

Já Champion (1990, p. 27) chama de “sincretismo psicoreligioso” a união de elementos provenientes de certos valores morais religiosos combinados com a cientificidade de práticas psicológicas e técnicas psicoterapêuticas, o que seria largamente observado nos grupos e espaços dedicados às formas terapêutico-espirituais da Nova Era (ou, como a autora prefere nomear, da *nebulosa mística-esotérica*) que conferem grande valor a dimensão emocional nos processos de cura. Haveria aqui uma instrumentalização psicológica dos referenciais religiosos como forma a ampliar o leque de interpretações e formas de significação para aqueles que buscam tais

²⁷ A relação entre religião e psicologia/psicanálise não diz respeito apenas aos carismáticos. Em novembro de 2010, a revista de circulação mensal Piauí, edição nº 50, trouxe uma reportagem (“A cura pela palavra” de Clara Becker) sobre os psicanalistas formados na Sociedade Psicanalítica Ortodoxa do Brasil, instituição criada por um pastor evangélico que já conta com mais associados que a Sociedade Brasileira de Psicanálise.

tratamentos, mas que não necessariamente buscam a adesão a um grupo religioso.

Ao considerar meu contexto etnográfico em um centro de tratamento espírita, as abordagens sobre as emoções apareciam ali algumas vezes como meio de tratar de questões próprias do espiritismo, tais como o aperfeiçoamento moral, o livre-arbítrio e a reforma íntima, sem o possível ranço religioso de uma dou-trinação *stricto sensu*, já que este espaço se propunha terapêutico e não exatamente doutrinário. Assim, no CAPC, abordagens provenientes de certas correntes psicomédicas e alternativas/complemen-tares era articuladas ao arcabouço teórico-moral do espiritismo formando uma composição retórica para falar de saúde, doença e cura na qual as emoções apareciam como elemento privilegiado.

Ao lado das explicações genéticas e daquelas voltadas para a análise dos estilos de vida, as emoções emergiam como “fator de risco” para a etiologia do câncer, se transformado em elo importante entre modelos leigos e especializados para pensar a doença e responder por que as pessoas têm câncer mesmo quando não têm uma disposição genética nem “hábitos de risco” (má alimentação, vícios, etc.) e até mesmo quando possuem todos esses possíveis antecedentes biológicos e comportamentais.

As Emoções e o Tratamento Espiritual

Em minha segunda visita ao CAPC em 2006, quando ainda formulava o projeto de pesquisa para o doutorado, a relação emoções-doença me chamou bastante a atenção. Era uma manhã de sábado e eu estava ali para observar a palestra dirigida aos parentes e amigos dos pacientes que iriam ser liberados do tratamento naquela manhã. A palestra iniciou-se com a leitura de um trecho do Evangelho que trata do encontro de Jesus com

Maria Madalena na eminência do apedrejamento dela. O sentido moral que advém dessa passagem é, geralmente, de que não devemos julgar para não sermos julgados, ou antes, não podemos julgar os outros porque também somos pecadores. No entanto, em sua fala a palestrante foi além dessa analogia comum que parte desse trecho do Evangelho ao falar sobre as emoções que envolvem os personagens que compõe a cena: a vítima a ser apedrejada, os apedrejadores e Jesus. Para ela:

Muitas vezes nós estamos na posição do apedrejador, e loucos para jogar a pedra e jogamos, e outras na posição da apedrejada e morrendo de medo. Dificilmente escolhemos o papel do Cristo que perdoa.

Sua fala partiu dessa passagem bíblica para falar de sentimentos como raiva, angustia, medo, ira, todos eles advindos das posições que podemos “escolher” ocupar na vida. “Mas o que isso tem a ver com o câncer?”, a palestrante perguntou em um dado momento. Daí em diante encaminhou sua fala para tratar do modo como as emoções e a maneira como “a gente observa a vida” podem afetar nossa saúde e influenciar o processo de cura. Segundo ela, “nosso corpo produz os remédios e os venenos que vão nos curar ou nos fazer doentes”, porém disse que ninguém era culpado por ficar doente, pois “a gente nem sabe que está produzindo o veneno, mas está, então quando sabe disso tem que começar a produzir os remédios”, de modo que não haveria culpa, mas haveria responsabilidade.

Ao final da palestra, depois que os parentes haviam recebido passes e água fluidificada, a palestrante escreveu no quadro do auditório o nome de vários livros. Entre eles estavam os livros de Simonton e LeShan aqui citados, além da obra “A Doença como Caminho”, de Rudiger Dahlke (médico) e Thorwald

Dethlefsen (psicólogo), conhecido *best seller* de autoajuda publicado nos anos 1990 no qual os autores associam as emoções não apenas ao surgimento do câncer, mas a toda e qualquer doença e até aos acidentes.

Essa literatura era lida por outros voluntários do CAPC, especialmente os profissionais de saúde, e indicada aos pacientes em alguns momentos. O livro “A Doença como Caminho”, por exemplo, era indicado aos pacientes por uma médica que proferia uma palestra para eles no primeiro dia de tratamento no CAPC. Esta médica mencionava ainda a psiconeuroimunologia como ramo da medicina que pesquisa a relação entre emoções e sistema imunológico, explicando aos pacientes que as emoções eram inerentes à condição humana e que não causariam doenças, mas que elas agiriam sobre o sistema imunológico “alterando nosso sistema natural de defesa” e, conseqüentemente, permitindo o surgimento de doenças. Deste modo, ela recomendava, deveríamos estar sempre atentos aos modos como lidamos com nossas emoções, sem negar aquelas consideradas negativas (especialmente medo e raiva/ira). Em sua fala, seria apenas reconhecendo tais sentimentos que poderíamos agir sobre eles de forma a evitar adoecimentos no corpo físico já que, segundo ela, as doenças surgiriam primeiramente nos nossos corpos mentais, emocionais e espirituais, para depois serem materializadas no corpo físico.

Esse é um modelo argumentativo presente em algumas abordagens psico-terapêuticas para tratar a questão do controle emocional, valor tão presente nas sociedades modernas ocidentais e marcado por ambigüidades com analisou Lutz (1988). Em seu trabalho, a autora nos mostra que nas culturas ocidentais as emoções estão geralmente relacionadas à irracionalidade, à fraqueza e às mulheres. Por outro lado elas podem ser transformadas em

um valor positivo no momento em que “a centralidade do afeto para a moralidade deriva do papel dos sentimentos em apontar para o verdadeiro *self*” (1988, p.77). Assim, os sentimentos podem ser vistos como a expressão do que é verdadeiramente humano, puro e natural e não sentir, não ter emoções significaria frieza e desumanidade. Neste sentido, nossa aprendizagem sobre a expressão emocional caminha entre polos opostos: se por um lado é preciso ter controle emocional como prova de racionalidade e poder sobre si mesmo, por outro lado esse controle não pode ser tanto que afaste o indivíduo da sua humanidade, transformando-o numa máquina sem sentimentos.

Discursos contemporâneos sobre o controle emocional não estariam mais sendo pautados na negação de emoções socialmente tidas como “negativas”, mas no seu reconhecimento para posterior ação sobre elas, num constante processo de aprendizado no qual ao mesmo tempo em que se deve reconhecer a “naturalidade das emoções” (vistas como instintivas, naturais, resultado de processos biológicos), propõe-se sua racionalização, pois é preciso saber sentir.

Mais tarde, no mesmo dia da palestra realizada pela médica, alguns pacientes eram selecionados para participarem de uma Roda de Florais, coordenada por duas terapeutas de Florais de Bach. Os florais são extratos de flores desenvolvidos pelo médico inglês Edward Bach no início do século XX e tem como propósito terapêutico agir sobre os estados emocionais dos pacientes (Bach, 2006). Segundo Bach, os problemas de saúde teriam sua origem na mente e nos sentimentos reprimidos que emergem gerando conflitos mentais e, posteriormente, doenças físicas. Para ele, o medicamento deve atuar sobre as causas e não sobre os efeitos da doença, corrigindo o desequilíbrio emocional no campo energético. Suas 38

essências de flores são produzidas exclusivamente na Inglaterra no The Bach Center. Cada essência corresponde a um estado emocional.

Normalmente, as pessoas selecionadas para Roda de Florais eram aquelas que se mostravam muito emotivas durante uma roda anterior, realizada na chegada dos pacientes ao CAPC, chamada de Roda de Apresentações. Nesta roda os pacientes eram convidados a falar seu nome e expressar brevemente e em poucas palavras seus sentimentos naquele momento com relação a sua experiência com a doença. Os pacientes que choravam ou falavam abertamente que estavam desmotivados ou desesperados diante do diagnóstico do câncer e do seu tratamento eram, então, selecionados para Roda de Florais na qual novamente eram instados a se apresentar e falar sobre seus sentimentos, dizer que emoções estavam sentindo naquele momento e o que lhes afligia.

Com base nessas anotações e na conversa desenvolvida na roda, que envolvia uma explicação sobre a terapia de florais e aconselhamentos de ordem psicoemocional, e por vezes moral-religiosa, as terapeutas manipulavam os florais que eram entregues gratuitamente aos pacientes. Posteriormente, a Roda de Florais foi extinta, mas as terapeutas continuaram acompanhando a Roda de Apresentações para identificação dos pacientes que, segundo elas, teriam “necessidade da terapia floral”. Como não havia mais o encontro coletivo na roda, elas se dirigiam ao leito de cada paciente selecionado para complementar suas anotações e manipular os florais.

Os Florais de Bach eram apresentados como remédios que ajudariam os pacientes a “romper bloqueios emocionais”, “liberar emoções reprimidas”, “trazer mais conforto emocional durante o tratamento”, entre

outras funções sempre relacionadas a aspectos emocionais. Um ponto bastante frisado pelas terapeutas era que o “floral sozinho não faz nada”, que a pessoa deveria estar atenta às suas emoções e disposta a mudar certas atitudes, pensamentos e comportamentos que talvez estivessem favorecendo seu adoecimento ou dificultando sua cura. Sem essas mudanças o paciente poderia “tomar baldes de floral” e não iria adiantar nada.

Embora não fosse feita uma evangelização dos pacientes nem menções específicas ao espiritismo ou qualquer religião, a Roda de Florais era bastante marcada por uma conversa de feições religiosas, com citações a Jesus. Sentimentos como raiva, tristeza, mágoa, perdão e culpa podiam ser tratados tanto a partir da ótica da psicossomática quanto do cristianismo e de preceitos do espiritismo, como a reforma íntima, embora sem referência direta à doutrina espírita. O floral era apresentado como “uma ferramenta” de ajuda para o autoconhecimento, requisito necessário ao bom manejo dos estados emocionais e, conseqüentemente, da saúde física. A fé na cura também aparecia como elemento importante para potencializar não apenas o efeito dos florais, mas de qualquer medicação, mesmo as alopáticas.

Particularmente interessante era outra roda que acontecia no dia da cirurgia espiritual, às sextas-feiras: a Roda de Conversa. Essa roda era conduzida por pessoas com formação em abordagens psicoterapêuticas, que consideram fortemente os aspectos emocionais e espirituais nos eventos de saúde e doença e valorizam a busca do autoconhecimento como elemento importante no processo de cura, algo muito próximo do sincretismo psicoreligioso apontado por Champion (1990).

Nesta roda, os pacientes não eram censurados por expressar sentimentos de raiva, medo, angústia ou tristeza como acontecia no meu contexto anterior de pesquisa nos grupos de ajuda mútua para mulheres mastectomizadas nos quais tais sentimentos eram sempre considerados negativos e inúteis ao processo de cura. Aqui os pacientes eram incentivados a reconhecer tais sentimentos e encerrar suas fragilidades emocionais que deveriam ser expressas, pois seria apenas através desse reconhecimento que tais emoções e sentimentos considerados “negativos” poderiam ser modificados e transforma-dos.

A busca do autoconhecimento passaria, assim, pelo reconhecimento de formas e padrões emocionais socialmente condenados, mas que de fato seriam vividos pelas pessoas na sua condição humana. Ocultar essas emoções seria porta aberta para as doenças, reconhecê-las seria o primeiro passo para modificá-las, alcançar um equilíbrio emocional e, conseqüentemente, gozar de estados mais prolongados de saúde e realização pessoal (reforçava-se aqui a abordagem iniciada pela médica no primeiro dia de inter-nação). Saber das suas emoções seria saber quem se é de fato, considerando, assim, as emoções como expressão de autenticidade do eu.

Apesar de um pano de fundo comum, muito pautado em abordagens psicoterapêuticas que eram trazidas por médicos e terapeutas voluntários da instituição, não poderia dizer que a abordagem relacionando saúde-doença-emoções no CAPC revelava um consenso absoluto. No decorrer da pesquisa me deparei com uma série de textos publicados no site da instituição de autoria do irmão Y, pseudônimo de um dos mentores espirituais da casa, o espírito de um médico conhecido por Irmão Savas, nos quais se podia vislumbrar algo comum com discurso que geralmente eu observava no CAPC sobre as emoções. Porém, em alguns trechos dessas mensagens o

mentor recomendava enfaticamente que não se deveria nunca expressar as emoções negativas, algo que ia de encontro às orientações de outras voluntárias do Centro. Suas mensagens também tinham uma linguagem mais religiosa que psicológica. Em um dos artigos podíamos ler:

Na realidade, a melhor forma para controlar nossas emoções negativas é aprender a não expressá-las. Quando tivermos aprendido a não expressar nossas emoções negativas poderemos avançar um passo a mais nessa árdua jornada espiritual (...) Quando Deus implantou a emoção no interior dos homens, assim o fez com o propósito de fornecer aos mesmos a chave que abre a porta que os separa de seu EU INTERIOR. A emoção, portanto, é a chave que abre o caminho para o Eu espiritual de cada um. Necessitamos da emoção para compreender as coisas que estão além do corpo físico, as quais não podem ser observadas por nossos olhos materiais e sim pelos olhos da alma. (...) Nossas emoções negativas, todas elas, sejam violentas ou de depressão e, geralmente, a maior parte de nosso sofrimento mental não tem a mesma natureza. Essas emoções não são naturais e nosso organismo não tem um centro real e verdadeiro para elas (extraído do site www.nenossolar.com.br, acesso em 23/07/2009, grifo no original).

Quando questionei as voluntárias que conduziam uma das rodas sobre o teor dessas mensagens ela me explicou que, embora pudessem parecer contraditórias, elas na verdade queriam dizer que não devemos dar expressão a sentimentos negativos no sentido de não levar sentimentos de raiva e ódio às últimas conseqüências:

É diferente você sentir raiva de alguém e expressar isso agredindo a pessoa, seja fisicamente ou verbalmente. Mas você pode reconhecer que esta com raiva daquela pessoa, magoada com ela e dizer isso abertamente, mas sem partir para explosão dos sentimentos, entende? Eu penso que foi o isso o que o Irmão

Savas quis dizer com não expressar as emoções negativas.

Para outra:

Há duas correntes de pensamento neste sentido, uma diz que você não deve expressar nunca as emoções negativas, nunca sentir raiva, nunca sentir medo, ser sempre positivo, ser bom, alcançar a bondade plena. E há outra que diz 'não, vamos reconhecer que somos metade bons e metade não tão bons, que temos luz e sombra, amor e ódio' e dessa forma, reconhecendo nosso lado ruim podemos caminhar na direção do lado bom, mas sem negar que temos sim momentos de raiva, de medo e acessando essas emoções para poder mudá-las. É nessa linha que eu trabalho.

Quanto aos pacientes, muitos aceitavam os modelos explicativos que associavam o câncer e as emoções e alguns chegavam a afirmar "agora eu sei como fiz essa doença em mim". A relação entre eventos traumáticos como perdas e separações e o câncer fazia sentido para muitos pacientes, pois esses são eventos comuns na vida de muitas pessoas que consideram ter práticas saudáveis e nenhum hábito de risco que pudesse vir a ocasionar um câncer. Uma pessoa que fuma encontra facilmente a explicação para seu tumor no pulmão, no entanto, outra com o mesmo diagnóstico, mas que não fuma e não tem nenhum histórico de câncer na família, poderá encontrar apenas na relação emoções-câncer uma interpretação coerente para explicar sua doença.

Neste sentido, o que me chamou a atenção entre alguns pacientes atendidos no CAPC foi o modo como as emoções eram acionadas por pessoas que tinham indícios de terem desenvolvido câncer a partir de uma predisposição hereditária e que, no entanto, colocavam essa possibilidade como remota ou apenas como um dos possíveis fatores capazes de desencadear a doença, mantendo o foco principal no modo como elas estavam

"emocionalmente" situadas no mundo. Enquanto o aspecto biológico, a genética, se torna para muitas pessoas com câncer o fio condutor explicativo que dá sentido ao surgimento da doença em suas vidas, para alguns pacientes e voluntários que conheci no CAPC essa dimensão biológica se tornava um dos aspectos da doença, mas não podia ser encarada como seu determinante:

A genética é um fator, mas ela não é o único fator determinante, então, por exemplo, eu geneticamente teria uma propensão maior de ter um câncer por meu pai ter tido, mas isso não quer dizer pra mim que eu tive a doença porque o meu pai teve, porque eu acho que isso não é uma coisa tão linear assim, tão direta digamos assim. Tem esse componente genético, mas eu acho que na verdade ele foi se somar a outros fatores, fatores inclusive emocionais, espirituais, a gente nunca sabe essas coisas. (paciente com histórico de câncer de intestino na família)

Eu acho que a gente tem a coisa genética, mas a minha imunidade estava no meu pé mesmo, eu estava aberta e receptiva, eu estava dizendo não pra vida e um bom não pra vida é um câncer! Eu abri espaço para o câncer acontecer e não sinto culpa por isso, eu acho que foi o que eu pude fazer com o que eu sabia, foi o que deu pra fazer (paciente com histórico de Síndrome de Lynch²⁸ na família).

Para esses pacientes, deixar-se determinar pelos genes seria o fim de formas agenciadas em torno da vida e da construção de sua história, com ou sem a doença, numa intensa responsabilidade pela constituição de si²⁹.

²⁸ Tipo de câncer de predisposição genético-hereditária responsável por aproximadamente 10% dos casos de câncer no intestino.

²⁹ Em comunicação pessoal a pesquisadora inglesa Sahra Gibbon disse ter observado algo semelhante entre pacientes que faziam testagem genética para o câncer em um hospital de Porto Alegre. Segundo ela, pacientes com histórico de câncer de mama na família e que se identificaram como espíritas viam nas emoções um importante fator de risco para o desenvolvimento da doença, não atribuindo o risco

Curiosamente, a negativa do determinismo genético era similar àquela observada com relação ao carma, termo praticamente ausente na abordagem terapêutica do CAPC pela aceitação determinista que geralmente carrega no senso comum, sendo muitas vezes associado à ideia de castigo ou punição. Durante todo o trabalho de campo jamais observei a noção de carma sendo utilizada como modelo explicativo para o câncer, salvo em uma palestra no NENL na qual o conceito foi trabalhado para falar de casos nos quais a cura não ocorria independente da fé ou dos esforços do doente. No entanto, o palestrante frisou que tal situação era resultado da escolha do espírito quando de sua reencarnação sendo, portanto, consequência do livre arbítrio, mesmo que depois de encarnado o espírito não mais se recorde disso. A autonomia e a responsabilidade por seus atos são valores importantes na doutrina espírita, o que nos permite compreender como tanto o carma como a genética podem aparecer ora como fatores determinantes da condição dos sujeitos, ora podem ser flexibilizados para permitir novas possibilidades de agência diante da doença.

Emoções e Engajamento Institucional: questionamentos sobre a ideia de conversão

As emoções também apareciam no CAPC como elemento importante para a adesão dos pacientes ao tratamento ao provocar impactos emocionais capazes de mobilizá-los para a ação e para o engajamento ativo com o processo de cura. Muitos pacientes entrevistados, e nos depoimentos observados no Centro, mencionaram a grande emotividade que sentiram ao chegar pela primeira vez ao CAPC, uma emoção intensa que podia ser identificada como medo, ansiedade, gratidão, amor ou “algo sem

apenas à questão hereditária.

explicação” que levava muitos deles a “só chorar.” O choro era algo extremamente valorizado no CAPC e os pacientes eram incentivados a não reprimir o choro que seria, nas palavras de uma médica voluntária, “a materialização das nossas emoções.”

Essa mobilização emocional era também mencionada por voluntários e pacientes como elemento motivador da sua adesão à instituição, o que não significava necessariamente uma adesão ao espiritismo, como já foi dito. Desta forma, essa adesão não poderia ser analisada aqui em termos de uma conversão religiosa, o que comumente encontramos na literatura que trata do engajamento das pessoas doentes com formas religiosas de cura, mas antes como uma forma daquilo que chamei de *conversão terapêutica*, disposição através da qual elementos religiosos/espirituais seriam ressaltados para se pensar os estados de saúde e doença sem que isso signifique a adesão total a valores e/ou grupos religiosos específicos.

Devo ressaltar que o conceito de *conversão terapêutica* deve ser relacionado àquelas pessoas que frequentavam regularmente o CAPC e/ou o NENL, e que incluíram a instituição em suas trajetórias, e também aos voluntários, não sendo apropriada para se referir aos pacientes que esporadicamente ou eventualmente buscaram, em algum momento de suas vidas, os tratamentos da casa.

Neste sentido, é importante desta-car que mesmo no momento de adesão formal à instituição como voluntário, o que ocorria em um evento anual depois de um processo de formação que consistia em assistir palestras sobre a doutrina espírita durante um ano aos sábados³⁰, a pessoa não precisava declarar-se

³⁰ Entre 2009 e 2010, as pessoas que tinham assistido pelo menos quatro palestras durante o ano foram

espírita. Em 2010 acompanhei esse evento e alguns dados estatísticos sobre o perfil dos novos voluntários foram apresentados. No quesito religião, das 89 pessoas que estavam ingressando como voluntárias naquele ano 55 se declararam espíritas, 24 católicas, cinco pessoas se declararam sem religião, duas se declararam cristãs, uma pessoa se declarou episcopal, uma espiritualista e uma disse ser da “religião do amor”.

A autoidentificação dos voluntários, no entanto, não deve ser tomada como algo *stricto sensu* se lembrarmos de que o espiritismo brasileiro se constituiu em forte relação com outras religiões com as quais foram sendo construídas relações de afastamentos e/ou aproximações que permitem um trânsito mais ou menos difuso de pessoas de um espaço religioso a outro. O que ela revela é o modo heterogêneo como um *ethos* religioso privado (Duarte, 2005) é formado na modernidade e como os sujeitos constroem *cosmologias singulares* (Maluf, 1996) a partir de universos religiosos mais ou menos institucionalizados aliados às suas trajetórias particulares. Assim, a noção clássica de conversão, como uma mudança radical de pertencimento religioso, deve ser questionada aqui, pois ela engessaria a análise das formas de engajamento de ex-pacientes com o CAPC ao reduzi-las a uma classificação identitária que para essas pessoas não seria requisito para significarem sua relação com a instituição.

A experiência emocional vivida naquele espaço era o que muitas vezes motivava uma ligação mais estreita com o Centro, mas não a introjeção de certos valores morais ou doutrinários do grupo religioso que a

autorizadas a participar do evento que formalizava a condição de voluntário. Assim, apesar da recomendação ser de uma preparação de um ano, esse tempo pode ser flexibilizado.

instituição representava (cf. Hervieu-Léger, 1990). A fala de uma voluntária, há dez anos atuando no CAPC depois de ter recebido tratamento na instituição, resume bem o que foi expresso por outros voluntários e pacientes durante a pesquisa, sobretudo, aqueles que estavam afinados com diferentes formas de atenção e cuidado (psicologia, biomedicina, tratamentos religiosos diversos, terapias alternativas):

Eu acredito nos princípios da espiritualidade, mas eu brigo muito com algumas coisas da doutrina espírita meio deterministas, então como é que eu fiz pra poder sobreviver esse tempo todo no CAPC e no Núcleo sem entrar nessas questões teóricas? Eu resolvi não estudar a doutrina espírita, eu não sei nada da doutrina espírita e eu não quero saber nada sobre como é que os espíritas kardecistas explicam como é que as coisas funcionam (...) O meu jeito de chegar na minha espiritualidade é muito mais através das minhas emoções e do meu trabalho de autoconhecimento do que pela doutrina.

Sua fala nos remete ao que foi apontado por Champion (1990) sobre a valorização da emotividade nas práticas religiosas contemporâneas. Essa emotividade é percebida como algo que confere autenticidade à expressão e à vivência religiosas, porém ela também estaria sujeita a formas de pacificação a fim de promover certo disciplinamento corporal entre alguns grupos religiosos e/ou dentro de práticas espirituais-terapêuticas. Neste sentido, penso que não haveria aqui uma diferença tão radical entre uma “austeridade emocional” presente na prática da doutrina espírita com a ideia da “fé raciocinada” (Madureira, 2010), e a valorização da emotividade como meio de acesso ao mundo espiritual, tão comum no universo da Nova Era. Em ambos podemos observar modelos de pacificação e domínio das emoções, a diferença está no modo como fazê-lo: uma mais racionalizada e pautada na

leitura e no estudo, e outra mais focada na experiência, no disciplinamento corporal e no autoconhecimento.

Em uma revisão sobre os estudos antropológicos sobre as emoções, Rezende e Coelho (2010) exploraram a tensão que diz respeito à retórica sobre o controle emocional, tão presente no contempo-râneo e que ilumina elementos da retórica terapêutica observada no CAPC. As autoras mostram como, embora esse controle possa ser visto como meio de “falsificar” a expressão emocional “autêntica”, ele também é valorizado como elemento capaz de promover o conhecimento de si, premissa apresentada em certos contextos como forma de alcançar “equilíbrio emocional” e harmonia no sujeito autocontrolado. Remetendo ao trabalho de Norbert Elias sobre o processo civilizatório, as autoras analisam ainda como esse controle emocional de si também diz respeito ao controle do outro. Neste sentido, observamos uma constante racionalização e psicologização dos comportamentos que nos conduz a regulação das expressões emocionais, tornando patológicas as formas não prescritas nesses modelos.

Em confluência com essa dinâmica geral de valorização das emoções no ocidente moderno, centrada no prazer, no controle e na autenticidade, Lewgoy (2011) aponta para um crescente deslocamento dentro do espiritismo de uma visão mais sacrificial e dolorosa para outra pautada no bem-estar e na felicidade, mesmo entre os espíritas mais afinados com as propostas doutrinárias da FEB, entre os quais predominaria até então a percepção desse mundo como um lugar de provas e expiações. Para o autor, a partir do advento da Nova Era, o espiritismo foi confrontado com um discurso psicologizante que valoriza a realização pessoal, o prazer, a felicidade, a prosperidade e o bem-estar como via de transformação do sujeito e do

mundo, valores que ecoaram de forma positiva entre as classes médias urbanas e, conseqüentemente, sobre as formas de pertencimento e vivência do espiritismo entre seus membros.

Neste sentido, a principal restrição das pessoas que não se identificavam como espíritas e ainda assim se tornaram voluntárias do CAPC dizia respeito justamente à noção do carma, tida como “determinista” e às vezes associada às ideias de culpa e castigo no senso comum, algo que estaria em desacordo com perspectivas terapêuticas pautadas no empoderamento dos sujeitos no seu processo de cura e na produção da autonomia individual, elemento estruturante dos valores das sociedades modernas como já analisado por Duarte (2005).

Considerações Finais

Para finalizar, desejo mencionar certo deslocamento observado no CAPC, mas que se expressa também em outros contextos espíritas, acionado pela adoção de formas terapêuticas diversas que teriam nas emoções um ponto de articulação entre discursos médicos e terapêuticos considerados laicos na legitimação de suas práticas de cura.

Como foi dito mais acima, o NENL e o CAPC não estavam vinculados à FEB, pois suas práticas de cura estariam em desacordo com as normas estabelecidas por esse órgão para a terapêutica espiritual. Os centros filiados à FEB seguem uma série de prescrições quanto ao modo como a doutrina espírita deve ser interpretada e seguida bem como ao trabalho terapêutico espiritual a ser desenvolvido³¹. Na primeira metade do século XX isso significou o

³¹ Ver, por exemplo, o texto “Organização e funcionamento da reunião mediúnic espírita”, publicado pela FEB. Disponível em <http://www.fergs.org.br/portal/blog/2010/11/18/organizacao-e-funcionamento-das-reunioes-mediunicas>. (acessado em 25/01/2011).

distanciamento gradativo do receituário mediúnico e a exclusão/negação das entidades relacionadas à umbanda, como demonstrou Giumbelli (1997). Hoje, a restrição terapêutica imposta aos centros ligados à FEB se lança sobre algumas práticas das chamadas terapias alternativas e complementares.

D'Andrea (2000, p. 126) cita um evento ocorrido em um centro espírita da zona sul do Rio de Janeiro em meados dos anos 1990 que, depois de seis anos fazendo uso da cromoterapia junto a sua clientela, recebe orientação do seu presidente para suspender essa atividade. A restrição ao uso da técnica se ancorava no fato da cromoterapia não ser uma “prática espírita” e sim “uma prática esotérica”, sendo seu uso em centros espíritas desaconselhado pelo “órgão central coordenador do movimento espírita nacional”, no caso a FEB. Assim, a cromoterapia não deveria ser considerada como aspecto científico do espiritismo, pois nada teria a ver com a doutrina codificada por Kardec.

Este acontecimento não deve ser visto como um caso isolado, mais como um evento sintomático, entre outros, dos tensionamentos contemporâneos pelos quais o espiritismo tem passado no Brasil ao se deparar com o advento das terapêuticas e religiosidades da Nova Era. Com a difusão desses elementos na contemporaneidade, que estão presentes majoritariamente entre as classes médias dos grandes centros urbanos (Maluf 2005; Magnani, 1999; D'Andrea, 2000), coloca-se o desafio ao espiritismo, tal como preconizado pela ortodoxia institucional da FEB, em novamente estar demarcando suas fronteiras e reafirmando sua autoridade enquanto órgão representativo do movimento espírita brasileiro.

Ao falar sobre o fato do NENL/CAPC não estar filiado à Federação Espírita Catarinense e, conseqüentemente, à FEB, o presidente do CAPC afirmou que:

O nosso órgão, a quem a gente presta esclarecimento, é a AME-Brasil³². AME é a Associação Médico-Espírita do Brasil e nós temos a seção de Santa Catarina, a AME-Santa Catarina, e nós somos um dos patrocinadores da AME. Então nós revitalizamos a AME Santa Catarina, hoje os médicos que participam da AME todos trabalham em Nosso Lar, então nós temos a AME como nosso órgão superior. Quando nós temos uma dúvida é à AME que nós recorremos, dúvida médica, dúvida ética, dúvida científica, enfim, a gente vai lá e conversa com a AME e vê até que ponto o conhecimento que temos, o conhecimento que eles têm, é possível explicar a temática espiritualista dentro da medicina atual ou dentro da ciência atual, e a gente tem tido uma parceria muito boa e a gente não está arrependido não.

Assim, o órgão que cumpriria (informalmente) a função de “supervisionar” os trabalhos terapêuticos do CAPC seria a AME-SC, tornando assim desnecessário qualquer reconhecimento por parte de federações espíritas já que se considerava que, enquanto médicos e espíritas³³, os membros da AME gozavam de um conhecimento mais especializado das questões médico-científica-espirituais.

Aliado à autoridade dos médicos estava o argumento de que algumas das práticas terapêuticas oferecidas no CAPC tinham o

³² A Associação Médico-Espírita do Brasil (AME-Brasil) foi oficialmente fundada em 1995, sendo, no entanto, um desdobramento da primeira associação de médicos espíritas criada em São Paulo em 1968. Até meados de 2012 havia aproximadamente 48 AMEs espalhadas por vários estados e cidades brasileiras (www.amebrasil.org.br, acesso em 25 de setembro de 2012).

³³ No entanto, como dito mais acima, nem todos os médicos do NENL/CAPC se denominavam espíritas no sentido de pertencimento religioso.

reconhecimento de organismos de saúde internacionais, como a própria Organização Mundial de Saúde (OMS)³⁴ e que as terapias da casa eram testadas e supervisionadas por profissionais “com conhecimento e treinamento específicos”. Na Roda de Florais, por exemplo, esse reconhecimento era valorizado na apresentação da terapia aos pacientes.

Como observou Tavares (1999, 2003), a valorização da dimensão terapêutica envolvida nas manifestações espiritualistas-culturais do movimento da Nova Era se tornou central para legitimá-las, deslocando as terapias alternativas/complementares do “caldo geral da nebulosa alternativa” (Tavares, 2003) para defini-las como práticas que guardam uma eficácia intrínseca, acionada para legitimar profissionalmente seus praticantes. Seria mais precisamente o valor terapêutico e não espiritual de tais práticas que mobiliza o discurso em torno de sua eficácia. Deste modo, ao analisar o processo de regulação das terapias alternativas no âmbito da psicologia ao longo dos anos 90, a autora argumenta que:

“o referencial desse conjunto heterogêneo de técnicas e práticas alternativas se situa na confluência de duas orientações nem sempre conciliáveis: de um lado, o referencial holístico que, embora longínquo, as remete a uma orientação espiritualizante (com toda a indefinição a que o termo remete); por outro, uma preocupação com a eficácia intrínseca das técnicas e procedimentos utilizados, a despeito das

orientações cosmológicas que lhes são subjacentes. (...) a legitimidade da rede terapêutica alternativa, reivindicada tanto por terapeutas alternativos como por psicólogos, se assenta nesse duplo referencial (combinando-o de formas variadas), que ora os afasta da possibilidade de uma validação científica, dado seu caráter espiritualizante; ora aproxima-os dessa validação, quando reiteradamente argumentam acerca dos efeitos demonstráveis da utilização das técnicas” (idem, p. 98-9).

Ao se profissionalizarem e, com isso, produzirem espaços de reconhecimento formalizados, tais práticas e seus praticantes emprestam àqueles que delas se utilizam em espaços religiosos os argumentos da eficácia terapêutica que trazem legitimidade sociopolítica para uma atuação no cuidado com a saúde. No CAPC, um discurso envolvendo a validade científica de suas práticas era acionado em diferentes frentes e tinha nas emoções um ponto articulador importante para falar de saúde, doença e cura: da referência à psiconeuroimunologia e à psicossomática, retiradas dos domínios da biomedicina e da psicologia, até a utilização de formas psicoterapêuticas diversas, passando pelos Florais de Bach que de certa forma eram tomados como uma forma “materializada” de tratamento para as emoções.

Neste sentido, podemos dizer que a adoção no CAPC de discursos e práticas terapêuticas distintas que consideravam as emoções nos processos de cura promovia um deslocamento das suas atividades de um polo tido como mais “religioso/doutrinário” para outro que se pretendia mais “secular/terapêutico”, e que os aproximaria de formas terapêuticas que expressam valores fundantes das sociedades urbanas modernas, tais como a expressão da individualidade, o cuidado de si, o subjetivismo e o naturalismo

³⁴ Desde meados dos anos 1960 a OMS reconhece algumas práticas das chamadas medicinas tradicionais presentes em diversos países, mas é apenas a partir da Conferência de Alma-Ata, realizada em 1978, que tais práticas passam a ser consideradas na atenção primária à saúde. Em 2002, a OMS lançou um documento no qual tenta fixar definições e ações para o reconhecimento e implantação das medicinas tradicionais e alternativas/complementares nos sistemas oficiais de saúde dos países signatários (WHO, 2002).

para citarmos novamente Duarte (2005) e Duarte et al. (2006).

É certo que podíamos observar ali formas sutis de doutrinação sendo apoiadas em princípios terapêuticos de certas correntes para falar de temas clássicos do espiritismo como reforma íntima e livre-arbítrio, porém utilizando-se de uma linguagem que abria mão de referências puramente religiosas para se ancorar em concepções psicoterapêuticas. Isso seria possível pelo teor moral que está de certa forma sempre presente em quaisquer abordagens terapêuticas que tenham nas emoções um ponto importante para significação das doenças e da cura. Assim, a dimensão moral das emoções nos eventos de saúde-doença era passível de ser apresentada no CAPC tanto a partir de um viés religioso, espiritual ou holístico quanto científico e terapêutico, permitindo uma plasticidade capaz de contemplar a heterogeneidade dos atores que formam sua rede de voluntários e pacientes.

Referências

AURELIANO, Waleska de Araújo. 2006. *Compartilhando a experiência do câncer de mama: grupos de ajuda mútua e o universo social da mulher mastectomizada em Campina Grande (PB)*. Dissertação de Mestrado – Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Campina Grande (PB): Universidade Federal da Paraíba.

AURELIANO, Waleska de Araújo. 2011. *Espiritualidade, saúde e as artes da cura no contemporâneo: indefinição de margens e busca de fronteiras em um centro terapêutico espírita no sul do Brasil*. Tese de Doutorado – Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social. Florianópolis: Universidade Federal de Santa Catarina.

BACH, Edward. 2006. *Os remédios florais do Dr. Bach*. São Paulo: Editora Pensamento.

CHAMPION, Françoise. 1990. *La nébuleuse mystique-ésotérique: orientations psychoreligieuses des courants mystique et ésotérique contemporains*. IN: CHAMPION, Françoise et HERVIEU-LÉGER, Danièle (orgs.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris: Editions du Centurion.

CSORDAS, Thomas. 2008. *Corpo/Significado/Cura*. Porto Alegre: Editora da UFRGS.

DAHLKE, [Rudiger](#) e DETHLEFSEN, [Thorwald](#). 1995. *A doença como caminho*. São Paulo: Editora Cultrix Ltda.

D'ANDREA, Anthony A. F. 2000. *O Self Perfeito e a Nova Era: individualismo e reflexividade em religiosidades pós-tradicionais*. São Paulo: Loyola.

DUARTE, Luiz Fernando Dias. 2005. *Ethos privado e justificação religiosa. Negociações da reprodução na sociedade brasileira*. IN: HEILBORN, Maria Luiza [et al.]. *Sexualidade, família e ethos religioso*. Rio de Janeiro: Garamound.

DUARTE, Luiz Fernando Dias; GOMES, Edlaine; JABOR, Juliana e LUNA, Naara. 2006. *Família, Reprodução e Ethos Religioso – subjetivismo e naturalismo como valores estruturantes*. IN: DUARTE, L. F. D. [et al.]. *Família e Religião*. Rio de Janeiro: Contracapa.

GIUMBELLI, Emerson. 1997. *O cuidado dos mortos: uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Ministério da Justiça, Arquivo Nacional: Rio de Janeiro.

HERVIEU-LÉGER, Danièle. 1990. *Renouveaux émotionnels contemporains: fin de la sécularisation ou fin de la religion?* IN: CHAMPION, Françoise et HERVIEU-LÉGER, Danièle (orgs.). *De l'émotion en religion: nouveaux et traditions*. Paris: Editions du Centurion.

LeSHAN, Lawrence. 1992. *O câncer como ponto de mutação: um manual para pessoas com câncer, seus familiares e profissionais de saúde*. São Paulo: Summus Editorial.

LEWGOY, Bernardo. 2011. Uma Religião em Trânsito: o papel das lideranças brasileiras na formação de redes espíritas transnacionais. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião*, Porto Alegre, ano 13, n. 14, p. 93 a 117.

LUTZ, Catherine. 1988. *Emotion, Thought and Estrangement: Western Discourses on Feeling*. IN: LUTZ, Catherine. *Unnatural Emotions: Everyday Sentiments in a Micronesian Atoll and their Challenge to Western Theory*. Chicago: The University of Chicago Press.

MADUREIRA, Antoinette de Brito. 2010. *Vassouras, Ciganas e Extraterrestres: médiuns e emoções no campo espírita de Natal*. Tese de Doutorado. Programa de Pós-Graduação em Antropologia, Universidade Federal de Pernambuco.

MAGNANI, José Guilherme C. 1999. *Mystica urbe. Um estudo antropológico sobre o circuito neo-esotérico na metrópole*. São Paulo: Studio Nobel.

MALUF, Sônia. 1996. *Les enfants du verseau au pays des terreiros. Les cultures thérapeutiques et spirituelle alternatives au Sud du Brésil*. Tese de Doutorado, Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales.

MALUF, Sônia. 2005. Mitos Coletivos e Narrativas Pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da Nova Era. *Mana*, Rio de Janeiro, v. 11, n. 2, pp. 499 a 528.

REZENDE, Cláudia Barcellos e COELHO, Maria Cláudia. 2010. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

SIMONTON, O. Carl, MATTHEWS-SIMONTON, Stephanie e

CREIGHTON, James L. 1987. *Com a vida de novo: uma abordagem de auto-ajuda para pacientes com câncer*. São Paulo: Summus Editorial.

SONTAG, Susan. 1984. *A doença como metáfora*. Rio de Janeiro: Edições Graal.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. 1999. Ascensão e profissionalização da terapêutica alternativa no Rio de Janeiro (anos 80-90). *PHYSIS – Rev. de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v.9, n. 2, pp. 75 a 98.

TAVARES, Fátima Regina Gomes. 2003. Legitimidade terapêutica no Brasil contemporâneo: as terapias alternativas no âmbito do saber psicológico. *PHYSIS – Rev. de Saúde Coletiva*. Rio de Janeiro, v. 13, n.2, pp. 83 a 104.

WHO, World Health Organization. 2002. *Traditional Medicine Strategy 2002-2005*. [Disponível em http://whqlibdoc.who.int/hq/2002/who_edm_trm_2002.1.pdf]

Abstract: Based on research conducted in a Spiritualist institution that treats cancer patients in Florianópolis (SC), where health professionals, religious agents and non-expert people work together, this article discusses contemporary interfaces between different therapeutic systems taking as a point of contact between them the emphasis on emotions as an element capable of interfering in states of health/disease. I analyze how various forms of care are articulated in this institution amid broader disputes that sometimes separate and sometimes unite Medicine and Religion as part of a contemporary *therapeutic rhetoric* through which the emotional dimension becomes liable to be presented both from a "religious/spiritual" bias as well as a "scientific/therapeutic" bias. In this process, the focus on emotions also updates the therapeutic framework of Spiritualism, when it transfers or dislocates their practices from a pole essentially considered "religious/doctrinal" to another one that aims to be more "secular/therapeutic." **Keywords:** emotions, cancer, spiritual therapies, spiritism

Subjetividad, cuerpo y locura

Los aportes de la fenomenología del cuerpo a la construcción de subjetividad en contextos de encierro:
pensando marcos epistemológicos, creando prácticas

Magdalena Arnao Bergero

Artigo recebido em: 21.11.2013

Artigo aceito em: 20.02.2014

Resumo: O presente trabalho busca discutir os horizontes epistêmicos que habilitem perguntas sobre a configuração de espaços que respondam à queda de perspectivas colonizantes das subjetividades, projetando um caminho de ida e volta, a partir de uma situação atual que habilita perguntas desde um horizonte epistêmico e de onde se pode pensar práticas emancipadoras, e restitutivas de subjetividades veladas. Abordaremos, em primeiro lugar, a questão sobre as transformações epistêmicas que atravessam e vem constituindo o campo da loucura como alteridade y estigma. Depois, seguiremos o caminho percorrido da loucura pelo estigma da monstruosidade, em íntima relação com os sentidos que buscaram conformar o lugar da normalidade como constituição de uma subjetividade como norma e fronteira. A seguir, nos centraremos no ‘surgimento’ do corpo como um lugar epistêmico que vem para subverter as dicotomias que até então imperavam, e esboçar novas questões que brotam na produção do saber sobre a subjetividade em geral e sobre o campo da loucura em particular. Por último, buscaremos refletir sobre algumas perguntas centrais que permitam repensar/habilitar novos sentidos para práticas e saberes em contextos de internamento, tratando de lançar luz sobre como se constroem práticas subjetivas e qual o lugar do corpo nas mesmas. **Palavras-chave:** corpo, subjetividade, epistemologia, luta anti manicomial

“Hay que cambiar el esquema que hace del enfermo mental un cuerpo muerto en el manicomio, en una persona viva responsable de su propia salud”. Basaglia. La condena de ser loco y pobre.

“Dices «yo» y estas orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa más grande aún, en la que tu no quieres creer, tu cuerpo y su gran

razón: esa no dice yo, pero hace yo". F. Nietzsche *Así habló Zaratustra*.

I-Introducción

Si hay un campo donde se vuelven transparentes las formas de dominio que implican la construcción de la subjetividad a través de la noción de "individuo", es en el campo de la locura: justamente como contracara, como sujeto escindido, dividido, alienado, fragmentado, enajenado. Como contracara negativa, oscura, del individuo como mismidad, unidad inalienable (frente al alienado, dividido, multiplicidad sin orden, caos de la locura). En efecto, la locura ha sido comprendida y manipulada desde una ontologización de la locura como efecto de la ontologización de la razón en el individuo (ver Taylor 1998). Las escisiones que provocara el dualismo cartesiano y la naturalización de las mismas fijó el rumbo de los senderos conceptuales y epistemológicos de la psicología y las prácticas psiquiátricas, imposibilitadas la mayoría de las veces de escapar de las limitaciones que las dicotomías sujeto-objeto, individuo-sociedad, interno-externo, público-privado fijaran como rumbo inevitable.

Escisiones que fundaron una imagen del hombre basado en la centralidad de la razón y la conciencia y que necesitó, para su consolidación, la exclusión de las *pasiones* como sinónimo de lo que escapa a la razón, de lo incivilizado, de lo propio del vulgo más cercano al comportamiento animal que humano; y de la *monstruosidad* (la mujer, los pueblos "primitivos", las creencias paganas, la locura) como modo de establecer la

necesaria alteridad para la dominante normalidad, a semejanza de dios.

Muchas han sido las vías en que los procesos de subjetivación y objetivación se han puesto en discusión en torno a la locura. Las múltiples líneas de la extensa trama de discusiones epistemológicas y teóricas de diferentes procedencias disciplinares, han hecho del mismo un campo fértil de reflexión en torno a nuestra comprensión de la subjetividad y de las prácticas que la constituyen, en tanto la locura interpela las seguridades acerca del individuo y la razón como lugares sacros.

Caminos de indagación teórico-epistemológica, que desanden las prácticas y discursos que sustentan el lugar de la exclusión, dominación y cosificación de las subjetividades, y caminos práctico-metodológicos que pongan en acción la pregunta viva por modos de construcción de subjetividades emancipadas, vueltas formas de resistencia.

En Argentina, a partir de 2010, nos encontramos en un momento de inflexión, donde hay que interrogar aquello no interrogado, más con valentía que con rigurosidad epistemológica (o quizás con rigurosa valentía epistemológica), porque las recientes y bienvenidas leyes de salud mental³⁵ nos ubican ante la necesidad y urgencia de poner en juego las herramientas

³⁵ Nos referimos a la Ley Nacional de Salud mental 26657 y la Ley Provincial de salud mental de la provincia de Córdoba 9848.

necesarias para dar arribo a prácticas restitutivas y transformadoras bien encaminadas.

De la multiplicidad de interrogantes que abre, como posibilidad y camino, pararse críticamente ante el debate por la desmanicomialización, elegimos indagar algunos supuestos epistemológicos que subyacen a todo compromiso explícito. En este sentido, la actitud adoptada es aquella según la cual la realidad social interpela, siempre y cuando adoptemos la actitud ético-crítica de *vigilancia epistémica*, en tanto posibilitemos la fisura de la duda, ante la certeza conceptual y metodológica totalizante que subyace en muchos de los istmos largamente sostenidos por la tradición intelectual.

De este modo el presente trabajo busca interpelar los horizontes epistémicos que otorguen rumbo y habiliten las preguntas para la configuración de espacios que respondan al derrumbamiento de perspectivas colonizantes de las subjetividades, planteando un camino de ida y vuelta, *desde* una situación actual que habilita preguntas *hacia* un horizonte epistémico y *desde el cual* pensar prácticas emancipadoras, restitutivas de subjetividades veladas.

Abordaremos en primer lugar la pregunta acerca de las transformaciones epistémicas que han atravesado y constituido el campo de la locura como ***alteridad y estigma***.

En la primera parte de dicho recorrido abordaremos algunos de los aportes de Foucault respecto de la arqueología del saber en torno a la construcción del *saber psiquiátrico* y del lugar que dicha

constitución ocupa en el nacimiento de las ciencias sociales y del agente como objeto de estudio, en línea con las necesidades epistemológicas de la ciencia moderna y sus propias condiciones de posibilidad en la alta edad media. Luego seguiremos el recorrido de la locura por el estigma de la monstruosidad, en íntima relación con los sentidos que buscaron conformar el lugar de la normalidad como constitución de una subjetividad que es *norma y frontera*. En segundo lugar nos centraremos en el “surgimiento” del *cuerpo* como lugar epistémico que viene a subvertir las dicotomías imperantes y plantear nuevos interrogantes que irrumpen de lleno en la producción de saber sobre la subjetividad en general y sobre el campo de la locura en particular. Intentaremos aquí asomarnos al mapa teórico en el cual se inserta el cuerpo, desde su invisibilidad hasta su centralidad en las últimas décadas (sobre todo con el surgimiento de las sociologías y antropologías del cuerpo, estudios de género y performance, etc.), para detenernos en la propuesta de la *fenomenología del cuerpo* como propuesta que nos permite cuestionar algunos “impensados” en el campo de la corporeidad y, por tanto, de la subjetividad. Sobre este punto nos centraremos en especial en algunos de los aportes centrales de la fenomenología del cuerpo, por ser una de las vertientes filosóficas que vuelven a aparecer en escena en lo que se ha dado en llamar el “giro corporal” o “giro encarnado”.

Por último buscaremos reflexionar, en el camino de vuelta hacia las prácticas hacedoras de subjetividades emancipadas, algunas preguntas rectoras que permitan repensar/habilitar nuevos sentidos para

prácticas y saberes en contextos de encierro, tratando de arrojar luz acerca de *cómo se construyen prácticas subjetivantes* y qué lugar tiene el *cuerpo* en las mismas, en tanto si es el cuerpo un “lugar” de subjetivación donde se instauran prácticas, saberes, normas y decires subjetivantes (que en el caso de la lógica manicomial operan como constrictivas de una subjetividad que se establece como quebrada o des-unida) es este el “lugar” a partir del cual pensar *prácticas restitutivas*.

De este modo pensar la subjetividad es aquí un modo de emprender el camino de la búsqueda de perspectivas que permitan, a la vez, hacer ruido en las seguridades que se naturalizan, advertir la necesidad de reparar en nociones queridas pero muchas veces ambiguas e inespecíficas que, como tales, generan vacíos teóricos de profundo impacto a la hora de pensar prácticas-acciones-comprensiones. Y pensar la subjetividad, como hemos señalado, nos lleva a pensar prácticas y representaciones *a cerca de y a partir del cuerpo*. Se abre, de este modo, e indisolublemente ligado al campo de la subjetividad, el *campo de la corporeidad*.

II-Psiquiatría y sujeción: de las prácticas corporales a la constitución de un “saber”

“La crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas, tampoco puede satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder? Plantearla es la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar” M. Foucault. *Las tecnologías del yo*.

En las *Tecnologías del yo*, Foucault emprende la tarea de analizar las relaciones entre “experiencias (como la locura, la transgresión de las leyes, la sexualidad, la identidad), los saberes (psiquiatría, medicina, criminología, sexología, psicología) y diversas tecnologías del poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan el control individual)” (Foucault 2007, 117), en tanto una constante en la obra foucaultiana ha sido la de develar la íntima trama que tejen los discursos, en la forma de discursos de saber y poder, con las praxis a través de las cuales se ejerce el control que configura *cuerpos y subjetividades*. Uno de los aportes centrales de Foucault, es el de poner en evidencia el lugar que el cuerpo ha ocupado en estas tecnologías del yo “a través de las tecnologías del poder individualizante” (Foucault 2007,109).

Con “tecnologías del yo” Foucault va a señalar las operaciones que el individuo realiza (por sí solo o con ayuda de otros) “sobre su cuerpo o su alma” para “obtener una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault 1996, 48), buscando bucear en una “ontología histórica de nosotros mismos” (Foucault 2007, 23).

Lo que será inherente a la comprensión de estas tecnologías del yo es que el sujeto llega a serlo a través de los procesos de *objetivación*. Aunque paradójico, el trabajo genealógico (el cómo) y arqueológico (bajo qué razones) muestran que la subjetividad se construye mediante procesos de estructuración que, por un lado, se establecen a sí mismo como *objetivos*, en el

ámbito de la construcción del *saber* y la *verdad* y, por otro, conforman lo que se supone propiamente subjetivo, privado. En este interjuego, las *tecnologías del saber* han ocupado un lugar central en occidente, (que Foucault retoma al recorrer el camino que transita el *conócete a ti mismo* como parte del cuidado de sí, hasta su instauración como fundamento en la modernidad) de dos modos centrales:

- con el *conocimiento de sí* instaurando la interioridad e individualidad, y luego, la racionalidad, la actividad del sujeto cognoscente, la conciencia, y la separación del individuo con lo “otro” (el mundo y lo otro, el sujeto escindido), como imagen fundante de la noción de sujeto y la subjetividad.
- y en la conformación del sujeto como objeto de saber.

Ambos procesos están íntimamente ligados reflejándose, en particular, en el modo en que las ciencias sociales (y en particular el saber psiquiátrico y la propia psicología, que no en vano disputan, oscilantes, *hasta hoy en día* su lugar de pertenencia entre las ciencias sociales y las ciencias naturales) se han conformado. En *Las palabras y las cosas* escribe: “las ciencias humanas no aparecieron hasta que un racionalismo presionante, de algún problema científico no resuelto, de algún interés práctico, se decidió hacer pasar al hombre al lado de los objetos científicos, aparecieron el día en que el hombre se constituyó en la cultura occidental a la vez como aquello que hay que pensar y

aquello que hay que saber” (Foucault 2008,171)

La cosificación del hombre por el hombre parece estar presente en los modos en que ha construido su propia imagen y los modos de narrarse a sí mismo. En esta línea busca Foucault hacer emerger “los tres modos de objetivación que transforma a los *seres humanos en sujetos* (...) primeramente, están los diferentes modos de investigación que buscan acceder al estatuto de ciencia” (Foucault 1996, 21), en segundo lugar, “la objetivación del sujeto en lo que llamaré las *prácticas escindentes [pratiques divisantes]*. El sujeto es dividido en el interior de sí mismo o dividido de los otros. Este proceso hace de él un objeto. *La partición entre loco y hombre juicioso, enfermo e individuo sano, criminal y «buen chico», ilustra esta tendencia....* Y el modo en que el ser humano ha aprendido a reconocerse como sujeto de una sexualidad” (Foucault 1996, 27,28)

En las tecnologías del yo, Foucault nos da la pista para abordar la pregunta acerca de la constitución del sujeto moderno de la mano del análisis genealógico por el medio del cual descubre las prácticas que han dado lugar al desplazamiento del *cuidado de sí* al *conócete a ti mismo* como fundante de un saber de sí que ha dado lugar a una serie de tecnologías y hermenéuticas del yo que deja de establecerse en torno a un conjunto de prácticas de conducta social y personal en pos del arte de la vida (antigüedad, filosofía greco-romana) para dar paso a un conocimiento de sí basado en principios morales de la sociedad occidental de la moral cristiana, que conjuga el conocimiento de sí con la renuncia de sí. Renuncia que a partir del cristianismo se ve ligada a la autoridad,

dado el carácter confesional del examen de sí a través de la confesión, como medio de purificación del alma, con lo cual el conócete a ti mismo implica una relación de doble hermenéutica: de si mismo por medio de la contemplación y del sacerdote por medio de la confesión.

Lo que es relevante aquí es el modo en que se va dando lugar a la primacía de un conocimiento de sí que implica *separación, escisión* del alma y el cuerpo y, con ello, de las emociones y pasiones propias de la carne, con la consecuente identificación de la razón, lo interior, el entendimiento y el conocimiento como producto excelso de la razón humana, como distintivo del *sí*, de esa mismidad fundante del individuo moderno que va a llamarse yo. Por otro lado, e indisolublemente unido a la imagen de este sí mismo interior y oculto que hay que descifrar y adoctrinar (alejarse de las pasiones de la carne), se levanta el problema acerca del status de conocimiento de esta subjetividad así construida, esto es, de las posibilidades epistemológicas de su abordaje. En este sentido, la fundación del individuo moderno³⁶ trae consigo el germen del problema de su propio abordaje, de un volverse a sí mismo *objeto de conocimiento*.

Pero además aparece otro elemento central que es el de la *sujeción*. En efecto, en este conocimiento de sí se advierte un *control de sí*, una sujeción a un orden moral por medio de la auto regulación, del examen de conciencia y el camino de la propia hermenéutica, tanto como la sujeción a un orden, una disciplina, una autoridad. Este

³⁶ Cuyo análisis de sus condiciones de posibilidad exceden lo señalado aquí

punto tendrá un lugar privilegiado en el análisis de la conformación del saber psiquiátrico de Foucault, en tanto considera constitutivo del saber médico, y anterior a él, al *orden disciplinario*:

“Encontramos el campo a partir del cual es posible la relación de la mirada médica con su objeto, la relación de objetividad, una relación que se presenta como efecto de la dispersión³⁷ primaria constituida por el orden disciplinario (...) encarnado *no tanto en función de un saber como en función de cualidades físicas y morales de quien lo ejerce*” Foucault 2007,17,25. (El subrayado no está en el original)

A diferencia de la *Historia de la locura*, Foucault señalará dos puntos centrales de la conformación del saber psiquiátrico: por un lado, que en el surgimiento de la psiquiatría se encuentra no un núcleo representativo, sino un dispositivo de poder a partir del cual se designa la formación de prácticas discursivas, de juegos de verdad; relaciones de poder que constituyen el elemento nuclear de la práctica psiquiátrica “sobre el que se montan edificios de verdad, la implantación o importación de una serie de modelos” (Foucault 2007, 31)³⁸.

Por otro, que la sujeción propia de la terapéutica fundacional de la psiquiatría implica una *microfísica de los cuerpos* que se

³⁷ Con dicha noción Foucault pretende señalar un orden que se diluye en prácticas ejercidas por diferentes actores y de diferentes modos, así señala que “solo hay poder porque hay dispersión, relevos, redes, apoyos recíprocos, diferencias de potencial, desfases, etc. El poder puede empezar a funcionar en este sistema de diferencias, que será preciso analizar” (Foucault 2007,19).

³⁸ A propósito pregunta “¿en qué medida puede un dispositivo de poder ser productor de una serie de enunciados, de discursos y, por consiguiente, de todas las formas de representaciones que pueden derivarse de él?” (Foucault 2007, 31)

despliega alrededor de la sujeción de los individuos, si bien “en rigor de la verdad, ni siquiera puede decirse *los individuos*, digamos simplemente, cierta distribución de los *cuerpos*, los gestos, los comportamientos, los discursos” (Foucault 2007,17), donde se describe la cura como un campo de batalla donde “debe dominarse al loco”³⁹. En el marco de la presente discusión, estos dos puntos son centrales: el de la primacía y anterioridad de las *prácticas* que dan lugar a la *conformación de un saber* (en este caso, las prácticas de sujeción a la base de la arqueología del saber psiquiátrico)⁴⁰ y el lugar del *cuerpo* en las mismas.

El contraste ante la ausencia sistemática del cuerpo y las emociones que la tradición del pensamiento filosófico y teórico occidental es sensible al trasfondo en el que ha sido posible el nacimiento de la ciencia occidental moderna, a la luz en principio de la necesidad de intervenir, penetrar, doblegar y usufructuar de la naturaleza, doblegarla para que “hable”, manipularla para que responda a los caprichos primero del filósofo natural

³⁹ Así Pinel: “el arte de subyugar y domesticar, por así decirlo, al alienado, poniéndolo bajo la estricta dependencia de un hombre que por sus cualidades físicas y morales, tiene la capacidad de ejercer sobre el un influjo irresistible y modifica el encadenamiento vicioso de sus ideas” (citado en Foucault 2007, 24)

⁴⁰ Como Nietzsche sentenciaba ya en *Sobre verdad y mentira en sentido extra moral*, erigimos verdades de las cuales olvidamos su carácter de constructo, en particular la ciencia ha nacido bajo la profunda convicción realista del acceso a la verdad, del encuentro con las causas, de la penetración en la realidad propia del deseo de objetividad. “Solamente mediante el olvido puede el hombre alguna vez llegar a imaginarse que está en posesión de una verdad (...) las verdades son ilusiones de las que se han olvidado que lo son, metáforas que se han vuelto gastadas y sin fuerza sensible, monedas que han perdido su troquelado y no son consideradas ahora como monedas, sino como metal” (Nietzsche, 1998/1873, 4,6).

hasta llegar al científico consumado por la rigurosidad del método. Es por eso que a la base del desarrollo de la ciencia moderna encontramos al alquimista y al experimentador ocupando un lugar central en lo que se constituirá como ciencia, despojado ya de elementos herméticos y/o metafísicos, pero siguiendo la impronta de que la naturaleza deber ser manipulada, intervenida y doblegada. Es esta sujeción la que, al igual que en el saber psiquiátrico, está a la base de la arqueología del saber científico y sus tecnologías.

Por otro lado, que en estas arqueologías del saber la naturaleza y el cuerpo comparten un lugar común: ambos son lo abyecto, lo que queda por fuera de la razón, la conciencia y el entendimiento (sobre todo el cuerpo dominado por sus pasiones, como puede ser en el caso del loco, del poseso, pero también de la mujer cuando es bruja, o del vulgo ignorante dominado por los instintos más bajos e irracionales) de tal modo que un cuerpo dotado de cualidades físicas excelsas refleja un alma con cualidades morales afines; y ambos son considerados máquinas a doblegar e intervenir.

El lugar del cuerpo como objeto y la cosificación de la subjetividad a través de las tecnologías corporales que Foucault ilumina tienen, como señalábamos más arriba, un lugar destacado en el surgimiento de las ciencias humanas/sociales en tanto requerimiento de objetividad que ha privilegiado las prácticas objetivantes acorde a una perspectiva de la ciencia que delimita el objeto de estudio por fuera de las pasiones y emociones de los seres humanos y, por ende, que perpetúa la imagen escindida de las dicotomías modernas entre las cuales el

cuerpo es lo que queda excluido de lo propiamente humano, herramienta de sujeción y mácula. Exclusión buscada, exclusión que no es inocente en tanto, como pone en evidencia la mirada foucaultiana, es instrumento formador de subjetividad y saber.

III- Cuerpo, locura y monstruosidad

En tanto lugar de la duda, el monstruo ha estado presente desde la antigüedad hasta nuestros días (como lo extraordinario que escapa del orden de lo natural para reinar en el caos, como lo demoníaco en el mundo medieval, como error de la naturaleza en el siglo XIX hasta hoy) en la historia de la cultura, exhibiendo su “desmesurada inhumanidad” ante los ojos de quienes necesitan diferenciarlos de un “nosotros” no menos esquivo y caótico. En este sentido, el monstruo se inscribe dentro de la pregunta por la alteridad, es la pregunta *hecha cuerpo* por la alteridad.

En efecto, advertencia *hecha cuerpo* puesto que el monstruo se caracteriza por la *evidencia física* de su monstruosidad. Titanes, cíclopes, sirenas, mas tardíamente brujas, deformes, feos, hermafroditas, deficientes físicos y mentales, mutilados, son *monstruos* en tanto se alejan de lo que debe ser un ser humano, a saber, “un ser humano bien formado”; es primeramente un defecto o marca en el cuerpo lo que lo caracteriza y no un defecto de carácter o personalidad, que por supuesto está presente pero no como *rasgo distintivo* de su monstruosidad, sino quizás como efecto de la misma. Como señala Cohen (2000, 32) “el monstruo es la diferencia hecha carne” y agrega Moraes (2005, 14) “las deformidades del cuerpo

humano aparecen en el origen de la propia idea de monstruo”.

¿Por qué la monstruosidad ha ocupado un lugar presente en la historia del pensamiento? ¿Qué lugar ha ocupado? Pregunta por la alteridad es, a la vez, perplejidad por las aporías que de su presencia se desprenden: ser a mitad de camino (intersticio entre el ser-humano y el no-ser-humano), rechazo que atrae, clasificación inclasificables. Así señala Gil (2006, 126) “Por eso el monstruo atrae: situándose en una zona de indescernibilidad entre el devenir otro y el caos”. Si el monstruo atrae, si su fealdad, su horrorosidad no deja de aparecer con múltiples rostros y formas, es porque ejerce una atracción que pide ser comprendida ¿cuál es el poder que ejercen estos seres confinados al destierro del reino natural? ¿Cuál es el atractivo que un ser “repulsivo” trae consigo? Cohen (2000, 30,32) advierte:

“Ese rechazo a formar parte del “orden clasificatorio de las cosas” vale para los monstruos en general: ellos son híbridos que perturban, híbridos cuyos cuerpos externamente incoherentes, resisten las tentativas para incluirlos en cualquier estructuración sistemática. Y, así, el monstruo es peligroso, una forma suspendida entre formas, que amenaza explotar toda y cualquier distinción (...) es una especie demasiado grande para ser encapsulada en cualquier sistema conceptual; la propia existencia del monstruo constituye una desaprobación de la frontera y del cierre (...) es, de esa forma, la corporificación viva de lo que Derrida (1974) rotuló “lo suplemento”: él desintegra la lógica silogística y bifurcante de “esto o aquello”, por medio de un raciocinio más próximo a “esto y/o aquello”, introduciendo lo que Barbara Johnson (1982, XIII) llamó una “revolución en la propia lógica del significado””.

En este sentido interpela a la *normalidad*, y hace de suyo todo lo que perturbe a dicho *criterio*. En tanto ser oscuro, deforme, demoníaco, feo, perturbador, grotesco, el monstruo nos pide que fijemos las *fronteras de la normalidad* como co-extensivo de lo humano, poniendo en evidencia la imposibilidad de fijar criterios nítidos⁴¹. Como contrapartida, la humanidad y la normalidad parecen enlazarse íntimamente.

A diferencia del cuerpo con mácula del monstruo, el cuerpo del “ser humano” es uno que además de *sin marca* es un cuerpo *adoctrinado*. Las prácticas corporales de sujeción han estado presentes a la par de la presencia de la monstruosidad, como modo de conducir el cuerpo por las vías de la normalidad o de control de las prácticas del anormal. La noción de *habitus* de Bourdieu se ha encargado de poner en evidencia la extensión de dichas prácticas en nuestra constitución social, de tal modo que las técnicas corporales (en términos de la sugerente expresión de Mauss) son constitutivas de la construcción de nuestra subjetividad. En este contexto, no es nuevo remitirnos al extenso trabajo de Foucault que muestra cómo dos grandes instituciones de la sociedad moderna han sido creadas como formas sistematizadas de prácticas de

sujeción corporal al monstruo: la cárcel y el manicomio.

Ahora bien, la persistente presencia de la pregunta por la monstruosidad parece devolvernos otro interrogante epistemológico respecto de la supuesta ausencia que el cuerpo y las emociones parecen haber tenido en la historia del pensamiento en general y de las ciencias sociales en particular. En efecto, cabe preguntarnos ¿es acertada la imagen dominante según la cual el cuerpo ha estado ausente de la concepción de lo que se considerarían rasgos distintivos de “lo humano” hasta el quiebre de cosmovisiones que hemos señalado previamente? Esta duda encuentra un legítimo lugar al ponerse en evidencia la relevancia que parecería tener la marca corporal como distintiva de la monstruosidad, como hemos señalado; más aún considerando que los historiadores y sociólogos del cuerpo que se han encargado de dicha tópica, han destacado el hecho llamativo de la primacía del rasgo físico como marca de la monstruosidad y no de rasgos como la personalidad, el carácter, el alma, la conducta.

¿Pero qué sucede con la locura? Ésta nos obliga a pensar que o bien la misma no pertenece a dicha categoría de análisis, o bien que el análisis según el cual el cuerpo es locus de comprensión de lo monstruoso falla de algún modo en abarcarlo.

En efecto la locura ha tenido que ver desde temprana edad con la *sin razón*, con lo que está ligado a la imperfección del espíritu, por afección demoníaca, por error de la naturaleza, por exceso de verdad, por afección moral, etc. lo cierto es que ha

⁴¹ En este sentido es sumamente interesante observar que el monstruo es el antecedente vivo de lo que la filosofía tardará casi veinte siglos en advertir: que los significados no son fijos, que no representan de modo unívoco la “realidad” y que el intento de captar en una noción, concepto o significado un contenido determinado, falla porque falla nuestra concepción de la existencia de esencias naturales, de una realidad uniforme, homogénea que puede ser nominada con claridad. Tendrán que caer algunas de las quimeras más arraigadas del pensamiento occidental para que personajes como Wittgenstein y Heidegger pongan en cuestionamiento nuestras concepciones del lenguaje como captando esencias dadas en la realidad.

estado ligada al alma, mente o psique de tal modo que se ve contenida por la distinción señalada entre el cuerpo y la mente como reino de lo subjetivo. De igual modo que la monstruosidad ha despertado fascinación y/o curiosidad, rechazo y atracción en tanto demanda la pregunta por la naturaleza de lo humano. Como bien señala Foucault: “La locura no tiene tanto que ver con la verdad y con el mundo, como con el hombre y con la verdad de sí mismo, que él sabe percibir” (Foucault 1998, 21)

En este sentido, la locura comparte lo que hemos caracterizado más arriba respecto de la monstruosidad, esto es, que la atracción que despierta está ligada al hecho que *interpela desde la alteridad lo humano*. Una verdad que atañe a los límites de lo humano entendido como los límites del entendimiento, del lado oscuro de la sinrazón, del comportamiento provisto de la luz del entendimiento y por tanto arrasado por las pasiones, lo no controlado, lo animal. La imagen de la nave de los locos a la que hace alusión Foucault (1998, 21) exhibe los rasgos de corrupción propios de la locura “son avaros, delatores, borrachos; son aquellos que se entregan a la orgía y el desorden...”. Lo que aturde de la presencia del loco es, en efecto, que nada podemos advertir en la apariencia del mismo que delate su carácter casi- humano, no-humano, infra-humano. El loco lo está por defecto de su comportamiento, por su modo de proceder, por su a-moralidad (la sexualidad quizás sea el ámbito donde más se pone en evidencia la carencia de normas y valores comunes) por la diferencia de todo proceder dentro de las normas. Pero particularmente porque, tan semejante a “nosotros” es, que

parece así advertir la peligrosa continuidad de la razón con la sinrazón, la posibilidad que lo monstruoso viva en nosotros⁴². Ahora bien, como decíamos, este punto exhibe el problema que estamos abordando ¿dónde aparece lo corporal en la locura? ¿Cómo afecta esto al diálogo monstruosidad-humanidad?

Por un lado podemos señalar que uno de los modos de interpelar la locura por lo humano es justamente cómo ésta ha generado desde siempre la necesidad de buscar esa marca oculta en el cuerpo que sería rasgo de locura. En efecto, la necesidad de encontrar el factor orgánico está presente al menos desde la edad media. La famosa extracción de la piedra de la locura, junto a las temibles histerectomías, dan cuenta de la necesidad de encontrar el defecto hecho carne.

⁴²La tercera herida narcisista de la que hablara Freud al referirse a su psicoanálisis, tiene que ver con que el hombre no es más amo inamovible de la razón porque todos portamos dentro de nosotros la posibilidad viva y latente de ser un monstruo, de dejar de ser normales para pasar al mundo de la sinrazón, de la anormalidad, de la locura.



Figura 1 - Jan Steen, la extracción de la piedra, 1670



Figura 2 - Jan Sanders van Hemessen, extracción de la piedra de la locura, 1550

El apego por esta tendencia continuará en la necesidad de volver científica a la psicología (pensemos en el surgimiento de la ciencia experimental de la mano de la fisiología) en una línea que se sucederá hasta los más fervorosos intentos actuales en neurociencias. No obstante, es esta una concepción del cuerpo donde el mismo es visto como materia, como receptáculo, como objeto.

Sin embargo, el territorio de análisis que contrasta con la ausencia del cuerpo que parece emerger de la perspectiva canónica

de la primacía de la mente, es aquel que señaláramos en el apartado anterior, según el cual el cuerpo si ha estado presente como herramienta de sujeción y, por tanto, como forjador de tecnologías de la subjetividad y del saber. En efecto, lo que los estudios históricos y culturales de la locura⁴³ y de las instituciones manicomiales han sacado a luz es la presencia de las prácticas corporales como modo de sujeción, de control, de discurso hecho práctica institucional y representación en torno a la locura como monstruosidad.

Considerarlo así implica advertir dos cuestiones relevantes en relación a **la locura, el cuerpo y la monstruosidad**. En primer lugar, como acabamos de señalar, que la ausencia del cuerpo en la concepción del modo de observar la locura que parece desprenderse de la misma como enfermedad del alma contrasta con el modo en que se imponen las prácticas corporales de dominación. Pero a la vez, que ésta presencia no alcanza al dominio de la conceptualización de la locura que sigue siendo una forma de comprender la corrupción del alma, territorio pleno del espíritu o la mente. Y por último, que el modo en que aparece lo corporal como parte constitutiva de la misma, revela el hecho de que el cuerpo es considerado aquí como ligado a lo orgánico. En este sentido no aparece la idea de que, como sucede con la monstruosidad, algún rasgo corporal sea distintivo de la locura o bien, que cuando se busca la marca física, esta está pensada como lo no visible del cuerpo que afecta al alma.

⁴³La obra de Foucault es uno de los hitos de este tipo de estudios.

No obstante queda otra posibilidad aún no planteada, una posibilidad de considerar de otro modo la “marca física”. Frente a la capacidad de *docilidad* de un cuerpo sin marca (el cuerpo ideal, el cuerpo que “nosotros” los humanos poseemos) el cuerpo del monstruo se comporta de modo desmedido y grotesco, en general es un cuerpo consumido por los apetitos sexuales más primitivos”, “animales”. Pensado en estos términos, un rasgo central del ser cuerpo del monstruo está presente de modo radical en el loco: este es el cuerpo descontrolado, desmesurado por excelencia. Al cuerpo del loco hay que atarlo, encadenarlo, amansarlo puesto que es el cuerpo *indócil*. En este sentido la marca corporal del loco sería la desmesura de su ser cuerpo, del modo en que ese cuerpo no logra impregnarse de la compostura de la que goza el cuerpo racionalmente adoctrinado.

Al reparar en esto vemos en el loco la marca de la monstruosidad hecha carne que no invalida el hecho de que habita en la oscuridad de la sinrazón. Pero lo que esto ilumina es la necesidad de repensar hasta que punto, como también hemos hecho alusión con anterioridad, la dicotomía cuerpo- mente ha sido para las prácticas socio-culturales en la antigüedad y hasta bien entrada la modernidad, tan tajante como lo ha planteado la tradición intelectual. Parece existir la posibilidad de pensar que en las prácticas cotidianas e institucionalizadas, toda monstruosidad como rasgo de no humanidad ha corrido la misma suerte, sean lisiados, feos, deformes de cuerpo o alma hecha carne en el comportamiento del alienado, el loco, el deficiente mental etc.

Visto de ese modo el loco entra de lleno en la monstruosidad con todo lo de inefable que tiene, por principio, dicha categoría de lo incategorizable. Comparte la exclusión como destino de cualquier tipo de monstruo, comparte la atracción y rechazo propio de cualquier cosa monstruosa que habite la faz de la tierra o la fantasía, comparte la carga de tener que estar del lugar de lo “no- humano” para que lo “humano” descanse en paz sabiéndose a salvo de lo anormal.

Monstruo que acecha desde el territorio aterrador de lo que se anuncia en silencio, el loco habita en los mismos territorios que habitan desde siempre estos seres imaginarios y reales que más de una vez el sueño de la razón ha soñado lejos de sí.

IV- El ocaso de los ídolos o la caída del problema mente-cuerpo.

Descartes es conocido por su célebre frase “pienso luego existo” como emblema del lugar que ocupara la razón como garantía de existencia, por ser ella misma *fuentes de existencia*. Pero la condición de posibilidad de la razón estaba dada, para Descartes, por una sustancia escindida del reino natural, única en su capacidad de producir pensamiento y lenguaje, e inaccesible por principio, incognoscible si por conocimiento entendemos la justificación racional y metódica de los “objetos” de conocimiento: la sustancia pensante, la mente humana. El problema mente-cuerpo implica varios supuesto, pero principalmente dos puntos son centrales aquí:

Por una lado, que generó *escisiones* que costaron mucho trabajo poner en duda y quiebre, convirtiéndose en creencias naturalizadas, cuya puesta en duda fue uno

de los *impensados* más arraigados de la tradición filosófica y, así, del pensamiento occidental moderno hasta entrado el siglo XX. La *dicotomía* mente-cuerpo engendró líneas divisorias nítidas y tajantes; no sólo la de la propia res pensante, locus sustancial de la mente racional y de la identidad personal, por un lado y el cuerpo, res extensa, máquina natural que nos equipara a las bestias, desprovisto de participación en el reino de lo propiamente humano, por el otro, como mutuamente excluyentes, mundos escindidos, esferas de la realidad antagónicas, sino de las dicotomías asociadas a la misma como las de sujeto-objeto, interno-externo, público-privado, individuo-sociedad.

Por otro, que excluyó al cuerpo como relevante para pensar lo que es ser un ser humano, para comprender en qué consiste la realidad del sujeto en tanto el cuerpo es naturaleza y la mente algo más, en tanto el cuerpo es carne y la mente pensamiento, en tanto el cuerpo pertenece al mundo y la mente no. Pese a las múltiples críticas del que fue objeto el dualismo cartesiano, la intuición primigenia de la dicotomía mente-cuerpo y sus herederos no ha sido puesta en cuestión en muchos de los ámbitos ligados a la psicología, pero también opera como supuesto implícito en diferentes ámbitos del conocimiento y del modo de vernos a nosotros mismos en el tratamiento cotidiano.

Las consecuencias respecto de las prácticas discursivas y socio-políticas de dicha representación de nosotros mismos, de la centralidad del conocimiento y la razón y el modo de comprender la acción son tan vastas que excede su comprensión a estas páginas, pero si es central señalar aquí lo que

para Taylor es una de las consecuencias más devastadoras de esta imagen moderna: la ontologización del entendimiento instanciada en un espacio interior y privado, esto es, la mente de sujeto como *locus oculto* que *justifica* la acción; pero además, el sujeto, que por *universal* (trascendental, dirá Kant) se encuentra *desencarnado* de la historia, la cultura y la sociedad en la que una vida está inmersa.

Son las filosofías de Ludwig Wittgenstein, por un lado, y Martin Heidegger, por otro, dos de los momentos de ruptura profunda con esta concepción, fundamentalmente a través de las concepciones de lenguaje, de conocimiento y de agente que la misma supone. Como bien señala Taylor, ellos vinieron a mostrarnos como seres *encarnados en un contexto*, ya sea como usuarios de un lenguaje que se encuentra inserto en una *forma de vida*, que refleja una *imagen de mundo* y cuya comprensión remite indefectiblemente a los contextos de uso, que no son otra cosa que los contextos de acción compartida por usuarios del mismo lenguaje (Wittgenstein)⁴⁴, o como ser-en-el-mundo, históricamente situado, encarnado y dialécticamente constituido en la dupla no-dicotómica en-si/para-si (Heidegger). Estas filosofías vienen a cuestionar los supuestos más arraigados de la tradición, en tanto cuestionan el terreno más “sólido” de las intuiciones que el pensamiento occidental había “*naturalizado*”⁴⁵. La universalidad del

⁴⁴ La noción de juego de lenguaje Wittgensteniana implicó el fin del reinado de la idea de que el significado es unívoco, independiendo de los contextos que lo determinan y las prácticas con las que está entrelazado.

⁴⁵ Son herederos Nietzscheanos en tanto deciden preguntar por la legitimidad de las intuiciones más arraigadas. Cuando Nietzsche (1873/2010) plantea el

sujeto trascendental es puesta en duda mirando las prácticas concretas de sujetos con carne en contextos de acción e interacción, en contextos históricamente determinados. En este sentido instauran la idea de un agente *situado* que necesita ser pensado no ya desde el lugar reductivo de la experiencia privada⁴⁶ ni a-histórica.

A la par de dichas certezas cae la idea de conocimiento cientificista que canonizó de modo cumbre el positivismo, una de cuyas ideas centrales establecía la necesidad de que el conocimiento, para obtener el grado de científico (de hecho, de verdadero conocimiento) debería seguir el camino de la claridad del método científico. Recortar el objeto de estudio implicaba uno de los criterios de rigor metodológicos más importantes, que particularmente constituía un problema para el estudio de la mente, la psique y, en definitiva, de las personas.

Wittgenstein permite, así, modos de deconstrucción del problema mente cuerpo y ofrece, en pocos pero significativos lugares, la noción de *ser humano* como un modo de ejercer un límite ético-pragmático a la duda irrefrenable de Descartes y de la ciencia justificacionista. Por su parte Heidegger habilita la noción de *encarnación*. Ambos posibilitan, más como críticos de la tradición que como constructores de vías alternativas,

hecho de que aquello que llamamos verdad ha sido inventado y luego olvidado en su carácter de creación, para luego ser creído como verdad, está planteando una de las grandes incomodidades que deberá soportar la filosofía por el resto de sus días, gesto que repiten Wittgenstein cuando señala la inexistencia de poder ver el significado fuera de las prácticas y formas de vida que lo posibilitan y Heidegger cuando nos insta a pensar el ser-en-el-mundo como irreductible.

⁴⁶ Contra lo cual Wittgenstein esgrime el famoso argumento del lenguaje privado.

comenzar a indagar por el lugar del *cuerpo* en la comprensión de nosotros mismos.

Sin embargo es la fenomenología de Merleau Ponty quien se ocupa específicamente de ubicar al *cuerpo* como punto de partida central de la comprensión de la experiencia humana y, por tanto, de la relación hombre-mundo.

El lugar que el campo de la corporeidad ocupa hoy en día tiene un extenso recorrido sobre sus espaldas que encuentra su posibilidad en el quiebre señalado por parte de la tradición filosófica a las concepciones modernas señaladas⁴⁷. En este contexto cobra un nuevo impulso (alrededor de los 70 en el campo de las ciencias sociales y la filosofía continental) la *perspectiva encarnada* de la antropología de Csordas (1990, 2010), quien toma la tradición fenomenológica de Merleau Ponty como herramienta privilegiada a la hora de poner el acento en la capacidad constituyente de la

⁴⁷Se suma al campo de surgimiento del cuerpo el psicoanálisis freudiano instaurando la palabra hecha cuerpo, el significado hecho carne. Si bien es cierto que Freud no tiene una teoría del cuerpo⁴⁷, es crucial la incidencia del psicoanálisis en el modo en que el cuerpo va a ser pensado como llevando la carga de las representaciones inconscientes, esto es, de la carga *simbólica* hecha cuerpo. Decimos crucial porque una vez que empieza a darse paso a la pregunta por el cuerpo, este es visto a través de las *técnicas* que pesan sobre él: Marcel Mauss y sus tempranas e iluminadoras *tecnologías del cuerpo*; las representaciones, acciones, decires y restricciones como formas de sujeción y subjetivación que utilizan el cuerpo como material donde amoldar los mismos señalados por Foucault (tecnologías del yo) Bourdieu (*habitus*), las prácticas institucionalizantes y estigmatizantes como formas de categorización señaladas por Goffman, los estudios de género que develan la dimensión política del cuerpo, el cuerpo como hecho cultural de la sociología/antropología del cuerpo de Le Breton, por señalar lo más destacado de un mapa epistemológico diverso. En estas múltiples miradas del cuerpo, el mismo es concebido como materialidad que refleja o recibe lo social y no como productor en sí mismo.

corporalidad en la vida social y en la construcción de subjetividad. El punto central aquí es que el cuerpo es pensado como *productor* en vez de ser receptor de prácticas depositarias. Una de las nociones centrales, es la noción de cuerpo vivido / cuerpo propio.

Lo que se pone en evidencia en este cambio de perspectiva dentro de las ciencias sociales es que “mientras hay aproximaciones que se centran en los modos en que el cuerpo es construido (o, en ocasiones, en lo que *se le hace al cuerpo*), hay otras que se centran en todo aquello que es producido desde el cuerpo (es decir, en lo que *el cuerpo hace*)” (Mora, 2010, 6). Lo que es central de dicha perspectiva es que el cuerpo es pensado a partir de la *experiencia del propio cuerpo*, siendo esta condición existencial en la que se asientan la cultura y el sujeto. De este modo, el cuerpo es tomado como punto de partida metodológico más que como objeto de estudio.

La perspectiva encarnada se presenta como una aproximación epistemológica y metodológica sui generis sobre el cuerpo, la acción, la experiencia y el conocimiento partiendo del ser-en-el-mundo corporizado (*embodied*). La perspectiva del cuerpo como herramienta conceptual y metodológica con la cual pensar la experiencia (en particular, Merleau Ponty va a centrarse en la percepción pero en un sentido que involucra al cuerpo en su múltiple direccionalidad y determinación), una experiencia que remite a un cuerpo subjetivado, culturalmente situado pero que no se acaba en el ámbito de la representación puesto que es *carne*.

¿De qué modo impacta en la noción de subjetividad la entrada de la fenomenología del cuerpo? ¿Qué cambios metodológicos y conceptuales implica la consideración del cuerpo como potencia, como proyecto? ¿Ilumina algún aspecto de la problemática de la subjetividad que de otro modo no podemos hacer visibles? ¿O por el contrario vuelve a instaurar una imagen sospechosa, la de experiencia fenomenológica que parece deslizar la pregunta, nuevamente, por el sujeto de la experiencia?

Como los conceptos (las ideas en general) no son letra muerta, son (o deberían ser) dispositivos en sí mismos, nos guiará mejor en este tipo de respuestas ponerlas a actuar al trasluz de las prácticas; en este sentido, nos preguntaremos mas adelante qué posibilita plantear esta noción de *cuerpo vivido o cuerpo propio* a la hora de pensar cómo gestar, y bajo que supuestos establecer, marcos de acción/interacción que nos permitan comprender/replicar prácticas corporales restitutivas, entendiendo a estas como aquellas que logran subvertir/cuestionar/emancipar las practicas cosificantes propias de los contextos de encierro como modo de crear subjetividades veladas.

Que el cuerpo de la fenomenología este ya subjetivado, quiere decir entre otras cosas que su anverso es el cuerpo pretendido de la ciencia, el cuerpo naturalizado. Por otro lado implica que la intencionalidad no es un hecho que pertenece a “lo mental”, sino que es propio del cuerpo el estar dirigido hacia el mundo en tanto ser-en-el-mundo; no depende de la noción de conciencia aunque sea pleno de intencionalidad. En este sentido, la fenomenología se alinea en la

superación del dualismo, a la vez que supone la imposibilidad de comprender el cuerpo vivido si no es anclado en un contexto desde el cual percibe y es mundo.

En síntesis, tenemos el paso desde un dualismo que excluye al cuerpo cosificándolo y escindiéndolo del “sujeto” (concebido este último como reducto único de la subjetividad), hasta la emergencia del planteamiento del *cuerpo*, ya sea como materialidad de prácticas de subjetivación (pasivo) o de la experiencia del cuerpo vivido que es cuerpo subjetivo (activo), pero entonces ¿qué es pensar en la subjetividad?

V- subjetividades/cuerpos emancipados: Los aportes de la fenomenología del cuerpo a la construcción de subjetividad en contextos de encierro

Hemos señalado más arriba que la idea de cuerpo vivido o cuerpo propio que Merleau Ponty ubica en el centro de su fenomenología, viene a constituirse como punto de vista inmediato sobre el mundo que, a lo largo de su vida, va adquiriendo el ser humano, en este sentido:

“Merleau Ponty afirma que el cuerpo humano es el anclaje de mi subjetividad en el mundo cotidiano, la cual, en un espacio y tiempo concretos, determina decisivamente mi situación en la trama de relaciones sociales, en el alcance de mis proyectos, en la realidad concreta de mis inacabables y, a menudo, contradictorios procesos para comprender el mundo que me rodea” (Duch 2005, 145).

En toda su obra pone de manifiesto que la capacidad del ser humano como *agente* se encuentra *encarnada*. Si bien, al estar en un espacio y tiempo determinado, la experiencia corpórea no es reducida a un objeto socialmente constituido y contextualizado.

Merleau Ponty está interesado en que la experiencia corpórea permite *habitar* el mundo, no sólo tener un mundo. Como señala Taylor siguiendo la reflexión de Merleau Ponty “percibimos el mundo o tomamos parte en él a través de las capacidades para actuar en él”, y agrega algo iluminador, “la obra de Foucault carece por completo de explicación alguna acerca de *cómo* las personas experimentan el espacio, cómo lo usan y cómo se mueven en él” (Taylor 1998, 47).

Es a través de la experiencia del cuerpo que el sujeto posee un mundo, es un punto irreductible en el mundo, determina su ser-y-estar-en-el-mundo, un espacio nunca neutro ya que sin cesar aparece revestido de significaciones que el cuerpo trata de transparentar y expresar, por eso habla del cuerpo como *espacio expresivo* constituido en interacción con otros. Así, para establecer la singularidad del cuerpo humano como corporeidad se impone la necesidad de mantener constantes relaciones con el otro.

En este sentido el cuerpo vivido de la fenomenología Merleau pontyana es no sólo depositario de los discursos y prácticas sociales sino que tiene en sí mismo la capacidad de un hacer, de un actuar sobre el mundo, de ser *agente*. En este sentido se vuelve herramienta viva para pensar la capacidad de generar condiciones de *apropiación* a través de la facilitación de la experiencia del propio cuerpo. En efecto, podemos pensar, si la lógica manicomial ha actuado de modo efectivo despojando, adoctrinando, encerrando, limitando la capacidad de actuar sobre sí, de cuidar de sí, de las personas con padecimiento mental, esto es, generando prácticas de *cosificación*,

y si el desafío de los debates actuales sobre desmanicomialización es el de restituir la subjetividad a través de la concesión de derechos, del reconocimiento del sujeto con padecimiento subjetivo⁴⁸ como un *agente* con capacidad para *cuidar de sí*, con voz para *decir de sí*, con legitimidad para reinsertarse en una sociedad que lo había des-subjetivado en el encierro ¿cómo podremos generar prácticas que revertan esa cosificación? ¿Será que pensar la subjetivación a través de la noción de *cuerpo vivido* dará lugar a pensar en prácticas corporales que logren revertir aquellas propias de la sujeción al orden manicomial? Creemos que la noción de cuerpo permite pensar en las nociones de *potencia* y de *proyecto*, esto es, ofrecer la acción en las prácticas corporales como modo de promover la apropiación de sí mismo que la experiencia del cuerpo nos otorga como modo de venir a habitar un mundo, de pertenencia a un mundo del cual se ha hecho mucho esfuerzo por ser despojado. Que la noción de experiencia del cuerpo que propone Merleau Ponty ofrece la posibilidad de pensar prácticas de re-subjetivación, promoviendo los espacios de apropiación de sí mismo que nada ya tienen que ver con la capacidad de pensar de sí (del conócete a ti mismo) propio del sujeto racional moderno, que sólo se suponía dueño de sí a partir del dominio de su pensamiento.

De este modo hemos intentado abordar la propuesta del cuerpo planteada por la fenomenología de Merleau Ponty en la

⁴⁸Tal es la expresión a la que recurren las leyes de salud mental (nacional y de la provincia de Córdoba) en nuestro contexto para abandonar las viejas categorías estigmatizantes de enfermo mental o persona con padecimiento mental.

situación de pregunta abierta y viva que supone el debate por la desmanicomialización que en nuestro contexto abre aplicación de las leyes de salud mental enunciadas, intentando señalar el lugar relevante del miso como una de las múltiples herramientas teórico-conceptuales de utilidad para comprender los complejos procesos de construcción de cuerpos y de subjetividades como un modo de crear prácticas de inclusión y derechos humanos para quienes han sufrido la cosificación, la estigmatización y el encierro de la lógica manicomial.

Referencias

BOURDIEU Pierre (1984) *Sociología y cultura*, Grijalbo, Mexico.

CSORDAS Tomas (1990) "Embodiment as a paradigm for anthropology" en *Ethos*, vol 18., n°1, pp 547.

CSORDAS Tomas (2010) "Modos somáticos de atención" en Citro S. (2010) (coord.), *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*, Ed. Biblos, Bs As.

DUCH Lluís (2005) *Antropología de la vida cotidiana. Escenarios de la corporeidad*, Trotta, Madrid.

FOUCAULT Michel (1996) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Paidós, Barcelona.

FOUCAULT Michel (2007) *El poder psiquiátrico*, Fondo de cultura económica, Bs As.

FOUCAULT Michel (2008) *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI, Argentina.

LE BRETON David (1992) *Sociología del cuerpo*, Nueva Visión, Bs. As.

MAUSS Marcel (1979) *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid.

MERLEAU PONTY Maurice (1975) *Fenomenología de la Percepción*, Península, Barcelona.

MORA Ana Sabrina (2010), "Propuestas metodológicas en investigaciones socio antropológicas sobre el cuerpo", online: <http://grupodeestudiosobrecuerpo.blogspot.com/2010/06/propuestasmetodologicasen.html>

NIETZSCHE Friedrich (1998/1873), *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Tecnos, Madrid.

ROCA Adolfo (2011), "Antipsiquiatría. Deconstrucción del concepto de enfermedad mental y crítica de la razón psiquiátrica" en *Nómadas. Revista de ciencias sociales y jurídicas*, nº 31, UCM, Madrid.

TAYLOR Charles (1998) *Argumentos filosóficos*, Paidós, Madrid.

WITTGENSTEIN Ludwig (1951), *Investigaciones Filosóficas*, Fondo de cultura Económica, Unam, México

Abstract: This paper discusses the epistemic horizons enabling questions about the configuration of spaces that respond to the decrease of colonizing subjectivities perspective, designing a way to and back from a current situation that enables questions from an epistemic horizon and where one may think emancipators practices, and restitutive veiled subjectivities. We will address, first, the question of the epistemic transformation that comes through and constituting the field of madness as otherness y stigma. Then follow the path of madness by the stigma of monstrosity, in close relation to the senses that sought to conform the place of normality as constituting subjectivity as standard and border. Next, we will focus on the ' emergence ' of the body as an epistemic place that comes to subverting the dichotomies that had previously reigned , and outline new questions which arise in the production of knowledge about subjectivity in general and about the field of folly in particular. Finally, we will seek to reflect on some central questions that allow rethink / enable new directions for practice and knowledge in contexts of hospitalization, trying to shed light on how to build and subjective practices which place the body in the same. **Keywords:** body, subjectivity, epistemology, the anti asylum.

Da semelhança à peculiaridade

Algumas transformações nas interpretações sobre o risco desde a Idade Média à Modernidade Tardia

Antonio Belamar O. de Bitencourt

Francis Moraes de Almeida

Artigo recebido em: 13.02.2014

Artigo aceito em: 28.03.2014

Resumo: No presente artigo, procurou-se historicizar a noção de risco, como era tratado no medievo e seu surgimento como conceito, após o advento da estatística e da matemática, no século XVII. Lupton (1999) descreve o contexto da França medieval, como eram interpretadas as ameaças e os perigos, alegando a autora, que, antes, eram relacionadas apenas a possibilidades, o conceito de risco é algo recente. Mary Douglas ([1982] 2012) analisa o risco como a maneira moderna de avaliar o perigo em termos de probabilidades, em um contexto de incertezas. Por outro lado, Adams ([1995] 2009) diferencia risco real de risco percebido, enquanto Ulrich Beck ([1986] 2010) discute o conceito de “sociedade de risco”, admitindo que, contem-poraneamente, os riscos, especialmente os humanos, produzidos pela ciência, são globalizados e, por fim, Anthony Giddens ([1990] 1991) discute o que chama de risco individualizado, uma concepção relacionada à percepção e à visão de mundo dos agentes sociais. **Palavras-chave:** risco, percepção, agentes sociais

Inicialmente, no medievo, perigo, risco, incerteza, ameaça eram todos termos utilizados com sentidos semelhantes, não havia distinção entre eles e eram relacionados a possibilidades, ou seja, ao que poderia acontecer. A socióloga australiana Déborah Lupton (1999), explica que o medo tem relação direta com o risco, sendo este termo bastante recente. Ela começa seu livro, exemplificando com Robert Muchembled (1985), que trata do contexto da França medieval, onde muitas ameaças e perigos espreitavam os indivíduos. Os mais extremos dos perigos eram a fome, a escassez de alimentos, o

frio, as guerras, as pestes, etc. Vivendo no período da Idade Média, a média de vida de um indivíduo era de, aproximadamente 40 anos, pois epidemias, como varíola, coqueluche, sífilis, atingiam e, praticamente, dizimavam populações. Na França medieval, local de extrema insegurança, os sujeitos conviviam com cadáveres expostos ao ar livre durante dias, tanto por execuções como por assassinatos de viajantes por bandidos bandoleiros que os saqueavam e deixavam os corpos nas estradas. As populações conviviam com uma propensão constante de medo, quer fosse real ou imaginário,

tanto que, à noite, os indivíduos se trancavam em suas casas e evitam sair. A noite era associada à treva e “foi considerada o domínio de todos os perigos: o reino do diabo, de demônio, de bruxas, lobisomens e bestas monstruosas”⁴⁹ (Lupton, 1999, p. 2). Somando-se a esses medos, havia, ainda, medos de eventos naturais, terremotos, inundações, invernos rigorosos, raios, etc. O sobrenatural fazia parte da vida dos indivíduos nesse contexto medieval. Para conter os medos e as angústias, foram surgindo, superstições para que fosse possível lidar ou conviver com todos os males, sendo a vida cheia de crenças e costumes para tentar amenizar os perigos. Segundo Muchembled (1985), existia um sistema de estratégias e crenças para tentar lidar melhor e conter ou evitar os perigos, que eram de todas as sortes. Como não havia um conhecimento, principalmente sobre os fenômenos naturais, a denominação utilizada frequentemente era “perigo”, o qual era relacionado com o desconhecido, com a natureza ou com as forças divinas. Lupton (1999) traz alguns exemplos sobre o surgimento do termo risco, pois Luhmann (1993) afirma que o termo surgiu na Alemanha, em meados do século XVI, e, na Inglaterra, no século XVII. François Ewald argumenta que o termo risco apareceu, pela primeira vez, na Idade Média (não especifica onde), mas ambos também concordam que ele foi relacionado com os primeiros empreendimentos marítimos⁵⁰. Segundo Jam Hacking ([1975] 2009), aponta que registros históricos mostram

que não há um verdadeiro *conceito*⁵¹ de probabilidade na Europa, antes de meados do século XVII, embora o uso e outros objetos fossem utilizados para tal fim. Dessa forma, o surgimento do termo exclui as falhas humanas e tira as responsabilidades pessoais sobre o risco, sendo delegados às causas naturais quaisquer infortúnios da viagem (tempestades, redemoinhos), intimamente associados a possibilidades. Com o advento da modernidade, (séc. XVII e principalmente no séc. XVIII) o termo risco passou a ser associado à modernidade. Lupton (1999) define o que entende por modernidade:

Modernidade é equivalente a mundo industrializado, o capitalismo incorporado, a instituições de vigilância e de armamento nuclear, bem como processo de industrialização. Modernidade depende da noção emergente no séc. XVII no iluminismo, que é a chave para o progresso humano e social, ordem é o conhecimento objetivo do mundo através da exploração científica e do pensamento racional. Assume-se que os mundos sociais e naturais podem ser medidos, calculados e, por conseguinte, previstos⁵². (Lupton, 1999, p. 4).

Durante o séc. XVIII, o conceito de risco passou a ser baseado em regras relativas à matemática e a estatística. Uma vez podendo ser calculados, os riscos passam a ter uma “nova” concepção. O que outrora pertencia às intempéries da natureza e às causas divinas, baseadas apenas em possibilidades, agora, com a introdução da matemática e da estatística, passa a pertencer à responsabilidade do ser humano, podendo ser calculado como probabilidade. Michel Foucault ([1976] 1999) explica que, no século XVIII na

⁴⁹ Tradução livre dos autores.

⁵⁰ Giddens também concorda. Para ele: “A palavra *Risk* parece ter encontrado seu caminho para o inglês no século XVII e vem provavelmente de um termo náutico espanhol que significa correr para o perigo ou ir contra uma rocha.” (Giddens, [1990] 1991, p. 33)

⁵¹ Grifo nosso.

⁵² Tradução livre dos autores.

França, Luís XIV⁵³ encomenda relatórios dos resumos e interpretação de um estudo demográfico, pois os relatórios de seus intendentes eram muito complexos. Para tal finalidade, o rei delegou a tarefa a “alguém chamado Boulainvilliers” (Foucault, [1976] 1999, p. 152), o que Foucault interpretaria como biopolítica. De acordo com Foucault ([1976] 1999), a partir da convocação, Boulainvilliers tratou de fazer a triagem dos enormes relatórios, resumiu-os em dois tomos espessos, e entregou-os a Luís XIV. Boulainvilliers interpreta e também realiza comentários críticos acerca do enorme trabalho administrativo de descrição e análise do Estado. No século XVIII, começa a aparecer a estatística para que depois viesse a ser feito um controle da população, a biopolítica. Nessa situação surge a possibilidade de um pensamento do risco para fins sociais, não para fazer controle social (pelo menos *a priori*), mas para conhecer, literalmente, a população. Esse conhecimento vem a ser premissa para taxas de criminalidade. Ainda no século XVIII, o conceito de risco foi estendido, alargado, ou seja, uma nova visão de mundo sobre o incerto poderia ser, tanto utilizada tanto para eventos bons quanto para maus, pois tinha a ver com o conceito de probabilidade, passando a ter cálculo estatístico, “mas dizer que uma coisa pode acontecer é quase sem sentido. O que importa é a probabilidade de esta coisa acontecer”. (Gardner, 2009, p. 205).

A antropóloga britânica Mary Douglas argumenta que “visto que não há uma única concepção correta de risco, não há como fazer com que todos os demais “aceitem”. (Douglas & Wildavsky, [1982] 2012, p. 4) Entretanto, considera que risco é a maneira moderna de avaliar o perigo

em termos de probabilidade, num contexto de incerteza. A concepção moderna de risco emerge, segundo ela, no século XVII (assim como Luhman e Ewald) no contexto dos jogos de azar. É incorporada, no século XVIII, a seguro marítimo (também em compasso com Luhman e Ewald) e, no século XIX, à economia, trazendo assim a autora uma expansão da concepção. No século XX, de acordo Douglas (1994), essa concepção foi caindo no ostracismo, e o risco passou a ser visto como estritamente mau ou relacionado com eventos ruins, mesmo assim podendo ser calculado. De acordo com Lupton (1999), em sociedades ocidentais contemporâneas, risco deriva o adjetivo arriscado, que se torna muito usado em ambos os discursos, populares e especialistas. O termo⁵⁴ risco passou a fazer parte do linguajar cotidiano dos agentes sociais, com uma utilização popular muito solta. No “senso comum”, o termo tende a ser tratado/interpretado como incerteza, pendendo mais para uma noção⁵⁵, o que não é nada certo, seria apenas relacionada a interpretações subjetivas. O termo está sempre *à baila*, por exemplo, no de sentido que, não devo comer carne gorda porque tenho problema cardíaco então, corro o risco de morrer precocemente, ou, sendo casado, não devo me envolver com outras mulheres para não correr o risco de perder minha esposa que tanto amo ou fulano está mal, correndo risco de morte, risco país, taxa de risco, se um clube de futebol vai mal no campeonato “x” e está mal classificado, corre o risco de ser rebaixado. Portanto, a palavra risco faz parte do noticiário e do cotidiano de todos os agentes sociais. Sobre o risco real e o risco percebido,

⁵⁴ Associado a percepções do senso comum.

⁵⁵ Também associado a percepções do senso comum.

⁵³ Conhecido pela História, como o rei Sol.

Adams ([1995] 2009), em uma breve explicação, argumenta que:

a maioria da literatura sobre o risco insiste na distinção entre o risco “real” e “objetivo” e o risco “percebido”. O risco objetivo é o de domínio dos especialistas, em geral estatísticos e atuários, ao passo que o risco percebido é aquilo em que o resto da população acredita. Mas risco é uma palavra que se refere ao futuro, e só existe na nossa imaginação. Todo o risco é percebido, e a percepção se baseia em crenças. (ADAMS, [1995] 2009, p. 14).

O risco real é coisa da alçada dos especialistas, baseado em cálculos probabilísticos feitos por estatísticos, que entendem bem. Sendo ele um conceito científico, entretanto o risco percebido vem a ser uma antecipação de acontecimentos futuros, utilizada com frequência, por leigos no assunto, não levando em conta a probabilidade de que algo possa acontecer. Por exemplo, às vezes, um simples boato pode causar um sentimento de medo generalizado (risco percebido), como nas reportagens⁵⁶ mostradas pelas mídias sobre a greve dos policiais em Fortaleza – CE, no início de 2012, quando os comerciantes simplesmente fechavam seus estabelecimentos por medo de sofrerem os chamados “arrastões”, e fossem lesados ou tivessem seu patrimônio depredado. Algo que não era verdade, apenas uma boataria que gerou um medo coletivo, portanto, um risco percebido, contrastando com a realidade, pois não estava e nem aconteceu arrastão algum. Essa situação é um exemplo típico de pânico moral. Existe

⁵⁶Fonte:

<http://exame.abril.com.br/economia/brasil/noticias/militares-assuem-patrolhamento-de-fortaleza-apos-greve-da-policia>

essa tensão permanente entre racionalidade estatística (especialistas) *versus* racionalidade social (leigos/população). A partir de agora, optamos por uma explanação sobre o conceito de risco, pelos autores Mary Douglas & Aaron Wildavsky (1982), já que estes foram os precursores na compreensão do risco no âmbito das Ciências Sociais. Mary Douglas & Aaron Wildavsky (1982) também consideram o risco uma construção coletiva, porém, os agentes sociais tomam suas decisões influenciadas pelas instituições. Sendo assim, os autores, assumindo uma perspectiva a qual chamarei de realista, pendem mais para a decisão individual e concordam que riscos realmente existem e de outro lado, os autores Anthony Giddens ([1990] 1991) e Ulrich Beck ([1986] 2010) também argumentam que riscos são construídos, embora haja uma pequena diferença (Beck explica que eles são construídos, globais, mas existem) entre eles. Observe, abaixo, a tabela com algumas percepções sobre conceitos que complementam a percepção de risco na visão de Beck ([1986] 2010) e de Giddens ([1990] 1991).

Quadro comparativo com divergências entre Beck e Giddens acerca de alguns conceitos que complementam a percepção de risco.

Como vê	Beck	Giddens
Relação implícita entre risco e reflexividade ao risco	Elevado grau de risco e reflexividade é o resultado de um maior número de riscos produzidos na era moderna.	Os riscos não são maiores na modernidade tardia. Simplesmente, os agentes pensam que sejam maiores, pois a natureza da

		reflexividade mudou para uma abordagem à vida que é muito mais sensível à possibilidade de risco que em eras anteriores. (Lupton, 1999, p. 83)
Sistemas especialistas de conhecimento	Reflexividade é uma crítica de conhecimentos, com base na confiança, mas não de desconfiança de sistemas especialistas, particularmente em relação a riscos ambientais.	Reflexividade se dá através de especialistas e é dependente de estabelecer confiança das pessoas na perícia.
Indivíduo	Ênfase na crítica dos indivíduos reflexivos do social.	Concentra-se mais na “ <i>self-reflexivity</i> ”, reflexividade voltada para o corpo. (Lupton, 1999, p. 84).

Quadro desenvolvido pelos autores do texto.

Tirando as divergências estabelecidas, na tabela acima, as convergências entre os autores são bastante semelhantes. Tanto Beck ([1986] 2005) como Giddens ([1990] 1991) concordam com a definição da sociedade contemporânea como uma “sociedade de risco” e veem o conceito de risco como preocupação central na Era contemporânea, emergindo dos processos de modernização. “Sociedade de risco” foi uma expressão cunhada por Beck ([1986] 2010), que apontou suas características: a globalização, a individualização e a

reflexividade. Ambos identificam e destacam a reflexividade (mesmo tendo concepções diferentes sobre o termo) como resposta primária para incerteza e insegurança na modernidade tardia e apontam aspectos políticos do risco. Os autores baseiam-se nos estruturalistas críticos, concentrando a atenção de como o risco é tratado ao nível macroestrutural da sociedade contemporânea e as implicações políticas do presente. Ameaças à existência humana podem ser encontradas no passado. Entretanto, a “sociedade de risco” em que vivemos, se distingue por criar riscos, muitos dos quais afetam, de modo desigual, a população. Um exemplo, poderia ser um maior resguardo do seu patrimônio para quem tem condições de contratar segurança particular ou colocar alarmes em suas residências. O risco tornou-se, a partir dos anos oitenta do século passado, um conceito cada vez mais empregado por autores de diferentes orientações para discussões, inicialmente, sobre modificações climáticas (Douglas & Wildavsky), posteriormente, para compreender os próprios perigos representados pela ciência com consequências globais, especialmente a partir do acidente nuclear de Chernobyl como aponta Beck ([1986] 2010), ou mesmo para pensar os riscos cotidianos, ou seja, de que modo indivíduos se sentem seguros apesar das mostras de insegurança na alta modernidade como propõe Giddens⁵⁷ ([1990] 1991). Quer sejam concepções mais realistas, relativas ao risco, ou seja, concepções construcionistas⁵⁸ torna-se incontornável o

⁵⁷ Giddens explica isso através do conceito de “segurança ontológica”.

⁵⁸ “O risco é uma noção socialmente construída, eminentemente variável de um lugar para outro e

conceito de risco para a Sociologia que pensa a sociedade contemporânea.

Beck ([1986] 2010) trabalha com um conceito de risco que chamaremos de global (ou generalizado). A pergunta a que o autor busca responder é essa: o que é risco? Esta é uma pergunta muito complexa, e estamos perante um cenário de muitas incertezas, em que a resposta está deveras longe de conseguir consensos, quer seja no âmbito social da população em geral ou entre os cientistas e demais *expertises*. O presente argumento tem, como ponto de partida, a teoria relacionada ao risco, desenvolvida por Beck ([1986] 2010), no final dos anos oitenta, no qual o autor explana que vivemos em uma sociedade moderna com vários riscos ambientais e, sobretudo tecnológicos. O autor parte do acontecimento do acidente nuclear de Chernobyl, no ano de 1986, na antiga URSS (hoje Ucrânia), para desenvolver o argumento de que o risco é onipresente. O argumento sobre o qual Beck ([1986] 2010) discorre é a predominância de consenso nas Ciências Sociais contemporâneas, o fato de que a sociedade ocidental sofreu uma grande transformação ao passar de sociedade feudal para sociedade capitalista, por isso, sociedade “industrial” de risco. Descartando o argumento de Beck ([1986] 2010), um cabedal de informações nos insere no texto, para explicar uma coisa bem simples, por óbvia que pareça: os riscos existem (nesse ponto de vista, ele concorda com Douglas) e estão em todos os lugares. Beck ([1986] 2010) atenta que a “sociedade de risco” é um produto final da sociedade industrial, o mesmo desenvolvimento tecnológico que traz enormes benefícios é o mesmo que

de uma época para outra”. (Le Breton, [2002] 2009, p. 11).

acarreta muitos problemas para a sociedade moderna, também, desde modificações genéticas em alimentos até nanotecnologias, um risco quase imperceptível para a maioria da população. O Estado-nação não consegue mais regular os riscos de alta complexidade, principalmente, aqueles que têm uma espacialidade e uma temporalidade que vão além das fronteiras geopolíticas nacionais (Beck, [1986] 2010, p. 210). Na “sociedade de risco”, a principal tese de Beck ([1986] 2010) é que esses riscos e acasos não podem mais ser pensados como locais, circunscritos, mas antes como fenômenos globais. Beck ([1986] 2010) tem a concepção de “sociedade de risco” como a que acarreta um sentimento de medo generalizado na sociedade contemporânea e se manifesta na forma de sofrimento individual ou coletivo (aqui podendo ser trabalhado como pânico moral).

Entretanto, Giddens ([1990] 1991) propõe uma concepção de risco mais individualizada⁵⁹, cujas percepções podem ser mais subjetivas do que objetivas, e essa concepção de risco substitui, em grande parte, o que antes era pensado como fortuna (ou destino). (Giddens, [1990] 1991, p. 38). O que passa a ser considerado como risco, um conceito recente, passa a ser estimado, mas não é provável (conceito semelhante ao de Lupton). O sociólogo refuta o conceito de mundo da pós-modernidade utilizado por alguns autores, entre eles, quem primeiro utilizou o termo Lyotard⁶⁰ ([1979] 2008), Giddens ([1990] 1991) que se refere que as instituições expressam um período que ele denomina

⁵⁹ Nesse ponto concorda com Mary Douglas & Aaron Wildavsky ([1982] 2012).

⁶⁰ A condição pós-moderna.

de alta modernidade⁶¹. Então, como conseguimos conviver com o risco cotidiano? O autor explica que é através de um conceito, que ele chama de segurança ontológica, que, segundo ele, “tem mais a ver com o ‘ser’ ou, de acordo com a fenomenologia, ‘o ser no mundo’, mas trata-se de um fenômeno emocional, ao invés de cognitivo, e está enraizado no inconsciente”. (Giddens, [1990] 1991, p. 91). Giddens ([1990] 1991) procura explicar que compreende a segurança ontológica co-mo:

A crença que a maioria dos seres humanos tem na continuidade da autoidentidade e na constância dos ambientes da ação social e material circundante. Uma sensação de fidedignidade de pessoas e coisas, tão central à noção de confiança, é básica nos sentimentos de segurança ontológica. (Giddens, [1990] 1991, p. 95).

O conceito relacionado à rotina dos agentes, ainda explica que “há certos aspectos da confiança e processos de desenvolvimento da personalidade que parecem se aplicar a todas as culturas, pré-modernas e modernas”. (Giddens, [1990] 1991, p. 95). Vivemos em um tempo, no qual temos certa obsessão por segurança, e, quando algo não acontece como o planejado, a tendência é afetar diretamente o conceito de segurança ontológica, causando uma sensação de insegurança e um alerta para qualquer nova situação, uma espécie de aviso permanente de medo. Para concluir, Giddens ([1990] 1991) entende que os riscos são criados/construídos. O conceito moderno de risco também altera a concepção de perigo, pois, na alta modernidade, podemos dizer que algo

passa a ter o sentido de perigoso, quando tem uma grande carga de risco, ou seja, que tal coisa tenha uma grande probabilidade de acontecer, por exemplo:

O perigo existe em circunstâncias de risco e é relevante para a definição do que é risco – os riscos que envolvem atravessar o Atlântico num pequeno bote, por exemplo, são consideravelmente maiores do que se a viagem for feita num grande transatlântico devido à variação contida no elemento de perigo. (Giddens, [1990] 1991, p. 34).

Na verdade, o conceito de risco, no debate sociológico, traz em si essa denotação de que o risco real e o risco percebido são amplamente díspares e tem mais a ver com a percepção subjetiva dos sujeitos, do que a objetiva dos mesmos.

Considerações finais

O risco faz parte do cotidiano, como todos nós sabemos, viver implica em correr riscos, sendo eles dos mais diversos. O que outrora (no medievo) era entendido como perigo e atrelado a sorte, fatores climáticos, divinos e confundido ou usado solto, com o advento das ciências naturais, em específico, a matemática e a estatística, passa a ter uma probabilidade real e científica, para que tal fato ou fenômeno, possa acontecer.

Uma vez existindo essa probabilidade calculável, também passa a ser possível, segundo Adams ([1995] 2009), fazer uma diferenciação entre risco real e risco percebido, sendo o primeiro da alçada de especialistas e o segundo, pertencendo a população. Entretanto, mesmo podendo ser feita essa distinção, em diversas situações e até mesmo nas mídias dos mais diversos segmentos: radiofônicas, impressas, digitais, televisivas etc., em diversos momentos é possível perceber

⁶¹ Conceito pelo qual os autores do texto optaram por achar mais apropriado ao momento em que vivemos.

que não é feita essa explicação sobre um e outro. A concepção real do que é risco, fica minimizada e usada à revelia, pela população (senso comum ou bom senso) e sobretudo nos veículos de comunicação, que não se interessam, em explicar bem o conceito, mesmo sendo, de acordo com Douglas/ Wildavsky ([1982] 2012) e Lupton (1999), moderno.

O tema do risco é um solo fértil para o estudo no âmbito das Ciências Sociais, como nota-se pelos autores utilizados no texto de Douglas/ Wildavsky ([1982] 2012), Luhman (1982), Gardner (2009), Adams ([1995] 2009), Lupton (1999), Beck ([1986] 2010), Giddens ([1990] 1991), Le Breton ([2002] 2009), e em diversas outras áreas, como por exemplo a área da saúde que utiliza o conceito em suas pesquisas.

Portanto, a principal contribuição do artigo, tem como mote, uma investigação preliminar sobre como a palavra risco sofreu ao longo do tempo a “mutação” em seu significado, através dos séculos. Além do mais, explicar a diferença, do conceito de risco e perigo (alta carga de risco), baseado em estudiosos na temática, e entre risco real e risco percebido, para que o conceito seja utilizado da melhor maneira nas mídias e no cotidiano dos agentes sociais.

Referências

- ADAMS, John. *Risco*. São Paulo: Editora Senac: São Paulo, 2009.
- BECK, Ulrich. *Sociedade de risco: rumo a uma outra modernidade*. São Paulo: Ed. 34, 2010.
- DOUGLAS, M. & WILDAVSKY, A. *Risk and culture. An essay on the selection of technical and environmental dangers*. Berkeley, CA: University of California Press, 1982.
- DOUGLAS, M. & WILDAVSKY, A. *Risco e cultura: Um ensaio sobre a seleção de riscos tecnológicos e ambientais*. Rio de Janeiro: Elsevier, 2012, recurso digital, formato pdf.
- ECO, Umberto. *Como se faz uma tese*. São Paulo: Perspectiva, 2010. 23. Ed.
- FOUCAULT, Michel. *Em defesa da sociedade*. Curso no Collège de France (1975-1976), São Paulo: Martins Fontes, 1999.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e punir: nascimento da prisão*. 38 ed. Petrópolis, Rio de Janeiro: Vozes, 2010.
- GARDNER, Dan. *Risco: A ciência e a política do medo*. Editora Odisséia Editorial, 2009.
- GIDDENS, Anthony. *As consequências da modernidade*. São Paulo: Editora UNESP, 1991.
- HACKING, Ian. *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas about Probability, Induction and Statistical Inference* (Cambridge Series on Statistical and Probabilistic Mathematics), 2009.
- LE BRETON, David. *Condutas de risco: dos jogos de morte ao jogo de viver*. Campinas, SP: Autores associados, 2009.
- LUHMANN, Niklas. *La Sociologia del riesgo*. Guadalajara: Universidad Iberoamericana Universidad de Guadalajara, 1992.
- LUPTON, Déborah. *Risk*. Routledge. 29 West 35 th Street, New York, NY 10001, 1999.

MUCHEMBLED, R. *Popular culture and elite culture in France. 1400- 1750*. Baton Rouge : Louisiana State University Press, 1985.

SEVERINO, Antônio Joaquim. *Metodologia do trabalho científico*. 23 ed. São Paulo: Cortez, 2007.

Vários autores. *A pesquisa qualitativa em Ciências Sociais: enfoques epistemológicos e metodológicos*. 2 ed. – Petrópolis, RJ: Vozes, Coleção Sociologia, 2010.

Abstract: In this article, we sought to historicize the notion of risk, as it was in the Middle Ages and its emergence as a concept, after the advent of statistics and mathematics in the seventeenth century. It begins with the description of the context of medieval France by Deborah Lupton, whom only threats and dangers as a possibility. Then Mary Douglas analyzes the risk as the modern way of considering the danger in terms of probabilities, quantification of uncertainties. On the other hand, John Adams differentiates real risk of perceived risk, while Ulrich Beck discusses the concept of "risk society", arguing that, contemporaneously, risks, particularly human risks produced by science, are globalized. Finally, Anthony Giddens discusses what he calls the "individualized risk", a concept related to perception and world view of social agents. **Keywords:** danger, risk, risk society

Relaciones violentas en el trabajo Más allá de la alienación

Ana Rosa Pratesi

Artigo recebido em: 26.02.2014

Artigo aceito em: 30.04.2014

Resumo: Este artigo aborda o fenômeno generalizado da violência nas relações de trabalho. São revistos aqui conceitos existentes, como *mobbing*, *bullying* ou assédio com que se descrevem as situações enquanto condutas, objetivos, tipos de comportamento, temporalidade, etc. A fim de aprofundar a análise apelo às teorias de poder em sua dimensão relacional, da autoridade e seu caráter ambivalente, e da acumulação capitalista feita pelo marxismo. O artigo reflete sobre as relações de trabalho em que o poder é acumulado por um determinado setor, e a autoridade é exercida para além da responsabilidade, e a acumulação, como lógica capitalista, se instalada em novos domínios. O trabalho de campo levou a dados empíricos que permitiram detectar a existência de novas formas de alienação do trabalhador que afetam sua eficácia, seu prestígio, suas relações e os seus direitos, entre outros bens. **Palavras-chave:** trabalhadores, sofrimento, desapropriação, capitalismo

Trabajo y subjetividad

“Ninguna otra técnica de orientación vital liga tan fuertemente al individuo a la realidad como la acentuación del trabajo que por lo menos lo incorpora sólidamente a una parte de la realidad, a la comunidad humana”. Sigmund Freud en *El malestar en la cultura*

En el mundo del trabajo se despliega un entramado de relaciones de distinta naturaleza que tienen variados efectos sobre los sujetos, individuales y colectivos, tanto si están insertos en ese mundo o son excluidos de él; así, el trabajo puede ser fuente de satisfacción, identidad, realización, desarrollo o, en cambio, de

frustración, angustia, sufrimiento y enfermedad.

Esta doble faz del trabajo fue explicitada en los análisis de Carlos Marx quien destacó la capacidad transformadora del trabajo sobre la naturaleza y sobre el hombre: “Y a la par que de ese modo actúa sobre la naturaleza exterior a él y la transforma, transforma su propia naturaleza, desarrollando las potencias que dormitan en él y sometiendo el juego de sus fuerzas a su propia disciplina.” (Marx, 1946, p.30)

Al mismo tiempo establece una diferencia fundamental entre el trabajo animal y el trabajo humano desde la clave de la creatividad. “Una araña ejecuta operaciones que semejan a las manipulaciones del tejedor, y la construcción de los panales de las abejas podría avergonzar, por su perfección, a más de un maestro de obras. Pero hay algo en que el peor maestro de obras aventaja, desde luego, a la mejor abeja, y es el hecho de que, antes de ejecutar la construcción, la proyecta en su cerebro.” (Marx, 1946,30).

Por otra parte, en el capitalismo, el capitalista compra la fuerza de trabajo del trabajador, para ponerla en relación con otros objetos perteneciente a él; así se da lugar a un proceso de trabajo, cuyo producto, por lo tanto, pertenece al capitalista. De esta manera el trabajador es desposeído tanto de su fuerza de trabajo cuanto del producto de su trabajo. (Marx, 1946).

Esta desposesión de su capacidad y de su producto se expresa en su subjetividad como una enajenación respecto de sí mismo, ya que es extraña a él la actividad que desarrolla en ese proceso de trabajo,

la energía física y espiritual que pone en él y su propia vida personal. (Marx, 1968)

A partir de este análisis se constata que la violencia es una condición intrínseca del proceso de trabajo, por otra parte, en distintas realidades sociohistóricas se desarrollan formas particulares de relaciones violentas en el ámbito laboral. A finales del Siglo XX se hace visible el fenómeno de la violencia laboral y surge la preocupación por conceptualizarlo.

Conceptualizaciones sobre la violencia en las relaciones de trabajo

Heinz Leymann (1993), denomina “psicoterror” o “mobbing” a la situación en la cual una persona o un grupo de personas acosan en un plano psicológico a otra persona o grupo de personas con la finalidad última de que abandone el lugar de trabajo, atentando contra su reputación y obstaculizando las tareas laborales, sistemáticamente y durante un lapso promedio de seis meses. Una forma posible de manifestación es cuando el mobbing es recíproco, hasta que en este enfrentamiento una de las partes se convierte en víctima. Sea unidireccional o bidireccional las consecuencias son el sufrimiento psíquico, aislamiento social y padecimientos psicossomáticos.

Hirigoyen (1999), denomina a este fenómeno “acoso moral”, caracterizado como conducta abusiva consistente en actos, gestos y palabras que atentan contra la dignidad e integridad del trabajador, que puede perseguir el fin de apartarlo del lugar del trabajo o bien provocar un deterioro del ambiente laboral.

Castro Santander (2009), habla de acoso en los lugares de trabajo, coincide en la

descripción de este fenómeno con los denominados moobing y acoso moral, y agrega que el objetivo también puede ser la búsqueda de afirmación personal del hostigador que así satisface un impulso patológico de agresión y destrucción.

Estas conceptualizaciones apelan a dimensiones tales como formas de conducta, espacialidad, temporalidad, características personales, características organizacionales, que describen exhaustivamente la violencia laboral pero no la explican en último término.

En nuestra línea de investigación consideramos la *violencia* desde una perspectiva política, como una relación asimétrica de poder en la cual quien se sitúa en la posición superior somete a quien está en la posición inferior. En palabras de Inés Izaguirre, la violencia “es un vínculo, una forma de relación social por la cual uno de los términos realiza su poder acumulado” (Izaguirre, 1996:7).

Poder

Desde esta definición la violencia alude directamente al concepto de poder; en este punto nos situamos en la perspectiva de poder desarrollada por Michel Foucault. Foucault (1976, 1980, 1993) rompe con la concepción tradicional de un poder substancialista, como un atributo que es poseído por un individuo o grupo, fundamentalmente represivo, para presentarlo como un modo de acción, un ejercicio político transformador y productivo. Se ejerce en situaciones concretas y tiene, por lo tanto efectos localizados y modalidades particulares de acuerdo a la situación.

(...) en el fondo no existe Un poder, sino varios poderes. Poderes, quiere decir, formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista, o en una propiedad donde existen relaciones serviles. Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar de poder, si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas. (Foucault, 1993, p.56)

Es polimorfo en tanto su fuerza opera al mismo tiempo en los planos económico, político, jurídico, etc; se basa en relaciones asimétricas constituyéndose una pareja del poder, dominador – dominado, controlador – controlado. A través de los dispositivos disciplinarios es posible dominar una multiplicidad de individuos y al mismo tiempo individualizarlos. Mientras se logra la individualización en la multiplicidad, el mismo dispositivo refleja el ejercicio del poder como funcionando por sí solo de manera indefectible, en cuyo procedimiento no intervienen individuos o grupos en particular.

Foucault diferencia el poder soberano – detentado por el monarca, el señor feudal o, a posteriori, el estado soberano – de este nuevo poder. Mientras que, en un eje vida –muerte, el primero se inclina hacia la muerte, el segundo se inclina hacia la vida. “Si el viejo derecho de soberanía consistía en hacer morir o dejar vivir, el nuevo derecho será el de hacer vivir o dejar morir” (Foucault, 1993, p. 172). Esta última modalidad del poder está en la base de la biopolítica, el poder ejercido sobre la

población y sus funciones vitales, productivas y reproductivas.

La nueva técnica de poder disciplinario se aplica a la vida de los hombres, o mejor, no inviste al hombre cuerpo, sino al hombre viviente. En el extremo, inviste al hombre espíritu. (...) se dirige a la multitud de hombres, pero no en tanto ésta se resuelve en cuerpos, sino en tanto constituye una masa global, recubierta por procesos de conjunto que son específicos de la vida, como el nacimiento, la muerte, la producción, la enfermedad.

El poder se extiende a la totalidad del cuerpo social, en su trama no hay lugares de libertad, pero coexiste con la resistencia; donde hay poder hay resistencia.

(...) no hay relaciones de poder sin resistencias, que éstas son tanto más reales y eficaces en cuanto se forman en el lugar exacto en que se ejercen las relaciones de poder. (...) es pues, como él, múltiple e integrable en otras estrategias globales. (Foucault, 1993, p.173)

En la propuesta de Foucault se trata de construir una lógica propia a las relaciones de poder y a las luchas que se establecen alrededor de ellas, se trata de una búsqueda que es necesariamente gradual basada en la reflexión sobre situaciones concretas. Una de las formas del ejercicio del Poder es la autoridad.

Autoridad

Gérard Mendel revisa las diferentes concepciones de la autoridad, palabra que ofrece dificultades por su polisemia, y llega a una definición: "(...) variedad del poder que asegura la obediencia de los subordinados sin usar la fuerza manifiesta,

la coacción física, la amenaza explícita ni tener que proveer justificaciones, argumentaciones o explicaciones." (Mendel, 2011, p. 28). Se trata entonces de lograr el consentimiento del otro, llevarlo a la posición propia sin necesidad del uso de la fuerza ni de justificación, es una forma de poder reconocida en su legitimidad.

Federico Engels (2000) en una discusión con otros socialistas que cuestionaban el principio de autoridad les responde: "Autoridad, en el sentido de que se trata, quiere decir: imposición de la voluntad de otro a la nuestra; autoridad supone, por otra parte, subordinación. Ahora bien; por muy mal que suenen estas dos palabras y por muy desagradable que sea para la parte subordinada la relación que representan, la cuestión está en saber si hay medio de prescindir de ella". Explica que, sea que se trate de la producción en una fábrica, de la marcha de un ferrocarril, de un barco en alta mar o de una revolución social, todas empresas basadas en la acción coordinada, en la cooperación, en la organización, la voluntad de alguien tendrá siempre que subordinarse; es decir, que las cuestiones serán resueltas autoritariamente. "La autoridad y la autonomía son cosas relativas, cuyas esferas verían en las diferentes fases del desarrollo social. "

Weber (1977) adjudicaba legitimidad a las distintas formas de dominación (autoridad) que identificó: tradicional, carismática y racional-legal. Desde el psicoanálisis se considera a la autoridad a partir de la imagen del padre, aquel de los orígenes de la humanidad – jefe de la horda primitiva – y el padre de la familia, la autoridad se legitima por un familiarismo social, mecanismo de defensa ante la angustia de abandono.

(Mendel, 2011). Es decir que la autoridad tiene profundas raíces psicológicas y se pone en juego en los diferentes ámbitos de la vida, entre ellos, y fundamentalmente, en el trabajo. Tanto Sennett (2012) como Mendel (2011), constatan que en la actualidad asistimos a un cambio en el contenido de la autoridad.

En el antiguo contrato de trabajo, que incluía protección social, paritarias y poder sindical, se ponía límite a la arbitrariedad y se lograba un sentimiento de seguridad; en las relaciones de trabajo actuales, con la ausencia de esos componentes, lo que se hace presente es la amenaza de despido, la exclusión, la muerte social, realidad que compromete el psiquismo del trabajador hasta sus zonas más profundas, infantilizándolo. Al mismo tiempo las formas actuales de gestión de procesos de trabajo se basan en la seducción, la manipulación y la ilusión, con un corrimiento del lugar de autoridad en el siguiente sentido: “Una figura de autoridad es alguien que asume la responsabilidad por el poder que ejerce.” (Sennett, 2012, p. 120). El origen etimológico de la palabra autoridad – del latín *auctorem*- es el mismo que derivó en el verbo aumentar. Una de las formas de aumentar es la acumulación.

Acumulación

En el origen del capitalismo se desarrolla un proceso de acumulación originaria analizado por Marx (1992) en su carácter dual:

- las relaciones previas entre los miembros de las poblaciones rurales son anuladas por efecto de la violencia externa y se establece una relación en la cual estos sujetos pasan a ser medios

de producción de quienes ejercen la violencia.

-la propiedad colectiva que las poblaciones rurales ejercían sobre la tierra, su principal medio de vida, se diluye y, esos medios naturales, junto con la población asentada en ellos, pasan a ser propiedad privada del capitalista que ejerció violencia sobre ella.

Siguiendo a De Angelis (2012), esta acumulación originaria o primitiva, es un proceso que se reproduce avanzando sobre nuevas poblaciones a las que separa de sus medios de producción y a las que subordina en las relaciones salariales. Así como el capitalismo se apropia de la fuerza de trabajo también ha desarrollado la capacidad de explotar su sufrimiento. Esto es lo que ha demostrado Dejours (2001) en investigaciones que revelan como la frustración, la ansiedad, el miedo generan una tensión en el trabajador que lo lleva a aumentar su producción. De esta manera se invierte una relación, ya no es el trabajo el que genera sufrimiento, sino que es el sufrimiento el que genera trabajo, y más trabajo.

Las prácticas de desposesión, necesarias para el desarrollo del capitalismo, se instalan en las relaciones sociales y, por lo tanto, en las relaciones que se dan en el colectivo de los trabajadores más allá de las jerarquías, entre superior y subordinado o entre pares. La violencia en las relaciones de trabajo es expresión de la apropiación de las posesiones del trabajador.

Manifestaciones de la violencia en las relaciones de trabajo

A partir de nuestra investigación acerca de la problemática, realizada en la Ciudad de Resistencia, Argentina durante los años 2012 y 2013, podemos dar cuenta de diversas modalidades de violencia laboral que se constatan en el ámbito de organizaciones del estado:

- *Violencia descendente*

Son los jefes, directores, subsecretarios que hostigan a los trabajadores de su área con modalidades que van desde la demanda excesiva en la tarea hasta “el freezando”, es decir privarlo de tareas y funciones por lo cual el agente debe permanecer en su lugar de trabajo sin hacer nada, ideando formas de pasar el tiempo. En la mayoría de los casos este hostigamiento se realiza de manera ostensible, con gritos, comentarios despectivos, humillaciones, etc. teniendo por público a los otros agentes.

Las características personales de los agresores le dan una impronta particular al estilo de violencia y el colectivo de trabajadores explica las situaciones con argumentos tales como: “está loca”; “él es así”; “tuvo problemas con...”. Como consecuencia de esta violencia proliferan las solicitudes de trabajadores para realizar un cambio en el lugar de trabajo. Por otra parte se realizan denuncias ante sindicatos, ante la policía, ante organismos de derechos humanos y ante la prensa, las que no tienen una respuesta efectiva de sanción al victimario.

- *Violencia horizontal*

Las situaciones de violencia entre pares se producen como obstrucción en el trabajo,

ocultamiento de información, agresiones verbales, entre otras formas. Muchas de estas relaciones obedecen a alineamientos a distintos sectores políticos o a adhesiones al jefe que ejerce la violencia.

- *Violencia ascendente*

Son casos raros y poco visibles porque se producen desde el anonimato, por lo general se trata de echar a correr un rumor que desprestigia al superior porque se pone en duda su honestidad, orientación sexual, capacidad, etc. Un caso particular sucedió cuando al comienzo de una jornada de trabajo en la entrada de la sede de una organización se encontró una instalación de velas y sustancias que son propias de ciertos cultos que apelan a la magia. Fue interpretado como un “daño” hacia las autoridades, pero su eficacia estuvo dada porque fueron los trabajadores quienes se sintieron amenazados por esa práctica y se profundizó el miedo y la desconfianza dentro del colectivo de trabajadores. (Pratesi, 2012a)

Uno de los dispositivos utilizados como coerción y disciplinamiento es la fragmentación del espacio en el cual se desarrollan las tareas (Castillo y otros, 2013). Los fragmentos espaciales son parte de los dispositivos de vigilancia, pero también son utilizados como formas de castigo ya que permiten aislar al trabajador de sus pares y funcionan como verdadero encierro.

Con respecto a las características culturales de las organizaciones, en particular las que funcionan en la órbita del estado, encontramos rasgos que actúan como factores facilitadores para que se

desarrollen relaciones violentas en el trabajo (Pratesi, 2012b). Por ejemplo:

- Fragmentación en la estructura que da lugar a sectores que desarrollan una subcultura para la cual es más importante la lealtad al líder del grupo que la lealtad a la organización. Se produce un ocultamiento de las propias actividades y desconocimiento de las actividades de los otros sectores.
- Valorización de las utilidades en términos de réditos políticos, como el posicionamiento de funcionarios ante la opinión pública o ante las jerarquías del poder político.
- El verticalismo y la discrecionalidad de los funcionarios tienen como efecto una concentración creciente del poder.
- Las actividades de la organización se organizan en programas y proyectos que fijan sus propias metas, sin embargo estas pueden ser relegadas para orientar las acciones hacia metas que garanticen resultados en un nivel político.
- Los rasgos de una cultura emprendedora y orientada a las personas se presentan en algunos grupos aislados y no tienen relevancia para el conjunto.

Por otra parte, la tolerancia a las situaciones de violencia está sostenida por la flexibilidad y la precariedad que marcan a las actuales condiciones laborales. La experiencia de incertidumbre en los trabajadores en cuanto a su continuidad laboral o a sus posibilidades de progreso estaría operando en el sentido de aumentar la tolerancia a las situaciones de

violencia y reacciona con resignación, desesperanza y sumisión.

A modo de conclusión

Considero que las relaciones violentas en el trabajo son una forma extendida, ampliada y profunda de la acumulación capitalista que se inserta en las relaciones sociales, de manera tal que separa al trabajador de lo que es suyo, cuando es desposeído de:

- los resultados de su trabajo, sus ideas, propuestas e iniciativas que son presentados como propios por parte de sus superiores; así el trabajador es separado de su eficacia.
- Su tiempo extra laboral, la exigencia de trabajar más allá de su horario y jornadas de trabajo; el trabajador es separado de la organización de su vida.
- Los medios de trabajo: el espacio físico, los equipos, la herramientas todos elementos necesarios para la actividad laboral; el trabajador es separado de la posibilidad concreta de realizar su tarea.
- Las relaciones sociales, es aislado de los miembros del colectivo de trabajadores, se lo priva del contacto y la comunicación con otros, en particular de sus pares.
- El objeto de trabajo, se le quitan las tareas que le corresponden según su cargo y función; es separado de las oportunidades de desarrollo profesional.
- El prestigio - se pone en duda su capacidad - o el respeto - se pone en duda su honestidad -, es separado de una trayectoria demostrable.

- Los derechos, se le niegan permisos, licencias, concursos, ascensos; el trabajador es separado de las conquistas de su clase.

Aquel que se apropia de las posesiones del trabajador, desplaza a alguien de su puesto de trabajo o de las posibilidades de desarrollo en ese puesto, espacios que usufructúa para sí o para su grupo de pertenencia, reproduciendo a escala de las relaciones interpersonales, el proceso de acumulación originaria propio del sistema capitalista. Son las redes del nuevo poder que tiene por objeto controlar y dirigir las funciones productivas de la población, en este sentido es una microbiopolítica ejercida en el seno del ámbito laboral por los propios trabajadores.

Abordar esta problemática tan extendida y que tiene grandes costos humanos nos lleva a pensar en diferentes contenidos en el ejercicio del poder, una política que será “indudablemente reconocida por el hombre moderno si le permite desarrollar sus recursos personales y ocupar así los diversos campos de lo posible.” (Mendel, 2011, p.265) Sobre este sentido de legitimidad del poder político también se expresa Sennett: “(...) un régimen que no proporciona a los seres humanos ninguna razón profunda para cuidarse entre sí no puede preservar por mucho tiempo su legitimidad.” (Sennett, 2012, p.155)

Referencias

CASTILLO, Santiago, Claudia Gatti y Lucas Oviedo (2013) *El espacio como dispositivo de coerción en las relaciones de trabajo*. Trabajo presentado en Primeras Jornadas Internacionales y Terceras Jornadas Interdisciplinarias sobre Conflictos y Problemáticas Sociales en la Región del

Gran Chaco. Universidad Nacional del Nordeste. Resistencia (Chaco), 2, 3 y 4 de mayo de 2013

CASTRO SANTANDER, Alejandro, 2009. *Violencia Silenciosa en la escuela. Dinámica del acoso escolar y laboral*. Buenos Aires: Bonum.

DE ANGELIS, Massimo, 2012. Marx y la acumulación primitiva: el carácter continuo de los ‘cercamientos’ capitalistas”. En: *Revista Theomai*, Nº 26, 2º semestre de 2012.

http://revistatheomai.unq.edu.ar/NUMERO%2026/contenido_26.htm. Recuperado 10-08-2013.

DEJOURS, Christophe, 2001. *Trabajo y desgaste mental*. Buenos Aires: Lumen-Humanitas.

ENGELS, Federico, 2000 (1874) *De la autoridad*. Marxists Internet Archive, noviembre de 2000. <http://www.geocities.com/CapitolHill/Senate/3035/>. Recuperado 11-12-2013.

FOUCAULT, Michel, 1976. *Vigilar y castigar*. México: Siglo XXI.

FOUCAULT, Michel, 1993. *Las redes del poder*. Buenos Aires: Almagesto.

HIRIGOYEN, Marie France. (2001) *El acoso moral en el trabajo. Distinguir lo verdadero de lo falso*. 1er. Edición. Buenos Aires, Paidós.

IZAGUIRRE, Inés, 1998. *Violencia Social y Derechos Humanos*. Buenos Aires: Eudeba.

LEYMANN, Heinz, 1990. Mobbing y Terror Psicológico en los lugares de Trabajo. En: *Violence and Victims*, Vol. 5, No. 2, 1990. Nueva York. Springer Publishing Company. Traducción autorizada de Psic. Sergio Navarrete Vázquez México, D.F., Octubre 2009. Disponible el 27-01-14 en:

<http://www.terapiabreveyeficaz.com.ar/Documentos/7mobbing.pdf>

MARX, Karl, 1968 (1844) *Manuscritos económico-filosóficos. El trabajo enajenado*. México, Grijalbo.

MARX, Karl, 1992 (1867) *El Capital. Tomo I. Vol.3. Capítulo XXIV. La llamada acumulación originaria*. México, Siglo XXI Editores. 1992

MENDEL, Gérard, 2011. *Una historia de la autoridad. Permanencias y variaciones*. Buenos Aires: Nueva Visión.

PRATESI, Ana Rosa, 2012a. Violencia y sufrimiento en las relaciones de trabajo en organizaciones estatales. En: *¿Diagnóstico o Estigma? Encrucijadas éticas*. Buenos Aires: AASM. Asociación Argentina de Salud Mental Serie Conexiones.

PRATESI, Ana Rosa, 2012b. *La Violencia Laboral en la Cultura de Organizaciones del Estado*. Trabajo presentado en XIV Congreso Argentino de Psicología. Los malestares de la época. Federación de Psicólogos de la república argentina – Colegio Profesional de Psicólogos de Salta. Salta, 12,13 y 14 de abril de 2012.

SENNETT, Richard, 2012. *La corrosión del carácter. Las consecuencias personales del trabajo en el nuevo capitalismo*. Buenos Aires: Anagrama.

WEBER, Max, 1977 (1922) *Economía y Sociedad. Esbozo de una sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica.

Abstract: This paper addresses the widespread phenomenon of violence in labor relations. Existing concepts such as mobbing, bullying or harassment with which these situations in terms of behaviors, goals, types of behavior, timing, etc. described are reviewed. In order to deepen the analysis appeals to theories of power in his relationships, authority and its ambivalent character and capitalist accumulation made by Marxism. It reflects on work relationships in which power is hoarded by a sector authority is exercised away from the responsibility , and accumulation, as a capitalist logic, is installed in new domains. Fieldwork leading to empirical data to detect that there are new forms of worker alienation affecting its effectiveness, their prestige, their relationships and their rights, among other possessions. **Keywords:** workers, suffering, dispossession, capitalism

*

Resumen: Este trabajo aborda el extendido fenómeno de la violencia en las relaciones de trabajo. Se repasan los conceptos vigentes como *mobbing*, hostigamiento o acoso moral con los cuales se describen estas situaciones en cuanto a conductas, objetivos, tipos de conducta, temporalidad, etc. Con el objetivo de profundizar el análisis se apela a las teorías acerca del poder en su dimensión relacional, de la autoridad y su carácter ambivalente y de la acumulación capitalista formulada por el marxismo. Se reflexiona acerca de relaciones del trabajo en las cuales el poder es acumulado por un sector, la autoridad se ejerce apartándose de la responsabilidad, y la acumulación, como lógica capitalista, se instala en nuevos dominios. El trabajo de campo que da lugar a información empírica permite detectar que existen nuevas formas de alienación del trabajador que afectan su eficacia, su prestigio, sus relaciones y sus derechos, entre otras posesiones. **Palabras clave:** trabajadores, sufrimiento, desposesión, capitalismo

LIVROS RECEBIDOS

Livros Recebidos

Letícia Knutt [Secretária do GREM]

COELHO, Maria Claudia (Org). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: EdUERJ, 2013.

Esta coletânea, oportuna e importante para as ciências sociais no Brasil, reúne autores clássicos e contemporâneos no campo das teorias interacionistas: Simmel, Blumer, Hughes, Goffman, Hochschild, Katz e Giddens.

ALVES, Fábio Lopes. *Noites de cabaré. Prostituição feminina, gênero e sociabilidade na zona do meretrício*. 2ª edição, São Paulo: Arte & Ciência Editora, 2012.

Neste livro, de base etnográfica, o autor apresenta uma importante contribuição à compreensão do fenômeno da prostituição sob uma perspectiva antropológica. Estuda de forma dinâmica as relações sociais no interior de um bordel, de nome fictício “Geni Drinks”, entre prostitutas e clientes, oferecendo ao leitor uma pesquisa etnográfica rica, séria, humana, sobre o cotidiano de uma casa de prostituição, como tantas outras no país.

MATT, Susan J.; Peter N. Stearns (Editors). *Doing Emotions History*

(*The History of Emotions*). Illinois: University of Illinois Press, 2013

Importante contribuição à compreensão da prostituição como fato social sob uma perspectiva antropológica. O livro apresenta uma etnografia sobre a vida cotidiana em um bordel, como tantos outros espalhados pelo Brasil, com seus personagens tratados com respeito e carinho pelo autor. Uma pesquisa etnográfica da melhor qualidade: rica, densa, humana e cheia de cores. Esta coletânea explora a história de sentimentos como amor, alegria, tristeza, nostalgia, bem como uma ampla gama de outros sentimentos, neste livro recente e inovador sobre a história das emoções. Abrangendo o mundo, da Ásia e da Europa, e a América do Norte, o livro oferece uma visão crucial dos caminhos desta disciplina. Um grupo internacional de estudiosos aborda questões centrais, e procuram fornecer modelos, métodos e possibilidades para pesquisas futuras. A coletânea dá ênfase a interseções com a antropologia, a psicologia, a sociologia, a cultura popular entre outras.

MALINOWSKI, Bronislaw. *Sexo e Repressão na Sociedade Selvagem*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

Este livro, escrito em 1927, é um texto clássico da Antropologia Social. O autor foi o primeiro antropólogo a aplicar o método psicanalítico no estudo das raças primitivas e iniciou na prática toda uma geração de antropólogos ingleses, que mais tarde vieram a ser líderes da disciplina no cenário internacional. Conhecedor dos costumes e dos povos com alguns dos quais conviveu longamente, o autor nos mostra uma análise e descrição brilhantes da vida de uma típica sociedade matriarcal, comparada a uma sociedade patriarcal.

MISSE, Michel; Alexandre Werneck. *Conflitos de (grande) interesse: estudos sobre crimes, violências e outras disputas conflituosas*. Rio de Janeiro: Garamond, 2013.

Coletânea organizada pelos professores Michel Misse e Alexandre Werneck, do Núcleo de Estudos da Cidadania, Conflito e Violência Urbana (Necvu), vinculado ao Instituto de Filosofia e Ciências Sociais (Ifcs) da UFRJ. A obra conta com textos de professores e pesquisadores do Necvu: Klarissa Almeida Silva, Andréa Ana do Nascimento, Brígida Renoldi, Marcella Carvalho

de Araujo Silva, Arthur Coelho Bezerra, Danielle Rodrigues, Cesar Pinheiro Teixeira, Carolina Grillo, Natasha Neri, Rodrigo Marques, Antônio Carlos Luz Costa e Ricardo Gaspar Muller.

MARCHEZINI, Victor. *Campos de desabrigados: a continuidade dos desastres*. São Paulo: Ed. Rima, 2014.

Este livro aborda um tema importante para a sociologia e a antropologia dos desastres. Dá destaque às tensões e conflitos sobre o como estruturar as rotinas em um território de exclusão: como ele denomina os abrigos provisórios no Brasil para vítimas de desastres ecológicos e remodelação de áreas urbanas.

AUTORES

Sobre os autores

Antonio Belamar O. de Bitencourt. Mestre em Ciências Sociais pelo Programa de Pós-Graduação em Ciências Sociais - PPGCS/UFSM. E-Mail: antoniobelamar@yahoo.com.br

Francis Moraes de Almeida. Doutor em Sociologia pela UFRGS, professor adjunto do Curso de Ciências Sociais e coordenador do Programa de Pós-graduação em Ciências Sociais da Universidade Federal de Santa Maria. E-Mail: framses@gmail.com

Gilberto Luiz Lima Barral. Doutor em Sociologia (Universidade de Brasília). Professor efetivo da Secretaria de Educação do Distrito Federal (GDF). Membro do grupo de pesquisa Transe – Núcleo Transdisciplinar de Estudos Sobre Performance (Universidade de Brasília). Produtor audiovisual. E-Mail: gilbarral@unb.br

Michelle Cirne Ilges. Doutoranda em Antropologia pela USP. Mestre em Estudos Étnicos e Africanos pelo CEAO/UFBA. Bacharel em Ciências Sociais pela UFRGS. E-Mail: miantropo@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Mestrando em Antropologia (PPGA/UFPB) e Assistente de Pesquisa do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções (GREM/UFPB). E-Mail: raoniborgesb@gmail.com

Thomas Scheff. Professor Emérito da Universidade da Califórnia, Santa Bárbara, EUA. E-Mail: scheff@soc.ucsb.edu

Gabriela Vergara. Doctora en Ciencias Sociales. Investigadora Adjunta del CONICET, junto a la Universidad Nacional de Villa María, Córdoba, Argentina (CONICET-UNVM), Pesquisadora do CIES (Centro de Investigaciones y Estudios Sociológicos) y do GESSYCO (Grupo de Estudios Sociales sobre Subjetividades y Conflicto) de la Universidad Nacional de Villa María (Córdoba, Argentina), e Docente de UCES (Universidad de Ciencias Empresariales y Sociales) Sede Rafaela (provincia de Santa Fe, Argentina). E-Mail: gabivergaramattar@gmail.com

Waleska de Araújo Aureliano. Doutora em Antropologia Social pela Universidade Federal de Santa Catarina. Pós-doutoranda em Antropologia Social no Museu Nacional/UFRJ. E-mail: waureliano@gmail.com

Magdalena Arnao Bergero. Doctora en Filosofía. Profesora Investigadora, cátedra “Problemas Epistemológicos”, Facultad de Psicología, UNC (Universidad Nacional de Córdoba). Directora del grupo de Investigación “Cuerpo y subjetividad”, Secyt (Secretaría de Ciencia y Técnica, Facultad de Psicología) /CIFFyH (Centro de Investigaciones Facultad de Filosofía y Humanidades), UNC. Miembro del Observatorio de Salud Mental y Derechos Humanos, Córdoba. E-Mail: englance@gmail.com

Ana Rosa Pratesi. Doctora en Antropología Social y Licenciada en Psicología. Profesora Titular de la Cátedra Psicología del Trabajo de la Licenciatura en Relaciones Laborales, y Directora del Proyecto de Investigación Contextos de Trabajo: entramados, poder y violencia. Universidad Nacional del Nordeste – Argentina. E-Mail: anarosapratesi@gmail.com

