

Editorial	9
Artigos	
A sociologia das emoções face a face	13
James M. Jasper	
Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Um excursão em torno das noções de situação limite, situação crítica e vulnerabilidades interacionais em contextos de co-presenças engolfadas.....	27
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	
Trauma cultural e recomposição moral ressentida e irônica da normalidade normativa: o empreendedorismo moral dos moradores do bairro Varjão/Rangel.....	39
Raoni Borges Barbosa	
Apuntes sobre el asco psicosocial	61
Anna María Fernández Poncela	
Roupa predileta e roupa encostada: a dinâmica emocional das roupas.....	77
Rita de Cássia Nunes	
Maria Alice Vasconcelos Rocha	
A cultura emotiva das comunidades virtuais de leitura de livros de amor	91
Roberta Manuela Barros de Andrade	
Ricardo Augusto de Sabóia Feitosa	
O corpo e a cidade: entre a uniformização e expressão da individualidade	105
Fernando Lucas Garcia de Souza	
Mães com HIV e filhos sem HIV: Relações entre emoções, família e gênero	113
Romário Vieira Nelvo	
Seção Documentos	
Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 4 – Levy Cruz	
Uma apresentação.....	131
Mauro Guilherme Pinheiro Koury	

Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico.....	135
Levy Cruz	

Resenhas

The world politics of Dominique Moïsi: a review	155
Thomas Scheff	

Atividade situada e cegueira tácita em contextos engolfados de intensa pessoalidade e co-presença: a história natural de uma tragédia anunciada em uma comunidade de afetos - Resenha	159
Raoni Borges Barbosa	

Sobre os Autores

Sobre os autores.....	167
-----------------------	-----

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

PUBLICAÇÃO QUADRIMESTRAL DO GREM
V. 17, N. 51, DEZEMBRO DE 2018
ISSN 1676-8965

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

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL

EDITORES

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

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

A apresentação de colaborações deve ser encaminhada ao GREM através do e-mail grem@cchla.ufpb.br
GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções
[A/C Prof. Dr. Mauro Koury]
Universidade Federal da Paraíba – Campus I
Centro de Ciências Humanas, Letras e Artes
Departamento de Ciências Sociais
CEP 58.051-970 – João Pessoa – Paraíba - Brasil

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

ISSN 1676-8965

EDITORES: Mauro Guilherme Pinheiro Koury
Raoni Borges Barbosa

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

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

Secretária RBSE. *Leticia Knutt*E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br

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

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

ENDEREÇO / ADDRESS:

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

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

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 17, n. 50, dezembro de 2018.

João Pessoa – GREM, 2018.

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

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

BC-UFPB

CDU 301

CDU 572

NORMAS PARA PUBLICAÇÃO NA RBSE

RBSE - ISSN 1676-8965

<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/>E-Mail: rbse@cchla.ufpb.br**Normas para os autores**

1. A *RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, ISSN 1676-8965, é uma publicação quadrimestral, com lançamentos nos meses de abril, agosto e dezembro de cada ano.
2. A RBSE pode ser lida inteiramente, de forma gratuita, no site <http://www.cchla.ufpb.br/rbse>.
3. Todos os artigos apresentados aos editores da RBSE serão submetidos à pareceristas anônimos conceituados para que emitam sua avaliação.
4. A revista aceitará somente trabalhos inéditos sob a forma de artigos, entrevistas, traduções, resenhas e comentários de livros. Exceto nos casos de dossiês e autores convidados ou artigos que o Coordenador do Dossiê ou o Conselho Editorial achar importante publicar ou republicar.
5. Os textos em língua estrangeira, quando aceitos pelo Conselho Editorial, serão publicados no original, se em língua espanhola, francesa, italiana e inglesa, podendo por ventura vir a ser traduzido.
6. Todo artigo enviado à revista para publicação deverá ser acompanhado de uma lista de até cinco **palavras-chave** e **keywords** que identifiquem os principais assuntos tratados e de um **resumo** informativo **em português**, com versão para o **inglês (abstract)**, com **200 palavras máximas**, onde fiquem claros os propósitos, os métodos empregados e as principais conclusões do trabalho.
7. Deverão ser igualmente encaminhados aos editores **dados sobre o autor** (filiação institucional, áreas de interesse, publicações, entre outros aspectos).
8. Os editores reservam-se o direito de introduzir alterações na redação dos originais, visando a manter a homogeneidade e a qualidade da revista, respeitando, porém, o estilo e as opiniões dos autores. Os artigos expressarão assim, única e exclusivamente, as opiniões e conclusões de seus autores.
9. Os artigos publicados na revista serão disponibilizados apenas on-line.

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

Regras para apresentação de originais

10. Os originais que não estiverem na formatação exigida pela RBSE não serão considerados para avaliação e imediatamente descartados.
11. Os artigos submetidos aos editores para publicação na RBSE deverão ser digitados em Word, fonte Times New Roman 12, espaço duplo, formato de página A-4. Nesse padrão, o limite máximo de páginas para artigos será de até **20 páginas** e até **08 páginas** para resenhas, incluindo as notas e referências bibliográficas.
12. Citações com mais de três linhas, no interior do texto, devem se encontrar em separado, sem aspas, com recuo de 04 cm à direita, fonte Times New Roman 11, normal, espaçamento entre linhas duplo; e espaçamento de 6x6.
13. O arquivo deverá ser enviado por correio eletrônico para o e-mail rbse@cchla.ufpb.br aos cuidados de Leticia Knutt.

Notas e remissões bibliográficas

14. As notas deverão ser sucintas e colocadas no pé-de-página.
15. As remissões bibliográficas não deverão ser feitas em notas e devem figurar no corpo principal do texto.
16. Da remissão deverá constar o nome do autor, seguido da data de publicação da obra e do número da página, separados por vírgulas, de acordo com o exemplo 1:

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

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

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

Referências

17. As referências bibliográficas deverão constituir uma lista única no final do artigo, em ordem alfabética.
18. Deverão obedecer aos seguintes modelos:
 - Tratando-se de **livro**:
 - Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
 - Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
 - Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘*et al*’;
 - Título da obra (em *itálico*);
 - Subtítulo, (*também em itálico*);

- Nº da edição (apenas a partir da 2ª edição);
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome da editora;
- Data de publicação.

Exemplo:

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

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

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

Exemplo:

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

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

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

Exemplo:

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

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

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

Exemplo:

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

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

- Sobrenome do autor (apenas a inicial em letra maiúscula), seguido do nome;
- Com até 03 autores: O primeiro autor vem com o Sobrenome, seguido do nome, os demais vêm com o Nome e Sobrenome, separados por ponto e vírgula “;”;
- Com 04 ou mais autores: Sobrenome e nome do primeiro autor seguido de ‘at al’;
- Título da obra (em *itálico*);

- Subtítulo, (*também em itálico*);
- Tese; Dissertação, etc.;
- Local de publicação, seguido de dois pontos (:);
- Nome do Programa e Universidade;
- Ano

Exemplo:

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

Nota geral para as referências

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

Quadros e Mapas

1. Quadros, mapas, tabelas, etc. deverão ser enviados em arquivos separados, com indicações claras, ao longo no texto, dos locais onde devem ser inseridos.
2. As fotografias deverão vir também em arquivos separados e no formato **jpg ou jpeg** com resolução de, pelo menos, 100 dpi.

Norms to manuscripts' presentation

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

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

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



Editorial

RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção - Uma revista em Antropologia e Sociologia das Emoções

Este editorial apareceu no volume 1, número 1, da *RBSE Revista Brasileira de Sociologia das emoções*, no mês de abril de 2002¹. A revista completa 17 anos de existência neste ano de 2018.

A RBSE surgiu em um momento de reflexão das Ciências Sociais no Brasil, especificamente da Antropologia e da Sociologia, quando a questão das emoções passou a ganhar alento expressivo e consolidar-se na análise e na pesquisa social. A *RBSE* tem tido, desde então, a intenção de realizar um mapeamento das direções seguidas pelas pesquisas e reflexões brasileiras e mundiais que enfocam esta temática. Busca, também, fazer o registro das inquietações de uma parcela de pesquisadores brasileiros sobre a complexidade das relações entre indivíduo, sociedade e cultura, tendo como elemento de análise as emoções sociais.

As discussões sobre a relação indivíduo, sociedade e cultura e sobre a objetividade e a subjetividade na análise do social permeiam as Ciências Sociais, especificamente nas análises antropológicas e sociológicas, desde a sua mais tenra formação. Em ambas as discussões, a questão das emoções perpassa como um dos elementos sempre presentificado, a ser negado ou evidenciado pelo pesquisador.

Durkheim em toda a sua obra se debate com a questão das emoções, tentando descaracterizá-la do debate no interior da psicologia e trazê-la para a luz do entendimento e da compreensão das Ciências Sociais. Mas é principalmente nas *Formas Elementares da Vida Religiosa* que discute o elemento simbólico do processo de construção social à luz de uma teoria do conhecimento, e coloca as emoções como um processo social, seguindo os passos de Marcel Mauss, sobrinho e guardião de seu arquivo e obra, no artigo *As Expressões Obrigatórias do Sentimento*.

A questão das emoções é também trabalhada por Simmel, quando discute o crescimento da intimidade no processo de formação do indivíduo moderno, e também por Weber quando aprofunda as reflexões sobre o processo de burocratização da sociedade moderna e as consequências ideológicas do desencantamento do mundo na sociedade capitalista em constituição e consolidação. Nos dois autores, a subjetividade, enquanto processo de conhecimento e compreensão das relações sociais, se faz presente, e as emoções, enquanto valor e portadora de sentidos são analisadas como fundamento importante da ação social.

Mais contemporaneamente, Elias, Sennett, toda uma escola de interacionistas e de interacionistas simbólicos nos Estados Unidos e uma parcela significativa da Escola de Frankfurt, trabalharam com a questão das emoções, seguindo de perto uma discussão importante da relação indivíduo, sociedade e cultura na configuração do constructo social da modernidade ocidental. Entre os cientistas sociais da atualidade, Anne Ralws, Anthony Giddens, Candance Clarck, Catherine Lutz, Evelin Lindner, Gilberto Velho, Ian Burkitt, Jack Katz, Lila Abu-Lughod, Linda Wood, Michelle Rosaldo, Renato Rosaldo, Thomas Scheff, Van Krieken, William Ian Miller, entre outros, vêm trabalhando a questão das emoções como uma categoria importante na compreensão do processo de construção social e cultural.

¹ KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Surge uma revista em Antropologia e Sociologia das Emoções. *RBSE*, v.1, n.1, p. 4-5, abril de 2002. ISSN 1676-8965. <https://goo.gl/LqQPD1>

A partir do final da década de noventa do século XX, parece ter havido uma abertura significativa ao trabalho com o conceito de emoção e com o enfoque da subjetividade nas análises das Ciências Sociais no Brasil. Inúmeros autores orientaram suas reflexões e trabalharam, sistematicamente, com a questão das emoções nas pesquisas socioculturais.

A pesquisa e as reflexões sobre a Antropologia e a Sociologia das Emoções no país, contudo, parece ser um campo ainda em definição, e sem fronteiras delimitadas. Os pesquisadores caminham ao que parece, ainda, sem muita clareza. Dedicam-se, às vezes, a aspectos estritamente relacionados à problemática da linguagem das emoções na produção das narrativas e do discurso científico e, outras vezes, valem-se das configurações das emoções como simples ilustração dos depoimentos dos informantes ou como elementos adicionais na captação do real trabalhado. Formas amplas e limites que poderão servir de anteparo para as discussões e reflexões que a RBSE pretende ceder espaço e lugar.

A necessidade de sistematizar os trabalhos desenvolvidos e em desenvolvimento na Antropologia e na Sociologia das Emoções no Brasil e no mundo é um dos elementos estimuladores dos que fazem a RBSE, em busca de consolidação deste campo de estudo no país. A RBSE pretende, assim, ser um veículo de intensificação e sistematização das discussões, pesquisas e reflexões teóricas e metodológicas e na busca de uma definição conceitual mais rigorosa entre os profissionais que atuam com a pesquisa em Emoções e Ciências Sociais, especificamente na construção local de uma Antropologia e de uma Sociologia das Emoções.

A RBSE espera também possibilitar uma caminhada mais segura e uma delimitação de fronteiras, mesmo que sempre provisórias, que sirvam de parâmetro para pesquisadores e estudiosos da questão e estimulem e acelerem a consolidação da Antropologia e Sociologia das Emoções no Brasil. Ao mesmo tempo, pretende fornecer espaço para um amplo debate sobre a questão das emoções em um contexto mais interdisciplinar.

Os Editores

ARTIGOS

JASPER, James M. Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. A sociologia das emoções face a face. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 13-26, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

A sociologia das emoções face a face*

The sociology of face-to-face emotions

James M. Jasper

Tradução de: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 01.07.2018

Aceito: 10.07.2018

Resumo: O artigo faz um balanço sobre os estudos e pesquisas sobre as emoções e suas relações com os estudos e pesquisas sobre o processo de globalização, na sociologia das últimas décadas. Discute as preocupações entre o nível micro, de interações face a face, em relação ao nível macro dos estudos sobre processos globais. O autor chega a conclusão 1) de que as emoções, mesmo quando encaradas nas dimensões micro, isto é, no uso e gerenciamento dos sentimentos nas interações sociais, estão sempre colocadas em dimensões macro, em estruturas mais amplas de normas sociais, hierarquias, sistemas de posições sociais, mundo do trabalho, moralidades, entre outras; 2) da falta de comunicação entre os campos disciplinares das emoções e dos processos globais na sociologia, causando óbices a compreensão e gerando preconceitos entre os pesquisadores. Para o autor, os níveis micro/macro estão sempre presentes e em diálogo tenso e é preciso estar atento a essa tensão: assim, de um lado, a sociologia das emoções tem que observar para além das interações face a face, e avaliar as estruturas mais amplas em que as interações acontecem. De outro lado, igualmente, os pesquisadores dos processos de globalização e das relações internacionais necessitam aceitar que as interações face a face satisfazem um papel essencial para a compreensão dos apelos, ameaças e discussões que estudam. **Palavras-chave:** interação face a face, análises micro / macro sociais, globalização, emoções

Abstract: This article reviews the studies and research on emotions and their relationship with studies and research on the process of globalization in the sociology of the last decades. It discusses the concerns between the micro-level, face-to-face interactions, relative to the macro-level of global process studies. The author comes to the conclusion 1) that emotions, even when faced in the micro dimensions, that is, in the use and management of feelings in social interactions, are always placed in macro dimensions, in broader structures of social norms, hierarchies, systems social positions, the world of work, moralities, among others; 2) the lack of communication between the disciplinary fields of emotions and global processes in sociology, causing obstacles to understanding and generating prejudices among researchers. For the author, the micro / macro levels are

*Este artigo foi publicado originalmente sob o título *The Sociology of Face-to-Face Emotions*, na coletânea organizada por Jean-Marc Coicaud, Vesselin Popovski, and Yohan Ariffin, intitulada, *On Emotions and Passions in International Politics: Beyond Mainstream International Relations*, p. 65-79. Cambridge: Cambridge University Press. 2016. Agradeço ao Professor James M. Jasper, assim como aos organizadores e a editora pela permissão para publicação desta tradução na *RBSE*.

always present and in a tense dialogue and we must be aware of this tension: on the one hand, the sociology of emotions has to observe beyond face-to-face interactions, and to evaluate structures in which interactions take place. On the other hand, researchers of globalization and international relations also need to accept that face-to-face interactions play an essential role in understanding the appeals, threats and discussions they are studying. **Keywords:** face-to-face interaction, micro / macro social analyzes, globalization, emotions

Nos últimos trinta anos, as emoções e a globalização tornaram-se tópicos de moda na sociologia. Mas elas não foram reunidas, como um parece ser com uma preocupação extremamente de micro-nível, mas também como uma questão macro. Este ensaio recapitula o que aprendemos da pesquisa sociológica e da teoria sobre as emoções, a fim de ver como podemos conectar os dois conjuntos de questões.

A sociologia das emoções concentrou-se nas interações face a face nas quais sentimentos são gerados e gerenciados. Ela coloca essas interações, porém, no contexto de estruturas mais amplas, tais como hierarquias de poder e status, normas culturais e expectativas e relações empregador-empregado. Esses encontros permanecem relevantes em um mundo globalizado, de modo que a ênfase nas interações face a face se mostra mais útil do que poderíamos esperar intuitivamente.

A Sociologia das Emoções

Em sua essência, a disciplina da sociologia apresenta uma intuição estrutural sobre sociedades: que certos grupos dominam outros grupos, que os seres humanos são limitados por estruturas sociais como redes sociais ou burocracias, e que cada sociedade dá origem a uma cultura apropriada. Karl Marx, Max Weber e Emile Durkheim - geralmente retratados como os pais fundadores da sociologia - estavam especialmente preocupados com a Grande Transformação para o capitalismo moderno. Embora Talcott Parsons (1937) e outros tenham tentado incorporar a psicologia, a economia, a antropologia e a ciência política numa grande síntese estrutural-funcional em meados do século XX, Anthony Giddens (1971) reforçou o impulso estrutural original em sua síntese potencial de as teorias do capitalismo e da modernização de três pais fundadores. Embora os principais conceitos da sociologia estivessem ligados ao Estado-Nação, essa abordagem estrutural poderia ser adaptada para entender os processos de globalização como o fluxo de idéias, pessoas, capital e bens através de redes sociais expandidas em um sistema mundial estratificado².

Embora tanto Durkheim (entusiasticamente) quanto Weber (com desdém) tenham escrito sobre emoções, assim como outros importantes sociólogos primitivos, como Max Scheler e Norbert Elias (1939/1978), as teorias dominantes na disciplina geralmente os ignoravam. No entanto, uma visão minoritária, originária do pragmatismo e do interacionismo simbólico na Universidade de Chicago, manteve um lugar mais central para as emoções. Nos trabalhos de Charles Cooley e George Herbert Mead, foi possível localizar emoções nas interações diretas entre os indivíduos. Cooley (1902), em particular, era explícito sobre o papel das emoções, encontrando na vergonha e no orgulho as motivações básicas para a interação humana, bem como mecanismos para a ordem social. Erving Goffman quase que sozinho manteve viva essa tradição interacionista, através de seus vários livros catalogando encontros face a face. Essa tradição interacionista só ocasionalmente se conectou com a corrente principal estrutural.

²De fato, Bryan Turner (1990) argumenta que a sociologia foi fundada com uma tensão entre processos e pontos de vista nacionais e globais.

Quando uma sociologia sistemática das emoções começou a emergir no final dos anos 1970, ela estava basicamente fundamentada na tradição minoritária de Chicago. Mas a faísca para este subcampo foi que os psicólogos sociais conseguiram entrar em contato com as imagens sócio-estruturais, mostrando várias maneiras pelas quais as emoções eram causa e conseqüência de processos sociais mais amplos.

A *Teoria do Controle do Afeto* (ACT *Affect Control Theory*) (Heise, 1979, 2007) sugere que os humanos têm emoções quando os eventos não correspondem às suas expectativas, que por sua vez se baseiam em expectativas culturais sobre pessoas em diferentes papéis sociais em diferentes interações. Por exemplo, esperamos que as mães cuidem de seus filhos; Reagimos emocionalmente quando vemos uma mãe morrer de fome ou ignorar seu filho. Tentamos proteger nossas premissas culturais básicas sobre mães (ou seja, controlar nossos afetos). A principal maneira de fazer isso é alterar um dos elementos da tríade sujeito-objeto-objeto: talvez essa não seja a mãe da criança; talvez nós tenhamos confundido doença por fome intencional; talvez a criança esteja doente em vez de morrer de fome. Tentamos confirmar nossos sentimentos subjacentes por meio de nossas interpretações de eventos ao nosso redor e, às vezes, precisamos agir para isso, por exemplo, reunindo mais informações ou intervindo de alguma forma. Quanto maior a distância entre nossas expectativas e o que vemos ou aprendemos (a deflexão, nos termos da ACT), mais forte é a emoção. Por meio de pesquisas, os pesquisadores da ACT estabeleceram catálogos dos significados que diferentes culturas têm para papéis e ações, embora essa pesquisa lingüística ainda esteja centrada nos Estados Unidos.

Os pesquisadores do ACT caracterizam nossas expectativas sobre papéis e ações em três dimensões: *avaliação* (se é boa ou ruim); *potência* (forte ou fraca); nível de atividade (ativo ou passivo) - conhecido como espaço EPA (extraído de Osgood et al, 1957). Para ampliar nosso exemplo, se vemos uma mãe e sua criança com fome criança na televisão, como entendemos esse horror? Normalmente, vemos as mães como boas, fortes e ativas. Mas neste caso, podemos concluir que a própria mãe foi enfraquecida ou tornada passiva pela fome, mesmo que ela ainda tenha boas intenções. Em vez de vê-la como um vilão (uma má mãe), podemos vê-la como uma vítima (ainda uma boa mãe, mas fraca e passiva). Presumivelmente, fazemos um trabalho interpretativo como esse, não apenas em encontros face a face, mas também quando recebemos notícias mediadas ou propaganda, mesmo do outro lado do globo.

A *Teoria do Controle de Identidade* (TIC *Identity control theory*) está intimamente relacionada à ACT, mas se concentra na própria identidade de uma pessoa (Burke, 1991). Quando nosso senso de nós mesmos não é confirmado, agimos para reafirmar essa identidade. Com o tempo, com choques suficientes, talvez tenhamos que rever nosso senso de quem somos, mas nossa resposta imediata é normalmente tentar manter nossas identidades. Por exemplo, se pensarmos em nós mesmos como bons e generosos, mas fizemos algo que aparentemente não é tão bom ou generoso, poderemos oferecer razões lógicas, bem como tentar nos engajar em ações generosas por algum tempo para reparar nossa auto-imagem. Embora a pesquisa tenha sido realizada apenas com indivíduos, é possível que nossas identidades coletivas possam operar de maneira semelhante: por exemplo, apoiamos ações para restaurar nossa honra nacional quando ela foi insultada (Lebow, 2009).

Tanto o ACT quanto o ICT sugerem maneiras pelas quais as emoções podem contribuir para a ação política, e os “desvios” têm paralelos com as ansiedades que Marcus et al. (2000) sugerem levar a maior vigilância e coleta de informações. Frequentemente, trabalhamos para confirmar visões culturais e estruturas sociais existentes. Mas o objetivo da propaganda política pode ser chocar nossas expectativas

de maneira que nos levam a agir (ou apoiar ações do governo) para mudar o mundo ao nosso redor. Eventos provocam emoções dependendo das nossas expectativas de fundo. Se esperamos que o nosso governo seja bom, forte e ativo, ficamos chocados quando ele não nos protege (de furacões, por exemplo) ou age mal (matando seus próprios cidadãos). Infelizmente, mas realisticamente, nem todos esperam que o governo seja bom. A maioria dos cidadãos espera que seu governo seja forte, de modo que as derrotas ou insultos a ele possam levar a ações, como a derrubada do governo ou o apoio à guerra de retaliação.

Outra vertente na sociologia das emoções, menos diretamente ligada ao interacionismo simbólico, relaciona nossas emoções às nossas interações com aqueles que estão acima e abaixo de nós em *hierarquias de status e poder*. Theodore Kemper (1978, 2001; Kemper e Collins, 1990) desenvolveram um esquema elaborado de interações possíveis, que explicam três tipos de emoções: emoções *estruturais* baseadas em nossa posição nessas hierarquias, emoções *situacionais* baseadas em mudanças em nosso poder e status durante as interações. e emoções *antecipadas* baseadas no poder e status que esperamos. Emoções positivas, como confiança e segurança, resultam de status e poder (e de aumentos delas); medos, ansiedades e outras emoções negativas resultam de baixos níveis ou declínios de poder e status. Há muito mais nuances do que posso elaborar aqui.

Uma reviravolta interessante, relevante para a política, é a atribuição de *culpa*. Se acreditarmos que perdemos o status por causa de nossa própria ação, ficamos embaraçados ou envergonhados, ao passo que, se culpamos alguém, ficamos indignados ou zangados. Os primeiros estão esvaziando as emoções, os últimos nos levando à ação. A dinâmica emocional da culpa, - como argumentei em outro lugar (Jasper, 1997, cap. 5; 2006, cap. 2), - é útil para explicar a ação política³.

Diversos psicólogos sociais dentro da sociologia, recorrendo a trabalhos como o ACT e os modelos estruturais de Kemper, enfatizaram a importância das expectativas na explicação de nossas reações emocionais. Robert Thamm (1992) afirma que todos os grupos geram expectativas sobre como os indivíduos devem se comportar, bem como recompensas e sanções, dependendo se eles estão em conformidade. Quando alguém avalia o quanto seu *self* e os outros estão à altura das expectativas, está sentindo emoções. Em todos esses modelos, há espaço para variações culturais nas expectativas, bem como motivação para a ação política.

Em 1983, Arlie Hochschild publicou *The Managed Heart (O coração gerenciado)*, um best-seller acadêmico que eclipsou as outras tradições da sociologia das emoções. Sua fonte diversa incluiu o interacionismo de Goffman, mas também as teorias de estrutura de classes de C. Wright Mills, especificamente a exploração de trabalhadores de colarinho branco. Escrevendo sobre comissários de bordo da Delta Companhia Aérea, Hochschild descreveu o gerenciamento de expressões emocionais de acordo com *regras de sentimento* culturalmente informadas e *regras de exibição*, incluindo aquelas impostas pelos empregadores em um tipo de exploração da alma. Quando simplesmente seguimos as regras de exibição, ela diz, estamos *atuando na superfície*; Quando seguimos as regras sobre o que realmente devemos sentir, estamos *agindo profundamente*. Trabalhando em nosso pensamento e em nossos corpos, fazemos continuamente o controle da emoção, mas quando as corporações nos forçam a fazer muito desse trabalho, nos tornamos alienados de nossos próprios sentimentos. Além de seu tom indignado, este livro não estava diretamente relacionado à política,

³ Identificar um vilão, um oponente ou “outro” culpado parece um componente frequente da identidade coletiva, que depende do “nosso” sentido de diferença do “eles”.

embora uma das primeiras discussões de Hochschild sobre emoção (1975), sobre mulheres e raiva, tenha aparecido em um volume político feminista.

Outra vertente na sociologia das emoções é a da discussão de Randall Collins (2001, 2004) sobre a energia emocional gerada em *rituais coletivos*, denominada "efervescência coletiva" por Durkheim. Como parte de sua "teoria do conflito", Collins vê as emoções e a atenção como valores pelos quais as pessoas competem. A "energia emocional" gerada em encontros face a face (com o foco mútuo de atenção e movimento coordenado) torna-se um estado de espírito que as pessoas carregam consigo, muitas vezes dando-lhes o entusiasmo pela ação política coletiva. A lealdade do grupo também resulta, embora precise ser recarregada periodicamente com interações adicionais. (Segundo Goffman, Collins enfatiza que quase todas as interações são tipos de rituais; eles não precisam ser assuntos elaborados e formais. Ele também aceita a afirmação de Durkheim de que os participantes criam símbolos significativos a partir desses compromissos emocionais).

A principal aplicação da sociologia das emoções à política tem sido no estudo dos movimentos sociais, onde uma variedade de processos emocionais foi reconhecida após uma geração de negligência (Goodwin, Jasper e Polletta, 2000; Jasper, 2011). Aqui a ênfase tem sido mais na produção retórica de emoções em várias audiências, incluindo os rituais face a face estudados por Collins. Por exemplo, "choques morais", em que as pessoas ficam indignadas quando o mundo não atende a certas expectativas, ajudam a recrutar novos participantes (Jasper e Poulsen, 1995; Warren, 2010) e energizam ou radicalizam os participantes existentes (Gould, 2009). Os choques morais, - uma forma de deflexão para usar a linguagem ACT, - são transmitidos através da mídia, mas também são embalados por ativistas.

Com poucas exceções, a sociologia das emoções confinou-se às interações face a face. Essa parece ser uma abordagem pouco promissora para explicar os processos políticos e econômicos globais. Mas no restante deste capítulo, gostaria de extrair várias linhas da sociologia das emoções que parecem promissoras. Na parte 2, recuo e sugiro algumas maneiras pelas quais as emoções são relevantes para as escolhas estratégicas de um modo muito geral. Então, dou uma olhada em aspectos da globalização que, de fato, permanecem face a face e, portanto, passíveis de uma análise sociológica. Ao longo do caminho, sugiro algumas distinções na categoria do que rotulamos de emoções, para que possamos evitar algumas confusões e conflitos comuns. A parte 4 examina processos emocionais similares que podem ocorrer através da mídia, e a parte 5 examina os fundamentos emocionais do chamado cosmopolitismo.

Emoções e dilemas estratégicos

Em outro trabalho, tentei desenvolver uma abordagem para interação estratégica que inclua emoções e que forneça uma alternativa à abordagem um tanto esparsa e irrealista da teoria dos jogos (Jasper, 2004, 2006). As mesmas compensações (e quando as compensações são reconhecidas, dilemas) aparecem em diversas arenas institucionais, incluindo política, protestos e relações internacionais. Todos eles têm algum conteúdo emocional, na medida em que a longa lista de custos, benefícios e riscos associados a cada escolha inclui custos, benefícios e riscos emocionais. Essas compensações são frequentemente salientes na tomada de decisões, sejam ou não conscientemente reconhecidas.

Alguns exemplos devem ser suficientes para mostrar que os dilemas estratégicos envolvem algum gerenciamento emocional de sua própria equipe, bem como tentativas de manipular retoricamente as emoções de outras pessoas fora da equipe (de Jasper, 2006). No Dilema dos Irmãos (*Band Brothers Dilemma*), uma equipe tenta construir

uma lealdade emocional entre seus membros, mas esses apegos emocionais podem ser para os camaradas imediatos, e não para toda a equipe (a nação, o exército, o movimento social). Se existe um conflito entre proteger seus amigos e lutar pela guerra mais ampla, o último pode perder.

No *Dilema entre Ser Insolente ou Amável (Naughty or Nice Dilemma)*, os jogadores decidem o quão agressivo são: táticas violentas ou agressivas podem assustar outros jogadores, mas com algum custo em desaprovação; eles geralmente valem o risco se permitirem que um jogador faça ganhos irreversíveis ou se a aprovação pública não seja especialmente cara. Em seu capítulo, Peter Stearns mostra como os gostos nas táticas ajudam a explicar como as escolhas são feitas em face do dilema entre *Ser Insolente* ou *Ser Amável*: os americanos valorizam as exibições alegres e amistosas por si mesmas e tendem a superestimar sua eficácia como expressões diplomáticas⁴.

O Dilema da Segurança (*Security Dilemma*) evoluiu das relações internacionais, mas atua em várias outras interações: sempre que um jogador se sente ameaçado pelo que o outro faz para se fortalecer. Outro exemplo é o Dilema da Casa Familiar (*Home-Turf Dilemma*): você tem a vantagem da familiaridade, mas também se preocupa em proteger sua casa (sua casa literal ou institucional). Emoções também costumam implicar no *hoje* ou *amanhã*, uma troca entre metas imediatas e metas de longo prazo: é bom sentir o momento de expressar emoções, mas podemos nos arrepender delas amanhã. Os impulsos são o caso extremo de impulsos imediatos que se aglomeram em outros projetos até que sejam satisfatórios.

Para entender como os jogadores estratégicos fazem escolhas, precisamos reconhecer dilemas como esses. Mesmo os jogadores que não os reconhecem explicitamente ainda são afetados e limitados pelas compensações subjacentes. A criatividade, muitas vezes, vem do reconhecimento de que as coisas podem ser feitas de maneira diferente, de que existem escolhas onde parecia haver apenas rotinas restritivas. Tanto os meios como os fins dessas escolhas incluem emoções.

Os jogos formais cobrem alguns desses casos, mas outros escapam de fórmulas matemáticas simples. A dinâmica emocional é difícil de modelar matematicamente e normalmente impossibilita a ordenação das preferências. Os dilemas são apenas isso, escolhas insolúveis. Quando envolvem emoções, como a maioria delas, elas são muito mais difíceis de esclarecer, mas muito mais importantes causalmente.

O desafio da globalização

Ao vivermos em uma era de crescentes fluxos mundiais de pessoas, informações, produtos e dinheiro, essa “globalização” muda alguma coisa em nossa análise das emoções e política? Vimos que a maioria dos sociólogos da emoção coloca grande ênfase nas interações face a face. É a copresença que cria possibilidades para a gestão da vergonha e da culpa (Goffman, 1963, 1967). Os rituais de interação exigem que os corpos sejam reunidos para gerar energia emocional (Collins, 2004). Jonathan Turner (2002, p. 1) insiste que “a interação face a face ainda é primordial e primária”, embora exija muito trabalho e esteja longe de ser “natural”. O que acontece com essas dinâmicas face a face? Quando as interações são mediadas e ocorrem em distâncias globais?

Dada a minha preocupação em chegar ao micro-nível dos processos sociais - é por isso que me interessei por emoções - naturalmente tenho sido cético quanto a

⁴Isso também pode ser visto como um caso do Dilema do Aprendiz de Feiticeiro (*Sorcerer's Apprentice Dilemma*), no qual meus meios disponíveis acabam moldando minhas finalidades, seja porque gosto muito deles por familiaridade ou porque perco o controle sobre eles (como acontece com muitas tecnologias e especialistas). (Jasper, 2006, p. 97).

grandes estruturas e grandes processos. Não estou certo de que eles existam, e não tenho certeza se explicam muito. Os estudiosos estão bem à vontade com metáforas como a cultura, o estado, movimento social, a estrutura social, redes e poder. Nós tendemos a esquecer que elas são metáforas, meramente representando ações e atores concretos, então quando falamos de estruturas achamos que explicamos algo. Nada é maior que a globalização, então eu era naturalmente cético em relação à globalização: alguma coisa realmente nova está acontecendo, ou estamos simplesmente vendo a extensão contínua das microrredes, os vocabulários e os símbolos que vêm crescendo fora da Ásia Central? e a Europa por mil anos? Isto é apenas a expansão contínua do sistema mundial capitalista?

Minha primeira apreciação do discurso da globalização foi perceber que tínhamos opositores comuns, nas categorias básicas da sociologia ocidental derivadas do século XIX: estado, sociedade, cultura e assim por diante. Eu estava tentando desvendar essas idéias de baixo, enquanto os teóricos da globalização se afastavam de cima. Por exemplo, os estados não são agentes monolíticos, com qualquer grau de coerência assegurado, ou qualquer relação particular com a sociedade civil, em contraste com o que você concluiria das teorias marxistas e de seus críticos liberais. Os estados são arenas internamente divididas para conflitos, talvez até mais do que atores coerentes, e abre-se para redes mais amplas de interação (Jasper, 1990; Ferguson e Mansbach, 2004).

Minha segunda fonte de apreciação da globalização como uma lente analítica foi reconhecer uma oportunidade para melhor especificar o que realmente está acontecendo na vida política, econômica e social: o que está acontecendo no micro-nível que corresponde à globalização? Se não há nada de novo no micro-nível, talvez estejamos apenas vendo a última moda intelectual. E se houver algo novo, poderemos vê-lo no nível mais micro, mesmo no indivíduo.

As emoções são o teste perfeito disso. Nada é mais micro: apenas indivíduos podem ter emoções, jogadores coletivos não podem. Então, os processos emocionais e os resultados mudam sob o que chamamos de globalização?

Influências Mediadas

Das influências em nossas emoções que potencialmente mudaram com a globalização, as duas mais óbvias são a mídia e as ONGIs. Ambos potencialmente envolvem interações mediadas, com “um certo estreitamento do leque de sinais simbólicos que estão disponíveis aos participantes”, que como resultado “têm menos dispositivos simbólicos para a redução da ambigüidade” (Thompson, 1995, p. 83-84).

Primeiro, a cobertura da mídia ampliou seu alcance global. A evidência é clara de que uma extensa infraestrutura foi construída para transportar as pessoas e suas mensagens pelo mundo (Lechner e Boli, 2005, p. 112ff.); menos claro é o que essas mensagens significam. A globalização significa imperialismo cultural (Schiller, 1976), ou traz oportunidades de resistência (Flew, 2007)? Presumivelmente, são as duas: as transmissões abrem novas arenas estratégicas para a contestação. Eles têm todos os tipos de preconceitos, é claro, mas, ao menos, a mídia traz imagens e histórias de sofrimento distante para um público mais amplo do que nunca, estimulando reações emocionais (Boltanski, 1999). E se eles são eficazes, reagimos às pessoas que eles retratam das mesmas maneiras que reagimos em encontros face a face.

Se pudermos sentir compaixão a longa distância, também podemos sentir ódio. Como escreveu Benjamin Spock (1970, p. 13): “O homem pode ser o mais afetuoso e altruísta das criaturas, embora seja potencialmente mais cruel do que qualquer outro. Ele é o único que pode ser persuadido a odiar milhões de sua própria espécie, a quem ele

nunca viu e a matar tantas quantas puder colocar em suas mãos em nome de sua tribo ou de seu Deus”. Isso sugere outra dinâmica: nós achamos que já sabemos algo sobre os estranhos que encontramos, graças à informação estereotipada transmitida pela mídia. Mas isso é realmente novo? Os humanos sempre usaram estereótipos para formar expectativas sobre os outros. O alcance da mídia global pode, de fato, trazer informações mais precisas do que os grupos usados no passado para formar opiniões sobre outros distantes.

Há uma política para cobertura de notícias e para intervenção humanitária. Luc Boltanski (1999) argumenta que a intervenção humanitária aspira a deixar de lado acusações sobre o passado, a busca de vilões e propostas de políticas para o futuro, preferindo um imediatismo de ação no presente. A compaixão, diz ele, é uma emoção mais útil que a piedade: é um reconhecimento direto da humanidade, e não um enquadramento dos outros como vítimas. Em termos de controle de afeto, as vítimas são vistas como fracas e passivas, enquanto podemos sentir compaixão por aqueles que mantêm a dignidade da força e tentam se ajudar. Seja qual for a política da mídia, uma mobilização de atenção e de caridade é possível como resultado de uma maior cobertura. (Esse é o dilema estratégico dos poderosos aliados: a mídia pode transmitir sua mensagem, mas inevitavelmente tem sua própria estrutura e objetivos ao fazê-lo: Jasper, 2006, p. 29).

Teorias deterministas abundam em relação ao efeito de novas tecnologias de comunicação, mas há pouca evidência de que a comunicação mediada substitui a interação face a face. O geógrafo Paul Adams (2009, p. 40) cita o caso da invenção do telefone em 1876. Muitos previram que o novo dispositivo substituiria as interações pessoais, mas o segundo aumentou com o uso do telefone. Adams comenta:

Para cada viagem evitada por causa da troca de transporte e comunicação, mais viagens foram geradas porque as pessoas se envolveram mais profundamente em assuntos distantes, mais extensamente espacialmente como agentes.

Os efeitos da internet hoje são provavelmente semelhantes.

Um segundo canal de influência global são as redes internacionais de ativismo, cuja dinâmica retórica Clifford Bob (2005) descreve em *The Marketing of Rebellion (O Marketing da Rebelião)*. Ele examina o notável sucesso dos Ogoni na Nigéria e dos Zapatistas em Chiapas, os quais conseguiram capturar a imaginação de grandes audiências e organizações não-governamentais em todo o mundo. Comparando-os diretamente a grupos próximos e similares e indiretamente a centenas ou milhares de outros esforços insurgentes em todo o mundo, Bob destaca um punhado de fatores que permitiram que esses dois grupos se apresentassem de forma tão eficaz. Há um duplo processo de persuasão ocorrendo: grupos oprimidos em todo o mundo devem criar seus apelos para ONGs ativistas e beneficentes, que por sua vez escolhem suas causas tendo em mente suas próprias audiências, audiências de doadores e redes de INGOs⁵ similares.

Bob lista os fatores que afetam as chances de um movimento de encontrar apoio internacional. Seis são características do movimento: sua posição com vários públicos em todo o mundo, seus contatos pessoais e profissionais, seus conhecimentos sobre doadores e apoiadores, seus recursos materiais, seus recursos organizacionais e liderança. Dois são características do oponente: a identidade dos oponentes e suas reações⁶. Os contatos pessoais e profissionais são obviamente baseados em interações

⁵ INGO International Non-Governmental Organization (Organização Não Governamental Internacional) [Nota do Tradutor].

⁶ A lista parece razoável, embora os fatores da lista não pareçam particularmente estruturais, como Bob os chama. Em vez disso, os fatores explicativos parecem estratégicos, em que os grupos fazem escolhas

face a face, mas assim - em certa medida - estão de pé, conhecimento, recursos organizacionais e liderança.

Embora Bob não diga exatamente isso, o fator-chave para os dois movimentos parece ter sido a presença de um líder (Ken Saro-Wiwa entre os Ogoni e o subcomandante Marcos para os zapatistas) que personifica as aspirações morais do grupo e pode falar idiomas das audiências relevantes que o grupo deseja alcançar. Ambos eram escritores prolíficos, e ambos se articularam não apenas na língua de seus seguidores, mas também na dos ingleses, tão úteis para atrair audiências internacionais. Eles foram capazes de incorporar as emoções das pessoas que representavam, a fim de despertar emoções simpáticas em seus públicos INGO.

A metáfora raiz do marketing de Bob poderia ter um tom estrutural, estratégico ou cultural. Bob às vezes retrocede em termos mais estruturais, como “correspondência”, o que parece implicar um processo de rede pelo qual as entidades preexistentes são reunidas ou não. Mas sua apresentação empírica mostra as muitas escolhas estratégicas feitas em ambos os lados da partida. Os insurgentes repensam suas identidades e imagens, assim como as ONGs internacionais pensam muito sobre os riscos e benefícios potenciais de apoiar vários grupos. Ambos os conjuntos de jogadores enfrentam inúmeros dilemas na tentativa de agradar mais de um público. (O mais comum na mídia, como vimos, é o Dilema dos Aliados Poderosos (*Powerful Allies Dilemma*): você quer aliados fortes, como ONGs com dinheiro para desembolsar, mas esses aliados podem reformulá-lo tanto quanto o ajudam.)

A metáfora de marketing de Bob é adequada, na medida em que vemos uma série de interações entre suplicantes e apoiadores, uma interação pelo menos tão antiga quanto os constituintes de consciência (McCarthy e Zald, 1977). Curiosamente, essa interação coloca o apoiador, o doador, no lugar do herói e o ativista no caráter da vítima. Mas o apoio permite que o ativista retorne ao campo e, mais uma vez, assuma o papel de herói ativo para combater os vilões locais. Vítimas em uma arena se tornam heróis em outra. As dinâmicas de controle de afetos sugerem que admiremos os heróis por serem fortes, bons e ativos - e que essas características também nos fazem querer ajudá-los ou, pelo menos, associar-se a eles.

“Marketing” também pode implicar vender-se ativamente a um público, como na publicidade. Alguns anúncios visam criar uma impressão geral sobre um grupo ou produto: essas pessoas são boas, são vítimas, enquanto o Estado é um vilão que as oprime. Outros anúncios tentam inspirar uma compra: alguém compra um produto ou um INGO decide apoiar um movimento. Aqui, o marketing parece muito com a retórica, a arte da persuasão e longe das imagens de troca que dominaram a ciência política nos últimos anos. (A retórica epidítica era precisamente sobre a criação de impressões gerais, especialmente sobre pessoas, como nas orações fúnebres).

Nesta batalha de retórica e de imagens, os insurgentes enfrentam o *Dilema do Herói ou da Vítima* (*Hero or Victim Dilemma*). Para fins de recrutamento de membros, eles precisam projetar poder e agência, uma sensação de que não serão facilmente esmagados. Mas para atrair simpatia e ajuda externa, eles precisam parecer mais passivos, como vítimas que sofreram um grande erro. Para ser uma vítima, você precisa de um vilão, e os Ogoni tiveram a sorte de escalar a Shell Oil nesse papel, até que o governo nigeriano reprimiu brutalmente os Ogoni e assumiu o papel principal de vilão. Os dois vilões juntos permitiram que os Ogoni apelassem às ONGs internacionais de direitos humanos e ambientais ao mesmo tempo.

sobre como mudar todos eles, reformulando-os durante o curso da mobilização e do conflito. Nenhum deles tem a durabilidade, colocando-os fora do controle das partes de um conflito, o que a estrutura do termo implica.

Mesmo em um mundo globalizado, muitas interações cruciais permanecem face a face. Parte da globalidade é a capacidade para aqueles que podem pagar grandes distâncias, para se encontrar com doadores ou candidatos. Saro-Wiwa viajou amplamente; jornalistas e financiadores reuniram-se em Chiapas. As interações face a face podem fazer a diferença entre um esforço fracassado e um esforço bem-sucedido para levantar fundos internacionalmente - da mesma forma que fazem localmente. Håkan Thörn (2006) faz observações semelhantes sobre o movimento antiapartheid, cujos milhares de exilados cultivaram conexões pessoais com jornalistas, ativistas e funcionários do governo em dezenas de países. Collins (2004) mostra uma série de maneiras pelas quais as interações face a face inspiram emoções mais profundas e vínculos emocionais.

Ao mesmo tempo, as interações mediadas também existem há muito tempo: lembram-se das letras? Nós compensamos a mediação até certo ponto, enchendo as vistas e os sons com nossa própria imaginação, visualizando as vidas de outras pessoas distantes, indo muito além da pouca informação transmitida através de qualquer meio. (Sobre a importância da imaginação para as emoções, ver Nussbaum, 2001). Os objetos das emoções mudaram mais do que as emoções e as interações que os provocam.

Tal como acontece com todos os passos retóricos, estes são imbuídos de emoções, especialmente as emoções morais: quem é o tipo certo de vítima, ameaçado pelo tipo certo de vilão, ou o tipo certo de desastre natural, com a maior urgência, dependendo da organização missão e audiências? Mas é claro que essa construção de vítimas, vilões e heróis (aqueles que intervêm para ajudar) é o tipo mais antigo de trabalho emocional que ativistas e instituições de caridade fazem. O que mudou é principalmente quem são as vítimas e os vilões. Esta é uma das razões pelas quais as ONGs, como instituições de caridade, podem nos deixar desconfortáveis, como voyeurs, ou podem nos fazer sentir autojustificados (Boltanski, 1999). Afinal, se há vítimas e vilões, nós nos tornamos, ou essas organizações, os heróis, enquanto os ativistas locais devem ser reduzidos a vítimas.

Mas é claro que no mundo dos direitos humanos, como eu disse, são as próprias vítimas que precisam ganhar força e jogar fora sua passividade, para que elas próprias se tornem heróis. É difícil ajudar alguém a fazer isso, porque o objetivo é fazê-lo por conta própria. Principalmente, precisamos apenas sair do caminho deles. Parte da dignidade humana envolve defender seus direitos (Wood, 2003).

Então, o que podemos dizer, teoricamente? Os mecanismos básicos de emoção e persuasão provavelmente não mudaram em 2.400 anos, desde que os gregos começaram a teorizar sobre a retórica. Os esboços de personagens de vilões, vítimas e heróis formam o coração da retórica epidítica, mas, o conteúdo dos afetos básicos e dos canais sociais e de mídia que acionam os afetos, contudo, mudaram. O ponto teórico é que, à medida que você trabalha no micro-nível, você vê componentes familiares da vida social, reconhecíveis através das arenas, através dos tempos e lugares, mas à medida que você trabalha, percebe que eles são reunidos de maneiras diferentes, e vêm através de diferentes canais organizacionais. É reconhecer a interação do antigo e do novo que nos dá uma certa aceitação como cientistas sociais.

As emoções do cosmopolitismo

Diversos estudiosos viram, na crescente densidade de conexões globais, a base para uma nova lealdade emocional à “comunidade mundial de seres humanos” (Nussbaum, 2002). “O desafio cosmopolita é desenvolver a capacidade intelectual de estabelecer uma distância de seu padrão cultural de vida em grupo e separar-se de seus antigos selves, seus antigos padrões culturais, a fim de se entenderem como seres

humanos em si mesmos” (Ossewaarde, 2007, p. 384). Isso funcionará bem para um pequeno número de elites intelectuais, políticas e econômicas, cuja comunidade “local” já vive em aeroportos, hotéis e organizações internacionais. Para as autoridades da ONU, famosos filósofos como Martha Nussbaum (2002) e alguns outros, esta é a comunidade deles. Eles não estão realmente desistindo da vida em grupo, apenas adicionando outra rede face a face com a qual interagir (e não necessariamente um grupo maior)⁷.

Pode haver uma sociedade civil global em desenvolvimento, mas é em grande parte uma série de encontros cara a cara em lugares como o Fórum Social Mundial e centenas de milhares de outras reuniões. Uma identidade global não é necessariamente uma identidade mediada. Ou pelo menos não mais do que outras comunidades imaginadas, todas as quais transcendem a soma total de encontros pessoais. Mas todos são baseados em encontros pessoais e nas emoções que os acompanham.

Tais culturas podem não ser tão cosmopolitas quanto parecem, de acordo com Ulf Hannerz (1990, p. 244). “Algumas culturas transnacionais são mais isoladas das práticas locais do que outras”, por um lado. A maioria dessas culturas, além disso, “são de diferentes maneiras extensões ou transformações das culturas da Europa Ocidental e da América do Norte”. Aqueles dessas regiões entram facilmente em cenários cosmopolitas; aqueles de outros lugares experimentam essas configurações como mais distintas e incomuns, diz Hannerz. Anthony Smith (1990, p. 185), historiador do nacionalismo de base étnica, zomba das alegações de cosmopolitismo: “as culturas nacionais inspiradas pelas etnohistórias redescobertas continuam a dividir nosso mundo em blocos culturais discretos, que mostram poucos sinais de harmonização, muito menos de amalgamação”.

Em contraste com pequenos números de cosmopolitas que exercem controle considerável sobre aqueles com quem eles interagem, a maioria de nossos contemporâneos experimenta uma migração aumentada como interações com estranhos. Um sociólogo, citando Giddens e Bauman, com uma longa linhagem de sociólogos antes deles, teme que “a sociedade de estranhos possa ser como uma experiência coletiva de impotência, manifesta em sentimentos de falta de sentido pessoal, solidão, desconfiança, insegurança e ansiedade” (Ossewaarde 2007, p. 385). Isto é, naturalmente, parte do medo centenário das cidades e da modernização. Com a globalização, surgem fluxos maiores de migrantes e mais estranhos. Os cosmopolitas escapam desse encontro inquietante, porque se envolvem com pessoas muito parecidas com eles (outros ambientalistas, outros filósofos), que por acaso vêm de outras regiões.

Em ambos os casos, estas são interações face a face, seja com estranhos ou conhecidos. A globalização traz consigo mais encontros com estranhos, mas o que sentimos nessas interações pode não ter mudado. Nossos compromissos face a face com amigos ainda são calorosamente satisfatórios; aqueles com estranhos são potencialmente inquietantes. Da mesma forma, a forma mais antiga de interações internacionais, a diplomacia, permanece face a face. O fluxo de embaixadores, enviados especiais, adidos culturais e outros aumentou constantemente. A facilidade da comunicação internacional não superou a facilidade das viagens internacionais. Se há, - como Hochschild descreveu, - regras de sentimento complicadas para os atendentes de

⁷Como Michael Mann (1986, 1993) mostra indiretamente, a maioria daqueles que deixaram de lado uma identidade geográfica local o fez em favor de uma identidade religiosa, que - embora possa ter algumas tendências universalizantes - dificilmente é cosmopolita.

vôo, quanto mais extensas e intensivas devem ser então as regras de sentimento para os diplomatas?⁸

Caminhos Futuros?

Apesar do progresso considerável, existe muita confusão nas discussões sobre emoções na política. Além do problema de que sentimentos muito diferentes se enquadram na mesma rubrica de “emoções”, diferentes tipos de emoções interagem entre si. Nossas lealdades afetivas e sensibilidades morais moldam nossa sensação imediata de medo ou raiva, como nos choques morais. Também temos emoções sobre nossas emoções, especialmente quando nos envergonhamos de ter nos sentido de uma maneira que consideramos imprópria ou orgulhosa de nós mesmos por termos um sentimento admirável (Elster, 1999). Outra complicação é que frequentemente nós experimentamos emoções em combinações ou sequências. A raiva tingida de vergonha difere da raiva tingida de indignação, com diferentes implicações para a ação política.

A falta de comunicação entre disciplinas exacerba todos esses desafios. A sociologia precisa ir além de seu foco nas interações face a face, para considerar o desempenho, a mídia e a retórica, e as emoções que elas transmitem ou estimulam. Estudiosos da globalização e relações internacionais, por sua vez, precisam reconhecer que as interações face a face continuam a desempenhar um papel fundamental nos apelos, ameaças e discussões que estudam. É superficial dizer, mas é necessário mais diálogo.

As emoções são uma parte essencial da ação e das decisões humanas, que nós, analistas, ignoramos por nossa conta e risco. As ações, feitas conscientemente como escolhas ou realizadas como rotinas irrefletidas, vêm com longas listas de riscos, custos e benefícios potenciais. Precisamos incluir os riscos, custos e benefícios emocionais, porque eles certamente guiam as ações e as escolhas. Estas foram excluídas da escolha racional e das tradições de jogo como muito difíceis de contar, mas com o alto custo de abandonar o realismo. Se quisermos entender as ações políticas empreendidas, precisamos entender as emoções que guiam, acompanham e resultam delas. Agrupar os insights de várias ciências sociais só pode ajudar.

Referências

- ADAMS, Paul C. *Geographies of media and communication*. Malden, MA: Wiley-Blackwell, 2009.
- BOB, Clifford. *The marketing of rebellion*. New York: Cambridge University Press, 2005.
- BOLTANSKI, Luc. *Distant suffering: Morality, media and politics*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.
- BURKE, Peter J. Identity Processes and social stress. *American Sociological Review*, v. 56, p. 836-849, 1991.
- COLLINS, Randall. Social Movements and the Focus of Emotional Attention. In: Jeff Goodwin et al., *Passionate politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.
- COLLINS, Randall. *Interaction ritual chains*. Princeton: Princeton University Press, 2004.

⁸No prefácio de *The Managed Heart*, Hochschild atribui seu interesse no gerenciamento emocional por suas observações infantis do trabalho de seus pais para ao *Foreign Office Service* (Serviço Diplomático) dos EUA.

- COOLEY, Charles Horton. *Human nature and the social order*. New York: Charles Scribner's Sons, 1902.
- Elias, Norbert. *The civilizing process*. Oxford: Basil Blackwell, 1939 /1978.
- Elster, Jon. *Strong feelings*. Cambridge, MA: MIT Press, 1999.
- FERGUSON, Yale H.; Richard W. Mansbach. *Remapping global relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- FLEW, Terry. *Understanding global media*. Houndmills: Palgrave Macmillan, 2007.
- GIDDENS, Anthony. *Capitalism and modern social theory*. Cambridge: Cambridge University Press, 1971.
- GOFFMAN, Irving. *Stigma*. New York: Simon and Schuster, 1963.
- GOFFMAN, Irving. *Interaction ritual*. Garden City, NJ: Anchor, 1967.
- GOODWIN, Jeff; James M. Jasper; Francesca Polletta. The return of the repressed: The fall and rise of emotions in social movement theory, *Mobilization*, v. 5, p. 65-84, 2000.
- GOULD, Deborah B. *Moving politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2009.
- HANNERZ, Ulf. Cosmopolitans and locals in world culture. In: Mike Featherstone, (ed.), *Global culture*, London: Sage, 1990.
- HEISE, David R. *Understanding events*. New York: Cambridge University Press, 1979.
- HEISE, David R. *Expressive order: Confirming sentiments in social actions*. New York: Springer, 2007.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. The Sociology of Feeling and Emotion: Selected Possibilities. In: Marcia Millman; Rosabeth Moss Kanter, (eds.), *Another voice: Feminist perspectives on social life and social science*. Garden City, New York: Anchor/Doubleday, 1975.
- HOCHSCHILD, Arlie Russell. *The managed heart: Commercialization of human feeling*. Berkeley: University of California Press, 1983.
- JASPER, James M. *Nuclear politics: Energy and the state in the United States, Sweden, and France*. Princeton: Princeton University Press, 1990.
- JASPER, James M. *The art of moral protest: Culture, biography, and creativity in social movements*. Chicago: University of Chicago Press, 1997.
- JASPER, James M. A strategic approach to collective action: Looking for agency in social movement choices. *Mobilization*, v. 9, p 1-16, 2004.
- JASPER, James M. *Getting your way*. Chicago: University of Chicago Press, 2006.
- JASPER, James M. Emotions and social movements: Twenty years of theory and research. *Annual review of sociology*, v.37, p. 285-304, 2011.
- JASPER, James M. and Jane Poulsen. recruiting strangers and friends: moral shocks and social networks in animal rights and antinuclear protest. *Social problems*, v. 42, p. 493-512, 1995.
- KEMPER, Theodore D. *A social interactional theory of emotions*. New York: Wiley, 1978.
- KEMPER, Theodore D. A Structural approach to social movement emotions. In: Jeff Goodwin et al., *Passionate politics*. Chicago: University of Chicago Press, 2001.

- KEMPER, Theodore D. and Randall Collins. Dimensions of microinteraction. *American journal of sociology*, v. 96, p. 32-68, 1990.
- LEBOW, Richard Ned. *A Cultural theory of international relations*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009.
- LECHNER, Frank J. and John Boli. *World culture*. Malden, MA : Blackwell, 2005.
- MANN, Michael. *Sources of social power*, v 1. Cambridge: Cambridge University Press, 1986.
- MANN, Michael. *Sources of social power*, v 2. Cambridge: Cambridge University Press, 1993.
- MARCUS, George E.; W. Russell Neuman; Michael MacKuen. *Affective intelligence and political judgment*. Chicago: University of Chicago Press, 2000.
- MCCARTHY, John D.; Mayer N. Zald. Resource mobilization and social movements: A partial theory. *American journal of sociology*, v. 82, p. 1212-1241, 1977.
- NUSSBAUM, Martha C. *Upheavals of thought*. Cambridge: Cambridge University Press, 2001.
- NUSSBAUM, Martha C. Patriotism and cosmopolitanism. In: Martha C. Nussbaum, (ed.). *For love of country?* Boston: Beacon Press, 2002.
- OSGOOD, Charles E., George J. Suci; Percy H. Tannenbaum. *The measurement of meaning*. Urbana: University of Illinois Press, 1957.
- OSSEWAARDE, Marinus. Cosmopolitanism and the society of strangers. *Current sociology*, v. 55, p. 367-388, 2007.
- PARSONS, Talcott. *The Structure of social action*, 2 volumes. New York: McGraw-Hill, 1937.
- SCHILLER, Herbert I. *Communication and cultural domination*. New York: International Arts and Sciences Press, 1976.
- SMITH, Anthony D. Towards a global culture? In: Mike Featherstone, (ed.), *Global Culture*, London: Sage, 1990.
- SPOCK, Benjamin. *Decent and indecent*. New York: McCall Publishers, 1970.
- THAMM, Robert. Social structure and emotion. *Sociological perspectives*, v. 35, p. 649-671, 1992.
- THÖRN, Håkan. *Anti-apartheid and the emergence of a global civil society*. Basingstoke, New York: Palgrave Macmillan, 2006.
- THOMPSON, John B. *The Media and Modernity*. Cambridge: Polity Press, 1995.
- TURNER, Bryan S. The two faces of sociology: global or national? In: Mike Featherstone, (ed.), *Global Culture*, London: Sage, 1990.
- TURNER, Jonathan. *Face to Face*. Stanford: Stanford University Press, 2002.
- WARREN, Mark. *Fire in the heart: How white activists embrace racial justice*. New York: Oxford University Press, 2010.
- WOOD, Elisabeth Jean. *Insurgent collective action and civil war in El Salvador*. Cambridge: Cambridge University Press, 2003.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Um excursão em torno das noções de situação limite, situação crítica e vulnerabilidades interacionais em contextos de co-presenças engolfadas. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 27-37, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Um excursão em torno das noções de situação limite, situação crítica e vulnerabilidades interacionais em contextos de co-presenças engolfadas

An excursion around the notions of limit-situation, critical situation and interactional vulnerabilities in contexts of co-presence engulfed

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Recebido: 15.10.2018

Aceito: 01.11.2018

Resumo: Este ensaio busca compreender as noções de situações limites, situações críticas e de vulnerabilidades interacionais em contexto de quebra da normalidade normativa que rege uma dada sociabilidade, a partir de uma perspectiva interacionista goffmaniana. A análise tem em mente sociedades de pequena escala baseadas em laços sociais densos e imersos em situações de intensa co-presença, apesar de que os autores aqui utilizados tenham sempre trabalhado o social de uma forma geral. Este ensaio assim parte de uma definição ampla de sociedade, apresentada a partir da análise simmeliana. Definição esta, de forma geral, seguida pelos autores interacionistas e, aqui, particularmente, pela perspectiva goffmaniana. Desde modo, este ensaio mais do que realizar uma discussão conceitual, apresenta um passeio sobre processos interacionais vistos enquanto situações densas e sujeitas a impasses, sempre tensos, e a processos de falência moral e conflitos. Processos interacionais esses sobrecarregados, do mesmo modo, por ansiedade e medo. E, não obstante, movidos por sentimentos de remontagem e adequação dos elos fragmentados: seja em possibilidades novas de pertencimento, seja também na vontade irônica e melancólica de reconstrução de uma cultura emotiva sentida como perdida, ou idealizada como um passado sem retorno. **Palavras-chave:** vulnerabilidades interacionais, copresença, situações engolfadas, situação limite, situações críticas

Abstract: This essay seeks to understand the notions of limits situations, critical situations and interactional vulnerabilities in the context of breaking normative normality that governs a given sociability, from a Goffmanian interactionist perspective. The analysis has in mind small-scale societies based on dense social ties and immersed in situations of intense co-presence, although the authors used here have always worked the social in general. This essay thus starts from a broad definition of society, presented from the Simmelian analysis. This definition is generally followed by interactionist authors, and here, in particular, by the Goffmanian perspective. Thus, this essay more than conducting a conceptual discussion, presents a tour of interactional processes seen as dense situations and subject to always tense impasses, and to processes of moral bankruptcy and conflicts. Interaction processes that are overloaded, in the same way, by anxiety and fear; and, yet, moved by feelings of reassembly and adaptation of the fragmented links: either in new possibilities of belonging, or also in the ironic and melancholic will to reconstruct an emotional culture felt lost, or idealized as a past without return. **Keywords:** interactional vulnerabilities, co-presence, engulfed situations, limit situation, critical situations

Este ensaio realiza um excuro em torno dos processos de quebra de normalidade normativa de uma dada sociabilidade e as vulnerabilidades sociais dela resultantes, a partir de uma perspectiva interacionista goffmaniana. O ensaio passa em revista, de modo elástico, situações limites, situações críticas e vulnerabilidades interacionais em contextos de quebra da normalidade normativa que rege uma dada sociabilidade. A análise tem em mente refletir sobre sociedades de pequena escala baseadas em laços sociais densos e imersos em situações de intensa co-presença, apesar dos autores aqui presentes terem focado suas pesquisas no social mais geral. O ensaio tem início com uma definição ampla de sociedade, apresentada pela análise simmeliana e, de certa forma, se pode dizer, seguida pela perspectiva interacionista, e, principalmente, pela proposta teórico-metodológica goffmaniana assentada em sistemas de expectativas abertos e experimentados nos jogos simbólico interacionais conduzidos em um contexto situacional dado.

Simmel analisa a sociedade como um jogo interacional no interior de situações diversas que abrem alternativas várias às ações entre os indivíduos presentes ao ato interativo, ou situação. O que possibilita a esses indivíduos, na troca comunicacional, responderem e transmitirem impulsos emocionais que os achegam ou os afastam, mas que os fazem dependentes uns dos outros, e que só se encontram como pessoas nessa tensão emocional do encontro social.

Para Simmel, assim,

...[a] sociedade existe onde vários indivíduos interagem. Esta interação surge sempre a partir de certos impulsos... ou por causa de um propósito definido. Os impulsos [ao outro], os propósitos de defesa ou ataque, de vicissitudes, de aquisição, de assistência, bem como de instrução e inúmeros outros possibilitam aos homens estar juntos, trabalhar uns para os outros, trabalharem juntos, [ou] atuarem uns contra os outros, ou a entrarem em convivência mútua, isto é, de transferir efeitos sobre os demais homens e receber os efeitos deles em si. Essas interações significam que os portadores individuais desses impulsos e fins se tornem uma unidade, se tornem uma *sociedade*⁹ (Simmel, 1908, p. 3-4).

É esse compartilhar tenso, portanto, que fundamenta a socialidade, enquanto cultura emotiva de busca e achego ou afastamento do outro, e que monta alternativas e trajetórias que dão origem a sociabilidades e produzem moralidades que permitem união, que erigem sociedades e suas reações internas e externas a outras sociabilidades e moralidades consideradas divergentes. Sempre como um jogo tensional entre sentimento de pessoa, e de pertencimento a um lugar, tanto quanto, de sufoco e medos.

Uma cultura emotiva é entendida aqui pelo conjunto de emoções envolvidas em um jogo situacional e a sua condução na prática comum da troca relacional, em que parceiros convivem e partilham concepções sobre o mundo comum em cena situada. A cultura emotiva, embora recheada de sentidos morais de pertencimento, tensiona permanentemente a lógica social da moralidade instituída em cada processo de negociação advindo no e do jogo situacional em que indivíduos sociais interagem (Koury, 2017, p. 11). A noção de sociedade em que se situa este ensaio, por conseguinte, tem a sua presença enquanto instância microsocial de relações entre indivíduos, e de situações sociais em que justificações e formas de enfrentamento montam e remontam teias de significados no interior de alternativas possíveis para o acionamento de propostas e proposições que permitam a busca de consenso e a continuidade sempre tensionada do jogo relacional em processo.

Parte-se, aqui, destarte, da noção simmeliana de sociedade como sociação e sociabilidade, e da noção de situação elaborada por Thomas & Thomas (1928, p. 571-

⁹ Tradução livre – MK

572) cuja definição informa que "se as pessoas definem certas situações como reais, elas são reais em suas consequências". No jogo relacional que mobiliza uma situação social dada em uma cultura emotiva e em uma conjuntura moral delimitada, deste modo, os agentes ou atores envolvidos no agenciamento de alternativas relacionais e comunicacionais, configuradas nesta dada situação, se apresentam e se conformam sempre de forma tensa e ambivalente.

Nesse ambiente, onde se desenvolve o jogo interacional, os agentes ou atores buscam definir as situações (Thomas, 1923, p. 42) em que se encontram. O que permite um desenvolvimento compreensivo das alternativas viáveis à busca de um uma continuidade ou a retornos à normalidade normativa concensuada.

Nesta busca de alternativas viáveis, as interpretações dos atores-agentes de uma situação dada em processo causam a ação. Para Thomas (1923, p. 42), por conseguinte,

preliminar a qualquer ato de comportamento autodeterminado há sempre uma etapa de exame e deliberação que [se pode] chamar de *definição da situação*. E, na verdade, não apenas os atos concretos dependem da definição da situação, mas, gradualmente, toda uma política de vida e a personalidade do próprio indivíduo em si...¹⁰

estão em processo permanente de autoavaliação, em cada situação em que se encontre envolvido e que precise se situar e agir.

A noção de situação é deste modo sempre definida, - de acordo com a leitura de Goffman realizada por Isaac Joseph (2000, p.10), - em relação a um espaço-tempo pactualmente decidido, no qual os compartes partilham ou controlam suas aparências, suas linguagens corporais e suas atividades. Assim, para Goffman (2012), as significações dadas a e experimentadas em uma situação são definidas a partir dos cenários organizacionais que a delimitam e o envolvimento subjetivo dos agentes-atores sociais nela imersos.

A ideia de situação, portanto, combina um espaço e uma temporalidade com as relações entre as pessoas e coisas, a partir dos encontros interacionais. Encontros interacionais estes que possibilitam a ação dos personagens em cena. Nos embates e por meio deles, através dos cenários armados, os agentes criam e recriam os códigos morais a partir de experiências vividas e experimentadas na troca intersubjetiva como cultura emotiva.

O processo social, - do mesmo modo visto a partir de uma ótica interacionista, - assim, alude a ideia não de "uma interação imaginada de forças invisíveis ou um vetor estabelecido pela interação de múltiplos fatores sociais, mas [como] um processo observável de interação simbolicamente mediada" (Becker, 2009, p. 62)¹¹. Para Thomas (1923) e Thomas & Znaniecki (1918), as interpretações não são objetivas, e as ações são afetadas por percepções subjetivas nas trocas entre atores no jogo relacional configuracional de cada situação experienciada.

Qualquer definição de situação, por conseguinte, influencia o presente dos indivíduos e grupos nela envolvidos, de forma sempre tensional (Thomas, 1923, p. 42). Porém, igualmente, funciona como busca de reposicionar as interpretações para o interior de uma normalidade normativa capaz de proporcionar um reequilíbrio mesmo que sempre frágil (Elias, 1994) das forças no jogo relacional em processo, como uma espécie de consenso mínimo que permita a continuidade da situação, constituindo o que Berger e Luckmann (1985, p. 95) chamam de sedimentação intersubjetiva.

¹⁰ Tradução livre – MK.

¹¹ Tradução livre – MK.

Este consenso mínimo, frágil, essa sedimentação intersubjetiva configurada, conforma a normalidade normativa de uma situação e ergue arcabouços emocionais e morais que perfazem uma cultura emotiva e um sentimento de pertença entre os atores e grupos nela envolvidos. Neste cotidiano emergido da situação em consenso mínimo se estabelece entre os agentes ou atores um sentimento de reconhecimento mútuo que orienta as regras e normas de conduta e ação individual e dos pares relacionais, localizando os indivíduos, e os outros afins, como pertencentes a uma dada cultura emotiva e participando de todo um conjunto de expectativas emocionais, morais e identitárias que os fazem se sentir um *nós*, uma unidade socialmente disposta.

No cotidiano surgido da situação em consenso mínimo, assim, os agentes ou atores vivenciam uma sensação de proteção pelos pares em apoios mútuos, e um sentimento de aceitação e de compreensão dos sentidos irmanados na ação comum e individualizada. No cotidiano tudo se encontra referido a um sentido lógico de pertencimento, onde os indivíduos se sentem acolhidos.

Quebra da normalidade normativa e processos de vulnerabilidades sociais

Quando, porém, não é mais possível o equilíbrio tênue na rede relacional em jogo em uma dada situação, a possibilidade de dar continuidade a experiência se fragiliza, e muitas vezes se rompe, e a normalidade normativa se vulnerabiliza e, às vezes, é quebrada. O que dá origem a uma nova densidade situacional.

A situação agora se torna tensa e, às vezes, se processa de formas traumática e conflitual. Nela e através dela as partes em troca vivenciam um sentimento de fracasso moral e uma espécie de ruptura das normas morais de conduta e dos sentidos de reconhecimento do outro pelo outro, e de pertencimento (Jaspers, 1974).

A situação em processo de definição e atribuição de significados morais e consensuais de continuidade se vê, neste momento, atingida por cenários e acontecimentos que desorganizam o universo moral local e fragilizam os laços de reconhecimento e pertença orientados pela cultura emotiva que o movimenta.

Este processo de desordem na ordem por eles constituída apanha os atores de surpresa, modifica as suas relações e os faz sair do cotidiano em busca de uma restauração do 'bem viver'; e de dar continuidade a este mesmo cotidiano, agora fragmentado pelo abalo que os afetou não apenas como indivíduos, mas como pessoas em troca relacional.

Os cenários e acontecimentos que desorganizam o universo moral local podem ser entendidos como um conjunto de ações sociais cujos sentidos extrapolam, em suas consequências, as expectativas de uma normalidade normativa dada. Como um ato extraordinário, por conseguinte, desorganiza o sistema social de posições e de classificações morais, e gera espaços interacionais liminares (Turner, 2005) e um enorme desconforto moral e emocional para os atores envolvidos.

Os cenários e acontecimentos que desarranjam o mundo moral são sentidos como um ato extraordinário, e definidos como um componente de vergonha e de vergonha-desgraça (Scheff, 1990). O que gera situações que alude à perda da fachada que organiza o fluxo interacional em um evento social qualquer.

A desorganização provocada pelo desarranjo do mundo moral fragiliza os laços sociais que se fragmentam até uma possibilidade tensa de ruptura nas relações. A procura de restauração da situação atingida, deste modo, se vê mesclada por justificações, por desculpas, por acusações e por formas diversas de construções morais e de concepções do justo e do 'bem'.

Todos sentem a vergonha-desgraça 'no ar', se sentem perdidos, receosos, confusos, e a espera de um advento ou caminho que remonte a ordem 'natural' vivida na

e através da ideação da normalidade normativa rompida. Assim como se fundam públicos (Gusfield, 2014, p. 287-288) e arenas públicas (Cefaï, 2014; Schütz, 2012) onde os processos que levaram a desordem local são debatidos, e em que interpretações imagináveis ou propositivas sobre a desordem e desorganização social do lugar são lançadas tendo em vista o gerenciamento de alternativas para a remontagem ou para a tecelagem de uma situação mais adequada.

Este momento é chamado por Jaspers de situação limite. Jaspers chama de situações limites, conseqüentemente, as situações sentidas, experimentadas e pensadas nos limites da existência (Jaspers, 1967, p. 302). As situações limite, então, para Jaspers, são situações inalteráveis. São como um muro em que se esbarra e nada há a fazer, e nas quais não há mais saída para a coerência. Todo o sentido perece, e fica apenas a sensação pessoal de fracasso (Jaspers, 1932, v. 2, p. 178). Karl Jaspers, dentro de uma linguagem existencialista, assim sendo, denota apenas nas situações vividas por um indivíduo os elementos definidores de situações limite.

Boltanski (1990, p. 105 a 118) prefere - ainda que preso a uma análise estrutural que dá mais ênfase a estrutura de que as agências interativas dos atores em jogo, - chamar as situações limite de situações críticas e as abrange para a análise social. As define como situações problemáticas nas quais os acordos implícitos que movimentam a normalidade normativa de um lugar são sentidos como ameaçados.

São momentos, deste modo, em que processos considerados como provocadores de possíveis desordens vêm à tona, e a maneira como tais desordens são percebidas pelos relacionais que a vivenciam. Ou, mesmo, sobre como buscam acompanhar o processo de desorganização normativa, ou projetar suas conseqüências possíveis e tentar garantir o retorno à normalidade, ou a lançar justificativas sobre o que levou àquela situação e às implicações prováveis sobre ela.

Neste ensaio, os processos geradores de uma situação limite ou de uma situação crítica são entendidos através de uma ótica interacionista. Isto é, como o vínculo engolfado (Scheff, 1990) de relações que se estabelece após a ultrapassagem moral de um dado sistema de expectativa em um processo situacional qualquer. Processo situacional este em que atores sociais envolvidos se encontram na iminência da produção de ofensas e transgressões, gerando nos demais preocupações e problemáticas em torno do que fazer para salvar a situação, ou mesmo abrindo um cenário de falência moral na sociabilidade em questão.

De acordo com Goffman (2014) as situações limites ou as situações críticas de um social qualquer são situações de quebra do sistema de expectativas no interior do jogo simbólico-interativo social, produzindo situações de crise. Situações de crise estas em que os agentes-atores vulnerabilizados necessitam confirmar a realidade onde a situação se passa de um modo mais explícito e intenso. O que provoca choques pela sensação de destruição do universo simbólico e moral construído e vivido, com o aumento das emoções vergonha e medo, ou do não saber o que fazer e como agir. O que leva os agentes-atores em cena a um estado de espera, ou de rejeição da situação de desordem e a descoberta do engodo em que se encontram, junto aos outros relacionais, perante os elementos dispostos e de que não têm controle.

O engolfamento das relações, assim, segundo Scheff (1990, 2016), reduz as capacidades cognitivo-expressivas e as possibilidades de ação de cada agente-ator social mediante o constrangimento do self individual na situação de embaraço do grupo em que foi subsumido, e cujas faces ou fachadas, coletivas e individuais, se encontram ameaçadas. As emoções e os vínculos sociais e morais que formam e informam os sentimentos, são assim o resultado de negociações tensas e indeterminadas, em que desponta o caráter transintencional e situado da ação e a natureza contingente e

assimétrica da comunicação de conteúdos sociais pelos indivíduos em interação. As sociabilidades, deste modo, formam um mundo emocional e moral vivido, mas, constitucionalmente sempre frágil e sujeito a reajustes cotidianos e a situações de engolfamento que produzem cenários tensos de fracassos, de quebra de laços e de destruição.

Estes aspectos problemáticos da interação são definidos por Goffman (2011) como vulnerabilidades interacionais. Goffman aponta para o caráter dúbio da vergonha e do constrangimento social: em que os termos “pessoa de vergonha” e “pessoa sem vergonha” aparecem como expressões que indicam o sentimento de vergonha não apenas como limitação à ação legítima, mas também como aptidão do ator social para o jogo interacional.

Em suas palavras:

ao entrar numa situação em que recebe uma fachada para manter, [uma] pessoa assume a responsabilidade de vigiar o fluxo de eventos que passa diante dela. Ela precisa garantir que uma ordem expressiva particular seja mantida... (Goffman, 2011, p. 17).

O autor pondera, também, sobre o desconforto da co-presença e sobre o custo emocional e social das expectativas morais projetadas na interação nos seguintes termos:

acima de tudo, o constrangimento tem a ver com a figura que o indivíduo representa diante dos outros considerados presentes naquele momento. A preocupação crucial é a impressão que se dá sobre os outros no presente... (Goffman, 2011, p. 96).

Neste sentido, Goffman discorre sobre um vocabulário próprio de situações de constrangimento. Situações estas em que o *Eu* está presente, mas não em “jogo”, em razão da quebra de expectativas morais em relação aos demais *Eus* no jogo.

É esta situação de quebra do sistema de expectativas morais que constitui, para este autor, uma situação crítica ou limite. Quebra de expectativas esta que pode conduzir a interação a um processo traumático de esfacelamento do mundo emocional e moral em que se assenta a situação, provocando vergonha-desgraça e falência moral; ou que pode ser gerenciada e conduzida a soluções parciais que conduzam à continuidade interativa da situação em jogo.

As vulnerabilidades interacionais apontam assim para a necessidade constante de administração das situações de constrangimento. Situações de constrangimento estas em que transgressões de fronteiras, de hierarquias sociais e do sistema de posições, - tais como status/papel e prestígio/desempenho - podem ocasionar a perda da fachada dos atores sociais envolvidos em uma ordem moral, expressiva e emocional, dada (Goffman, 2014). Goffman (2012) deste modo é enfático ao tratar a situação social e o self em jogo como elementos constitutivos da fachada enquanto princípio organizacional do tráfego social. O que constitui mundos emocionais e moral sempre frágeis, e reiteradamente construídos.

A situação social, para Goffman, - enquanto classe de eventos caracterizada pela copresença de atores sociais, brevidade temporal, limitação espacial, materiais comportamentais e ações reciprocamente orientadas no contexto de turnos de fala, ocasiões, ajuntamentos e intercâmbios sociais ritualmente iniciados e concluídos, - se organiza, deste modo, como ordem normativa, expressiva e comportamental. E, principalmente, como fluxo de conteúdos sociais acomodados na forma situacional.

Em uma situação social, portanto, a linha que o ator social constrói com o outro para si, enquanto padrão interacional estabilizado do *self*, e como a fachada que reivindica como valor social positivo a partir dos atributos sociais de sua linha, pode ser

entendido como elementos de um *Eu* socialmente integrado e sujeito a um sistema de expectativas comum. Em um contexto engolfado de relações, contudo, a interação cotidiana se apresenta como potencialmente afetada por ocasiões de aguda vulnerabilidade, fragilidade, desentendimentos e ameaça de quebras de confiança, podendo gerar situações problemáticas, e até situações limite e traumas que fogem ao controle dos atores em jogo comunicacional e paralisam o tráfego social.

A definição do limite situacional em Goffman, portanto, é aberta. Porém sempre situadamente crítica.

A depender do jogo interativo experimentado em cada situação social, portando, a ação transgressora pode ser contextualizada em fronteiras fluidas que vão da perda da face à desorganização normativa da ordem de expectativas societária dada. Assim, por exemplo, uma quebra de confiança pode ser administrada e solucionada em determinado tempo-espço, mas pode gerar um diminuto sentimento de trauma no social e nos indivíduos envolvidos na questão. Com o tempo e novos acontecimentos esse trauma pode se ampliar, e se expandir até se configurar em um novo problema gerador de uma situação crítica, em que novos gerenciamentos se fazem necessários para contorná-la, ou mesmo, da sensação do não se saber o que fazer se estabelecendo, então, um limite situacional que pode ser vivido como uma sensação de desagregação dos laços sociais e do sistema simbólico em que se assenta o conjunto de expectativas sociais do social em que tal situação se desenvolveu.

A experiência traumática, processada como uma situação crítica ou como uma situação limite, uma vez estabelecida como memória - e como ressentimento - pela quebra, ou pela possibilidade de esfacelamento dos laços sociais pode, desse jeito, desatar em processos de apropriação moral do evento. Evento que pode ser classificado como embaraçoso, como penoso, como problemático, ou até como responsável pela desordem moral sentida.

Neste espaço de vulnerabilidade social então entre outras possibilidades de caminhos, pode despontar, até mesmo, a eficácia das relações estabelecidas. E surgir daí ações impositivas para um projeto de ajustamento moral, a partir de uma leitura e definição da situação sentida como problemática, crítica ou limite que precisa de uma resposta restauradora, ou pressentida como potencialmente desagregadora da ordem moral constituída e que precisa ser eliminada.

As situações críticas e as situações limites são sempre problemáticas. E toda situação limite é consequência de situações críticas que se tornam problemas, ou problemáticas para os que a vivenciam. Elas produzem, assim, subsídios para a própria recomposição moral da normalidade normativa quebrada ou patra uma ação eficaz de controle impositivo sobre ela. O que autoriza a abertura de um leque de oportunidades que pode inclusive consentir ou deixar acontecer o uso político, econômico, social ou moral oportuno de seus recursos para fins de uma campanha moral de normalização do ambiente sensibilizado.

Goffman enfatiza a ligação emocional que o self desenvolve em relação à sua fachada, entendida como o compromisso de manter reputações em torno de status, papel e prestígio, de direitos e obrigações, e de afirmar e preservar performances e sensibilidades identitárias. A fachada, como constructo derivado das regras do jogo e das definições da situação, atravessa a subjetividade e se localiza difusamente no fluxo de eventos do encontro social, ou seja, no espaço simbólico entre os selves, de modo que somente pode ser confirmada e reconhecida pelo outro relacional em um exercício de reciprocidade.

O constrangimento recíproco, ou a vergonha cotidiana (Goffman, 2011; Scheff, 2016), é assim o elemento emocional fundamental de uma ordem moral, regulando,

portanto, a ordem expressiva e emocional possível. A relação linha – fachada, com efeito, aponta para a noção goffmaniana de social como sistema de expectativas, em que a confiança em si e no outro relacional, derivada da confiança nas regras do jogo, é o operador básico de uma sintaxe interacional perpassada por vulnerabilidades, riscos e patologias próprias da interação.

Os selves em interação respondem aos riscos dos encontros sociais com estratégias de manter a ordem moral em fluxo, ou seja, de preservar a fachada como princípio organizador da interação. Os atores sociais, assim, se mostram orgulhosos, honrados e dignos em relação à fachada que sentem como propriedade do self, ou vulnerabilizados quando envolvido pessoal ou coletivamente em situações problemas ou limites.

Em síntese, Goffman compreende a interação social como um ritual autorregulador, autorreferente e recíproco, que emerge como precipitado da própria experiência intersubjetiva, sempre contingente, arriscada e perigosa. A estrutura do self, com efeito, é resultado da relação de interdependência entre linha – fachada, sendo a preservação da fachada o princípio fundamental da ordem interacional e o dever de defender o self, portanto, se torna um dever sagrado para o ator social. Em suas palavras:

A natureza humana universal não é uma coisa muito humana. Ao adquiri-la, a pessoa se torna uma espécie de construto, criada não a partir de propensões psíquicas internas, mas de regras morais que são carimbadas nela externamente. Essas regras, quando seguidas, determinam a avaliação que ela fará sobre si mesma e sobre seus colegas participantes no encontro, a distribuição de seus sentimentos, e os tipos de práticas que ela empregará para manter um tipo especificado e obrigatório de equilíbrio ritual (Goffman, 2011, p. 49).

O social, nesta perspectiva, só se faz possível no jogo interacional entre atores ou agentes sociais autorreguladores. Ou seja, os atores ou agentes sociais em jogo constroem - moral e emocionalmente, - a si mesmos e ao outro, buscando manter a normalidade normativa da situação e, deste modo, testam e atestam, produzem e reproduzem processualmente culturas emotivas e códigos de moralidade, em cada novo encontro social.

Contudo, este self que desponta como um jogador, no jogo ritual de interações, se organiza também como imagem de si para o outro e para si mesmo, como narrativa de reputações e memória, e como linha e face individual. É neste sentido que a história natural¹² de um lugar de pertencimento, enquanto instância que requer pessoalidade intensiva, por exemplo, se monta e remonta como um processo intersubjetivo gerador de códigos de moralidade e de culturas emotivas de fácil vulnerabilidade, ou de dinâmicas restaurativas que remetem a noção de catarse durkheimiana (Durkheim, 1996).

É um processo que se caracteriza, desse modo, por um vínculo social de fortes exigências morais, porque fundado na liberdade individual, na lealdade, na confiança e na partilha de segredos (Simmel, 1977) e de intimidades (Koury, 2014). Esta unidade social, este *Nós* relacional constitutivo do vínculo social, assim, conforma *individualidades em tensão*. Individualidades em um jogo de se mostrar e se esconder

¹² Por história natural se entende aqui a trajetória retrospectiva de desenvolvimento e maturação de um acontecimento, na sequência de seus fatos e ações, ou em sua carreira moral, como um evento socialmente situado, quando narrado ou quando buscado ser explicado ou compreendido pelos personagens que o acompanharam de modo direto ou indireto até o seu acontecimento. Bem como pela percepção ou composição moral de suas consequências, ou o sentimento de culpa e pela sensação de perda de controle da situação que se desenvolvia e só foi tornada consciente no seu ato final. (Park, 2017; Katz, 2017).

do outro que define formas e limites da ação, ou seja, que delimita uma normalidade normativa que se expressa em comportamentos esperados.

O *Nós* relacional é entendido em Goffman (2012) como um *Microcosmo Organizacional*, e como um *Enquadre Vulnerabilizado*. As expectativas morais criadas na conformação do vínculo social são assim afiançadas por estratégias de controle de si e do outro, bem como por práticas punitivas de envergonhamento e amedrontamento do outro relacional.

Uma vez que ofensas e transgressões morais são disseminadas, - ou de tal modo imaginadas, - no fluxo transintencional e tenso do jogo interacional, se apresentam no social e nas arenas públicas que a problematizam, como uma situação problema a ser vencida. A situação resultante se apresenta, por conseguinte, para cada ator social envolvido, como uma sensação de vergonha-desgraça (Scheff, 1990). Ou seja, como a presentificação de uma memória e de uma narrativa que pode vir a findar na destruição do vínculo social, da fachada do grupo e dos selves individuais.

A situação problema ou a situação limite são assim reconhecidas no entrincheiramento moral e nos sentimentos de humilhação e ressentimento que cada relacional desenvolve em relação ao contexto interacional. A transgressão que causou o problema, então, se não resolvida pelos pares, pode se desdobrar em uma situação limite, fazendo emergir um processo de falência moral, em que semelhanças e dessemelhanças identitárias se confundem em um jogo ressentido de desculpas de si e de acusação do outro (Koury, 2016).

O ressentimento, assim, se configura como uma experiência dolorosa de rebaixamento moral acentuado. Remete a uma temporalidade recursiva causadora de assombrações, ironias e aforismos agressivos vividos na experiência da vergonha-desgraça e na fraqueza a ela subsequente.

O agente-ator social e a cultura emotiva que o envolve e delimita a sua ação moral, se encontram assim vulnerabilizados. A situação crítica ou a situação limite, resultado de relações engolfadas, se revela em formatos de injustiça, de quebra de confiança e de vergonha-desgraça.

O que proporciona, de um lado, a sensação de insegurança, e os sentimentos de medos sobre o que há por vir. De outro lado, porém, denota o minar dos vínculos interacionais e a desorganização dos espaços de relações onde se espelham os selves em jogo e a cultura emotiva de uma ordem moral. E, conseqüentemente, fragmenta a capacidade de se narrar o passado e de projetar o futuro, a não ser como idealização de um passado perdido ou que se foi, ou de uma presentificação da mesmidade, representada pela ironia enquanto resistência simbólica ao sentimento de fracasso e melancolia¹³.

Este ensaio, por fim, mais do que realizar uma discussão conceitual, apresentou um excuro sobre processos interacionais vistos em sua dimensão vulnerável de quebra de normalidade normativa, dentro de uma perspectiva simbólico interacionista e goffmaniana. Isto é enquanto situações densas e sujeitas a impasses, também sempre tensos, e a processos de falência moral e conflitos.

Processos interacionais esses, desse modo, sobrecarregados por ansiedades e medos; e, não obstante, igualmente, movidos por sentimentos de remontagem e de adequação dos elos partidos ou em processo de fragmentação: seja em possibilidades novas de pertencimento, ou na vontade irônica e melancólica de reconstrução de uma cultura emotiva sentida como perdida, ou idealizada como um passado sem retorno.

¹³ A questão da ironia enquanto resistência simbólica ao sentimento de fracasso e melancolia não será trabalhada nesse ensaio, remeto o leitor, contudo para Koury (2016).

Referências

- BECKER, Howard. The life history and the scientific mosaic. In: *Sociological work: method and substance*. (p. 63-74). New Brunswick: Transaction Publishers, 2009.
- BERGER, Peter; LUCKMANN, Thomas. *A construção social da realidade*. Petrópolis: Vozes, 1985.
- BOLTANSKI, Luc. *El amor y la justicia como competencias: tres ensayos de sociología de la acción*. Buenos Aires: Amorrortu, 1990.
- CEFAÏ, Daniel. Investigar los problemas públicos: con y más allá de Joseph Gusfield. In: Joseph R. Gusfield. *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, p. 11-58, 2014.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa: o sistema totêmico na Austrália*. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- ELIAS, Norbert. *A sociedade dos indivíduos*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1994.
- GOFFMAN, Erving. Sobre o resfriamento do marca: alguns aspectos da adaptação ao fracasso. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.13, n.39, p. 266-283, 2014.
- GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GOFFMAN, Erving. *Rituais de interação. Ensaio sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2011.
- GUSFIELD, Joseph R. *La cultura de los problemas públicos. El mito del conductor alcoholizado versus la sociedad inocente*. Buenos Aires: Siglo Veintiuno, 2014.
- JASPERS, Karl. *Die schuldfrage: Von der Politischen Haftung Deutschlands*. [A questão da culpa: a partir da responsabilidade política da Alemanha]. München: Piper, 1974.
- JASPERS, Karl. *Psicología de las concepciones del mundo*. Madri: Editorial Gredos, 1967.
- JASPERS, Karl. *Philosophie*. 3 vols. Berlin: J. Springer, 1932.
- JOSEPH, Issac. *Erving Goffman e a microsociologia*. Rio de Janeiro: EdFGV, 2000.
- KATZ, Jack. Uma teoria dos massacres íntimos: passos para uma explicação causal. *RBSE – Revista brasileira de sociologia da emoção*, v. 16, n. 46, p. 23-42, abril de 2017.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Etnografias urbanas sobre pertencas e medos na cidade. Estudos em antropologia das emoções*. Coleção Cadernos do GREM, n.11. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2017.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de confiança e conflito entre iguais. Cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Coleção Cadernos do GREM, n.9. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2016.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Estilos de vida e individualidade: escritos em antropologia e sociologia das emoções*. Curitiba: Appris, 2014.
- PARK, Robert E. A história natural do jornal. *Sociabilidades urbanas – revista de antropologia e sociologia*, v.1, n.2, p. 33-44, 2017.

SCHEFF, Thomas. A vergonha no self e na sociedade. In: Mauro Guilherme Pinheiro Koury e Raoni Borges Barbosa (Orgs.). *Vergonha no self e na sociedade: sociologia e a antropologia das emoções de Thomas Scheff*, p. 63-109. Recife: Ed. Bagaço; João Pessoa: Edições do GREM, 2016.

SCHEFF, Thomas. *Microsociology: discourse, emotion and social structure*. Chicago: University of Chicago Press, 1990.

SCHÜTZ, Alfred. *Sobre fenomenologia e relações sociais*. Petrópolis: Vozes, 2012.

SIMMEL, Georg. El secreto y la sociedad secreta. *Sociología. Estudios sobre las formas de socialización*, v. 1, (p. 357-421). Madrid: Edições Revista de Occidente, 1977.

SIMMEL, Georg. Das Problem der Soziologie. *Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung*. [O problema da sociologia, in: Sociologia, investigação sobre as formas de socialização]. 1º Auflage. (p.1-31). Berlin: Duncker & Humblot, 1908.

THOMAS, William Isaac. *The unadjusted girl: with cases and standpoint for behavior analysis*. Boston: Little, Brown and Company, 1923.

THOMAS, William Isaac; THOMAS, Dorothy Swaine. *The child in America: Behavior problems and programs*. New York: Knopf, 1928.

THOMAS, William Isaac; ZNANIECKI, Florian. *The polish peasant in Europe and America. Monograph of an immigrant group*, v. 1. Boston: The Gorham Press, 1918.

TURNER, Victor. Betwixt and between: o período liminar nos 'Ritos de Passagem'. In: *Uma floresta de símbolos: aspectos do Ritual Ndembu*, (p. 137-158), Niterói: EdUFF, 2005.

BARBOSA, Raoni Borges. Trauma cultural e recomposição moral ressentida e irônica da normalidade normativa: o empreendedorismo moral dos moradores do bairro Varjão / Rangel. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 39-59, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Trauma cultural e recomposição moral ressentida e irônica da normalidade normativa: o empreendedorismo moral dos moradores do bairro Varjão/Rangel

Cultural trauma and resentful and ironic moral recomposition of normative normality: the moral entrepreneurship of the residents of the neighborhood Varjão / Rangel

Raoni Borges Barbosa

Recebido: 10.10.2018

Aceito: 01.11.2018

Resumo: Este artigo tem por objetivo analisar os impactos morais e emocionais no cotidiano dos moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa - PB, o Varjão/Rangel, de um crime banal e cruel, entre iguais, ali ocorrido no ano de 2009. O crime em questão, intensamente escandalizado pelos empreendedores morais locais da cidade (a mídia, a igreja e a administração pública), foi transformado em uma narrativa moral e moralizante para a apropriação moral do bairro como lugar de degradação, ameaça à ordem social, contágio e falência moral paradigmáticas da pobreza urbana da cidade de João Pessoa. Nesse sentido, a análise antropológica parte de relatos etnográficos sobre as fofocas e as conversas informais, os silêncios, os interditos e os processos de rememoração e de organização simbólica dos atores e agentes sociais moradores do Varjão/Rangel em relação às varias tentativas e investidas moralizantes de seu lugar de pertença, reconhecimento e interação pessoalizada, para, assim, buscar compreender a postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do bairro passados nove anos desde o surto de violência que chocou e envergonhou os moradores do Varjão/Rangel. Trata-se, com efeito, de um esforço em entender a relação tensa de construção de moralidades e de imposição de condutas em relação aos usos morais de uma situação de vergonha-desgraça para empreendimentos morais de reconfiguração, real ou imaginária, da cultura emotiva e dos códigos de moralidade de um lugar tido como problema e como problemático para a imagem oficial e pública de cidade. **Palavras-chave:** trauma cultural, falência e recomposição moral, ressentimento e ironia, empreendimento e apropriação moral, bairro do Varjão/Rangel

Abstract: This article aims to analyze the moral and emotional impacts on the everyday life of the residents of a popular neighborhood in the city of João Pessoa - PB, the Varjão / Rangel, of a banal and cruel crime, among equals, occurred in 2009. The crime in question, intensely scandalized by local moral entrepreneurs (the media, the church, and the public administration), has been transformed into a moral and moralizing narrative for the moral appropriation of the neighborhood as a place of degradation, as a threat to the social order, as contagion and as a paradigmatic moral bankruptcy of urban poverty in the city of João Pessoa. In this sense, the anthropological analysis is based on ethnographic accounts of gossip and informal conversations, silences, prohibitions and processes of recollection and symbolic organization of the actors and social agents living in Varjão / Rangel in relation to the various attempts and moralizing investments of their place of belonging, recognition and personal interaction, in order to seek to understand the resentful and ironic stance that developed in the process of moral recomposition of normative normality of the neighborhood after nine years since the outbreak of violence that shocked and embarrassed

the residents of the Varjão/Rangel. It is, in fact, an effort to understand the tense relationship of morality building and conduct imposition in relation to the moral uses of a situation of shame-disgrace to moral undertakings of real or imaginary reconfiguration of the emotional and of the codes of morality of a place considered as a problem and as problematic for the official and public image of the city. **Keywords:** cultural trauma, bankruptcy and moral recomposition, resentment and irony, enterprise and moral appropriation, neighborhood of Varjão / Rangel

Este artigo tem por objetivo analisar os impactos morais e emocionais no cotidiano dos moradores de um bairro popular da cidade de João Pessoa - PB, o Varjão/Rangel, de um crime banal e cruel, entre iguais, ali ocorrido no ano de 2009. O crime em questão, intensamente escandalizado pelos empreendedores morais locais da cidade (a mídia, a Igreja Católica e a administração pública), foi transformado em uma narrativa moral e moralizante para a apropriação moral do bairro como lugar de degradação, ameaça à ordem social, contágio e falência moral paradigmáticas da pobreza urbana da cidade de João Pessoa, sobre o qual urgia a necessidade de uma ofensiva civilizadora (Regt, 2017)¹⁴.

Nesse sentido, a análise antropológica parte de relatos etnográficos sobre as fofocas e as conversas informais, os silêncios, os interditos e os processos de rememoração e de organização simbólica dos atores e agentes sociais moradores do Varjão/Rangel em relação às várias tentativas e investidas moralizantes de seu lugar de pertença, reconhecimento e interação pessoalizada, para, assim, buscar compreender a postura ressentida e irônica que se desenvolveu no processo de recomposição moral da normalidade normativa do bairro passados nove anos desde o ato de violência que chocou e envergonhou os moradores do Varjão/Rangel¹⁵. Trata-se, com efeito, de um esforço em entender a relação tensa de construção de moralidades e de imposição de condutas em relação aos usos morais de uma situação de *vergonha-desgraça* (Scheff, 1990) para empreendimentos morais de reconfiguração, real ou imaginária, da cultura emotiva e dos códigos de moralidade de um lugar tido como problema e como problemático para a imagem oficial e pública de cidade.

Aqui foi uma banda do céu que caiu

O bairro do Varjão/Rangel teve início com a ocupação do espaço da Mata do Buraquinho, nos anos de 1920, e atualmente ainda abriga moradores oriundos, em sua maioria, de cidades interioranas da Paraíba e de estados vizinhos, em constante fluxo, seja no interior da própria cidade, seja também em movimentos pendulares no sentido interior-capital. A presença de um ethos interiorano tensionado pelas exigências modernizantes da cidade de João Pessoa pode ser percebida tanto na forma do consumo dos espaços públicos, quando, por exemplo, o morador vai à feira de rua e se encontra

¹⁴A ofensiva civilizadora (Regt, 2017) constitui, em linhas gerais, o ritual público, no sentido gusfieldiano de transformação de problemas sociais, - como a violência generalizada e difusa, - em problemas públicos e políticos, - como um programa de ação ou política pública de melhoria e embelezamento da cidade ou no combate à violência urbana imputado à pobreza ou a regiões de pobreza, como as periferias pobres. A ofensiva civilizadora abarca, ainda, a consequente e sistemática intervenção de empreendedores morais para a mudança (ou para a performatização da mudança), em curto prazo, de aspectos pontuais ou mesmo mais amplos do *habitus* (Elias, 1997 e 2009) de uma população classificada como passível de moralização, no sentido dos padrões morais da civilização moderna ocidental.

¹⁵Bairro de dois nomes, um oficial, *Varjão*, outro oficioso, *Rangel* (Koury, 2014). Este último produto de uma luta dos moradores para restaurar a imagem pública do bairro, tido como violento, em relação aos demais bairros, e à cidade de João Pessoa, como um todo, como forma de inclusão e reconhecimento social como bairro civilizado, “*bairro do amor*” e “*bom de viver*”.

com amigos e compadres de longa data, aproveitando o acesso a produtos que não se encontram nos supermercados dos bairros nobres da cidade; quanto em expressões e modos de falar próprios de regiões interioranas da Paraíba.

O processo de ocupação dos espaços vem se organizando, desde o início da história do Varjão/Rangel, mediante a invasão de áreas devolutas ou de áreas públicas e de proteção ambiental. Os efeitos deste processo são ainda facilmente verificados no padrão de ocupação de áreas vulneráveis e de risco, como encostas íngremes, margens do rio e áreas de floresta a partir de técnicas populares de autoconstrução. Ali os moradores se concentram em suas pequenas casas e puxadinhos, desenhando ruas desalinhas, vielas e becos de barro batido, onde uma intensa vida familiar e vicinal acontece, e improvisando situações para o suprimento de necessidades básicas de habitação, como o abastecimento de água e energia elétrica.

Os novos moradores que chegam ao Varjão/Rangel recebem suporte oferecido pelos familiares já estabelecidos no local e pela vizinhança que, articulados em rede, os inserem na economia informal do pequeno comércio e das manufaturas e oficinas do bairro e, destarte, constroem um espaço de interações pautado na lealdade, na intensa pessoalidade e no monitoramento recíproco constante (Koury, 2016; Barbosa, 2015). O Varjão/Rangel é, nesse sentido, pródigo em situações laborais e ocupacionais informais para uma população masculina que sabe lidar com consertos de bicicletas, motos, carros, sofás, fogões e outras máquinas ou utensílios domésticos, ou, ainda, que desenvolva serviços gráficos e de informática de baixa complexidade.

O evento trágico popularmente conhecido como *Chacina do Rangel* pode ser considerado como um divisor de águas na história do bairro do *Varjão/Rangel* e nas memórias que os moradores alimentam sobre o mesmo. Transcorridos mais de nove anos desde o fatídico nove de julho de 2009 em que o crime entre iguais se consumou, o tema ainda permanece um tabu e objeto de vergonha e silêncio por parte dos moradores, mas também como objeto e momento de reflexão sobre as promessas feitas e, no mais das vezes, não realizadas, pelos empreendedores locais¹⁶ locais, - a mídia, a prefeitura da cidade de João Pessoa, a polícia e a justiça, - que se aventuraram na apropriação moral e moralizante do crime de chacina como narrativa dramática de *Chacina do Rangel*.

O exercício etnográfico de perceber e compreender os interditos, os breves desabafos e as sutis ironias e ressentimentos que compõem as memórias locais sobre este *momento crítico* das sociabilidades pessoalizadas e engolfadas de uma figuração social pobre e estigmatizada, - mas bastante preocupada em manter e preservar suas fachadas individuais e coletivas de pessoas de bem que lutam pelo reconhecimento moral da cidade de João Pessoa, - foi possível somente mediante um conjunto de estratégias metodológicas entrecruzadas. Estas estratégias combinaram procedimentos vários, como a observação direta do local do crime e arredores, a montagem de um banco de imagens sobre crimes banais e cruéis ocorridos na cidade de João Pessoa, passeios diversos pelo bairro do Varjão/Rangel e levantamento histórico, geográfico e sociopolítico de acontecimentos pertinentes no bairro.

¹⁶Extraído de leituras de Becker (2008), mas também enriquecido a partir dos conceitos de *cruzado simbólico*, de Gusfield (1986), de *especialista*, de Giddens (2002), e de *dramatis personae*, de Geertz (2012), o conceito de empreendedores morais aponta para a ação pública de atores e agentes sociais destacados no espaço público, e também político, de uma sociabilidade dada. Os *empreendedores morais*, nesse sentido, atuam como articuladores de agendas sociais de intervenção pública e de transformação social, ou como fazedores de novas regras morais ou como figuras e personagens ritualmente influentes na definição das situações e dos problemas sociais de um contexto interacional e societal específico.

O crime de chacina apontava, em síntese, como relataram os moradores vizinhos e próximos das famílias então vítimas e agressoras, de um infeliz crime entre iguais, motivado por banalidades, ressentimentos e mágoas cotidianos (Koury et al. 2010 e 2013) espiralados até uma *situação limite* das *vulnerabilidades interacionais*¹⁷ (Goffman, 2012) ou *ponto de não retorno* (Alberoni, 1981) em que as *ofensas morais* (Cardoso de Oliveira, 2008 e 2011) reciprocamente trocadas tornaram-se um sentimento insuportável de *vergonha-desgraça* (Scheff, 1990) canalizada como *ira-raiva* (Scheff e Retzinger, 1991) e, ato contínuo, como violência contra o outro próximo (Coelho, 2010). A dinâmica interna do crime de chacina, com efeito, deve ser compreendida no âmbito relacional da figuração social mais ampla em que o mesmo veio a se materializar, tornando-o, assim, um objeto de interesse para a apropriação moral e emocional da pobreza urbana.

Esta figuração social prenhe de tensões e vulnerabilidades interacionais deve ser compreendida, por sua vez, a partir de suas formas sociais mais influentes para o comportamento individual cotidiano, como a Rua Oswaldo Lemos (local do crime), caracterizada pelas suas relações primárias extensas e de intensa copresença, e como a própria vizinhança em que agressores e vítimas estavam envolvidos em fortes vínculos de solidariedade e reconhecimento. Mas também de dívidas morais e de estratégias de evitação e de descrédito velado das hierarquias, distâncias e deveres assumidos pelos atores e agentes sociais em jogo comunicacional, tais como: a jocosidade, o bullying, as justificativas de si e as acusações do outro, as pequenas agressões à propriedade e às pessoas, as ofensas morais reiteradas e etc.

Esta intensa pessoalidade entre os moradores é característica das sociabilidades em todo o bairro do Varjão/Rangel, fortemente ligados por vínculos de parentesco e compadrio, lealdade e amizade, confiança e dádiva, em redes engolfadas de interdependência; assim como a copresença continuada em ruas estreitas que abrigam vilas e residenciais conjugados, com portas e janelas quase que se invadindo. A intensa pessoalidade e as redes engolfadas de interdependência, somadas ao estigma que pesa sobre a sociabilidade de identidade dupla e dúbia do bairro, constituem e potencializam as vulnerabilidades interacionais e as possibilidades sempre presentes de insulto moral características daquele espaço interacional.

O *Varjão*, - sempre conhecido na cidade como sociabilidade problemática e violenta e como moralidade degradada, - se opõe ao *Rangel* como esforço positivo dos moradores de moralização e integração do bairro à cidade. *Varjão* e *Rangel*, portanto, representam lugares e narrativas que buscam a invisibilização do outro em um mesmo espaço de relações (Barbosa, 2015).

Enquanto que o primeiro, o *Varjão*, remete a uma ideia de paisagem e de espaço ainda a ser colonizado pela ação humana civilizada: a grande várzea do Rio Jaguaribe, situada, em épocas passadas nas franjas da cidade; o segundo lugar, o *Rangel*, enfatiza, por um lado, a presença imaginária de uma família tradicional e destacada na cidade de João Pessoa como proprietária das terras em que se desenvolveu o bairro e, também,

¹⁷Goffman (2012, p. 534-600) entende por vulnerabilidades interacionais as vulnerabilidades da experiência enquadrada, o que significa a possibilidade sempre presente de enganos e manipulações, desentendimentos e mal-entendidos, assimetrias informacionais, expectativas frustradas e quebra de confiança no jogo comunicacional. Desta forma, Goffman chama a atenção para o caráter processual, imprevisível e criativo da ordem interacional, que oscila entre consensos e dissensos circunstancialmente negociados, tensos e conflituais. As vulnerabilidades interacionais, pensadas principalmente a partir de categorias analíticas goffmanianas (Goffman, 2012a), são também problematizadas com base no que Arendt (2010) entende por *fragilidade dos assuntos humanos*. Fragilidade esta inerente ao mundo da ação e do discurso, ou seja, ao espaço-entre subjetivo que constitui a teia de relações humanas.

como um dos elementos humanos civilizadores do espaço, assim como, por outro lado, a nomenclatura *Rangel* reforça o projeto coletivo dos moradores pela conformação das antigas comunidades da várzea do rio como bairro integrado moral, administrativa e economicamente na cidade de João Pessoa.

Neste espaço onde todos se conhecem como moradores do Varjão/Rangel, o sentimento de pertença e as obrigações morais de dádiva, fidelidade e gratidão tem por base o compartilhamento de afetos, histórias de vida, reputações, laços de sangue e elementos simbólicos que cimentam códigos de semelhança e dessemelhança. Códigos que regulam a oscilação dos discursos entre o amor e o ódio, assim como o envolvimento e a negação de si e do outro enquanto pertencente àquela sociabilidade.

Nesse sentido, *Varjão*, *Rangel* e Varjão/Rangel não são nomenclaturas que representam complementaridades, acordos ou jogos de alianças entre possíveis leituras de passado e de projetos de futuro, mas como imagens de lugares sobrepostos em um mesmo território e que se chocam em disputas morais e identitárias inconclusas. Estas são tensões são oportunamente utilizadas pelo morador para se identificar e para se desidentificar em situações variadas de envolvimento cotidiano, conforme o enquadre e a definição que fazem de cada situação.

O *Varjão*, no entanto, é consensualmente tido como o espaço dos *engraçadinhos* (jovens conhecidos e problemáticos, que perambulam pelo bairro e se envolvem com pequenos ilícitos), da *mundiça* (famílias que apresentam comportamentos moralmente reprováveis, como a prática de escandalização de intimidades, de problemas com drogas e dívidas e de usos de espaços públicos tidos como inapropriados), da violência entre figuras desviadas (bêbados contumazes e pequenos bandidos), problemáticas ou mesmo vergonhasamente degradadas à condição de *não pessoas* (tem-se, aqui, o exemplo dos mendigos que vivem nas proximidades do mercado público do bairro, dormindo nas calçadas e alimentando-se das sobras da feira).

Não se faz possível, contudo, diferenciar *bons* e *maus*, *estabelecidos* e *outsiders* no Varjão/Rangel, haja vista que não há, no bairro, um centro difusor e impositor de condutas, com base na fofoca, de uma etiqueta tida como superior e mais sofisticada. As fronteiras e hierarquias visíveis e invisíveis no bairro são móveis e não se apresentam de forma unívoca e rígida, de modo que o estigma se distribui por todo o bairro na forma de acusação sempre possível de enunciação do outro como *Varjão*. As estratégias de identificação e de integração no bairro, desta forma, dependem de onde parte a construção simbólica dos atores e agentes sociais em processo de negociação, disputa e apropriação moral recíproca, isto é, da definição da situação e do outro (Adams, 2007).

O cenário do crime de chacina transformado na narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, portanto, é o da pobreza urbana em um bairro periférico central. Cenário este, contudo, que apresenta ainda resquícios acentuados de uma convivência comunal fortemente pessoalizada e mesmo engolfada (Scheff, 1990). As famílias e vizinhos, ali situados há três ou quatro gerações (algumas famílias relatam que chegaram com suas carroças, vindos do interior da Paraíba, ainda na década de 1920), convivem em uma grande abertura para o intercâmbio de intimidades e de dádivas, tal como se percebe nos pequenos, mas significativos gestos de solidariedade, de confraternização em que participam grupos de mais de uma dúzia de vizinhos, e de circulação de crianças e jovens pelas casas.

Não raro se verifica grupos de jovens que varam à noite despreocupados jogando com seus consoles, nos terraços abertos, assim como rodas de conversas no adentrar da madrugada e “moitinhas” de compadres que levam para passear os seus passarinhos, utilizando-se do ar revigorante que chega da Mata do Buraquinho e da “praçinha” que

se tornou o inconcluso *Monumento à Paz* improvisado no local exato da chacina¹⁸. O contexto engolfado da sociabilidade Varjão/Rangel, de intensa pessoalidade, copresença acentuada e forte monitoramento recíproco do comportamento do outro relacional, com efeito, está sempre mediado por uma postura de discrição e de respeito às reputações do outro com quem se convive intensamente.

Este Nós relacional formado por laços bastante estreitos, assim, é o elemento social que preenche a Rua Oswaldo Lemos com uma gramática moral e emocional própria: a do respeito à fachada coletiva de todos enquanto moradores do lugar e à fachada do outro individual com quem muitas vezes se compartilha o lugar de trabalho, e da solidariedade entre vizinhos em um contexto quase que familiar. Diferentemente, portanto, das sociabilidades urbanas periféricas tomadas pela grande violência do tráfico de drogas e das gangues juvenis, a Rua Oswaldo Lemos não se caracteriza por fenômenos de violência urbana crônica como toques de recolher ou pela Lei do Silêncio¹⁹.

No caso do crime de chacina transformado na narrativa de *Chacina do Rangel*, a violência intensamente cruel se deu entre pessoas não somente socialmente iguais, mas, antes de tudo, extremamente próximas, praticamente íntimas, e que se conheciam e se reconheciam desde muitos anos como moradores da Rua Oswaldo Lemos e do bairro do Varjão/Rangel, de modo que, em tese, eram atores e agentes sociais unidos nas redes de pertença e de memórias e projetos comuns do lugar. A ruptura total dos laços afetivos entre as famílias envolvidas no crime não ocorreu em razão de dívida de jogo ou de transgressão aos códigos impositivos dos senhores do tráfico de drogas, de modo que o evento pudesse ser justificado a partir da narrativa policial típica de execução de mais um endividado com o tráfico em uma “boca de fumo”, tal como aconteceu no caso da notícia supracitada.

Da mesma forma que não havia entre as famílias qualquer disputa por bens econômicos que pudesse desatar desentendimentos movidos por cálculos econômicos e tamanha fúria destruidora entre os seus membros. Agressores e vítimas, pelo contrário, partilhavam de um mesmo mundo social, compartilhando, por exemplo, no caso do homem adulto de cada família, do mesmo ofício de gesseiro em uma fabriqueta de gesso improvisada ali mesmo na casa da família chacinada, na Rua Oswaldo Lemos²⁰. Os filhos de ambos os casais brincavam conjuntamente, assim como as respectivas esposas e donas de casas conviviam intensamente no cuidado dos filhos, na realização das tarefas da casa e nos contatos com os vizinhos e parentes da rua e da vizinhança.

¹⁸Ultimamente o lugar vem sendo utilizado por crianças e adolescentes da Rua Oswaldo Lemos, da Rua Rangel Travassos e arredores que o transformaram em uma quadra improvisada de futsal e de baleado (jogo em que duas equipes rivais buscam acertar a outra atirando uma bola de borracha de tamanho médio; também conhecido como *queimado* ou *jogo do mata*), em ponto para empinar pipa e em salão ao ar livre para encontro de passarinhos do Varjão/Rangel. O lugar, assim, foi apropriado moralmente pelo morador do bairro, ainda que permaneça como um lugar interdito para muitas atividades cotidianas tidas como não condizentes e desrespeitosas para com a memória do evento trágico ali ocorrido.

¹⁹Muito pelo contrário, ali se vê o morador à vontade, com portas e janelas abertas, organizando seu lazer de final de semana na própria rua, literalmente; trata-se, assim, de uma região moral ou de um mundo social fortemente regido por códigos de reconhecimento, solidariedade, amizade e pertença. A tradição comunitária é vivida na fofoca e na jocosidade diária e na partilha de destinos laborais e domésticos marginalizados e envergonhados pelo olhar modernizante da cidade de João Pessoa.

²⁰Entre a vítima e o agressor da chacina havia um regime de dádiva e de trocas de favores que se expandia para as duas famílias envolvidas no crime: ambas formavam uma comunidade de afetos. Carlos José Soares, que veio a tornar-se nacionalmente famoso como o “Monstro do Rangel”, foi levado e iniciado no ofício de gesseiro por Moisés Soares Forte.

Longe de um contexto interacional e situacional marcado pela grande violência ou pela discórdia passível de observação racional por terceiros, a violência banal entre iguais da *Chacina do Rangel* se assemelha mais a um desentendimento familiar que fugiu ao controle dos interactantes, já bastante excitados pelo espiral crescente de provocações reciprocamente dirigidas, mas que, do início ao fim, permanece como tensão e disputa moral e emocional de arranjos e recursos internos e íntimos às famílias envolvidas no crime²¹. Os instrumentos domésticos utilizados como armas brancas pelo casal agressor, - um facão e uma faca peixeira de cozinha, - assim como o grau de desorganização e de improvisação das ações violentas verificadas na cena do crime, revelam um contexto interacional pessoalizado, perpassado por quebras de confiança²² e pequenas mágoas e ofensas morais acumuladas, muitas vezes silenciadas e que, em uma situação-limite de fúria e de ira-raiva (Scheff e Retzinger, 1991; Coelho, 2010), despontou como desfiguração moral e violência destruidora do outro próximo tido como extensão de si mesmo.

O acúmulo de pequenas mágoas entre estes atores e agentes sociais remete a um contexto de potencialização das vulnerabilidades e fragilidades interacionais até sua configuração como situação-limite e ruptura com a normalidade normativa. O convívio dos agora assassinos e vítimas em regimes de intensa pessoalidade e acentuada copresença indica uma situação de engolfamento das personalidades, ou seja, um contexto interacional em que os atores e agentes sociais em jogo comunicacional²³ se vêem em situações não de todo controladas e que se expõem perigosamente à ambivalência das ações individuais, podendo estas ser interpretadas e antecipadas como ameaça a si próprio e ao grupo de atores e agentes sociais envolvidos na situação.

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

Esta socialidade primária (Park et al., 1925; Berger, 2001), com suas hierarquias invisíveis, estaria baseada em uma forte solidariedade e reciprocidade nas ações comuns em ambas as famílias vizinhas, como por exemplo, as trocas de favores, o cuidado compartilhado dos filhos e as refeições diárias feitas conjuntamente. Havia, também, fortes laços e grandes expectativas que uniam Carlos José e Moisés Soares no local de trabalho e na convivência na Rua Oswaldo Lemos, ou seja, no mundo da vida de forma mais ampla. Conforme consta no Processo Judicial referente à *Chacina do Rangel*

²¹O Processo Judicial do caso da Chacina do Rangel (Processo N° 200.2009.023.125-5) explorou exaustivamente a íntima relação entre as famílias de agressores e vítimas, enfatizando como a confiança e o respeito que as unia foram paulatinamente esgarçados por práticas de fofoca depreciativa, de jocidade agressiva e de pequenas agressões físicas.

²²Ver em Zamboni (2009) a discussão sobre a questão da confiança na teoria social.

²³Cooley (2017), nesse sentido, enfatiza a noção de *self* autoespelhado como elemento central da indeterminação do jogo comunicacional. Goffman (1998), por sua vez, discute a tensão no jogo interacional de enfrentamento de fachadas individuais e coletivas, assumidas e negociadas a cada enquadramento situacional, com todos os riscos e perigos inerentes aos encontros e desencontros possíveis, e jamais per si determinados, de atores e agentes sociais formando e rompendo alianças.

(Processo N° 200.2009.023.125-5, locado no Fórum Criminal, Comarca de João Pessoa, 1° Tribunal do Júri – Chacina do Rangel)²⁴:

Interrogatório (Folhas 259-264)

- Carlos José: residente na Rua Oswaldo Lemos, 70, bairro do Rangel; operador de máquina; sem antecedentes criminais; trabalhava como gesseiro na companhia de Moisés e Antonio, cunhado de Moisés e conhecido como João; tinha uma relação amistosa com Moisés e um não mexia com o outro; foi demitido, mas saiu de cabeça erguida; Moisés e João ficaram com piadinhas e ele foi tomar satisfação; Moisés lhe teria dito para se afastar, senão o cortaria com um facão; que nunca mexeu com Priciano e com a família, mas chegou a lhe dar um cascudo, porque Priciano mexia com ele; Moisés disse que falaria com João sobre o caso e que daria parte de Carlos, que ele sentiria o peso da mão de Moisés; diante disso Carlos começou a se amedrontar; houve também uma discussão por conta de uma galinha que Moisés teria matado e jogado no quintal de Carlos; que Edileuza o aconselhava a dar parte de Moisés, enquanto João aconselhava Moisés a dar parte de Carlos;

VII – Pode contar todos os demais fatos e pormenores que conduzam à elucidação dos antecedentes e circunstâncias da infração?

R. QUE na noite que antecedeu a madrugada do crime o interrogado trabalhou toda manhã até às 05h00 da tarde; QUE após chegar do serviço, tomou banho, tomou café, viu televisão, assistiu o jogo; QUE era um jogo do Cruzeiro e outro time; QUE em seguida desligou a televisão e ficou normal; QUE Edileuza estava em sua companhia assistindo o jogo e depois foi dormir normalmente com as crianças; QUE ficou sem sono e de repente deu um negócio na sua cabeça impulsionando o acusado para ir até Moisés; QUE o interrogado resolveu pegar um facão e uma peixeira e desceu para casa de Moisés; QUE não chegou a amolar o facão; QUE chegando na casa das vítimas o acusado fastou a porta de baixo e entrou; QUE conhecia a casa das vítimas por dentro porque já tinha entrado lá algumas vezes; QUE ao adentrar na casa das vítimas pela cabeça do acusado não passava a ideia de fazer mal nem a mulher, Divanise, nem às crianças, mas só pegar Moisés; QUE foi direto para o quarto de Moisés, onde este estava com a esposa e a criança [...] QUE no momento em que feriu a vítima estava completamente cego de raiva, daí porque não sabe quantos golpes aplicou; QUE não sabe dizer porque ou outros não correram após Moisés ter sido ferido e começar a gritar por socorro; QUE o interrogado afirma que só lembra quando atacou Moisés não se recordando se feriu Divanise, a menina Raissa, o menino Ryan, seu irmão Ray, e Cinthia Raquel; QUE só conseguia ouvir os gritos de Moisés; QUE nesse momento Edileuza não estava em companhia do interrogado; QUE chegou a ver Priciano no interior da casa; QUE não sabe dizer porque Priciano não foi ferido; QUE o interrogado após o fato foi para casa saindo da casa de Moisés muito agoniado e nervoso [...] QUE o acusado nunca tomou remédio controlado, nunca foi interno de colônia alguma e nem nunca foi considerado doído [...].

VIII – Tem algo mais a alegar em sua defesa?

R. QUE tem a dizer ainda que se desculpa perante todo o Brasil porque não tinha a intenção de fazer mal a esses meninos e a mulher, e que estava apenas com muita raiva de Moisés [...] (Folhas 260-261).

- Edileuza de Oliveira dos Santos: residente na Rua Oswaldo Lemos, 70, Rangel; do lar; sem antecedentes criminais; nega as acusações; somente Carlos participou do crime; se encontrava em sua residência e ouvira os gritos da

²⁴A ação da Justiça, como empreendedor moral e cruzado simbólico, será detidamente analisada no capítulo 5 desta Tese.

vítima Moisés; ali estavam presentes a mãe de Carlos e um primo seu chamado “Digue”;

VII – Pode contar todos os demais fatos e pormenores que conduzam à elucidação dos antecedentes e circunstâncias da infração?

R. QUE passou a conhecer Divanise quando esta começou a pedir a interrogada que quando ela tivesse uma roupinhas de menino usada a ela para ela dar aos filhos para usarem; QUE a interrogado chegou a dar algumas roupinhas algumas vezes; QUE o acusado Carlos José chegou a trabalhar com João numa fábrica de gesso por trás da casa das vítimas; QUE sabe informar que Carlos deixou de trabalhar no gesso mas não saiu brigado com Moisés; [...] QUE em princípio a convivência era harmoniosa mas depois começou a surgir pequenos incidentes originando-se do fato de que Priciano ficava apelidando o filho de Isael da interrogada; QUE ficava chamando de “Djalma” (*nome de um tio doente mental de Isael*) e outros apelidos de menor importância; [...] QUE quando Carlos soube deste fato uma certa vez deu um cascudo em Priciano; QUE isso gerou descontentamento na família e passaram a mandar Moisés dar parte de Carlos mas Moisés nunca deu; [...] QUE informa também que meses antes deste fato quando ainda estava grávida do seu filho recém-nascido o acusado lhe deu uma galinha com vários pintos; QUE a acusada passou a criar e que dias depois a galinha desapareceu; QUE a interrogada ficou triste e o seu cunhado chegou dizendo que tinha visto a galinha morta no quintal da casa de Moisés; [...] QUE Carlos voltou consumados os crimes e veio deitar-se na cama ao lado da interrogada completamente nu; QUE a interrogada não viu se ele banhou-se, se lavou a cabeça, se lavou as mãos; QUE a interrogada comentou para o seu marido, mas Carlos veja só bonito pra você matou esse povo, agora você vai ser preso e eu posso ser presa também porque sou sua mulher [...] (Folha 264).

- Contra-Razões da Apelação de Carlos José Soares de Lima, por parte do Ministério Público:

Folhas 525/527

Argumenta a defesa a existência de animosidade entre o recorrente e uma das vítimas (Moisés), que teria culminado até mesmo em ameaças de morte [...].

Primeiramente, alegou que a inditosa vítima, no ambiente de trabalho, “lhe aperreava, lhe xingava”. Depois, teria pego uma galinha de sua propriedade e matado, somente para provocar-lhe. Por fim, depois de uma discussão ocorrida entre os filhos de ambos, em que o recorrente deu um cascudo em Priciano, filho da vítima, este o teria ameaçado de morte, evento, todavia, verificado cerca de quinze dias antes dos crimes investigados neste processo.

[...]

Na hipótese em descortino, o que causou aborrecimento nos acusados foi justamente as “brigas e arengas” entre as crianças, filhos do casal vítima e acusado [...] que torna o motivo totalmente desproporcional em relação aos crimes, em vista de sua banalidade.

- Relatório da Apelação Criminal de Carlos José Soares de Lima e de Edileuza de Oliveira dos Santos, por parte do Tribunal de Justiça, Gabinete do Desembargador:

Folha 581

Toda querela surgiu pelo fato dos filhos dos ora denunciados e dos do casal Moisés Soares Forte e Divanise Lima dos Santos se apelidarem mutuamente. Como resultado desta prática, que é comum entre crianças e adolescentes, o acusado Carlos José Soares de Lima passou a ser chamado de ‘CEGO’, em

referência à sua deficiência visual, o que o incomodava, bem como a sua esposa, a acusada Edileuza Oliveira dos Santos, popularmente conhecida por ‘LEDA’. Já a vítima Priciano Soares dos Santos, um dos filhos das vítimas Moisés Soares Forte e Divanise Lima dos Santos, constantemente era alcunhado de ‘MACACO’ e ‘NEGRO SAFADO’, dentre outros adjetivos degradantes, humilhantes e com caráter discriminatório.

[...] por conta desta intriga, Carlos José Soares de Lima já tinha agredido fisicamente Priciano Soares dos Santos com um cascudo [...] ao que parece, o que motivou a decisão de praticarem os delitos, o que fizeram na forma premeditada, fato batizado pela imprensa e pela sociedade como a ‘**CHACINA DO RANGEL**’.

Com efeito, a chacina aqui etnografada como situação-limite, - ou seja, situação social em que as vulnerabilidades interacionais desbordam para processos totais de ruptura de vínculos e de processos de violência física e simbólica, como observado na forma de tentativa de justiça popular -, deve ser entendida em um contexto definido e interpretado pelos atores sociais envolvidos como de quebra de confiança e de vergonha-desgraça. Contexto este em que cada ator e agente social, como homem total, participa das tramas relacionais e interacionais da cultura emotiva de uma sociabilidade dada, sendo, assim, atingido pelos processos de escândalo e contágio social das reciprocidades positivas e negativas.

O crime entre iguais, vizinhos próximos e ligados por vínculos de afinidade e parentesco, que se frequentavam mutuamente, nesse sentido, chocou e escandalizou os moradores do bairro em razão da combinação enigmática de violência absurdamente cruel e de motivação banal da ação violenta, entendida de forma imediatista pela platéia que se deparava com os corpos mortos desfigurados naquela cena de horror e que desesperadamente buscava uma forma de retorno à normalidade normativa. O impacto moral e emocional da violência extrema “*chocou a vizinhança toda, geral*”, como enfatizou Dona Neusa²⁵, vizinha dos autores da chacina e da família vitimada.

Este episódio banal de desentendimentos e buscas de explicações, assim, termina com uma chacina em que Moisés Soares Forte, Divanise Lima dos Santos, grávida de gêmeos, e mais três filhos foram cruelmente assassinados. Essa narrativa midiática da tragédia foi lida, no processo judicial, e comunicada à população de João Pessoa, com ênfase na lógica actancial dos agressores: eles aparecem como que guiados por sentimentos de humilhação canalizados para uma violência destruidora do outro próximo, outrora íntimo e confidente, mas que gradualmente, em razão de processos de quebra de confiança, se transformara em uma imagem espelhada e moralmente invertida de si mesmo.

A narrativa midiática mais geral, por sua vez, enfatizava a irracionalidade, a monstrosidade e a crueldade da violência banal entre os iguais, percebidos como elementos imprevisíveis e perigosos da pobreza urbana. De acordo com notícias de última hora de um jornal on-line, por exemplo:

O cenário do crime revela a verdadeira carnificina. Crianças degoladas e partes dos corpos separados por golpes de facão em vários locais da residência. Uma mão de uma das crianças foi encontrada em cima de um guarda roupa da residência (CLICKPB, 2009).

²⁵Dona Neuza é um nome fictício, assim como os demais nomes empregados nas referências aos moradores do bairro do Varjão/Rangel, salvo algumas poucas exceções de nomes de personagens reais amplamente divulgados pelas mídias sociais e de conhecimento público da cidade de João Pessoa.

O crime de chacina, contudo, pela sua enigmática combinação de motivação banal e de violência cruel, foi recepcionado pelos moradores próximos, do Varjão/Rangel em geral e bairros adjacentes, como uma profunda quebra de confiança. A quebra de confiança por parte do outro relacional que ultrapassa o costume, a lei ou a moralidade de forma irrecorrível, tornando-se ele, assim, um indivíduo ameaçador, impuro, sujo, perigoso e contaminador, pode vir a se configurar nos contextos mais banais da sociabilidade cotidiana do homem simples, como também configurar atos terríveis de perversão e violência contra o outro. É neste sentido que o *Monstro do Rangel* apareceu para a cidade e para o bairro como agente do mal, monstro, animal, figura a ser extirpada da comunidade humana e do âmbito do sagrado.

Os autores do crime de chacina, nesse sentido, tornaram-se, - na narrativa pública e dramática de *Chacina do Rangel* dos empreendedores morais da cidade de João Pessoa, - o bode expiatório oportuna e convenientemente construído para uma cruzada moral (Gusfield, 1986) pela captura da pobreza urbana como elemento de ameaça e perigo. A partir deste argumento a mídia local logrou escandalizar, em um primeiro momento, a multidão de vizinhos que acudiram à cena do crime e que, então, passaram a definir a situação do crime entre iguais como *surto descivilizador, pânico e falência moral*, de modo que a reparação da normalidade normativa e da ordem cosmológica, no bairro e na cidade, reclamava uma *ofensiva civilizadora* sobre o bairro do Varjão/Rangel: o paradigma da pobreza urbana moralmente degradada e contagiosa.

A potencialização da estigmatização do lugar Rangel foi sentida pelos seus moradores na medida em que a cidade de João Pessoa desconstruiu o esforço de dissociar a denominação *Rangel* do contexto *Varjão* de sociabilidade de baixo padrão moral. Ainda nas palavras de Dona Neuza, a tragédia “*chocou a vizinhança toda, geral. E finalmente esse negócio abalou o mundo geral. Aqui foi uma banda do céu que caiu*”.

A fala desta moradora, ao afirmar enfaticamente o sentimento de *vergonha-desgraça* (Scheff, 1990) e de humilhação como forma de julgamento moral do morador do bairro em face da tragédia amplamente escandalizada pela mídia local, situou este momento de ruptura na sociabilidade do bairro em relação a um passado em que as denominações *Varjão* e *Rangel* eram tidas como minimamente dissociadas no imaginário que o morador alimentava sobre o como era visto e classificado moral e emocionalmente pela cidade de João Pessoa. O Varjão/Rangel passou, então, com a narrativa da chacina como tragédia, a ser encarado como um lugar ainda mais problemático e a ser pacificado com relativa urgência, principalmente pela ação ostensiva e disciplinar das forças policiais e pela reconfiguração simbólica, moral e emocional, do crime ali ocorrido, tanto de uma perspectiva religiosa quanto de uma perspectiva laicizante de retomada do lugar.

O Rangel é o bairro do amor

No caso etnografado, percebe-se como o bairro do Varjão/Rangel, considerado pelos empreendedores morais da cidade como objeto da cruzada simbólica, aparece, também, como ator e agente social coletivo que busca impor projetos e reafirmar memórias próprias de um lugar de pertença, participando da cruzada simbólica como uma narrativa moralizante também sua, mas em sentido contrário. Ao assumir o discurso de uma cruzada moral fortemente moralizante que busca apropriar-se da pobreza como problema urbano e como questão de controle social, o esforço do morador, no sentido inverso, busca a afirmação de uma dignidade do bairro, enfatizando as fronteiras e hierarquias morais que separam os *bons* e os *maus*, o *morador de bem* e o *monstro social*. O lugar *Varjão*, assim, está sempre mais além do horizonte do lugar *Rangel*, como uma sombra que se projeta para frente, embaçando os projetos futuros.

Acometidos pelo acentuado sentimento de vergonha-desgraça e de humilhação causado pela associação do nome *Rangel* ao ato perverso da chacina, amplamente escandalizado e transformado pelos empreendedores morais locais em narrativa moralizante de acusação, os moradores do bairro buscaram, desde o que sentiram a denominação *Chacina do Rangel*, como o enlamear o esforço coletivo de restauração da imagem do bairro através da imputação do nome *Rangel* à chacina, dissociá-lo da prática perversa de crueldade de um *monstro*, e, por conseguinte associá-la ao nome *Varjão*, que já era, em si, carregado moral e emocionalmente como signo de incivilidade e de violência. Nesse sentido, os moradores se posicionaram na cruzada moral instalada de moralização e de civilização das áreas de pobreza urbana, tidas como lócus de práticas de violência, e, assim, se esforçou em demonstrar que nem toda pobreza deveria carregar esse estigma. Ao mesmo tempo, estes moradores buscavam retornar à sua luta de dignificação do bairro através da nomenclatura *Rangel*.

As estratégias de desculpa, de evitação e de preservação da fachada, portanto, tão comuns no cotidiano interacional de uma ordem social em estado de liminaridade, despontam, nesse sentido, no discurso do morador do Varjão/Rangel que utiliza do jogo moralizante do empreendedor moral da cidade sobre o lugar da chacina, - mas não sobre o seu lugar de pertença, - para a partir dele poder estabelecer-se de volta na sua luta pela dignidade do lugar em que habita, o *Rangel*, dissociando-o do lugar da chacina. Assim, este morador participa ativamente das chamadas da mídia e de outros empreendedores morais para a limpeza simbólica do espaço onde ocorreu a chacina, com a destruição da casa dos agressores, vista como demonizada, e com a purificação da casa das vítimas.

O morador do Varjão/Rangel também aderiu à ideia de construção de um santuário no local da chacina, e, ainda, apresentou-se contra a sociedade civil posicionada contra a cotidianidade de tortura nos presídios da cidade, após a viralização de um vídeo em que agentes penitenciários torturam o agressor considerado como o autor principal da chacina, o Carlos José Soares de Lima (batizado pela mídia local de Monstro do Rangel), seguindo em comitiva até o governador para solicitar a manutenção do diretor do presídio onde ocorreu a tortura, dizendo que torturar foi pouco e que devia era ter matado o assassino, o *demônio encarnado*.

Todas estas incursões no cenário político que se tornou a chacina tiveram por intenção a separação do lugar de pertença, onde moram, do espaço da chacina, lugar associado ao *mal* e à *maldade*. E, com isso, pensaram poder retornar à luta para a inserção do seu bairro, o *Rangel*, na cidade, como um lugar de *gente de bem*. Esta mesma lógica de ordenamento moral e emocional pela reafirmação da diferença entre o morador do bairro como gente de bem e o morador problemático que mancha e suja a fachada do bairro pode ser vista na paisagem urbana do bairro, que denuncia de forma irônica e ressentida os problemas reais e imaginários do bairro.

A ironia aparece, em Goffman (1998), como uma modalidade de discurso que a um só tempo aproxima e afasta o sujeito de fala do evento crítico ou situação-limite que este relata. Trata-se de uma postura moral que combina o envolvimento crítico e o desengate oportuno de cadeias de interdependência conforme a os possíveis enquadres que esta venha a suscitar entre os relacionais.

No entender de Werneck (2015) a ironia é uma competência de atores e agentes reflexivos em situação crítica, mas também um dispositivo moral capaz de conciliar possibilidades de crítica a uma situação específica, sem, contudo, ocasionar rupturas na rotina dos atores e agentes sociais. A ironia, ou jocosidade, assim, faz parte do jogo oficioso e público de desculpas e acusações em um cenário tensional e ambíguo, onde *bons* e *maus* não se diferenciam facilmente (Hughes 2013), de modo que “a crítica é

apresentada como se não fosse séria ou relevante, mas proporcionando ainda assim, a colocação de algo [de uma situação dada] em questão” (Werneck, 2015, p. 4).

O ressentimento, por sua vez, é uma experiência de rebaixamento moral acentuado, que remete a “um tempo repetitivo gerador de fantasmas e pensamentos hostis vividos na impotência” (Ansart-Dourlen, 2004, p. 351). O ator e agente social ressentido se encontra em uma situação de engolfamento resultante de um trauma, injustiça, quebra de confiança e vergonha-desgraça que desorganiza simbólica e materialmente seu espaço de relações e, conseqüentemente, sua capacidade de narrar o passado e de projetar o futuro em conformidade com seus critérios próprios de definição da situação.

Nessa lógica de ação discriminadora, o morador do bairro do Varjão/Rangel buscou utilizar o discurso de estigmatização e de vergonha-desgraça de que o bairro foi acometido para um esforço de diferenciação entre o lugar da pertença e o lugar da chacina: o lugar do *morador de bem* do lugar do *monstro*. A liminaridade, com isso, se situa no contexto situacional e interacional de relações em que o morador entra no jogo do empreendedor moral de intervenção civilizatória no bairro, mas direciona esta intervenção sobre o lugar da chacina, de modo a dissociá-lo da normalidade normativa do bairro do *Rangel*.

Trata-se, assim, de uma dinâmica pública de disputas morais em que a liminaridade aparece em seu aspecto duplo de vergonha-desgraça e de retorno à luta pela dignidade. Este jogo de desculpa de si e de acusação do outro foi construído em torno de uma narrativa de *trauma cultural* (Alexander, 2004), isto é, um empreendimento moral difuso e aparentemente anônimo, uma vez que se realiza no modo silencioso da fofoca, da acusação e da rejeição ressentida e irônica do agressor.

A narrativa de *trauma cultural* do morador do Varjão/Rangel, nesse sentido, denuncia ironicamente os momentos de quebra de confiança gerados pelos empreendedores morais da cidade em suas investidas sobre o bairro enquanto recurso simbólico e material estratégico para a cidade²⁶. Elemento de ressentimento e medo para o morador do Varjão/Rangel, o lugar do crime, com todas as tentativas de apropriação simbólica e com todas as transformações inconclusas porque passou, permanece como espacialidade e temporalidade em suspenso e terrivelmente liminar: tanto aponta para uma possível retomada de intervenções no bairro por parte dos empreendedores morais **locais**, quanto provoca o ressentimento irônico do morador que se viu frustrado ao confiar na ajuda da cidade para mobilizar-se por um projeto de reordenamento cosmológico e de recomposição moral do lugar *Rangel*.

Em breve passeio pela *Pracinha*, na Rua Oswaldo Lemos, por volta das 17h do dia 10 de outubro de 2017, foi possível perceber o quanto o local do crime permanece assombrado, configurando, ainda, um interdito geográfico e simbólico. Da conversa com as crianças e adolescentes ali presentes sobre o significado e a história daquela construção *parada no meio do tempo*, registrou-se o seguinte:

Rapaz 1: Aqui fizeram por causa do *Mata Sete*!

Rapaz 2: Ia ser uma Capela.

Moça: Não quero que seja uma capela, não! Quero que fique assim mesmo para a gente brincar!

²⁶Nessa lista de promessas descumpridas, a credibilidade da mídia local e da Igreja Católica, por exemplo, foram severamente abaladas com a falência do projeto oportunista de construção de uma Capela ou Santuário dedicado às vítimas da chacina no local do crime; projeto este de certa forma retomado pela Administração Pública, - atualmente também desacreditada, - no esforço de construção de um Monumento à Paz, mas também jamais concluído.

Rapaz 2: Ia! Vai mais não!

Moça: Mas faz de mais de um mês que um povo veio aqui com um bocado de gente para fazer gravações. Tinha um homem que falava no microfone e tudo: ‘Aqui aconteceu uma tragédia...’.

Rapaz 1: Aqui quem começou a fazer foi o Samuka²⁷, mas parou.

Nesse ponto a conversa mudou da *Pracinha* para a dinâmica interacional sobre como as famílias envolvidas no crime de chacina passaram a se estranhar e ameaçar reciprocamente por causa de desentendimentos e rugas banais cotidianos, como o caso envolvendo a *disputa por uma galinha*, - e que foi exaustivamente escandalizado pela mídia local. E, ainda, o fato de que os vizinhos e a família chacinada diziam *muitas coisas* (ver o Processo Judicial da *Chacina do Rangel*) com o Carlos José (um dos autores da chacina), apesar de ser ele um rapaz trabalhador e que *não mexia com ninguém*.

Nessa ótica perspicaz do morador, portanto, a violência banal e cruel na forma de crime entre iguais que chocara a cidade e sujara ainda mais a fachada do já estigmatizado Varjão/Rangel, deveria ser compreendida desde a sua lógica interacional e suas gramáticas morais e emocionais específicas. Enquanto que a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, produto da ação de empreendedores morais da cidade sobre o bairro, - e dos quais faziam parte aquele *povo que veio aqui com um bocado de gente para fazer gravações*, - deveria ser compreendida como argumento moral para a intervenção simbólica, policial e urbanística no Varjão/Rangel.

O empreendimento moral de um trauma cultural como estratégia de recomposição moral do lugar poluído pela *Chacina do Rangel*, nesse sentido, operava a denúncia irônica e ressentida do morador em relação à cruzada simbólica sobre o bairro por parte da cidade de João Pessoa. Os elementos centrais dessa narrativa de trauma cultural eram, assim, a diferenciação entre o crime de chacina e a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, bem como as sucessivas quebras de confiança produzidas na ofensiva civilizadora sobre a pobreza urbana paradigmaticamente reconhecida nas sociabilidades, na cultura emotiva e nos códigos de moralidade do Varjão/Rangel.

Interessa enfatizar, assim, que o processo de apropriação moral da chacina, em seu primeiro momento, fazia menção ao *bairro do Rangel* como um dado meramente geográfico, como informação de um ponto do mapa da cidade onde ocorrera um crime particularmente violento e que fortemente transgredia a normalidade normativa e as exigências civilizatórias consensualmente aceitas pela cidade. Esse ponto no mapa, um lugar obscuro da sociabilidade urbana periférica de João Pessoa, apontava para uma situação que aglutinava a um só tempo a falência dos valores familiares publicamente defendidos, - isto expresso na destruição banal e cruel dos vínculos primários de confiança e confiabilidade entre vizinhos-irmãos que compartilhavam intensamente suas memórias, projetos, intimidades e destinos, - e, algo ainda mais assombroso e impactante para o homem comum, a segurança ontológica mesma no outro relacional em um contexto urbano já deveras caracterizado por uma forte cultura do medo e da violência difusa.

A mídia local e alguns políticos destacados da cidade de João Pessoa e do Estado da Paraíba, nesse sentido, levantaram oportunamente os valores da *família paraibana* como instância moral a ser reafirmada em face do horror dos vínculos familiares e vicinais barbaramente desfeitos. Assim, um bairro com histórico policial de

²⁷Conhecido apresentador de programa televisivo sensacionalista sobre a violência cotidiana na cidade e que faz uso de sua popularidade para fins políticos.

ser violento e socialmente estigmatizado pelas suas práticas de convivência cotidiana consideradas de baixo padrão moral, - mas que até então podia ser razoavelmente enquadrado no âmbito das expectativas públicas sobre a violência urbana cotidiana, entendida e explicada pelo senso comum como resultado da pobreza e da exclusão social, - passou, também, a ser definido como um lugar na e da cidade a ser urgentemente civilizado mediante procedimentos de contenção moral e de controle ostensivos, estendidos posteriormente para toda a pobreza urbana da cidade pensada como potencialmente perigosa e bárbara.

A ofensiva civilizadora dos empreendedores morais da cidade, conduzida pela mídia local e encampada pela Igreja Católica e pela Administração Pública, organizou-se em torno da narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, também reproduzida e acomodada judicialmente em um Tribunal do Júri espetacularizado. A Igreja Católica e a Administração Pública, sob provocação da mídia local, investiram, assim, em empreendimentos morais de reordenação do social sob o argumento do sagrado religioso, - no caso da retomada do lugar do crime mediante a construção de um espaço sagrado, tipo Capela ou Santuário às vítimas da chacina, - e do sagrado mundano, - expresso em um enorme esforço de pacificação, reurbanização e gentrificação de bairros populares e territórios perdidos para a violência através de políticas sistemáticas de planejamento e mobilidade urbana e de segurança pública.

A resposta do morador à ofensiva civilizadora da cidade de João Pessoa sobre o bairro do Varjão/Rangel, nesse sentido, se reveste desde então de uma postura irônica e ressentida que busca enquadrar o surto descivilizador da *Chacina do Rangel* como um *trauma cultural* que, se por um lado revelou a passagem da *monstruosidade* pelo lugar *Varjão*; demonstrou também, por outro lado, as enormes limitações dos empreendedores morais locais em moralizar, pacificar, reurbanizar, gentrificar e mesmo purificar a poluição moral e emocional atribuída ao Varjão/Rangel enquanto paradigma da pobreza urbana tida como violenta e perigosa.

Os moradores do Varjão/Rangel, nesse sentido, respondem à violência cotidiana, principalmente no formato de vulnerabilidades interacionais e de estigmas, com estratégias de resiliência, articuladas em posturas de evitação irônica e ressentida. Desta maneira buscam operar a manutenção e a preservar da fachada do bairro e de sua ordem moral no contexto dos medos corriqueiros (Koury, 2005)²⁸ e da vergonha cotidiana (Barbosa, 2015) em que esta se constrói.

O conceito de resiliência é aqui trabalhado de uma perspectiva da antropologia das emoções, possibilitando a análise da construção cotidiana de uma cultura emotiva enquanto jogo de tensões e conflitos. Jogos em que atores e agentes sociais produzem seus mundos simbólicos em disputas morais indeterminadas e traumáticas, sem, contudo, perderem um horizonte mínimo de continuidade e reprodução de suas práticas sociais e projetos individuais e coletivos no âmbito dos campos de possibilidades de suas relações.

Este termo busca sintetizar a capacidade do ator e agente social de se recobrar facilmente ou de se adaptar à má sorte, de superar obstáculos ou de resistir à pressão de situações adversas ou a mudanças traumáticas decorrentes de experiências de ruptura e quebra de confiança em seu cotidiano de normalidade normativa. A resiliência, com efeito, aponta para as competências do ator e agente social em lidar crítica e

²⁸Os medos, corriqueiros quando conformam o cotidiano e o imaginário do homem comum, condicionam fortemente a estruturação dos projetos e identidades individuais e coletivos, apontando, enquanto emoção específica, para como se articulam a relação entre indivíduo e sociedade, a própria cultura emotiva e os códigos de moralidade de uma sociabilidade concreta.

reflexivamente com suas memórias traumáticas e com seus projetos frustrados ou idealizados.

Deste modo, a resiliência aponta para o esforço individual e coletivo de negociação da situação, mesmo quando os custos emocionais são altos e as expectativas de realização são baixas ou nenhuma. A ironia, a jocosidade e o sarcasmo figuram, assim, como formas elaboradas de deslocar-se em situações de engolfamento e vergonha-desgraça (Scheff, 2011 e 2013). Este deslocamento combina, portanto, duas estratégias de violência simbólica: a ironia e o ressentimento.

Em um conjunto de imagens produzidas em vários pontos do Varjão/Rangel, foi possível, nesse sentido, captar elementos da cultura emotiva irônica e ressentida de um bairro que luta por reconhecimento na cidade de João Pessoa. Expressões que modulam acusações indiretas aos empreendedores morais locais, que *deveriam* cuidar do bairro, estas imagens compreendem facetas do empreendedorismo moral do morador do Varjão/Rangel.

Nas imagens captadas na Praça da Amizade, ponto de encontro central para a sociabilidade de lazer dos moradores, o grafite chama a atenção para o descuido da Administração Pública em relação ao bairro, cotidianamente vivenciado nos projetos públicos inconclusos e na violência difusa, com mensagens como: “*isso é Rangel ou Síria?!*”, “*E a verba pública cadê?*”, “*Nesse mundo errado um monte paga de certo*”, “*Fogo nos racistas!!*”.



Figura 1 – Grafite na Praça da Amizade denuncia a violência difusa e o descaso da Administração Pública em relação ao Varjão/Rangel, chamando também atenção para o estigma que pesa sobre o bairro. **Fonte:** Arquivos do GREM.

Ainda nas proximidades da Praça da Amizade, na Avenida 02 de Fevereiro, corredor central do Varjão/Rangel no sentido Centro-Zona Sul de João Pessoa, uma mensagem de *GATO*, personagem recorrente na cena juvenil do bairro, explora a indignação do modor do bairro em relação à violência difusa e à criminalidade organizada que faz uso do lugar Rangel em convivência com os empreendedores morais da cidade: “*Pra q essa guerra injusta. Quem trouxe as armas para os pobres sem estudo rouba se desespera*”.

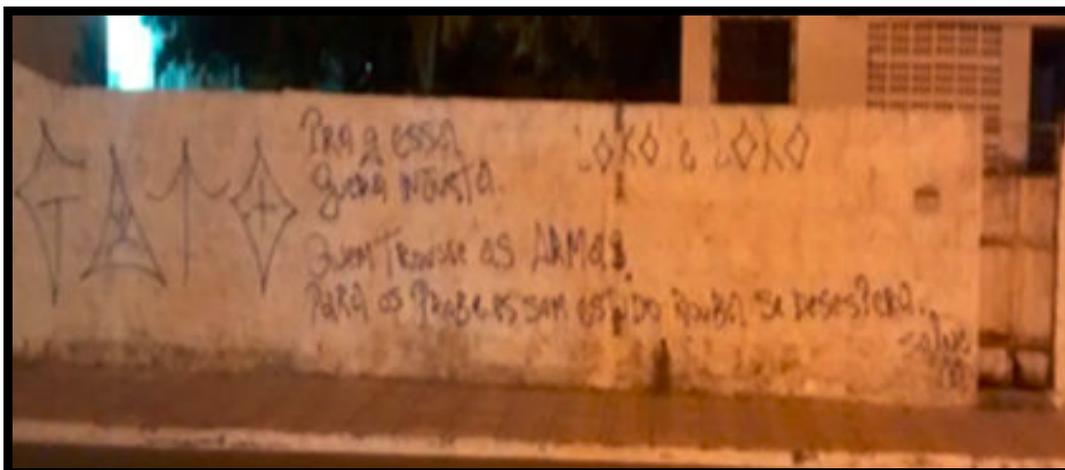


Figura 2 – Grafite na Avenida 02 de Fevereiro denuncia a violência difusa e a criminalidade organizada no Varjão/Rangel. **Fonte:** Arquivos do GREM.

Em paralelo a esta mensagem, chamou a atenção um grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo, um dos pontos mais precarizados do Varjão/Rangel e também considerado como uma das áreas de maior circulação de produtos ilícitos. A mensagem, nesse caso, é de afirmação dos grupos juvenis ligados a torcidas organizadas e pequenas gangues, os *engraçadinhos* do bairro: “*Em terra de Okaida o Flamengo reina! Paz – Liberdade - Fechado P.K. - OKD*”.



Figura 3 – Grafite na Rua da Mata ou Rua São Geraldo com alusão a atividades de gangues juvenis ligadas a torcida de futebol e ao crime organizado, no Varjão/Rangel. **Fonte:** Arquivos do GREM.

A pobreza urbana, com efeito, vê-se a si mesmo, em muitos sentidos, a partir do olhar envergonhado e moralizante do empreendedor moral da cidade que lhe qualifica como desvalor e como contexto interacional inverso ao da fachada que a cidade busca oficialmente performatizar. Deste modo, o morador se ressentia da possibilidade de vir a ser envergonhado e amedrontado a qualquer momento, mas, como se pode deduzir das mensagens em forma de pixo e grafite, supracitadas, busca apropriar-se dessa situação de desvalor e estigma a partir de um discurso irônico de acusação dos empreendedores morais locais e de trauma cultural como condição da cultura emotiva do Varjão/Rangel, colonizando, assim, até mesmo o local do crime de chacina, elemento simbólico central para a narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel*, e transformando-o na atual *pracinha*: ainda que permaneça como lugar assombrado, um lugar interdito e perpassado por silêncios e cuidados, vem paulatinamente sendo transformado em um lugar de encontros e jogos para os moradores do bairro, em especial da Rua Oswaldo Lemos.



Figura 2 – Imagem da obra pública inconclusa do Monumento à Paz, transformada simbolicamente pelos moradores do Varjão/Rangel na *pracinha*. **Fonte:** Arquivos do GREM.

A *Pracinha* pode ser apontada como um dos mais importantes esforços do empreendedorismo do morador do bairro no sentido da recomposição moral e emocional da ordem cosmológica, da cultura emotiva e dos códigos de moralidade do Varjão/Rangel. Recomposição moral esta que vem sendo elaborada desde o fatídico 09 de julho de 2009, quando o crime banal e cruel de chacina entre iguais começou a ser apropriado pelos empreendedores morais da cidade como narrativa de surto descivilizador e falência moral da *Chacina do Rangel*.

Um registro no diário de campo de 30 de abril de 2017 resume bem este sentimento de desvalor e envergonhamento do morador local, articulado, porém, com uma postura de resiliência. Em um breve discurso proferido de improviso para uma multidão de jovens que acompanhavam o seu show, em frente ao CAC do Rangel²⁹, no domingo anterior ao feriado do Dia do Trabalhador, assim se expressou um dos artistas do bairro, visivelmente emocionado: “*O Rangel é o bairro do carinho, do amor e do respeito... mas ninguém dá oportunidade*”.

Considerações Finais

Este artigo buscou analisar os impactos morais e emocionais do crime de chacina transformado em narrativa pública e dramática da *Chacina do Rangel* e em argumento de ofensiva civilizadora dos empreendedores morais da cidade de João Pessoa no cotidiano dos moradores do Varjão/Rangel. Valeu-se, assim, de uma abordagem etnográfica sobre a cultura emotiva e os códigos de moralidade que caracterizam as sociabilidades no bairro desde então, mas também no contexto da relação bairro-cidade e em perspectiva histórica de evolução urbana da cidade.

Nesse sentido, a discussão girou em torno das ações de empreendedorismo moral dos moradores do bairro em face do estigma que pesa sobre o Varjão/Rangel. Estigma este potencializado pela escandalização midiática do crime de chacina ali ocorrido como surto descivilizador e falência moral e em cujo contexto o morador responde com estratégias ressentidas e irônicas de recomposição moral.

²⁹Centro recreativo local e um dos símbolos da cultura emotiva e dos códigos de moralidade o Varjão/Rangel na cidade de João Pessoa.

Referências

- ADAMS, Richard N. *La red de la expansion humana*. México: Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social: Universidad Autónoma Metropolitana: Universidad Iberoamericana, 2007.
- ALBERONI, Francesco. *Enamoramento e Amor*. São Paulo: Círculo do Livro, 1981.
- ALEXANDER, Jeffrey C. Toward a Theory of Cultural Trauma. In: Jeffrey Alexander et. al (Orgs.), *Cultural Trauma and Collective Identity*. Berkley / Los Angeles / London: University of California Press, 2004.
- ANSART-DOURLEN, Michèle. O ressentimento e a igualdade: contribuição para uma antropologia filosófica da democracia. In: Stella Bresciani; Márica Naxara (Orgs.). *Memória e (res)sentimento: indagações sobre uma questão sensível*. Campinas: EdUNICAMP, p. 347-365, 2009.
- ARENDT, Hannah. *A condição humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.
- BARBOSA, Raoni Borges. *Medos Corriqueiros e Vergonha Cotidiana: Um Estudo em Antropologia das Emoções*. Cadernos do GREM N° 8. Editora Bagaço: Recife; Edições do GREM: João Pessoa, 2015.
- BECKER, Howard S. *Outsiders: estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- BERGER, Peter. *Perspectivas sociológicas: uma visão humanística*. Petrópolis: Vozes, 2001.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. Existe violência sem agressão moral? *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 23, n. 67, p. 135-146, 2008.
- CARDOSO DE OLIVEIRA, Luís Roberto. *Direito legal e insulto moral: Dilemas da Cidadania no Brasil, Quebec e EUA*. Rio de Janeiro: Garamond, 2011.
- COELHO, Maria Cláudia. Narrativas da violência: a dimensão micropolítica das dimensões. *Mana*, v. 16, n.2, p. 265-285, 2010.
- COOLEY, Charles Horton. O self social e o significado do *Eu*. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n. 47, p. 173-192, 2017.
- ELIAS, Norbert. *Os alemães: a luta pelo poder e a evolução do habitus nos séculos XIX e XX*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1997.
- ELIAS, Norbert. *Los Alemanes*. Buenos Aires: Nueva Trilce, 2009.
- GEERTZ, Clifford. *Atrás dos fatos. Dois países, quatro décadas, um antropólogo*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GIDDENS, Anthony. *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editora, 2002.
- GOFFMAN, Erving. Footing. In: Branca Telles Ribeiro e Pedro M. Garcez (orgs.). *Sociolinguística interacional: Antropologia, Linguística e Sociologia em Análise do Discurso*. Porto Alegre: AGE Editora, 1998, 11-15.
- GOFFMAN, Erving. *Os quadros da experiência social: Uma perspectiva de análise*. Petrópolis: Vozes, 2012.
- GOFFMAN, Erving. *Ritual de interação: ensaios sobre o comportamento face a face*. Petrópolis: Vozes, 2012a.

- GUSFIELD, Joseph R. *Symbolic crusade: Status Politics and the American Temperance Movement*. Chicago: University of Illinois Press, 1986.
- HUGHES, Everett C. As boas pessoas em trabalho sujo. In: Maria Claudia Coelho (Org.). *Estudos sobre interação: textos escolhidos*. Rio de Janeiro: Ed. UERJ, 2013, pp. 91-108.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Medos Corriqueiros e Sociabilidade*. João Pessoa: Edições GREM / Editora Universitária UFPB, 2005.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Quebra de confiança e conflito entre iguais: cultura emotiva e moralidade em um bairro popular*. Série Cadernos do GREM, N° 9. Recife: Edições Bagaço; João Pessoa: Edições GREM, 2016.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Solidariedade e conflito nos processos de interação cotidiana sob intensa pessoalidade. *Etnográfica*, v. 18, n. 3, p. 521-549, 2014.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro., ZAMBONI, Marcela, BRITO, Simone. Como se articulam vergonha e quebra de confiança na justificação da ação moral. *Dilemas: Revista de Estudos de Conflito e Controle Social*, v. 6, n. 2, pp. 251-268, 2013.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, ZAMBONI, Marcela, BRITO, Simone M. *Confiança e Vergonha: Uma análise do cotidiano da moralidade*. Caxambu: Anais do 34° Encontro Anual da ANPOCS – ST 32: Antropologia e Sociologia da Moral, 2010.
- PARSONS et al. Papel e sistema social. In: Fernando Henrique Cardoso e Octávio Ianni (Orgs.). *Homem e Sociedade: Leituras básicas de sociologia geral*. São Paulo: Companhia Editora Nacional, 1970.
- REGT, Ali de. Ofensiva civilizadora: do conceito sociológico ao apelo moral. *Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 16, n.47, 2017, p. 137- 153.
- REZENDE, Cláudia Barcellos; COELHO, Maria Cláudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2010.
- SCHEFF, Thomas J. *Microsociology: discourse, emotion, and social structure*. Chicago: University Of Chicago Press, 1990.
- SCHEFF, Thomas J. A vergonha como a emoção principal da análise sociológica. Alguns exemplos nas músicas populares. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 10, n. 28, pp. 74-86, 2011.
- SCHEFF, Thomas J. Desvendando o processo civilizador: vergonha e integração na obra de Elias. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 12(35): 637-655, 2013.
- SCHEFF, Thomas e RETZINGER, Suzanne. *Violence and Emotions*. Lexington, Lexington Books, 1991.
- SIMMEL, Georg. Fidelidade: Uma tentativa de análise sócio-psicológica. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 2(6): 513-519, 2003.
- SIMMEL, Georg. Gratidão: Um experimento sociológico. *RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, 9(2): 785-804, 2010.
- WERNECK, Alexandre. “Dar uma Zoada”, “Botar a Maior Marra”: Dispositivos Morais de Jocosidade como Formas de Efetivação e sua Relação com a Crítica. *DADOS Revista de Ciências Sociais*, v. 58, n. 1, 2015, p.187- 221.

ZAMBONI, Marcela. *“Quem acreditou no amor, no sorriso, na flor”*: A confiança nas relações amorosas. Tese. Recife: PPGS/UFPE, 2009.

PONCELA, Anna María Fernández. Apuntes sobre el asco psicosocial. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 61-75, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Apuntes sobre el asco psicosocial

Notas sobre o asco psicossocial

Notes on psychosocial disgust

Anna María Fernández Poncela

Recebido: 06.06.2018

Aceito: 20.08.2018

Resumen: Se presenta una revisión general de la sensación y la emoción del asco. Se trata de una emoción poco estudiada y bastante compleja. Además, es una emoción que reúne naturaleza y cultura de forma muy clara. El asco como emoción adaptativa y de supervivencia. El asco como emoción moral, ideológica y política. También se invita a reflexionar sobre la importancia de las emociones en las sociedades. En particular, el asco como posible emoción que en el futuro justifique estrategias políticas de distinta orientación ideológica. **Palabras clave:** sensación, emoción, asco biológico, asco moral, futuro político.

Resumo: Apresenta uma revisão geral da sensação e a emoção de nojo. É bastante complexa e estudada um pouco de emoção. Além disso, é uma emoção que reúne natureza e cultura de forma muito clara. O asco como emoção adaptável e sobrevivência. O asco como emoção moral, ideológica e política. Você também está convidado a refletir sobre a importância das emoções nas sociedades. Em particular, o asco como emoção possível justificar estratégias políticas de orientação ideológica diferente no futuro. **Palavras-chave:** sentimento, emoção, nojo de asco biológico, moral, político futuro.

Abstract: A general review of the feeling and emotion of disgust is presented. It is an emotion little studied and quite complex. In addition, it is an emotion that brings together nature and culture very clearly. Disgust as adaptive and survival emotion. Disgust as moral, ideological and political emotion. It is also invited to reflect on the importance of emotions in societies. In particular, the disgust as possible emotion that in the future justifies political strategies of different ideological orientation. **Keywords:** feeling, emotion, biological disgust, moral disgust, future political.

“...aunque no desee suscitar asco al lector, no puedo prometer que no haya momentos en los que no puede llegar a sentirlo” (Miller, 1998, p.10).

Presentación

Este trabajo es una descripción y reflexión en torno al asco, como sensación humana, y sobre todo emoción básica y compleja, por cierto, poco abordada. Lo cual se desarrolla a través de una revisión bibliográfica seleccionada en torno a autores/as y

obras consideradas inspiradoras o fundamentales en la susodicha reflexión y definición. Por lo tanto, su pretensión es ofrecer un panorama general en torno al tema e invitar hacia una mirada introspectiva, toda vez que holística, del mismo.

También se enmarca en la relación naturaleza-cultura de las emociones. Éstas como respuestas fisiológicas, cognitivas y conductuales, se relacionan íntimamente con la personalidad y la cultura, sin desestimar su carácter biológico. Y es precisamente en la cultura donde evolucionan supuestamente hacia estados superiores de “civilidad” -por emplear términos comunes-. Sin embargo, es posible afirmar lo contrario, esto es, la involución hacia lo inhumano -moral y socialmente hablando-. Cuestión esta última importante a tenerse en cuenta en la actualidad y visionando la prospectiva social y política internacional que se avecina. Por lo que este texto tiene la intención de mostrarse cual advertencia que invita a estar atentos a los movimientos emocionales de los próximos años en el espacio sociopolítico en general. En el sentido que el asco es una sensación y emoción que estructura el mundo social y la cultura, y en las sociedades actuales, resulta inquietante y desafiante, ante las situaciones de exclusión e intolerancia observadas en diversas latitudes.

Las emociones no son positivas ni negativas, son funcionales o disfuncionales, satisfactorias o insatisfactorias, encaminadas al desarrollo o deterioro de las personas, según la perspectiva gestáltica, y aquí añadiríamos de las culturas y sociedades. Las emociones siempre están, son parte constitutiva del ser humano, y lejos de los discursos de su educación y gestión, bien haríamos en comprenderlas, abrazarlas y soltarlas, pues como la energía no desaparecen, solo circulan y se transforman, de hecho, las emociones son eso: energía que mueve a la acción.

El asco, consideramos en estas páginas, ese gran desconocido, se presume constituirá un argumento vital encarnado y estimulado en el porvenir cercano, enfrentado a la empatía y la compasión. Por supuesto, nos referimos al asco social y moral como evolución o metáfora del biológico y fisiológico, y encaminado no solo en la vía de la indignación y la esperanza, sino también hacia el camino de la exclusión y deshumanización en la cual al parecer estamos transitando.

Conceptos y características

El asco como tal se relaciona con la aversión o repugnancia, si bien quizás en el lenguaje cotidiano se mencione más asiduamente el primer vocablo, y la gente dice “siento asco”. También se habla de lo abyecto y repulsivo, pero ya más desde el análisis académico que en el lenguaje coloquial. Va de algo desagradable leve hasta algo profundamente repelente. De ahí la importancia de revisar el campo semántico de conceptos afines, si bien aquí nos centraremos en el asco y su caracterización básica y general.

Asco: 1. “(Causar, Dar, Producir, Coger, Tomar, Sentir, Tener)”. Sensación provocada por algún alimento, que invita a vomitarlo como si lo rechazase espontáneamente el estómago. Repugnancia. Resistencia involuntaria a tomarlo, que puede ir o no ir acompañada de náuseas, provocadas por su aspecto u olor, por pensar o ver que está sucio o por cualquier circunstancia personal. 2. Impresión de repulsión física o moral, causada por cualquier cosa, aunque no sea de comer: “Me da asco pasar por ese sitio tan sucio. Me produce asco su comportamiento” (Moliner, 2001, p.267)

Aversión: “Sentimiento que hace rechazar cierta cosa o a cierta persona, o apartarse de ellas” (Moliner, 2001, p.310).

Repugnancia: 1“Sensación física intensamente desagradable que producen ciertas cosas con su sabor, vista u olor, que impulsa vivamente a evitarlas y

puede llegar a provocar náuseas”. 2 “Aversión moral inspirada por algo”. 3 “Disgusto o violencia con que se hace algo” (Moliner, 2001, p.932)

Repulsivo: “Repugnante, en cualquier acepción” (Moliner, 2001, p.933).

Abyecto: 1 “Aplicado a personas y, correspondientemente, a sus acciones y cualidades, se dice del que comete o es capaz de cometer acciones en que hay falsedad o traición y cobardía o bajeza”. 2 “Se aplica al que vive robando o cometiendo actos condenables” (Moliner, 2001, p.20).

Tras la revisión introductoria y obligada del diccionario, se expande una suerte de relación de cuestiones diversas que de forma minuciosa y detallada contribuyen a una definición a fondo del asco.

Desencadenantes o causas

Asco fisiológico

- Percepción a través de los sentidos, sensación y/o reacción emocional
- . Sensaciones olfativas o gustativas mayormente, también táctiles y visuales, incluso auditivos (por asociación)
- . Estímulos desagradables (químicos) (peligrosos, molestos)
- Se origina en la consideración de algo como desagradable o repugnante
- . Alimentos en mal estado, putrefactos, malolientes, potencialmente tóxicos y contaminantes
- . Secreciones corporales: heces, orín, sudor, pus, flemas, sangre, heridas, vómito
- . Algunos animales: insectos, piojos, arañas, cucarachas, gusanos, ratas, reptiles
- . Ciertas conductas sexuales
- . Cadáveres y partes humanas seccionadas o vísceras
- . Mala higiene
- . Objetos o personas o animales que resultan repugnantes
- . Desde olores repulsivos hasta aspectos viscosos

Curioso como los fluidos y secreciones corporales propios no parecen asquerosos mientras están en su lugar dentro del organismo humano, su percepción problemática arriba cuando están fuera del mismo. Como el caso de la saliva que en la boca la sentimos bien, pero fuera de ella nos produce asco, aunque sea nuestra propia saliva incluso. Lo cual se hace extrapolable en el asco moral con lo que es foráneo, extranjero, diferente. Lo que está afuera y se considera extraño puede llegar a ser objeto del asco. Eso sí, tanto el fisiológico como el moral, están atravesados por la biología y la cultura.

Asco social y moral

- Extranjeros, lo diferente, ajeno, distinto.
- Grupos sociales diferentes, por clase, por etnia, por cultura, por religión, etc.
- Conductas sociales y sexuales “no correctas o indeseables” que son violaciones a las normas sociales y morales: incesto, pedofilia, zoofilia, necrofilia.
- Las acciones morales condenables son consideradas prácticas asquerosas de personas, sus actos y sus cuerpos -desde la percepción subjetiva o según el discurso jurídico-.
- El asco se relaciona con el desprecio, la desvalorización, el prejuicio, el estigma y la discriminación. La diferenciación entre nosotros y ellos, con relación a las relaciones de poder y la jerarquización social, entre otras cosas (“me da asco”, “no lo trago”, “me da náuseas”).

- Incluso se habla que el asco deshumaniza a las personas, así como su importancia en la justificación del genocidio. Si bien acontece que el genocidio produce asco. Se trata de un movimiento bidireccional del asco, y lo asqueroso es siempre el otro, ajeno y distinto, como se dijo.
- Así lo que inicialmente tiene la función de protección de enfermedades se extrapola a juicios sociales morales, se reconvierte cognitiva y conductualmente, en ideas y prácticas que justifican la discriminación, toda vez que la antidiscriminación, por decirlo de forma sucinta.

Actividad fisiológica

- Reacción físico-corporal y del sistema nervioso para simpático, sistema nervioso autónomo.
- Fisiológicamente, sensación de repugnancia y repulsión, y se expresa en la náusea y el vómito.
- Hay una reacción de malestar gastrointestinal, y tensión muscular.
- Conlleva una expresión facial de disgusto y desagrado: cejas fruncidas, elevación de las mejillas, nariz arrugada, retracción del labio superior, reducción de la cavidad de los párpados, etc. (“cara de asco”).
- Un movimiento corporal de alejamiento.
- En concreto, sobre las reacciones fisiológicas, se activa la amígdala ante estímulos repulsivos. Tanto el córtex prefrontal como la amígdala son las que generan la emoción de asco. En el cerebro el asco se localiza en la corteza insular o ínsula anterior que está en la superficie lateral.
- Reacción conductual de separación y distancia, escape y evitación, rechazo siempre.

Funciones

- Prepara al organismo para el rechazo de sustancias o condiciones del entorno ambiental aparentemente perjudiciales, ya sea por evitación de situaciones dañinas o por escape de las mismas.
- Potencia la higiene y la salud, en cuanto a valores y hábitos adaptativos para la sobrevivencia.
- Protege de las consecuencias de violar las normas culturales, esto es, fomenta las conductas sociales apropiadas y éticas, equidad y justicia, respeto por los derechos humanos y la convivencia pacífica (Abascal-Fernández *et al.*, 2014).
- Todo esto desde la versión funcional, satisfactoria y de desarrollo, por supuesto está la otra. Además, todo puede ser real, y también imaginado. Por ejemplo, se puede matar por asco y el asesinato producir también asco, además del asco hacia la muerte y los cadáveres, esto último ya dentro de otro orden de cosas más relacionado con lo biológico, aunque y también sin negar la parte cultural. Y el asco puede ser por algo físico y directo, como por una creencia o un prejuicio.

Experiencia subjetiva

- Necesidad de alejamiento o evitación del estímulo, preventiva en el presente, y relativamente normal.
- También se pueden desencadenar fobias, tales como el trastorno de ansiedad, el obsesivo compulsivo, la anorexia y la bulimia nerviosa, etc.
- Si bien parece ser una emoción universal, en cada cultura tienen lugar ciertas diferencias, tanto en el grado del asco, como en aquello que lo suscita.

Las reacciones y consecuencias

- Provoca conductas de distanciamiento, separación y rechazo, como se dijo con anterioridad.
- -Protege de alimentos, cosas, animales, personas, espacios y ambientes dañinos realmente, peligros químicos, bacteriológicos, tóxicos en todos los sentidos de la palabra.
- Protege de prácticas sociales peligrosas, dañinas para los seres humanos, personas y culturas, riesgos sociales que gracias al asco se eluden y evitan.

Lo que inicialmente se concibe como protección evolutiva, con el tiempo deviene como conducta social. La reacción emocional de disgusto y desagrado en principio física deviene en separación y juicio moral social. Por esto, es tan importante tener presente esta emoción en nuestros días.

Como una inicial presentación del tema apuntar que desde el evolucionismo Darwin consideró el asco como algo que disgusta o que ofende (1998) y parte de un mecanismo protector y de supervivencia ante lo que puede dañar o enfermar. Por su parte, desde el psicoanálisis se señala que es la revulsión y evitación hacia los productos de desecho del cuerpo humano y animal (Angyal, cit. Abascal-Fernández, 2014). Como una definición básica inicial desde una perspectiva cognitiva, antes de internarnos en las discusiones conceptuales, mencionar el trabajo de psicólogos pioneros especialistas en el tema como Rozin y Fallon (cit. Abascal-Fernández, 2014) que señalan el asco como respuesta primigenia hacia algo considerado inferior que contamina y ofende, esto es, el asco básico hacia un objeto ofensivo y relacionado con la contaminación que puede infectar o dañar, inicialmente se piensa en los alimentos contaminados. También está el asco elaborado, esto es, de algo visceral deviene en su contenido cognitivo complejo, relacionado inicialmente con el contacto con un contaminante, en el sentido de rechazo hacia lo que recuerda la naturaleza animal del ser humano (Rozin, Haidt, MacCauley, 1999), así el asco supuestamente humanizaría al separar lo animal de lo humano. En tercer lugar, seguiría el asco moral -ya distanciado de su origen biológico-, relacionado con la violación de reglas morales, tales como el racismo, la violencia o la tortura, en el sentido de protector de la dignidad humana en el orden establecido y el rechazo hacia lo denigrante (Rozin, Haidt, MacCauley, 1999). En este punto también hay debate, pues hay quien considera que el asco está a favor de la ética ante el racismo o la tortura, sin embargo, también hay quien considera que lleva a la deshumanización que justifica e incluso fomenta lo anterior, sobre lo cual se volverá más adelante. En fin, siempre la reacción de rechazo con una marcada aversión ante algo supuestamente desagradable, o incluso repugnante, algo o alguien, por supuesto.

Discusión

Al hablar del asco, para empezar, hay que saber de qué estamos hablando, y presentar las polémicas generales en torno a su significado y realidad, entre la explicación y la comprensión (Hobsbawm, 1986; Morin, 1999), en la medida de lo posible.

En primer lugar, se trata de un tema y una emoción, poco trabajada en comparación con otras cuestiones del orden de lo emocional. En segundo lugar, está la discusión básica de si se trata de sensación o emoción. Y en tercer lugar, si predomina lo fisiológico y biológico, o en su caso lo cognitivo y cultural, sin por ello olvidar el componente evolucionista, y sabiendo que todos estos enfoques en el estudio emocional tienen su parte de razón y verdad (André y Lelord, 2012).

Se considera al asco como sensación, ya que está implicado el cuerpo y la conciencia corpórea de forma directa como detección de energía en la interacción organismo-entorno (incluido algo interno como el pensamiento). Eso sí, la sensación está ligada a la percepción y ésta puede estar distorsionada, ser parcial, bloqueada, atravesada de creencias -introyectos, experiencias obsoletas y asuntos inconclusos, todo ello según la psicoterapia *Gestalt*-. Esta mirada sobre la sensación-percepción deriva en una emoción, dentro de un *continuum*. La emoción a su vez puede ser también exagerada, disminuida o negada, y por supuesto también satisfactoria y funcional. Para finalizar la idea de este proceso, luego se produce el sentimiento -con las características de la emoción- pero que se conceptualiza y dura en el tiempo, y aparece la necesidad y la acción para satisfacer dicha necesidad (Muñoz, 2009). Por lo que el asco quedaría en sensación que produce emoción, relacionada con las emociones básicas de miedo y enojo, la primera con lo que de protección implica, la segunda con lo que de poner límites y alejamiento significa. Y en ambas cuestiones el asco tiene mucho que ver y bastante que decir.

No obstante, si es confuso pues está claro que el asco es una de las emociones más encarnadas, si la consideramos como tal, está implicado todo el cuerpo de forma aparentemente instintiva, supuestamente inevitable, además de en forma instantánea, más allá de su culturalización como la antropología y sociología han insistido, y presentaremos a continuación. Sin duda, es una emoción en la cual las reacciones emocionales son muy profundas y expuestas fisiológicamente, tanto corporal como visceralmente. "...aunque sostenga que el asco es, hasta cierto punto, independiente de la cultura, describo en detalle ese rico universo interpretativo de lo asqueroso. Estamos ante la emoción más encarnada y visceral de todas y, sin embargo, cuando opera en y en torno al cuerpo, sus orificios y excreciones, estalla un mundo de significaciones que tiñe, anima y contamina las ordenaciones políticas, sociales y morales. El asco será todo lo visceral que se quiera, pero también es una de nuestras pasiones más agresivas generadoras de cultura" (Miller, 1998, p. 13).

Como se observa la mayoría de los enfoques consideran al asco como emoción, es más hay quien la ha denominado y calificado de "la cenicienta de las emociones" (Gorman, 2012), porque ha sido algo poco abordada en comparación con la que podríamos denominar "la reina de las emociones", esto es, el miedo, en el sentido de la amplitud investigativa de la que ha sido objeto desde varios enfoques y disciplinas. Eso sí, desde hace tiempo y hasta nuestros días, ha sido y es considerada por los expertos en emociones como una emoción básica, mencionamos solo a dos autores destacados en el campo emocional que así lo afirman: Darwin (1998) y Damasio (2006). Incluso se dice que ahora está de moda entre la psicología evolutiva (Gorman, 2012). Y es que se trata de algo cotidiano en la vida humana que "Determina nuestros hábitos de higiene. Determina cuándo nos acercamos a las personas. Determina si damos un beso, con quién vamos a tener sexo, junto a quién vamos a sentarnos. Determina a qué personas hemos rechazado y eso es algo que hacemos constantemente" (Gorman, 2012). Se trata, en definitiva de una adaptación para evitar parásitos o microbios que provocan enfermedades, se considera desde una perspectiva biológica general, sin embargo, tiene que ver también con la configuración sociocultural y ética de la sociedad, como se viene diciendo y más adelante se ampliará.

Charles Darwin (2006) desde el *evolucionismo biológico* considera el asco como una emoción básica y la relaciona con el gusto y el olfato, además de la vista y el tacto. Es básica para él en el sentido de tener un sustrato neural innato, una expresión universal innata, un estado motivacional concreto y una respuesta también determinada, con lo cual tiene una base evolucionista. Pero sobre todo porque significa una

adaptación evolutiva, un reflejo que protege del riesgo sanitario, diríamos en nuestros días. Una reacción primitiva de supervivencia que rechaza rápida y contundentemente un peligro.

Desde la *psicobiología* y la *neurociencia* se considera que los sentidos -vista, oído, olfato, gusto y tacto- que se analizan por el sistema nervioso y los circuitos neuronales que progresivamente fueron apareciendo en la primitiva corteza prefrontal del cerebro, son parte del desarrollo evolutivo, originados en los primeros vertebrados como respuesta refleja y capacidad adaptativa al medio. Esta postura subraya que el mundo es materia y energía, y lo que vemos, oímos, olemos, gustamos y tocamos, lo crea el cerebro. El cerebro es quien percibe colores o sabores, fuera del cerebro no hay luz ni gusto (Morgado, 2012).

Sobre los sentidos añadir que el olfato y gusto se relacionan estrechamente, ya que se trata de sentidos químicos, los olores entran en el cuerpo como moléculas a través de los receptores del olfato y el cerebro, lo mismo que en la actividad de comer y el gusto. En la cavidad nasal se encuentra la mucosa olfatoria con los receptores del olfato y sus ramificaciones que recogen las moléculas, éstas mandan una señal eléctrica a fibras nerviosas hasta el bulbo olfatorio y las señales procesadas y enviadas al cerebro es lo que hace que oloamos los olores (Papalia y Wendkos, 2001).

Siguiendo con el olor -básico para el asco-: “Por el olfato, los primitivos vertebrados identificaban ya una variedad de estímulos positivos, como comita o refugios, o negativos, como predadores o peligros ambientales de los que había que alejarse. En algún momento posterior, la evolución originaria también el consecutivo desarrollo cerebral que hizo posible las genuinas sensaciones conscientes que caracterizan al olfato, uno de los primeros sentidos que se desarrollaron hace varios cientos de millones de años” (Morgado, 2012, p.81).

En la actualidad el olfato “sigue teniendo una gran utilidad adaptativa pues, junto con el sentido del gusto, nos sigue sirviendo para identificar y valorar las cosas que olemos” (Morgado, 2012, p.81). Y es en este sentido -valga la redundancia- que es capaz de generar respuestas emocionales, a veces relacionadas con la supervivencia, “como el placer ante el olor de una buena comida o el asco ante olores de sustancias en descomposición, comidas en mal estado y agentes infecciosos o que connoten enfermedad, como heces, vómito, etc. El sentido del olfato nos avisa también de situaciones especialmente peligrosas, como el olor a quemado” (Morgado, 2012, p.82).

Eso sí, la percepción olorosa suele estar influenciada por la experiencia previa, y se combina con los otros sentidos. Además, evoca de forma notable y emocional el pasado. Y si un olor se asocia a una experiencia del pasado es difícil disociarlo, si éste ha sido fuertemente desagradable el asco va a surgir ante una cosa, persona o situación similar aunque ya no esté presente el olor. También se dice que influyen en el inconsciente, por ejemplo, los considerados malos olores, hacen que las personas se sientan de peor humor y desarrollen ansiedad (Morgado, 2012).

En los estudios desde *la medicina y la biología* se considera también que el asco “es un mecanismo de evitación de enfermedades diseñado por la selección natural para evitar objetos como heces, vómito y personas que pueden ser contagiosas. Steven Pinker considera al asco como una “microbiología intuitiva”, como una teoría de los gérmenes innata. Y verdaderamente es sorprendente que la gente ha evitado posibles causas de contaminación como si supiera que existen los gérmenes, cuando el descubrimiento de los mismos se realizó a finales del siglo XIX. Por lo tanto, la ventaja evolucionista del asco evitando la transmisión de enfermedades parece clara. Se han estudiado las cosas que dan asco en diferentes culturas y evidentemente existen variaciones culturales, cosas que dan asco en una cultura y no en otra, pero existen

también muchas cosas en común” (Malo *et al.*, 2012, p.1). No obstante, parecer muy lógico este enfoque, ya que muchas culturas parecen tener asco a las heces o los cadáveres, también se ha comprobado que no parece haber asco hacia los mosquitos que también provocan enfermedades. Por otra parte, los infantes no presentan signos de asco hasta determinada edad, por ejemplo, con relación a las heces. De hecho, parece claro que el asco se aprende entre los dos y tres años. Así es posible afirmar que hay emociones y conductas que se aprenden, aunque hubiera un sustrato de predisposición innata, es evidentemente un aprendizaje cultural del asco o cierto tipo de asco (Malo *et al.*, 2012). Por ejemplo, en algunas culturas ciertos insectos se comen, mismos que en otras su simple vista produce asco. Por lo que parece pertinente señalar que si bien el asco es innato y universal, posee también improntas educativas y culturales.

Añadir a esta perspectiva que las mujeres son más sensibles al asco que los hombres en general. Por supuesto, luego hay características de personalidad de cada quien que las hace más proclives o menos a la sensación y emoción de asco. Además, las mujeres embarazadas son más asquerosas, debido a que están inmunodeprimidas (Malo *et al.*, 2012). Y es que durante el embarazo suben los niveles de progesterona - que aplaca una parte del sistema inmune de alerta temprana, la inflamación misma que puede llegar a impedir que el embrión se implante en la placenta- y con ello al parecer se incrementa la sensibilidad al asco especialmente en el primer trimestre (Gorman, 2012). Con lo cual el asco cubre la protección que disminuye debido al cambio hormonal. Por otro lado, se considera que las personas que tienen ideas más conservadoras son también más propensas al asco que las progresistas, y es que aunque se dice que lo desagradable se relaciona con lo inmoral, en este caso se trata sobre todo de un asco relacionado con cuestiones sexuales; ya que el asco sobre juicios morales o lo relativo a evitar enfermedades, parece similar entre las diferentes opciones político-ideológicas (Gorman, 2012).

De hecho, hay polémica sobre el asunto, pues es tan cierto que el asco puede ser conservador en el sentido que “nos ancla en nuestras categorías, nos ata al sistema, nos hace permanecer dentro del orden social/emocional establecido” señala Gil (2013, p.84), toda vez que reconoce que “al mismo tiempo...incorpora un cierto potencial transformador, nos hace indignarnos, nos hace sentir molestos, incómodos, y por lo tanto nos hace levantar la voz, en el momento en que, lo que nos da asco es la injusticia, el abuso, la pobreza”. Como se observa es una emoción bidireccional, como ya se dijo, y ambivalente, como se seguirá viendo.

Otro enfoque hacia el tema es desde la *antropología* y lo que nos dice de los sentidos, especialmente el olfato, que como ya se ha visto, es uno de los más íntimamente relacionados con el asco. Desde esta disciplina en los últimos años se insiste en el *construccionismo*, esto es, la percepción del mundo está filtrada por la educación cultural y las experiencias personales, lo que se subraya es la construcción social de la realidad y el peso cultural de lo emocional. En el caso del olor, la parte de la experiencia individual es importante junto con el gusto, y tiene una fuerte capacidad evocadora del pasado personal en el contexto cultural.

Eso sí, el olor no solo protege de una comida en mal estado o de un espacio infectado con bacterias nocivas, sino que el olor es también un marcador político, social y moral. David Le Breton (2007) apunta en su obra, como otros hicieran con anterioridad (Douglas, Foucault), como el otro, enemigo o extranjero “suele oler mal”, añade como *odor* y *odium* provienen de la misma raíz latina. “La desodorización y la limpieza de los ambientes populares son un intento simbólico de encuadramiento, una moralización mediante la higiene” (2007, p.256). Así que limpieza y pureza parecen

correr en paralelo, y el desodorizar se toma como signo no solo de higiene sino de civilización, de estrategia de poder político.

En cuanto al estudio de otras culturas y los pueblos llamados “primitivos” se han desarrollado dos leyes con base en la magia simpática que se relacionan con la emoción aquí estudiada. James G. Frazer (2006) apunta a la *ley o principio de contagio*, esto es, la transferencia de propiedades por medio del contacto, “una vez en contacto, siempre en contacto”. Y la *ley de similitud* en el sentido de asco hacia algo semejante a lo que lo produjo en otro momento, “lo similar tiene la misma esencia”. Por lo que contacto y semejanza corren en paralelo para la aparición y proceso de asco, tocar una sustancia viscosa lo produce o simplemente el verla.

Siguiendo en el campo de la antropología, está la cuestión de la pureza y el peligro en el sentido del temor a la contaminación, y no solo por la mala higiene, sino por el miedo a la impureza y la suciedad, que ofenden el orden. “La suciedad ofende el orden. Su eliminación no es un movimiento negativo, sino un esfuerzo positivo por organizar el entorno” (Douglas, 1973, p.14). En este sentido Mary Douglas enfatiza en su obra que “Al expulsar la suciedad, al empapelar, decorar, asear, no nos domina la angustia de escapar a la enfermedad sino que estamos re-ordenando positivamente nuestro entorno, haciéndolo conformarse a una idea. No hay nada terrible ni irracional en nuestra acción de evitar la suciedad: es un movimiento creador, un intento de relacionar la forma con la función, de crear una unidad de experiencia. Si esto es así con respecto a nuestra separación, aseo y purificación, deberíamos interpretar bajo la misma luz la purificación y profilaxis primitivas” (Douglas, 1973, p.15). A lo cual añade que las ideas de contaminación actúan en el nivel instrumental y el expresivo, en el primero se trata de influenciar a los otros, las creencias refuerzan las presiones sociales, peligros y amenazas se usan como coerción sobre el otro, además de la sanción de los códigos morales. Reitera una y otra vez que “La reflexión sobre la suciedad implica la reflexión sobre el nexo que existe entre el orden y el desorden, el ser y el no-ser, la forma y lo informe, la vida y la muerte” (Douglas, 1973, p.19). El orden implica rechazar lo inapropiado y fomentar la pureza en el sistema social y simbólicamente hablando. Lo sucio más que contrario de limpieza, lo es de desorden, lo sucio y el desorden perturban pues se trata de algo fuera de su correspondiente lugar, sea físico o sea social.

Desde una mirada más *psicológica y psicoanalítica*, Julia Kristeva (1988, p.9) también opina sobre el asco “de una comida, de la suciedad, de un desecho, de una basura. Espasmos y vómitos que me protegen. Repulsión, arcada que me separa y me desvía de la impureza, de la cloaca, de lo inmundo. Ignominia de lo acomodaticio, de la complicidad, de la traición. Sobresalto fascinado que hacia allí me conduce y de allí me separa”. Esta autora, también en el sentido de Douglas señala que no es “la ausencia de limpieza o de salud lo que vuelve abyecto, sino aquello que perturba la identidad, un sistema, un orden. Aquello que no respeta los límites, los lugares, las reglas. La complicidad, lo ambiguo, lo mixto. El traidor y el mentiroso, el criminal con la conciencia limpia, el violador desvergonzado, el asesino que pretende salvar... Todo crimen, porque señala la fragilidad de la ley...” (Kristeva, 1988, p.11). Así también, apunta que “La impureza es aquello que cae del “sistema simbólico”. Es aquello que escapa a esta racionalidad social, a este orden lógico sobre el cual reposa un conjunto social, diferenciándose por ello de la aglomeración provisoria de individuos para constituir, en suma, un sistema de clasificación o una estructura” (1988, p.89). “O dicho de otro modo: el peligro de la suciedad representa para el sujeto el riesgo que corre permanentemente el orden simbólico mismo, por ser un dispositivo de discriminaciones, de diferencias” (1988:94).

Kristeva habla del “cuerpo-desperdicio” y del “cuerpo-cadáver” y afirma que “A diferencia de lo que entra en la boca y nutre, lo que sale del cuerpo, de sus poros y de sus orificios, marca la infinitud del cuerpo propio y provoca la abyección. Las materias fecales significan, de alguna manera, aquello que no cesa de separarse de un cuerpo en estado de pérdida permanente para ser autónomo, distingo de las mezclas, alteraciones y podredumbres que lo atraviesan. Sólo al precio de esta pérdida el cuerpo se hace propio. El psicoanálisis observó acertadamente que las deyecciones anales son la primera separación material controlable por el ser humano” (1988, p.143).

Por su parte Martha Nussbaum desde *la filosofía y la política* prefiere hablar de repugnancia, la cual califica como “una poderosa emoción para la mayoría de los seres humanos. Ella modela nuestra intimidad y provee gran parte de la estructura de nuestra rutina diaria, en tanto lavamos nuestros cuerpos, buscamos privacidad para orinar y defecar, eliminamos los olores desagradables con cepillo de dientes y enjuague bucal, olemos nuestras axilas cuando nadie nos ve, nos miramos en el espejo para asegurarnos de no tener mocos atrapados entre los pelos de la nariz” (Nussbaum, 2006, p.90). Pero, además, añade esta autora como otros han hecho, la repugnancia también regula las relaciones sociales, y lo mismo que se elude las sustancias animales repulsivas o alimentos en mal estado como parte de las convenciones sociales, igual eludimos ciertos grupos humanos considerados físicamente repugnantes, “portadores de una contaminación que los elementos respetables de la sociedad deben mantener a raya” (Nussbaum, 2006, p.90). Según ella la educación y la cultura juegan un papel importante en la repugnancia y los comportamientos sociales que desencadenan estigmas en ciertos grupos de carácter subordinados, mujeres, minorías étnicas, homosexuales, pobres, etc. De ahí, se emparenta con la misoginia, el racismo, la homofobia, la aporofobia, etc. Así el estigma (Goffman, 2003) adquiere dimensión política, jerarquiza y excluye, deshumaniza en una palabra. En este sentido quien siente asco es un humano y quien es el causante del asco el asqueroso, es otro humano, considerado inhumano por ello. El paso de lo físico a lo simbólico, lo biológico a lo cultural. El asco, emoción básica primaria, deviene también en emoción social y secundaria, con componentes psicológicos y políticos concretos, políticamente correctos o incorrectos, según la mirada ideológica y la instrumentalización política de que es objeto. De lo cual se deriva que el asco no es una emoción confiable en el terreno moral, por supuesto, ya que en ocasiones se hermana con la creencia que alguien es contaminante e inferior (Nussbaum, 2006), lo mismo que puede servir para el desarrollo de valores morales en contra de lo anterior. Eso sí, el asco no es irracional *per se*, y puede jugar su papel en la justicia (Salles, 2009).

De ahí que se hable incluso de las emociones como dispositivos de control social, en el sentido de Michel Foucault (1977), puesto que el asco o repugnancia se aplica a cuerpos, comprende discursos y normas morales, entre otras cosas. Dispositivo de control “como un proceso ligado al mantenimiento del orden social vigente” (Gil, 2008, p.74), o no. Puesto que, “para evitar el asco sólo hay dos soluciones, o bien convertir su objeto en objeto de nuestra profesión o de nuestro amor, o bien evitar el contacto, siquiera visual u olfativo, con el objeto de la repugnancia, lo cual lo relaciona otra vez con lo social, dado que aquello que nos repugna es aquello que queda o se sitúa fuera de nuestro orden, fuera de lo pensable y de lo admisible, pero también se sitúa en lo social porque nuestros ascos están situados históricamente” (Gil, 2013, p.76). Siguiendo en este orden de ideas “El asco proclama que el interior (los órganos, los fluidos, los excrementos) es asqueroso y que el exterior (lo otro, lo monstruoso, lo siniestro, lo extranjero) también lo es, uno puede ser contaminado por lo que viene de

fuera y por lo que viene de dentro, que una vez salidos puede volver a entrar si no estamos atentos” (Gil, 2013, p.80).

De hecho, la repugnancia se emplea para mantener al margen a ciertos grupos de personas, en el sentido que representan como la frontera o límite entre la condición humana y la animal, y la recuerdan, todo ello por supuesto dentro de unas creencias sociales concretas y discurso político-ideológico determinado. El asco es en buena parte aprendido, como se ha dicho, y a los factores biológicos y sensoriales introyectados, se le añade la diferencia social -de todo tipo-, cuando se considera a ciertos grupos sociales como portadores de lo asqueroso (Nussbaum, 2012).

Y si ya Norbert Elias (2002) mencionaba a algunas emociones como parte de la evolución de la sociedad, William I. Miller (1998) afirma que el grado de civilización social está relacionado con las distancias o barreras entre sí y lo otro, lo repugnante. Los humanos se lavan y eliminan sus desechos. Es más, Miller considera que al sentir más repugnancia a los desechos corporales u otras cuestiones, somos más civilizados. Este autor también relaciona el asco con los juicios morales básicos.

Finalmente, en nuestros días es posible hablar que “el asco no es una mera reacción fisiológica, sino que la evolución biológica y cultural ha hecho de él una emoción enormemente compleja dotada de un gran contenido cognitivo” (León, 2013, p.21). Cognitivo en el sentido de pensar y creer en las ideas de contaminación aprendidas socialmente, relacionadas con impureza y contagio, y con repulsión hacia ciertas cosas que inicialmente en la infancia no producían asco. Y es que “la repugnancia es una reacción que cada vez se aleja más de la mera fisiología para pasar a ser una emoción cargada, repleta de contenido cognitivo, vinculada a creencias, asociaciones de ideas y percepciones (muchas veces totalmente irreflexivas), y que tiene que ver con una contaminación imaginaria o metafórica más que con una contaminación real. Del mismo modo, nuestra sensibilidad hacia las fuentes de posible contaminación también se encuentra enormemente mediada por estas cogniciones” (León, 2013, p.28). Y es que como señalan varios autores (Rozin, Haidt y McCaulen, 1999) las creencias de que es lo que produce asco o dónde ha estado eso mismo, influyen en su consideración, lo considerado contaminante y contagioso -lo sea o no-, es al parecer esencial.

Si bien casi todo mundo tiene claro que el asco es una emoción básica y universal, también se insiste en que la infancia no siente asco, todo mundo sabe cómo les gusta jugar con productos viscosos o su fascinación ante sus heces, sin embargo, también hemos visto el disgusto ante algunos sabores como la acidez de un limón. En todo caso, Ekman afirma que “hay muchos niños que les gusta sentir asco y hay toda una industria que fabrica juguetes asquerosos con olores desagradables para niños. Y también hay adultos a los que les gusta sentir asco, sentir desprecio, o sentirse superior” (cit. Gil, 2013, p.78). De hecho, se afirma que “el asco también nos fascina...En el caso de los niños, se manifiesta en la vida diaria ante el interés por las heces, escarabajos, mocos, etc.” (Gil, 2013, p.84), o los adolescentes que navegan por internet buscando cosas repugnantes, para mencionar, solo algunos ejemplos.

Lo inicialmente biológico y protector, parte del proceso de selección natural (Darwin, 1998), se ha reconvertido en algo cultural y destructor en algunos casos, y en otros cultural y protector también. El asco así, considerado también significa “el desprecio, la humillación, el disgusto, el desagrado” (Gil, 2008, p.77). No obstante, esto puede ir en la vía de, por ejemplo, justificar la exclusión social, la discriminación cultural y la violencia hacia el grupo objeto de repulsión, como y también en el camino inverso, señalar y condenar al grupo excluyente, discriminatorio o violento. Todo lo cual pone en peligro la consideración de la igualdad social como valor y la dignidad de la persona como derecho (Nussbaum, 2012).

Varios de los aspectos aquí tratados, culminan actualmente con la mirada de Zygmunt Bauman, quien considera que en la sociedad contemporánea tiene lugar la producción de desechos no solo producto del consumismo, sino y también de “residuos humanos” en el sentido de ser “seres humanos residuales (los “excedentes” y “superfluos”, es decir, la población de aquellos que o bien no querían ser reconocidos, o bien no se deseaba que lo fuesen o que se les permitiese la permanencia), es una consecuencia inevitable de la modernización y una compañera inseparable de la modernidad. Es un ineludible efecto secundario de la construcción del orden (cada orden asigna a ciertas partes de la población existente el papel de “fuera de lugar”, “no aptas” o “indeseables”) y del progreso económico (incapaz de proceder sin degradar y devaluar los modos de “ganarse la vida” antaño efectivos y que, por consiguiente, no puede sino privar de su sustento a quienes ejercen dichas ocupaciones)” (2015, p.16). Por una parte, está la problemática de la eliminación de residuos humanos, la contaminación y la basura, de otra, los residuos humanos, seres humanos propiamente excluidos del sistema, esto es, las personas que antes se denominaban marginales y que en otras épocas a pesar del concepto no lo eran pues se trataba de mano de obra que conformaba un posible ejército de reserva en cualquier momento, y que hoy sí ya parecen a todas luces superfluos al propio sistema, por lo tanto, excluidos. La construcción del otro como subalterno (Spivack, 2011), el otro como no yo (Kristeva, 1988), lo impuro (Douglas, 1973), repugnante e inhumano o animal (Nussbaum, 2006).

Reflexiones finales

“El objeto de este texto ha sido el de mostrar que no hay que dar por supuesto lo que uno siente, que no se trata de un “dato” de los sentidos sino que lo que uno siente, cuando siente asco por ejemplo, forma parte del orden emocional establecido. El asco es un “dato” social, algo que nos informa sobre cómo estamos hechos, quiénes somos, dónde estamos y a quién le vamos” (Gil, 2013:88).

El asco es un dato social, nos dice qué somos y cómo somos, deja ver cierta personalidad y esboza determinado ambiente social. Claro que en parte es biológico, pero en parte es cultural, no obstante, esta segunda parte tiene que ver con cuestiones conscientes y otras del todo inconscientes. Forma parte del orden social establecido en cada contexto espacio temporal, y se desarrolla según la biología primaria, la cultura aprendida, las experiencias personales y las normativas sociales. Nos protege de peligros reales y nos distancia de supuestos riesgos a menudo mentales e irreales. Fomenta la supervivencia y evolución humana, como y también puede conducir a la discriminación y exclusión inhumana. Navega desde las aguas calmas, entre la protección del miedo hacia lo posiblemente contaminante y peligroso, hacia las agitadas aguas del enojo que enfrenta o rechaza posibles riesgos imaginarios, sesgados por la ideología y en aras de cierto orden institucional y el poder establecido.

Y es que el asco, como se ha explorado y mostrado a lo largo de estas páginas, más allá de las cuestiones materiales, físicas y biológicas, tales como evitar una diarrea ante un alimento putrefacto, o un contagio en medio de una epidemia, abarca las prácticas sociales y cuestiones morales, tales como prevenir y censurar el abuso sexual infantil, el incesto, la tortura o el racismo, y varias cosas más. Toda vez que puede fomentar también precisamente todo lo contrario, esto es, la justificación de la violencia, la explotación, la exclusión, la tortura y la muerte, incluso la misoginia, el racismo, la homofobia y la aporofobia, en una ambivalencia que se decanta en una dirección marcada por la cultura, las creencias y sus discursos encarnados en las mentes y cuerpos de las personas en cada sociedad concreta dada. Eso sí, al tratarse de una emoción traspasada por la cultura puede cambiar, con lo positivo y negativo que esto

significa. Y al ser una emoción que en general al través del olor y el gusto va directamente al sistema límbico, la reacción es de forma directa y desnuda, pues se inserta en lo inconsciente de la personalidad y la educación y la cultura de la cual se forma parte y comparte.

Es en este sentido que parece hoy más vigente que nunca la precaución o advertencia de cómo evoluciona el mundo. “La actual fase de constitución de las formas sociales de dominación se caracteriza por la apropiación, depredación y reciclaje de las energías corporales y sociales. En diversos lugares hemos advertido sobre la conexión entre las estructuras del sistema capitalista dependiente y neo-colonial y la conformación de un conjunto de vivencialidades y sensibilidades asociadas” (Scribano, 2009, p.142). Pero la cita no se refiere precisamente a las “intimidaciones congeladas y las emociones en el capitalismo” de Eva Illouz (2007). Si no más bien a “Como hemos afirmado, ya existen en la “vida de todos los días” de los millones de sujetos expulsados y desechados de Latinoamérica, pliegues in-advertidos, intersticiales y ocluidos. Se efectivizan así prácticas de la vida vivida en tanto potencia de las energías excedentes a la depredación” (Scribano, 2009, p.147). Si Thomas Hobbes (2003) hablaba hace siglos del hombre como lobo del hombre, en la sociedad del siglo XXI y que está por venir, cabe preguntarse el papel que jugará la emoción de la repugnancia, abyección y aversión hacia el prójimo.

“En este sentido, las emociones que suscitan lo abyecto no serían algo innato o natural, sino efecto discursivo de las particulares formaciones ideológicas que sustentan las diversas regulaciones culturales y sociales...Es que el ser abyecto es precisamente la otredad, que se configura como un universal, un significante vacío por contraste, siempre ficcionado representado desde el universal hegemónico que fija el sentido dominante” (Figari, 2009, p. 138). Es en este sentido que la socialización y retrasmisión cultural son importantes en grado sumo, ya que conforman “los objetos apropiados para el asco, es decir, los objetos que deben desencadenar la emoción dado un contexto particular. Esto es lo que ocurre, precisamente, cuando la repugnancia es sentida como respuesta ante colectivos que nos disgustan” (León, 2013, p.30). Sobre todo, si se parte de la concepción de las emociones, entre otras cosas, como dispositivos de control social con relación al mantenimiento del *status quo* (Gil, 2008), sin por ello negar la parte biológica y especialmente del inconsciente en todo el desarrollo emocional. Quizás solo el cultivo de la empatía (Rifkin, 2010) y de la compasión (Ricard, 2016) sean los antidotos para todo esto y pudieran contrarrestar lo que en esta dirección pudiera acercarse en el futuro.

Para ir cerrando esta presentación sobre el asco, y centrándonos en el que tiene que ver con creencias, ideologías y formas de aprehender lo otro, el otro, lo diferente, señalar que es algo a tener muy presente en nuestros días, como se anunció desde el inicio de este artículo y reiteramos en este apartado final. Cuya pretensión es la revisión de esta sensación, emoción, y darse cuenta de cómo de lo biológico se pasa a lo cultural, y de lo ideológico a lo político. Cómo las emociones nos envuelven, o quizás sería más correcto decir nos envolvemos con ellas, cómo las transitamos, y sería también bueno añadir, cómo las dejamos ir (Hawkins, 2015).

Somos seres emocionales, con las emociones nos relacionamos con el mundo y con nosotros mismos. Las emociones colaboran con la evolución de la humanidad, lo mismo que también es posible lo contrario, esto es, colaboran en su involución. De cada quien y del colectivo depende lo uno y lo otro.

Como seres humanos, pensamos, nos emocionamos, sentimos, actuamos, y en todo momento somos responsables (Marquier, 2006) de lo que decimos y hacemos, tenemos el poder de elegir, de elegir también incluso las emociones, de forma

consciente, si bien en general se hace de manera inconsciente. El asco juega un papel destacado en esta segunda manera, sentimos repulsión hacia un insecto lleno de proteínas que es deleite gastronómico para otros, y sentimos desmesurada atracción por la comida chatarra que daña cuerpo y mente. Lo mismo, nos repele el olor humano del otro y nos enamoramos de fragancias artificiales y tóxicas. Todo esto es solo un remarcar las contradicciones que como individuos y colectivos poseemos y desplegamos, o nos poseen, hipnotizan y guían. Dicen que los animales no sienten asco, si bien se trata de algo todavía discutido, no obstante, lo que sí es claro es que nosotros como grupos sociales y seres humanos, somos el objeto y sujeto del asco.

“Pero por poco que uno haya sentido un poco de asco en algún momento al leer este texto, se habrá dado cuenta de que en realidad el lector mismo es su propia fuente de datos empíricos, el lector deviene entonces el objeto investigado y puede sacar sus conclusiones sobre sí mismo” (Gil, 2013, p. 88).

Referencias

- ABASCAL-FERNÁNDEZ, E.G.; B. GARCÍA; M.P. JIMÉNEZ; M.D. MARTÍN Y F.J. DOMÍNGUEZ *Psicología de la emoción*. Madrid: Ramón Areces, 2014.
- ANDRÉ, CH; F. LELORD *La fuerza de las emociones*. Barcelona: Kairós, 2012.
- BAUMAN, Z. *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias*. México: Paidós, 2015.
- HOBBS, Th. *Leviatán*. Madrid: Losada, 2003.
- DAMASIO, A. *El error de Descartes. La emoción, la razón y el cerebro humano*, Barcelona: Crítica, 2006.
- DARWIN, Ch. *La expresión de las emociones en los animales y en el hombre*. Madrid: Alianza Editorial, 1998.
- DOUGLAS, M. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. México: Siglo XXI, 1973.
- ELIAS, N. *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México: FCE, 2009.
- FIGARI, C. Las emociones de lo abyecto: repugnancia e indignación. In: Figari. C. y A. Scribano *Cuerpo(s), Subjetividad(s) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO/CICCUS, 2009.
- FOUCAULT, M. *Historia de la sexualidad. T. I La voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI, 1977.
- GIL JUÁREZ, A. El asco desde la mirada psico-social: emociones y control social. In: El Alma Pública. *Revista Desdisciplinada de Psicología Social*, v. 1, p. 73-87, 2008.
- GOFFMAN, E. *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires: Amorrortu, 2003.
- GORMAN, J. Anatomía y valor del asco. In: The New York Times y Clarin http://www.revistaenie.clarin.com/ideas/Anatomia-y-valor-del-asco_0_682131795.html, 2012.
- FRAZER, J. G. *La rama dorada*. México: FCE, 2006.
- HAWKINS, D. R. *Dejar ir. El camino de la liberación*. Barcelona: Un gramo de mostaza, 2015.
- HOBBS, J. E. *Historia del siglo XX*. México: FCE, 1986.

- KRISTEVA, J. *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI, 1988.
- LE BRETON, D. *Las pasiones ordinarias. Antropología de las emociones*, Nueva Visión, Buenos Aires, 1999.
- LEÓN, E. A. Una emoción entre naturaleza y cultura. *Cuestiones de filosofía*, v. 15, p 21-39, 2013.
- MALO, P.; MEDRANO, J.; URIARTE, J.J. Psicología del asco. In: *Evolución y Neurociencias* <https://evolucionyneurociencias.blogspot.mx/2012/10/psicologia-del-asco.html> , 2012.
- MARQUIER, A. *El poder d'escollir o el principi de la responsabilitat*. Barcelona: Sagarmata, 2007.
- MILLER, W. I. *Anatomía del asco*. Madrid: Taurus, 1998.
- MOLINER, M. *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos, 2001.
- MORIN, E. *El método. El conocimiento del conocimiento*. Madrid: Cátedra, 1999.
- MORGADO, I. *Cómo percibimos el mundo. Una exploración de la mente y los sentidos*. Barcelona: Ariel, 2012.
- MUÑOZ, M. *Emociones, sentimientos y necesidades. Una aproximación humanista*. México: IHPG, 2009.
- NUSSBAUM, M. *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz, 2006.
- NUSSBAUM, M. *Paisajes del pensamiento. La inteligencia de las emociones*. Barcelona: Paidós, 2012.
- PAPALIA, D. E. Y S. WENDKOS OLDS *Psicología*. México: McGrawHill, 2001.
- RICARD, M. *En defensa del altruismo. El poder de la bondad*. Barcelona: Urano, 2016.
- RIFKIN, J. *La civilización empática. La carrera hacia la conciencia global en un mundo en crisis*. México: Paidós, 2010.
- ROZIN, P.; HAIDT, J.; MACCAULEY, C.R. Disgust: The Body and Soul Emotion. In: Dalglish, T. y Power, M. (Eds.) *Handbook of Cognition and Emotion*. Chichester: John Wiley & Sons, 1999.
- SALLES, A. L. F. Sobre el asco en la moralidad. *Diánoia*, v.55, n. 64, p.1-14, 2009.
- SCRIBANO, A. A modo de epílogo ¿Por qué una mirada sociológica de los cuerpos y las emociones? In: Figari, C. y A. Scribano *Cuerpo(s), Subjetividad(s) y Conflicto(s). Hacia una sociología de los cuerpos y las emociones desde Latinoamérica*. Buenos Aires: CLACSO/CICCUS, 2009.
- SPIVAK, G. CH. *¿Puede hablar el subalterno?* Buenos Aires: El cuenco de plata, 2011.

NUNES, Rita de Cássia; ROCHA, Maria Alice Vasconcelos. Roupas predileta e roupa encostada: a dinâmica emocional das roupas. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 77-90, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Roupa predileta e roupa encostada: a dinâmica emocional das roupas

Favorite clothing and set aside clothing: the emotional dynamics of clothing

Rita de Cássia Nunes
Maria Alice Vasconcelos Rocha

Recebido: 05.10.2018

Aceito: 31.10.2018

Resumo: Neste trabalho objetivou-se compreender como o consumo de vestuário-moda está associado às experiências emocionais, apreendendo as emoções a partir das lentes da antropologia das emoções. Utilizamos as categorias de roupa predileta e encostada (Rocha, 2009) para investigarmos as emoções associadas e evocadas as roupas. O *corpus* foi formado por mulheres entre 35-44 anos, residentes em Recife - PE e que se percebessem como consumidoras ativas / interessadas em moda. Desenvolveu-se uma pesquisa qualitativa, resultando em narrativas que expunham a complexidade dos fenômenos da moda e do consumo e, mais ainda, a ideia de que o consumo de vestuário-moda está relacionado às experiências emocionais. **Palavras-chave:** Vestuário-moda, cultura consumista, roupa-predileta, roupa-encostada, emoções.

Abstract: In this work we aimed to understand how the consumption of clothing-fashion is associated with emotional experiences, analyzing the emotions from the lenses of the Anthropology of Emotions. We used the categories of favorite and set aside clothing (Rocha, 2009) to investigate the emotions associated and evoked through clothing. The corpus was formed by women between the ages of 35 and 44, living in Recife - PE and perceiving themselves as active consumers / interested in fashion. A qualitative research was developed with ten women, resulting in narratives that exposed the complexity of the phenomena of fashion and consumption and, moreover, the idea that the consumption of clothing-fashion is strictly related to the emotional experiences. **Keywords:** apparel-fashion, consumer culture, favorite clothing, set aside clothing, emotions.

Roupa como cultura material

Durante todo o desenvolvimento moderno ocidental as roupas foram ganhando mais espaço e importância nas configurações sociais, marcando épocas, organizações culturais, divisões políticas, entre outros, chegando a ser tão representativa que, para Stallybrass (2012), podemos falar de uma “sociedade de roupas”.

Andrade (2008), em sua tese de doutoramento, desenvolve uma investigação cultural de um vestido, o Boué Soeurs RG 7091 e traz grandes contribuições para o estudo da cultura material a partir das práticas vestimentares. Ela exemplifica e levanta a bandeira do estudo da roupa como cultura material, compreendendo-a no “espectro de fatores materiais e simbólicos historicamente e culturalmente variáveis” (Andrade, 2008, p.15).

É interessante o ponto de vista da autora ao chamar atenção para a condição circulante das roupas e sua contextualização para a compreensão dos seus significados. Empreender uma investigação sobre roupas demanda uma análise do contexto em trânsito, compreendendo, inclusive, seu itinerário e mudanças morfológicas. Nessa

perspectiva, ela propõe que os objetos sejam analisados no contexto de sua interação social, buscando compreender como o sentido é construído a partir dessas interações.

McCracken (2005), por sua vez, analisa a roupa como cultura material dado a sua capacidade de comunicar o que não poderia ser dito através da linguagem. McCracken (2003) argumenta que, por ser cultura material, o vestuário viabiliza a manifestação de princípios e categorias culturais, tornando visível "as coordenadas básicas dentro das quais um mundo foi dividido pela cultura", ou seja, as categorias culturais. No que tange aos princípios culturais, segundo o autor, uma vez que eles são menos explícitos e conscientemente difíceis de obter através de técnicas de entrevistas, o vestuário em sua organização e design pode tornar evidente (McCracken, 2003, p.85-86). Ele exemplifica citando a utilização do vestuário em ritos de passagem, que serve para marcar a transição entre categorias culturais.

A cultura material, em especial o vestuário, pode ser utilizado para performatizar certos tipos de ação social e cultural, por isso sua análise pode funcionar como uma oportunidade para examinar a diversidade social e ideacional (McCracken, 2003). McCracken (2003) sugere que a cultura material possui um caráter "não conspícuo", o que lhes caracterizam como um importante veículo de "representação de verdades culturais fundamentais" (McCracken, 2003, p.97). O autor complementa sugerindo que a cultura material possui um grande valor propagandístico na criação de um mundo de significado, dado a sua capacidade de carregar e difundir crenças e pressupostos da cultura na vida cotidiana dos sujeitos sociais.

O consumo de roupas não se limita como há muito já apontava Flügel (1966), às funções de enfeite, proteção e pudor, uma vez que através do sistema de moda, bem como o próprio sistema cultural, elas são enriquecidas com significados que tornam seu uso indispensável para a construção das identidades sociais.

Quando pensada na perspectiva da sociedade de consumo, as roupas seriam um produto de consumo secundário, uma vez que além de serem portadoras de categorias e princípios culturais (McCracken, 2003), elas são também o principal produto do sistema de moda (Kawamura, 2005), de modo que é praticamente indissociável roupa e moda. Nessa perspectiva, consome-se a roupa por seus significados associados, por seu valor cultural e de moda, de forma que faz mais sentido se falarmos de vestuário-moda e não esquecermos que a roupa estará de modo recorrente associada a ideia de moda.

Concepção de emoções

Nos últimos anos as emoções têm sido investigadas, principalmente, pela neurociência, a partir de explicações técnicas sobre suas funções e processos. Damásio (2012), neurocientista e psicólogo, chama a atenção para as funções e os processos cerebrais e cognitivos que as emoções passam e desempenham. Em sua percepção, as emoções e sentimentos têm como base acontecimentos neurais, que ocorrem dentro de um cérebro, em interação com o corpo. Sua premissa é de que as emoções, na contramão das ideias correntes - inclusive na neurociência -, exercem um papel fundamental na racionalidade humana, no processo de tomada de decisão. Somos humanos pela nossa capacidade de sentir.

Tecnicamente Damásio (2012) localiza as emoções e os sentimentos em termos mentais e que ocorrem em substratos neurais – como o sistema límbico e os córtices pré-frontais do cérebro. A partir de sua visão como neurocientista, o autor apresenta uma narrativa técnica e refinada sobre as emoções e sentimentos, tornando legível para não pesquisadores da neurociência a complexidade dos processos químicos, físicos, biológicos e psicológicos que envolvem uma emoção, um sentimento e, conseqüentemente, a tomada de decisão dos sujeitos – ponto central de suas análises.

Sendo assim, ao problematizarmos a temática das emoções não podemos perder de vista seu caráter físico, biológico, químico, que as ciências naturais têm investigado. Adicionalmente, não podemos perder seu caráter humano, como Damásio (2012) pontua, que sofre influência direta dos contextos culturais e sociais que envolvem os sujeitos analisados – viés que tem recebido atenção especial das ciências humanas, em especial da antropologia e sociologia das emoções, ou como argumenta Koury (2006), das “ciências sociais das emoções”.

Na compreensão de Koury (2006), as emoções sociais desde sempre se constituíram como objeto analítico das ciências sociais, exponenciada pelos estudiosos formadores das ciências sociais, como Durkheim, Simmel, Mauss, Marx, entre outros. No entanto, de acordo com o autor, é só a partir dos anos noventa do século passado que há um surgimento da antropologia das emoções como campo disciplinar, tornando-se o próprio objeto de pesquisa. Koury (2006) argumenta que exista “as ciências sociais das emoções”, formada pela sociologia e antropologia, que ultrapassam os limites das experiências emocionais individuais dos sujeitos, indo além ao pensá-las em relação aos fatores sociais que as cruzam. Em sua análise, a emoção constitui “uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e causados pela interação com outros em um contexto e situação social e cultural determinados” (Koury, 2006, p. 138).

Ainda de acordo com o autor, experiências emocionais tidas como singulares são, na verdade, um produto relacional entre os indivíduos, a cultura e a sociedade, de modo que o campo das ciências sociais das emoções tem como preocupação teórico-metodológica “os fatores sociais que influenciam a esfera emocional, como se conformam e até onde vai esta influência” (Koury, 2006, p.138).

Apesar de Damásio (2012), em sua análise estabelecer uma distinção entre emoções e sentimentos, argumentando os locais, substâncias e processos que ocorrem entre o corpo e o cérebro para a formação e expressão de ambos, e para o desenvolvimento desse estudo, tomaremos as emoções e sentimentos como um objeto único, sem estabelecermos nenhuma distinção entre os fenômenos, concordando com Le Breton (2009). Le Breton (2009), em seu trabalho, defende desenvolver sua análise sem estabelecer distinções entre emoções e sentimentos, uma vez que, tanto a emoção quando os sentimentos se integram e decorrem de uma mesma impregnação social.

À vista disso, tomamos, no decorrer desse estudo, as emoções e sentimentos como expressões que não se distinguem, sinônimas, que surgem como produtos relacionais entre o social, o cultural e o indivíduo. Somaremos também, as contribuições de Rezende e Coelho (2010), ao argumentarem que as emoções são historicamente e culturalmente construídas. As autoras trazem contribuições que as colocam como construções históricas e sociais, problematizando a concepção de que existem emoções universais, como o amor ou o ciúme, por exemplo.

As emoções são aprendidas na infância, nos processos de socialização, “tornando-se parte de esquemas ou padrões de ação e aprendidos em interação com o ambiente social e cultural, internalizados no início da infância de acordo com cada contexto” (Rezende; Coelho, 2010, p.30). Essa concepção das emoções leva as autoras a argumentar que as emoções possuem um caráter micropolítico, uma vez que são mobilizadas, aprendidas e expressadas em contextos marcados por relações de poder (Rezende; Coelho, 2010).

Em consonância com o caráter político das emoções, Lindner (2013), argumenta que as emoções sempre foram usadas secretamente como ferramentas de poder no passado. “Quem está no poder manipula as emoções para vencer conflitos preventivamente, antes que eles possam entrar abertamente em erupção” (Lindner, 2013, P. 856). Segundo a autora, tanto os manipulados quanto os manipuladores são

vítimas da situação, uma vez que ambos nasceram em contextos culturais e sociais que os moldaram e definiram. Diríamos que não só no passado, mas principalmente no contexto atual, as emoções têm sido manipuladas para a manutenção de certos padrões, tais como através de narrativas que asseguram a manutenção e difusão do modelo econômico capitalista, com sua ideia de meritocracia; de gênero; de raça, entre tantas outras formas de segmentação e opressão social, cultural e econômica.

Discordamos, porém, de Lindner (2013) em sua consideração sobre as vítimas e da cegueira em relação a manipulação das emoções: quem está no poder não é cego ao seu papel de manipulador, mas ao contrário, apropria-se de todos os elementos possíveis para fazê-la da melhor forma, como Bauman (2008) argumenta, ao considerar que a sociedade de consumo tem a sua existência vinculada ao permanente estado de insatisfação e frustração dos consumidores. Ou seja, a lógica capitalista de consumo mantém um caráter de dúbia manipulação de sentimentos, uma vez que promete felicidade, mas ao mesmo tempo, limita-a ou a frustra por completo. Vemos, assim, uma das faces coercitivas das emoções criadas e difundidas a partir de interesses específicos.

Le Breton (2009) traz, ainda, uma colocação que corrobora com a ideia das emoções como um resultado direto da organização social e cultural de um grupo, enfatizando que um homem que pensa é sempre um homem afetado, que possui sua memória impregnada de um certo conhecimento sobre o mundo e sobre os outros. Ele pontua: “as emoções que nos acometem [...] são formas organizadas da existência, identificáveis no seio de um mesmo grupo, porque elas provêm de uma simbólica social, embora elas se traduzam de acordo com as circunstâncias e com as singularidades individuais” (Le Breton, 2009, p. 117).

A partir dessas considerações tomaremos as emoções e sentimentos como produtos da interação social, cultural e histórica, que refletem também, aspectos políticos/coercitivos compartilhados pelos sujeitos de uma dada organização social. Ou seja, uma experiência emocional, por mais individual ou subjetiva que possa parecer, ou ainda, por mais aspectos biológicos, químicos e físicos que as formem, é antes de mais nada, uma experiência cultural.

Com isso, não diminuimos ou negamos os avanços e explicações que a ciência, em especial os estudos na área da neurociência, tem desenvolvido para a análise das emoções, do corpo e cérebro humano, mas tomaremos o caminho que foca as emoções, sua expressão e seu significado, como um produto de uma simbólica social, construída histórica e culturalmente no processo interativo entre os sujeitos e os aspectos da cultura e o meio social, aprendidas desde a infância, como argumentam Koury (2006), Lindner (2013), Le Breton (2009) e Rezende e Coelho (2010).

Guarda-roupas: roupas, identidades sociais e emoções

Temos concordado que os bens são ricos em significados culturais e emocionais provenientes do processo de interação entre os artefatos, os sujeitos e a configuração sociocultural que os cerca, influenciando diretamente na constituição identitária dos sujeitos. Ao olharmos isoladamente para as roupas, vemos que temos uma categoria especial de bens, uma vez que elas lidam com dois complexos lados: o lado do mercado capitalista, representado pelo sistema de moda; e o lado do sujeito, que procura nas roupas não só a proteção contra o frio, calor ou a nudez, mas a apropriação de significados simbólicos, culturais e estéticos para pensar a si mesmo.

Nesse jogo que se desenvolve em torno das roupas, Stallybrass (2012) argumenta que pensar sobre roupas é pensar sobre memória, mas também sobre poder e posse. Em sua perspectiva, quando os valores e as relações de trocas de uma

organização societária assumem a forma de roupas, temos uma “sociedade de roupas”. O autor pensa as roupas em sua condição flutuante de mercadoria à memória, desenvolvendo uma compreensão que as tratam não só como objetos que evocam memórias, mas como um tipo de memória.

Ao mesmo tempo que as roupas são pensadas e negociadas a partir do sistema de moda, em sua tríade do efêmero, da sedução e da obsolescência (Lipovetsky, 2009), quando inseridas no cotidiano dos consumidores, em seus universos simbólicos e de interação social, as roupas expandem sua condição de mercadoria e tornam-se artefatos que compõe as narrativas pessoais e sociais dos sujeitos. Para Stallybrass (2012), as roupas literalmente corporificam as memórias e relações sociais.

Nessa perspectiva, as práticas vestimentares não são neutras, mas antes de tudo, uma expressão da apropriação cultural e emocional que os sujeitos desenvolvem ao selecionarem entre uma ou outra peça de roupa do seu guarda roupa. À vista disso, os guarda-roupas podem ser pensados como baús de significados culturais e emocionais, uma vez que guardam e fornecem uma variedade de artefatos, em especial roupas, para as construções narrativas dos sujeitos sociais.

Em sua etnografia sobre as práticas vestimentares das mulheres londrinas, Woodward (2007), investigou a história de vida de vinte e sete mulheres através dos seus guarda-roupas. Sua análise buscou relacionar o processo de vestir-se à construção da identidade social dos sujeitos, onde padrões estéticos e comportamentais são manifestados e ajudam na seleção entre um ou outro item de vestuário: “como as mulheres escolhem o que vestir é um momento crucial na forma como as suas identidades são construídas” (Woodward, 2007, p.29).

Segundo a autora, os guarda-roupas podem ser pensados tanto como a estrutura física que acomodam as roupas, quanto o conjunto de peças de vestuário que as entrevistadas possuem. Em sua perspectiva, o processo de se vestir começa quando a mulher abre a porta do guarda-roupa ou as cortinas, ou qualquer outro tipo de revestimento que esconda as roupas (Woodward, 2007). Ainda para autora, a estrutura física do guarda roupa exerce uma significativa influência nas práticas vestimentares, tanto por seu tamanho e estrutura, quanto pelas possibilidades de organização das roupas. No entanto, esta influência não dita, necessariamente, a ordenação das roupas.

A questão é que “como o guarda-roupa é ordenado e organizado permite que as mulheres organizem os reinos da vida através da roupa usada à diferentes domínios. As mulheres não são apenas organizando as camisas, mas também estão regulando suas vidas”(Woodward, 2007, p.43). Para Woodward (2007), quando as mulheres abrem seus guarda-roupas e selecionam uma roupa, elas não estão escolhendo a roupa, somente, mas uma narrativa de si, baseada nas categorias culturais e simbólicas que significam suas roupas. A autora percebeu em suas respondentes a prática da divisão do guarda-roupa em ordens, que abarcam as divisões de roupas para trabalho, para passeio, para casa, mas não por uma organização estética.

A abordagem de Woodward (2007) é enfática ao associar o processo de escolha de uma roupa a questão da criação da identidade social das mulheres. As práticas vestimentares que ocorrem no espaço privado das casas e quartos, não estão livres das pressões sociais, dos padrões estéticos e corporais da moda e, ainda, das normas culturais, mas ao contrário, guiam as escolhas particulares das mulheres. Essa visão corrobora com a de Joubert e Stern (2007), quando as autoras pontuam as roupas como artefatos que acompanham a construção do senso de si e, ao mesmo tempo, o processo de construção de suas imagens.

A questão a que queremos tomar é que as roupas, mesmo pensadas, fabricadas, comercializadas e consumidas no sistema de moda, são ricas em significados que

emergem do processo de uso. Esses significados abarcam desde as categorias culturais, como sobre o que é ser mulher, sexy, jovem, até teias de significados emocionais que remetem a experiências afetivas particulares (compreendendo que esse particular é afetado pelo contexto sociocultural e histórico). As roupas, como salientam Stallybrass (2012) e Cardoso (2013), estão intimamente associadas com a memória, seja como a materialização da memória em si, como defende Stallybrass (2012), ou seja, como um mecanismo que guarda e evoca memórias (Cardoso, 2013).

O fato é que as roupas, os guarda-roupas, não são apenas mercadorias, mas são antes de tudo, espectadores e atestadores da nossa existência, construindo sentido no processo de interação e identificação social. Roupas são artefatos que registram momentos, conquistas, frustrações, sucesso, medos e tantos outros sentimentos de seus consumidores. Elas são não só cultura material, mas também, a materialização de experiências emocionais que ficam impregnadas nas roupas. Uma mancha, um cheiro, um detalhe, a cor, todos os elementos que compõem os guarda-roupas dos sujeitos contemporâneos, atestam e guardam informações sobre suas trajetórias sociais, emocionais e culturais. Woodward (2007) diz que através das roupas podemos traçar uma biografia da vida dos sujeitos.

À vista disso, os guarda-roupas, são a corporificação de emoções, lembranças e significados culturais, que desafiam os sujeitos a um constante movimento de autodefinição, de construção de si. Percebe-se com isso, que tomamos as roupas em sua capacidade de materializar, guardar e evocar experiências emocionais, como um artefato que não se limita as significações do sistema de moda, da cultura consumista, do seu design ou qualquer outra questão, mas torna-se importante, tal qual defendem Csikszentmihalyi e Halton (1999) e Norman (2008), quando correlacionados ao sistema cultural, as experiências pessoais de cada sujeito. Por isso, tomamos também as emoções na perspectiva das ciências sociais das emoções, como um produto relacional entre o indivíduo, a cultura e o social (Koury, 2006).

Roupa predileta x roupa encostada

Ao concordarmos com a capacidade das roupas de materializarem emoções e evocarem lembranças, concordamos também que os guarda-roupas constituem um complexo mundo de significados e possibilidades de construção identitária. A partir desse cenário, o processo de se vestir torna-se uma atividade marcada pelas categorizações culturais e emocionais, que possibilitam aos sujeitos criarem suas imagens a partir do que ele já foi e do que deseja ser, como argumenta Cardoso (2013): “eu sou o que sou porque fui o que fui”. O processo de seleção de uma roupa é afetado, também, tanto pelo sistema de moda, em sua capacidade de valorá-las, como pelos significados emocionais construídos em torno da materialidade da roupa, uma vez que elas tornam-se, como temos visto, o registro material das trajetórias de vida dos sujeitos (Stallybrass, 2012; Woodward, 2007).

Ao abrir o guarda-roupa os sujeitos têm a possibilidade de folhear suas roupas uma a uma, como se fossem páginas de suas histórias de vida (Joubert; Stern, 2007), e esse é um fato paradoxal, uma vez que essas roupas estão também carregadas de valor de moda, ou seja, de características que as tornam obsoletas. No entanto, seriam os significados emocionais e culturais que os sujeitos desenvolvem com suas roupas obsoletáveis no ritmo da moda?

Ao problematizar os elementos relevantes para o consumo de produtos de vestuário-moda, Rocha (2009), utilizou as roupas prediletas de consumidores britânicos, brasileiros e chineses como ponto de partida. Ela apoiou-se da teoria do design emocional de Norman (2012), assim como, nos indicadores para o consumo de

vestuário-moda (Rocha, 2016), para desenvolver sua investigação. Para a autora, “o conceito de favoritismo ou predileção está relacionado com a preferência de algo em detrimento dos outros e significa alguma coisa é percebida como especial. Ela complementa que a predileção deve ser percebida seriamente como exemplo de emocionalidade e usabilidade, “à medida que a peça foi testada, comprada (nem sempre) e vestida pelo consumidor” (Rocha, 2009, p. 65).

Como resultado da multidisciplinaridade de sua análise, a autora amplia a percepção da predileção, sugerindo-a como um construto complexo, que pode ser explicada pela identidade, conforto, emoção, usabilidade, fatores tangíveis e intangíveis, entre outros (Rocha, 2009). É importante percebermos como ela toma a predileção tanto na perspectiva dos elementos tangíveis de uma roupa, como a usabilidade e o conforto, como pelo viés dos fatores intangíveis e subjetivos, como identidade e emoção.

Ao segmentar os dados e relacioná-los aos indicadores para o consumo de vestuário-moda, a autora percebeu três áreas prioritárias para a predileção por roupas: a dimensão individual, a dimensão social e a dimensão físico-corporal. No contexto cultural brasileiro, o fator da predileção esteve fortemente associado aos indicadores de consumo de moda, exclusividade, versatilidade, qualidade e aparência etária. Desse modo, ela aponta que a escolha de produtos de vestuário-moda pelos brasileiros é direcionada pela carga socioeconômica dos produtos, prevalecendo os produtos que possuam alta atração socioemocional (Rocha, 2009).

Ao trazermos suas contribuições para o contexto dessa pesquisa, interessa-nos prioritariamente as informações acerca do contexto brasileiro. Tomaremos o construto predileção apresentado pela autora, como uma experiência emocional em relação ao consumo de roupas, onde se misturam tantos elementos tangíveis como design, conforto e usabilidade das roupas, como os fatores intangíveis tais quais o valor de moda, o significado cultural e emocional de cada artefato em particular. Há de considerarmos ainda, que como experiência emocional, a predileção é tomada como uma construção social, afetada por fatores culturais, históricos e de relações de poder de um dado contexto, como argumenta Koury (2006), ao pensar as emoções. Ao trazermos o conceito de predileção para os guarda-roupas, temos, pois, um parâmetro que nos guiará no percorrer das histórias que se desenvolvem entre os consumidores e suas roupas, em especial das narrativas em torno das suas roupas prediletas.

No sentido oposto à roupa predileta, desenvolvido por Rocha (2009) e compreendido como a roupa mais usada, temos a ideia da roupa encostada (Melo; Rocha, 2011), ou inativa, como Woodward (2007) tratou em sua etnografia. Segundo a autora, as mulheres com as quais trabalhou adotaram estratégias de separação de suas roupas que podem ser resumidas nas categorias seguintes: roupas inativas – roupas desgastadas e não usadas; roupas potenciais – são as usadas raramente ou experimentadas e não usadas e, por último, as roupas ativas – roupas de trabalho e as utilizadas frequentemente (Woodward, 2007, p.45).

Em sua pesquisa, Woodward (2007), percebeu que, de modo geral, os padrões de roupas inativas são baixos, especialmente entre as mulheres mais jovens, que segundo a autora, possuem mais facilidade em se desfazer das roupas inativas. Já as mulheres mais velhas, segundo Woodward (2007), possuem níveis mais elevados de roupas encostadas, uma vez que acumularam mais memórias através das roupas. Além do fator idade, a autora percebeu que o espaço do guarda-roupa e padrões de vida também influencia na organização das roupas: “de um modo geral, aqueles com mais roupa tendem a ser mais velhos, razoavelmente bem de vida e vivendo em uma residência permanente com mais espaço para a roupa” (Woodward, 2007, p.41-42).

Ainda segundo a pesquisa desenvolvida por Woodward (2007), os guarda-roupas não acumulam artefatos frívolos da moda, mas itens que se tornaram especiais ao longo do tempo, sendo um “luxo” o fato de ter-se a possibilidade de mantê-los guardados. Ela comenta que a relação entre as roupas ativas, potenciais e inativas levantam questões sobre as roupas que foram presentes, herdadas, roupas do dia-a-dia.

Essas são algumas questões interessantes pontuadas pela autora, no contexto de sua pesquisa, que indicam alguns nortes para o desenvolvimento desse estudo. A questão principal que não devemos perder de vista é o fato já concordado do valor emocional que as roupas, e os guarda-roupas possuem. Sendo, portanto, o consumo de qualquer item do guarda-roupa, uma atividade afetada tanto pela cultura, quanto pela trajetória emocional dos seus usuários.

Nesse contexto, a dinâmica de seleção entre uma ou outra roupa no ato de vestir-se se refere à seleção entre uma ou outra identidade social, entre uma experiência afetiva ou outra, entre memórias de situações especiais. A partir desse cenário, ao pensarmos a relação do consumidor com alguma roupa predileta, favorita, temos associado a essa peça um arsenal simbólico afetivo que a torna querida. Seja por detalhes de conforto, usabilidade, design ou ainda, por fatores socioeconômicos, como aponta Rocha (2009), uma roupa predileta, ou a ausência de uma roupa predileta, tem muito a revelar sobre a trajetória socioemocional do sujeito que a possui.

À vista disso, temos que considerar que a dinâmica de um guarda-roupa é passível de ser influenciada pelo processo afetivo que se desenvolve entre os usuários e as suas roupas. Ao pensarmos a predileção como uma experiência afetiva, a tomamos no viés das ciências sociais das emoções, como um estado emocional afetado pela cultura, pelas relações de poder e pelo contexto social dos sujeitos. A roupa predileta é, então, um produto interacional entre o sujeito, a cultura e o social, e com isso torna tangível uma série de informações sobre a cultura contemporânea.

Metodologia

Desenvolveu-se uma pesquisa qualitativa (Minayo, 2008; Richardson, 2012) com entrevista de história oral (Ichikawa; Santos, 2006) e observação participante com mulheres recifenses entre 35-44 anos de idade, que se percebessem como consumidoras ativas/interessadas em moda.

A coleta de dados funcionou em duas etapas: a primeira consistiu em um questionário online divulgado através do *Facebook*, onde esperava-se que as respondentes compartilhassem informações demográficas como idade, localização, renda e sua disponibilidade em participar da segunda etapa da pesquisa. Somamos um total de quarenta e uma respostas.

Do total de respostas dessa primeira etapa, vinte e duas mulheres se perceberam como consumidoras ativas/interessadas em moda. Apenas vinte e quatro mulheres se disponibilizaram a participar da entrevista em profundidade, de modo que para que passassem para a segunda etapa era necessário que suas respostas as perguntas “você se auto define como uma consumidora ativa/interessada em moda” e “você se disponibiliza a participar da segunda etapa...” fossem sim. Obtivemos um total de quinze respondentes que se enquadraram no perfil e estavam aptas para a segunda etapa. Desse total, realizamos a segunda etapa da pesquisa com dez mulheres.

A segunda etapa funcionou como uma entrevista na casa das respondentes onde elas foram interpeladas a apresentar duas peças de roupa, sendo uma encostada e a outra predileta. Das quinze respondentes que obtivemos como representante do *corpus* nem todas se dispuseram, de fato, a participar da segunda etapa, havendo, uma dificuldade significativa nessa etapa. Em alguns casos foi necessário contato insistente para

viabilizar a entrevista, em outros, as respondentes não responderam mais as mensagens ou não deram um *feedback*. No entanto, entre as dez mulheres que se dispuseram a participar o contato foi tranquilo e a receptividade e vontade de contribuir para a pesquisa também.

Algumas das dez mulheres entrevistadas eram conhecidas da pesquisadora, outras, porém, não havia nenhum contato anterior, tendo sido estabelecido o primeiro contato a partir do questionário online e conversa via *WhatsApp* para agendamento da entrevista. Apesar de não haver esse conhecimento anterior sobre quem era a pesquisadora, as mulheres não apresentaram receio de abrir suas portas “para uma estranha”, já os guarda-roupas...

Quando aceitaram participar da segunda etapa, as mulheres foram instruídas sobre o processo de entrevista, no entanto, algumas demonstraram um pouco de incomodo ou vergonha de abrirem seus guarda-roupas. Outras, porém, apresentaram um guarda-roupa impecavelmente arrumado e algumas mulheres, apresentaram seus armários sem constrangimentos, mostrando a bagunça, a falta de espaço, as roupas íntimas ou sujas.

De modo geral, todas as mulheres que abriram suas portas estavam dispostas a contribuir para o desenvolvimento da pesquisa. Por se tratar de uma pesquisa que envolvia o conceito de moda e consumo algumas mulheres estavam mais interessadas em comentar sobre as marcas que gostavam mais, a quantidade de roupas que compram ou seus estilos e bom-gosto, mas nada que atrapalhasse o desenvolvimento da entrevista.

As entrevistas duraram aproximadamente entre trinta e quarenta minutos e foram tranquilas. Algumas respondentes nos receberam sozinha, a maioria, no entanto, nos recebeu com mais alguém em casa, seja as filhas, o marido, a empregada. Não havia um tom de segredo na conversa, exceto no caso das respondentes 02 e 08 que aparentaram falar mais abertamente sobre coisas que não falariam na frente dos companheiros.

Resultados

A roupa predileta e a roupa encostada, na perspectiva da maioria das respondentes, foi determinada a partir de aspectos de design, como a modelagem, a estampa e o conforto. A partir de suas narrativas, percebemos que o vestuário-moda, tendo em vista que uma roupa carrega valor de moda indissociavelmente, tende a evocar emoções e memórias num sentido macro, no sentido dos sujeitos em relação ao seu meio social, como temos argumentado.

Em diversas narrativas, a relação entre a roupa predileta, o corpo e idade foram motivos recorrentes para a classificação entre predileta ou encostada, de modo que as peças não traziam memórias ou emoções de momentos específicos, salvo um caso ou outro, mas estavam relacionadas à emoções e à uma memória coletiva em função ao sistema de moda, à normas culturais e sociais. A classificação entre predileta e encostada tensionou entre os aspectos tangíveis, como a modelagem, caimento, tecido e os aspectos intangíveis, como marca e experiências emocionais de consumo das entrevistadas.

Nesse sentido, a própria compreensão das emoções e memórias tornou-se mais complexas a partir das narrativas das respondentes, indicando-nos que a cultivação da energia psíquica da qual nos fala Csikszentmihalyi e Halton (1999) está estritamente relacionada ao sistema de moda, seja pelo viés dos aspectos tangíveis, como na seguinte fala em que a respondente comenta sobre sua peça encostada:

Não vestiu bem. Não dá pra eu usar com sutiã e aí eu não me sinto segura, entendeu? Não deu pra colocar o bojo, como a menina colocou no outro meu ... Tem tudo isso, né? Você não se sente segura (Respondente 01, 2016).

Ou seja, por aspectos intangíveis e até incompreensíveis para as consumidoras, como expresso na seguinte fala:

Acaba que ele (o vestido encostado) fica sendo mais um objeto decorativo. Vê que coisa louca, né? Que eu tô começando a pensar agora, depois que eu tô conversando contigo. Porque ele é a peça bonita do guarda-roupa, mas não é uma peça usável. Eu não consigo me desfazer porque, talvez, ele seja uma peça bonita, sabe? Um brinco bonito, assim, pra enfeitar o guarda-roupa? (Respondente 04, 2016).

De modo geral, as respondentes apresentaram peças prediletas e encostadas que foram compradas por elas mesmas. Com exceção da respondente 02, que “herdou” a peça do seu ex-marido e da entrevistada 03 que confeccionou a blusa, o restante das entrevistadas comprou as peças.

Não encontramos, entre o nosso *corpus*, nenhuma narrativa sobre peças que foram transferidas entre familiares como herança, de modo que percebemos, mais uma vez, como o consumo do vestuário, como nos fala Rocha (2009), está intimamente associado ao valor de moda.

Encontramos respondentes que apoiaram-se fortemente no valor de marca de suas peças e desenvolveram a predileção a partir desse fator. Percebeu-se que como as roupas, em sua maioria, foram adquiridas pelas próprias entrevistadas, quando indagadas sobre sua relação com as peças, muitas desenvolviam uma reflexão do tipo “eu não sei porquê comprei...” ou “eu não sei porquê nunca usei...” ou “na manequim é uma coisa, na gente é outra...” , de modo que, percebe-se que algumas compras estiveram relacionadas à ciclos de modas e aconteceram por impulso, ocasionando, conseqüentemente em peças encostadas, como no caso da respondente 07 que no primeiro momento já percebeu que a peça não lhe serviria, mas a partir da persuasão da mãe, acabou comprando a blusa e deixando-a encostada.

A ideia que vincula a relação afetiva com a durabilidade de um bem esteve presente na narrativa de algumas respondentes, indicando uma preocupação das entrevistadas em manterem suas peças não só pelo valor afetivo, mas também, pelo valor financeiro. Eventualmente, algumas entrevistadas apresentaram práticas de cuidado e manutenção de suas roupas menos associadas ao valor afetivo ou durabilidade, mas evidenciado a dificuldade de tempo disponível para manutenção e armazenamento das peças. Nesse cenário, a máquina de lavar roupas aparece como uma solução prática e os possíveis danos causados às peças, inclusive às consideradas prediletas ou caras, são minimizados em relação ao ganho de tempo da respondente.

De modo geral, percebemos que as roupas prediletas tenderam a um período entre seis meses à dois anos, já as encostadas variaram bastante, de modo que peças inativas a partir de um ano, as respondentes já consideraram encostadas. Chegamos a encontrar peças encostadas há vinte anos.

Ao contrário do que Woodward (2007) percebeu em sua pesquisa, entre o *corpus* aqui estudado, as roupas inativas não apresentavam sinais de desgaste, mas ao contrário, todas apresentavam um bom estado físico, mesmo as encostadas há vinte ou dez anos.

Como já comentamos mais acima, o *corpus*, em sua quase totalidade, categorizou as peças entre prediletas e encostadas, não prioritariamente a partir de memórias e emoções relacionadas às peças, mas, principalmente, a partir das experiências que emergiram em relação ao corpo, estilo de vida e identidade.

Nesse sentido, percebemos que as emoções e memórias não deixaram de existir ou influenciar na relação da consumidora com a roupa, mas surgiram a partir de fatores tangíveis, como a modelagem do vestuário, a estampa, o tecido, entre outros e foram relacionados às categorias de corpo, estilo de vida e identidade. As próprias categorias trabalhadas por Rocha (2016), através do modelo CEVI, foram marcadas por emoções e memórias num sentido tal qual Koury (2006) argumenta: como um aspecto relacional entre os indivíduos, a cultura e a sociedade.

Nessa perspectiva, compreendemos que a roupa, em sua capacidade de guardar e evocar memórias e emoções ou ainda em sua capacidade de tornar tangível categorias culturais, como tem argumentado os autores aqui trabalhados, não conseguirá desempenhar essa função caso ela não se adeque ao corpo, a identidade e ao estilo de vida das consumidoras.

Essa compreensão conflita com a percepção de Norman (2005) sobre a prevalência do design reflexivo em relação ao comportamental. As mulheres entrevistadas apontaram, em sua maioria, para uma preocupação sobre o desempenho das peças em função dos seus corpos, identidades e estilos de vida, de modo que, o desempenho do vestuário influenciou diretamente na relação entre a consumidora e o produto impedindo que houvesse um aprofundamento da relação entre a consumidora e o produto.

Considerações

Estudar e compreender o consumo de vestuário-moda, numa perspectiva interdisciplinar mostrou-se uma atividade desafiadora, no entanto, indispensável para a ampliação do conhecimento no campo de consumo de moda. Somar as compreensões advindas do campo de design, da moda, das ciências sociais e psicologia, permitiu-nos afirmar que a relação entre uma consumidora e seus bens de vestuário-moda não pode limitar-se a análises que se encerrem apenas em um dos campos de conhecimento.

A partir das contribuições de McCracken (2009) e Kawamura (2012) argumentamos que os bens de consumo, em especial o vestuário, é carregado de significados culturais e, de modo geral, o consumo é a busca e a apropriação desses significados. Mas esses significados, não existem ou são apreendidos apenas no campo da intangibilidade, do emocional ou do sentido. Eles estão intimamente associados à tangibilidade de uma roupa, de um bem. A cor, a estampa, a modelagem, o tecido, entre outros aspectos de design são fatores relevantes no processo de classificação entre predileto ou encostado de uma roupa.

A própria concepção de “experiências emocionais”, pensadas a partir das lentes das ciências sociais (Koury, 2006), não pode ser dissociada dos aspectos tangíveis de um produto de moda, assim como, os aspectos tangíveis não devem ser dissociados das emoções sociais. “As experiências emocionais singulares, sentidas e vividas por um ator social, são produtos relacionais entre os indivíduos, a cultura e sociedade” (Koury, 2006, p. 138). Todo processo de construção das experiências emocionais possui um caráter histórico, coercitivo, como argumentam Rezende e Coelho (2010).

Sendo assim, a frustração ou o desgosto de sentir-se gorda ao vestir uma roupa, não diz respeito somente à consumidora e a roupa em questão. Não diz respeito somente aos aspectos da estampa ou da modelagem da roupa, mas, sobretudo, a uma construção histórica e coercitiva sobre padrões corporais, sobre estética e sobre consumo.

A respondente 07 ao pensar sobre a sua blusa encostada fez a seguinte colocação: “eu num sei...eu acho que ela me deixa gorda e é uma coisa que, hoje em dia, as mulheres não querem é ser: gorda! [risos] (Respondente 07, 2016). Por que ter uma barriga saliente é um problema? Por que ter braços grossos é feio? Quem decidiu isso?

O problema é a blusa? Sua estampa? Sua modelagem? O problema é o volume do seu corpo? Ou o problema é o padrão estético existente? Ou o problema é o sentimento criado e internalizado na respondente de que ela não está e não é bonita? Por que as mulheres não querem ser gordas?

Para Lindner (2013), as emoções sempre foram usadas secretamente como ferramentas de poder no passado. “Quem está no poder manipula as emoções para vencer conflitos preventivamente, antes que eles possam entrar abertamente em erupção” (Lindner, 2013, p. 856). Ou seja, as experiências emocionais não são tão particulares e estão, de forma assustadora, relacionadas ao modelo societário capitalista.

As experiências emocionais que emergem do consumo de vestuário-moda tendem a ser manipuladas e forjadas através do sistema de moda e de publicidade, de modo que as contribuições de Bauman (2008) parece-nos assertiva: “A sociedade de consumo prospera enquanto consegue tornar perpétua a não-satisfação de seus membros (e assim, em seus próprios termos, a infelicidade deles)” (Bauman, 2008, p.64).

Não se trata de diminuir ou negar a função e o prazer que emerge do consumo de vestuário ou os motivos vestimentares dos quais Flügel (1966) tratou, mas de chamar atenção para como a roupa predileta e a roupa encostada refletem aspectos mais enraizados e difusos da organização social e econômica da contemporaneidade. Uma peça de roupa está carregada da história social, cultural, econômica e política, ao passo que também carrega e evoca a história, a memória e as emoções do consumidor.

Nesse cenário, não se pode perder de vista a relevância dos aspectos tangíveis, assim como os aspectos intangíveis no processo de classificação entre predileto ou encostado das consumidoras. As categorias prediletas e encostadas acabaram revelando que o visual de uma roupa ou a imagem que ela ajuda a criar são tão ricas de significados e estão impregnadas de conceitos sociais, culturais e econômicos, de modo que não pode restringir apenas a fatores de design ou de significados.

Para Cardoso (2013), as aparências dos bens são relevantes, uma vez que “nos remetem a vivências, hábitos e até pessoas que associamos ao contexto em que estamos acostumados a nos deparar com eles” (Cardoso, 2013, p.110). Sendo assim, os aspectos de design podem contribuir para as experiências emocionais positivas ou negativas à medida que eles evoquem memórias e emoções que farão as consumidoras sentir-se bem ou não tanto em relação aos seus corpos, como em relação às suas identidades. Essas emoções e memórias não estão dissociadas do contexto cultural, social, econômico ou político, mas estão intimamente associadas com todos esses contextos e ainda, com o universo de cada sujeito.

As roupas, em sua capacidade de corporificar, guardar e evocar memórias e emoções dos consumidores não estão guardando ou evocando apenas suas memórias, mas partes da nossa história enquanto sociedade, nossos valores, crenças e padrões. Quando uma mulher encontra um aspecto de design que justifique seu apego ou rejeição a uma peça de roupa, essa relação não diz respeito apenas à consumidora e à roupa, mas a toda uma gama de conceitos, imagens e padrões enraizados na sociedade.

Por exemplo, quando a respondente 01 afirma que gosta das estampas pequeninhas de selinhos e de lambretas e que ela passou a usar roupas estampadas quando conheceu essas marcas prediletas, a questão não diz respeito apenas ao design das estampas ou ao efeito visual que elas provocam, mas a questão da idade e a questão do seu corpo, como ela desenvolve em sua fala. Diz respeito a tudo que ela aprendeu desde a infância sobre roupas estampadas serem coisas de “menininha” e para ela, como uma mulher depois dos trinta, não ficar bem tal imagem.

Uma outra questão desafiadora que emergiu do trabalho desenvolvido foi a noção que as experiências vividas e evocadas pelo vestuário-moda, mesmo tendo como

base um sistema cultural, social e econômico comum, são criadas, vividas e armazenadas de forma particular, o que ocasiona, uma amplitude de histórias, discursos e experiências de cada mulher entrevistada. Se para a respondente 01 o que conta é o fator idade e seu corpo, para a 02, por exemplo, nenhum desses conta porque ela é conformada com seu corpo e sua condição de mulher madura. Já para a respondente 10, por exemplo, o que conta é o poder de compra, a manutenção da imagem de uma mulher elegante e de bom gosto.

As dez narrativas coletadas e trabalhadas nessa pesquisa contribuem diretamente para os campos de consumo e de design de moda à medida que elucidam, através das falas das consumidoras, a relação direta e complexa entre o consumo de vestuário-moda e as experiências emocionais.

Percebemos que as roupas prediletas e encostadas encerram uma combinação de fatores tangíveis e intangíveis que contribuem para a sua classificação no universo de cada consumidora. O consumo do vestuário-moda é ao mesmo tempo uma atividade muito particular, mas também, uma prática coletiva, totalmente influenciada pelo contexto social, cultural e econômico. Nessa perspectiva, as experiências emocionais, seja a evocação de uma memória, uma emoção, a criação de uma identidade ou quaisquer outras emoções, que estejam associadas ao consumo de vestuário-moda refletem aspectos culturais arraigados na nossa constituição social.

Espera-se que as contribuições aqui traçadas possam somar aos estudos nos campos de moda e de consumo, no sentido de perceber que sejam os fatores tangíveis ou intangíveis, seja o consumo hedônico ou conspícuo, o vestuário-moda sintetiza, evoca e dá forma à uma variedade de experiências emocionais que colocam em xeque a ideia de experiências emocionais individuais.

Referências

- ANDRADE, Morais Rita. *Boué Soeurs RG 7091: a biografia cultural de um vestido*. São Paulo, 2008. Tese. São Paulo: Pontifícia Universidade de São Paulo.
- BAUMAN, Zygmunt. *Vida Para o Consumo: a transformação das pessoas em mercadorias*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2008.
- CARDOSO, Rafael. *Design para um Mundo Complexo*. São Paulo: Cosac Naify, 2013.
- CSIKSZENTMIHALYI, Mihaly. *The Meaning of Things: domestic symbols and the self*. Cambridge: Cambridge University, 1999.
- DAMÁSIO, António R. *O Erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano*. São Paulo: Companhia das Letras, 2012.
- FLUGEL, J. C. *A Psicologia das Roupas*. São Paulo: Mestre Jou, 1966.
- ICHIKAWA, Yoshie Elisa; SANTOS, Woellner Lucy. Contribuições da história oral à pesquisa organizacional. In: SILVA, Anielson Barbosa et al, *Pesquisa qualitativa em estudos organizacionais: paradigmas, estratégias e métodos*. São Paulo: Saraiva, 2006.
- JOUBERT, Catherine; STERN, Sarah. *Dispa-me!: o que nossa roupa diz sobre nós*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2007.
- KAWAMURA, Yuniya. *Fashionology: an introduction to fashion studies*. Berg, 2012.
- KOURY, Mauro. As Ciências Sociais das Emoções: um balanço. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 5, n. 14/15, p. 137-157. Ago/Dez 2006. Disponível em <<http://goo.gl/5k1uF8>> Acesso em janeiro/2016.

LINDNER, Evelin Gerda. O que são as Emoções? *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 12, n. 36, p. 854-846. Dez 2013. Disponível em <<http://goo.gl/BZ8HZa>> Acesso em janeiro/2016.

LIPOVETSKY, Gilles. *O Império do Efêmero: a moda e seu destino nas sociedades modernas*. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.

LE BRETON, David. *As Paixões Ordinárias: antropologia das emoções*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

MCCRACKEN, Grant. *Cultura e Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo*. Rio de Janeiro: Mauad, 2003.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. O Desafio da Pesquisa Social. In: DESLANDES, Suely Ferreira et al (org.). *Pesquisa Social: teoria método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

MINAYO, Maria Cecília de Souza. Trabalho de Campo: contexto de observação participante, interação e descoberta. In: DESLANDES, Suely Ferreira et al (org.). *Pesquisa Social: teoria método e criatividade*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

MINTEL. *Estilo de Vida dos Brasileiros 2014: mudanças no hábito de consumo*. Mintel: Abril, 2014.

MELO, Jaqueline Ferreira Holanda; ROCHA, Maria Alice Vasconcelos. Silhuetas e corpos na maturidade: como vesti-los? *Oikos*, v. 22, n 2, 2011. Disponível em:<<http://www.seer.ufv.br/seer/oikos/index.php/httpwwwseerufvbrseeroikos/article/view/33>> Acesso janeiro 2017.

NORMAN, Donald A. *Design Emocional: por que adoramos (ou detestamos) os objetos do dia-a-dia*. Rio de Janeiro: Rocco, 2008.

RICHARDSON, Roberto Jarry. *Pesquisa Social: métodos e técnicas*. São Paulo: Atlas, 2012.

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

ROCHA, Maria Alice V.; Hammond, Lynne; Hawkins, David. Os Indicadores do Consumo de Vestuário-moda: compreendendo preferências por meio da roupa predileta. *Oikos*, v. 20, n. xl, p. 57-76, 2009.

ROCHA, Maria Alice V. Reflexões sobre a inerência do corpo, do estilo de vida e da identidade no design de moda-vestuário. *d[O]bras*, v. 9, n. 19, p. 62-75, 2016.

STALLYBRASS, Peter. *O Casaco de Marx: roupas, memória e dor*. Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2012.

WOODWARD, Sophie. *Why Woman Wear What They Wear*. New York: Berg: 2007.

ANDRADE, Roberta Manuela Barros de; FEITOSA, Ricardo Augusto de Sabóia. A cultura emotiva das comunidades virtuais de leitura de livros de amor. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 91-104, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

A cultura emotiva das comunidades virtuais de leitura de livros de amor

The emotional culture of virtual communities reading love books

Roberta Manuela Barros de Andrade
Ricardo Augusto de Sabóia Feitosa

Recebido: 26.07.2018
Aceito: 05.09.2018

Resumo: Os romances sentimentais são eventos culturais que formatam a produção de subjetividades, instituindo gramáticas emocionais que orientam a ação social. Na contemporaneidade, esta cultura emotiva, mediada pela leitura de livros de amor, revela-se de forma privilegiada nos sites de discussão sobre tais obras presentes na rede. Porém, as emoções não surgem em espaços sociais neutros, elas são perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre grupos sociais. Neste contexto, indagamos: como se dá a relação entre a fruição dessa experiência emocional e o sentimento de pertencimento a uma comunidade de leitura virtual? Este artigo tem o intuito de entender como uma cultura emotiva é construída e experienciada no interior de uma comunidade de fãs de romances de amor, especificamente, a página *Adoro Romances*, a partir de uma exploração das zonas de conflito que a prática da leitura traz necessariamente consigo. **Palavras-chave:** romances sentimentais; literatura; cultura emotiva; comunidades de leitura virtuais; conflito.

Abstract: The sentimental novels are cultural events that shape the production of subjectivities, instituting emotional grammars that guide social action. In contemporary times, this emotional culture, mediated by the reading of romances, reveals itself in a privileged way in the discussion sites about such works present in the internet. However, emotions do not arise in neutral social spaces, they are permeated by power relations, hierarchical structures, conceptions of morality, and boundaries between social groups. In this context, we ask: how does the relation between the enjoyment of this emotional experience and the feeling of belonging to a virtual reading community take place? This work aims to understand how an emotional culture is built and experienced within a community of love romance fans, specifically the *Adoro Romances* site, from the conflict zones that the practice of reading brings necessarily itself. **Keywords:** sentimental romance; literature; emotional culture, virtual reading communities, conflict.

A cultura emotiva dos romances sentimentais na internet

As histórias de amor são eventos culturais que formatam a produção de subjetividades, estabelecendo modos peculiares de experienciar a relação a dois. Estas narrativas acompanham o desenvolvimento das sociedades, instituindo gramáticas emocionais que orientam a ação social. No medievo, os contos de fadas, narrados ao redor de fogueiras, estabeleceram as matrizes dessa cultura emotiva³⁰. Neles, príncipes corajosos e doces princesas se enamoram, porém, devem enfrentar uma série de obstáculos para consumir seu amor: bruxas malévolas, dragões aterrorizantes e feitiços

³⁰ Cultura emotiva significa um repertório de conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais que orienta a ação social (Le Breton, 2009).

cruéis rondam o casal de amantes. Entretanto, o amor tudo superaria. Assim, após vencerem todos os obstáculos, os jovens apaixonados são recompensados, terminando a narrativa, como o esperado, felizes para sempre.

A partir da modernidade, estas histórias de amor não são mais contadas em volta das fogueiras, mas, se consolidam em romances. Os romances sentimentais caracterizam-se, diferentemente das obras procedentes da literatura erudita cujos prazeres estéticos se encontram no apelo à experiência cognitiva do sujeito leitor, pelo culto às emoções, tanto mais prazeroso quanto intenso em seus leitores. Desta forma, os livros de amor geram uma sociabilidade fundada na emoção, criando, em pleno desenrolar do processo civilizador³¹, uma cultura emotiva. Na contemporaneidade, esta cultura emotiva, mediada pela leitura de livros de amor, revela-se de forma privilegiada nos *sites* de discussão sobre tais obras que proliferam na rede.

O país tem centenas de blogs especializados em romances de amor e uma quantidade incalculável de *fanpages* voltadas para o tema. Estas páginas divulgam, discutem e publicizam a maior parte do acervo existente em língua portuguesa do gênero, chegando, muitos deles, inclusive, a disponibilizar as obras em questão para *download* gratuito³². Porém, independente dos formatos em que se apresentam aos seus usuários, todas estas páginas permitem postagens das fãs³³ acerca do livro publicizado, que tanto gira em torno de apreciações estéticas das obras (enredo, personagens, cenários) quanto em torno do compartilhamento de experiências relativas à vida doméstica, ao mundo do trabalho e às relações amorosas.

Não é à toa que essas comunidades são percebidas como comunidades emocionais. Se para Koury (2003), o espaço público é definido como lugar do *socius*, organizando-se de forma impessoal, racional e objetiva, a existência dessas páginas de discussão na internet nos permite entrever a existência de comunidades que têm a sua vivência condicionada ao espaço público, mas que, paradoxalmente, constroem, no interior desse espaço, interações de cunho profundamente emocional. Nelas, estão em destaque as disputas pelo direito de experienciar emoções a partir de uma prática cultural que, há pelo menos dois séculos, desde a disseminação de hábitos de leitura entre as mulheres, através da leitura de romances folhetins, é desautorizada pelos círculos cultos.

A emoção é, como nos lembra Le Breton (2009), um acontecimento que está sediado no indivíduo e decorre da interpretação e significação que ele dá a um determinado momento de sua vida. Contudo, esse processo de construção de significados ocorre com base na identificação com outros indivíduos, a partir de uma sociabilidade que demarca o que sentir, como sentir e de que forma se deve expressar emoções. Nesta perspectiva, compreendemos a emoção inoculada pela leitura de romances como decorrente, em parte, das orientações estruturais encontradas em seus

³¹ Elias (1995) nos mostra como, no decorrer do processo civilizador, a expressão das emoções foi excluída do palco da vida comunal e investida de sentimentos de vergonha. Esse controle é convertido em autocontrole cada vez mais estável, uniforme e generalizado, visto como marca de distinção e de prestígio.

³² A disponibilização de romances sentimentais na rede, de forma gratuita, com ou sem a preservação de direitos autorais, é uma prática de acesso às obras comum aos fãs do gênero. Esta iniciativa provém de projetos de democratização da leitura, idealizados, organizados e administrados de forma amadora por fãs do gênero (Andrade e Silva, 2015).

³³ Os romances sentimentais são, praticamente, o único gênero literário cujo consumo é eminentemente feminino. Entrementes, as pesquisas de Regis (2007), salientam que em 2000, 41,4 milhões de pessoas (incluindo 3,5 milhões de homens), 18% da comunidade de leitores norte americana, estava lendo um romance sentimental.

protocolos de leitura³⁴ mas também, em parte, experienciada pelos leitores a partir do compartilhamento de uma sociabilidade engendrada pelas comunidades emocionais das quais estes leitores fazem parte. Assim, o ato de se emocionar com um romance se inscreve sobre uma teia de sentimentos dirigidos diretamente a outros e acarretados pela interação com os outros em um contexto social e cultural determinado (Koury, 2004).

Desta forma, partimos da premissa que a linguagem eminentemente emocional dos romances de amor cria laços entre pessoas dos mais diferentes capitais sociais, políticos e econômicos, tecendo vínculos de identidade e reconhecimento entre aqueles que experimentam os seus efeitos. Esses vínculos são expressos publicamente nas postagens que tematizam esse tipo de romance, formatando comunidades emocionais, fundadas numa ética do reconhecimento (Jimeno, 2010). Nesse sentido, essas comunidades emocionais não exprimem apenas sentimentos, mas, juízos morais sobre o mundo (Calhoun e Solomon, 1996; Castilla, 2003).

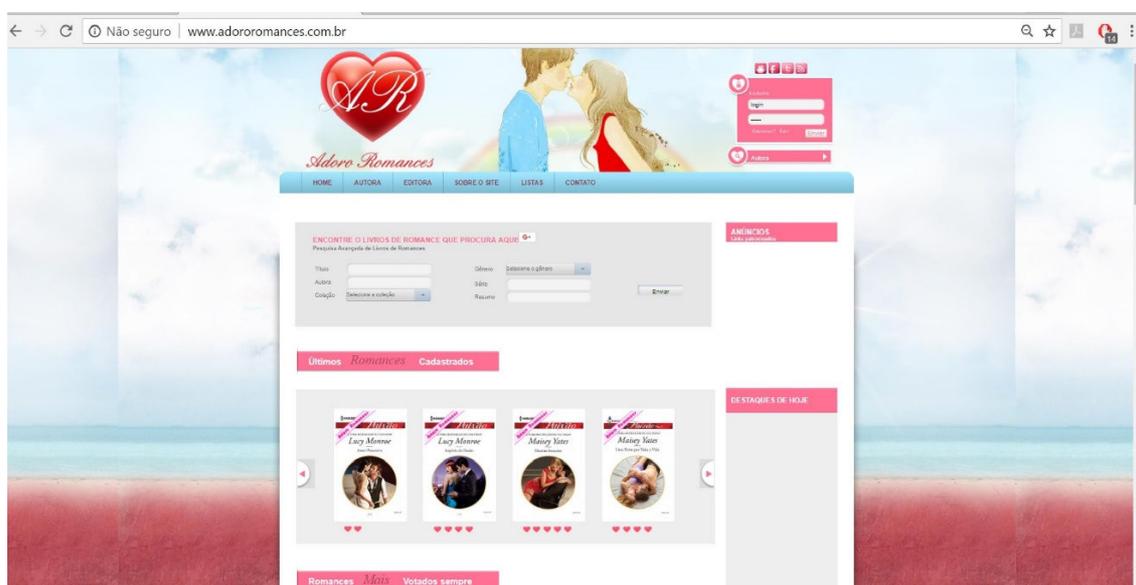


Imagem 1- Página inicial *Adoro Romances*

Neste contexto, indagamos: como se dá a relação entre a fruição dessa experiência emocional e o sentimento de pertencimento a esta comunidade? Que transações, acordos, assunções e dissonâncias são experienciadas por uma comunidade de leitura de romances de amor? Este artigo tem o intuito, assim, de entender como uma cultura emotiva é construída e experienciada no interior de uma comunidade emocional de fãs de romances de amor, a partir das zonas de conflito que a prática da leitura traz. Elegemos como objeto de pesquisa uma comunidade de discussão de romances sentimentais denominada *Adoro Romances*³⁵, criada em 2004, e em funcionamento até hoje. A página é pioneira do gênero no Brasil, possuindo o maior acervo de livros sentimentais do país e, apesar da enorme concorrência de outros *sites* semelhantes, continua a ser um dos mais bem conceituados pelas fãs desses romances.

No *site*, os livros publicizados são avaliados por seus usuários, de acordo com as suas possíveis qualidades estéticas. A cotação de cada livro é graficamente determinada

³⁴ Protocolos de leitura são características intrínsecas a um texto e sua impressão que pretendem assegurar, ou ao menos indicar, a correta interpretação que se deveria dar a ele. No texto, há determinados elementos que o autor dissemina que orientam sua leitura em uma direção, ao mesmo tempo em que esta orientação se completa na própria matéria tipográfica. Estes protocolos estão presentes na escrita propriamente dita bem como no processo de edição do texto (Chartier, 1988).

³⁵ Disponível em www.adororomances.com.br.

por corações e pimentinhas. Os corações representam o grau de romantismo da obra e as pimentinhas, o grau de sensualidade. O número máximo de pimentinhas e corações apresentados é cinco. Logo abaixo das informações da obra, temos uma barra de rolamento que sugere outras obras que tratam da mesma temática. E finalmente, abaixo desta barra de rolamento está o espaço destinado aos comentários dos fãs sobre as obras que podem ocorrer de forma anônima (para aqueles que não se inscreveram formalmente no site) ou de forma nominada.

As postagens podem ser respostas a um comentário de uma usuária ou ocorrer de forma independente dos comentários anteriores. Estas postagens incluem as avaliações estéticas da obra mas também solicitações de sugestões de outras obras para leitura, pedidos de envio do *e-book* por e-mail (quando um livro sugerido ou mesmo o que está em destaque não se encontra disponibilizado no *site*) e ajuda para determinar o nome de um livro que se deseja reler, mas, que não há lembrança do nome.

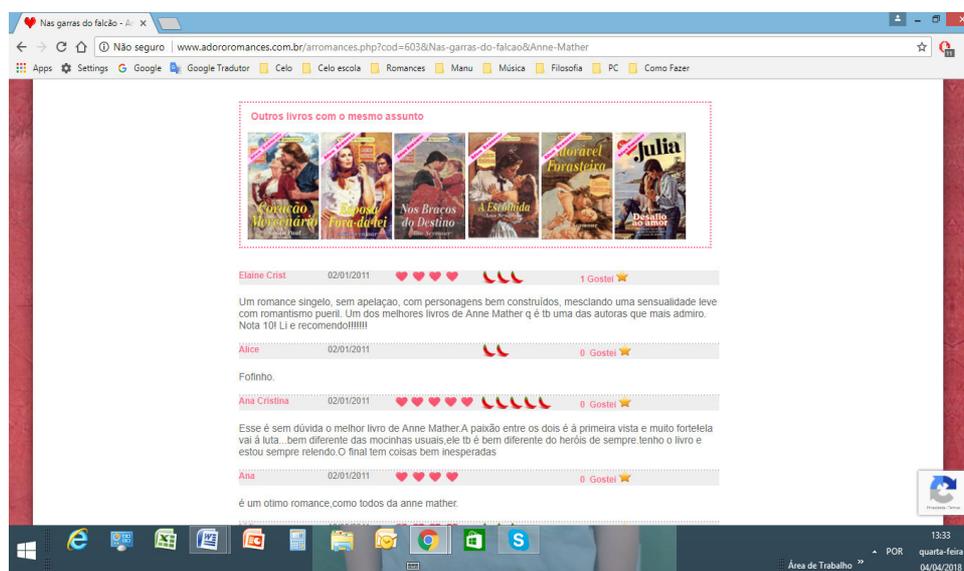


Imagem 2- Comentários de leitoras

No *Adoro Romances*, a relação de livros de romances sentimentais compreende cerca de 160 páginas, com 12 links de obras por página, o que dá em torno de 1900 obras comentadas e, pelo menos, mais da metade delas, disponível para *download*. Tendo em vista a enorme quantidade de postagens encontradas para cada uma das obras publicadas, selecionamos como objeto de análise, a seção dos livros denominada “Os mais votados sempre”. Neste espaço, encontramos os vinte livros mais apreciados, por votação, em todo o período de existência do *site*, pelas fãs do gênero. A votação não se dá, aqui, pelo simples uso dos corações e pimentinhas, mas, pelo uso de outro ícone: uma estrela. Esses títulos são apresentados em uma barra de rolamento própria. São as postagens relacionadas a este *link* o objeto de análise desta pesquisa.

É neste espaço que os livros prediletos, os mais amados entre seus leitores, aparecem. Se estes livros, quando impressos, ocupam um lugar especial nas prateleiras onde são guardados, no caso do mundo virtual, recebem, no site *Adoro Romances*, um *link* especialmente voltado para a sua disponibilização e discussão. Selecionamos esta seção específica porque os livros ali alocados são aqueles que, segundo as usuárias, produzem, em suas leitoras, emoções mais intensas. Porém, lembremo-nos que as emoções não surgem em espaços sociais neutros, elas são perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre grupos sociais (Rezende e Coelho, 2010). Desta forma, este caleidoscópio

emocional reverbera neste espaço, no qual as controvérsias aparecem de forma mais viva, uma vez que a alocação de uma obra como “perfeita” não garante, necessariamente, sua legitimidade como tal no interior do grupo.

Assim, no espaço destinado aos “livros perfeitos”, as assunções, as estratégias e táticas, os acordos e desacordos em relação às apreciações estéticas de obras aparecem de forma mais contundente, o que torna tal espaço um locus privilegiado de análise dos conflitos que se gestam no interior dessa cultura emotiva. Porém, devido à enorme quantidade de postagens, entre os anos de 2004 e 2017, que cada um desses vinte livros carrega consigo³⁶, selecionamos apenas, para fins de análise, cinco dessas obras.

Os livros perfeitos, a cultura emotiva e as zonas de conflito no *Adoro Romances*

Nestas comunidades, a emoção é a tônica do discurso das leitoras sobre qualquer romance. Mas, não se trata de qualquer emoção e sim daquela que perturbaria a alma e se expressaria no corpo. Esta intensidade se propõe a ser uma bandeira de luta contra o controle sobre as emoções e sentimentos, típico do processo civilizador. Estes livros de amor estão centrados na construção de certa cultura dos sentimentos, louvada e exacerbada. Essa “extravagância emotiva” se impõe a partir de uma estrutura dramática que apresenta sentimentos e emoções desregrados, o que exige dos seus leitores uma réplica em riso, pranto, suor, palpitação e estremecimento. O verdadeiro romance deve provocar em suas leitoras, alegria, raiva, frustração, tristeza, lágrimas, suspiros. Além de sensações físicas, como o nó na garganta, o friozinho na barriga, os arrepios, a perda do fôlego:

Li esse livro ontem e nossa, já entrou pra lista dos meus favoritos. Uma das minhas cenas prediletas (se eu for falar todas, vou ficar aqui o dia inteiro, pq é o livro todo kkk) é quando o Richard leva Laura pra luz da lareira e finalmente se mostra! Eu me arreepei todinha (com o que vem depois também kk) (Wanda, 12/02/2012)

Maravilhoso e emocionante!! Que história linda, repleta de ternura e emoção.. Um homem marcado, refém de seu passado, salvo pelo amor! Chorei e suspirei enquanto lia... (Maria Ester, 03/03/2015)

Todas essas emoções estão historicamente associadas ao hábito de ler romances que, em tese, relaciona a expressão dessas emoções ao feminino. Na Europa, o romance contemporâneo entra em cena entre os séculos XVIII e XIX, porém, apesar do século XVIII ser descrito como a “idade da razão”, ele deve também ser visto como a idade do sentimento. Tratava-se de uma época de culto à sensibilidade e à suscetibilidade que se volta para os sentimentos virtuosos tais como piedade, simpatia, benevolência e sinceridade. Neste período, delineava-se como desejável uma superioridade do espiritual sobre o material. Assim, o romantismo se opôs à cultura racionalista, empirista, universalista e materialista do Iluminismo, valorizando os sentimentos, a diversidade, a individualidade e a imaginação.

A expressão dessas emoções era percebida como um dever moral e vista tanto como um sinal de virtude tanto quanto como uma fonte de prazer. Foi pelo crescente exagero dessa expressão, pela exacerbada ênfase posta sobre a demonstração emotiva, que as elites intelectuais passaram a perceber o sentimentalismo como ridículo e a sua sátira passou a ser constante. A crença na sinceridade da emoção passou a ser colocada em dúvida. Começou-se a acreditar que expressar sentimentos de forma exacerbada era mais importante do que os sentir, uma vez que as pessoas ditas aparentemente emotivas,

³⁶ Quando transcritas para um processador de texto, as postagens referentes a estas vinte obras se avolumam em cerca de oitenta a noventa páginas cada uma delas.

falavam em virtudes que nunca haviam praticado. Daí, uma das origens do preconceito que até hoje move a literatura sentimental.

A partir do século XVIII, através da leitura romântica mais melodramática, estabeleceu-se uma cultura das lágrimas como sinônimo do discurso romanesco. Porém, no século XIX, com a moralização das emoções, o choro, as lágrimas e quaisquer sentimentos que pudessem representar fragilidade e fraqueza ficaram restritos ao comportamento feminino (Melo, 2007). Então, todos esses sentimentos e emoções estão devidamente legitimados porque, em tese, representariam um universo único, singular, exclusivo, o da mulher. Nada de vergonha, embaraço ou acanhamento em demonstrá-los ou exprimi-los. Na prática da leitura de romances sentimentais, quanto mais a emoção surge como seu substrato mais qualificada suas fãs parecem estar para o gênero.

Nossa, vou te contar, amei de paixão esse livro, fiquei no estado de frustração e alegria, senti raiva, tristeza, vontade chorar e sorrir. Fiquei lendo a noite toda não consegui dormir... (Karol, 25/05/2013)

Esta overdose de emoções deve ser sempre alimentada. Quando a obra acaba, o vazio se instala. As fãs já nomearam a doença, trata-se de “DPL” (“Depressão Pós-Leitura”). Para não recair nesta “enfermidade”, a memória emocional deve ser reforçada a cada novo livro disponível no mercado. Não basta, porém, sentir as emoções de forma privada e individualizada, é necessário que a comunidade possa compartilhar desses momentos de êxtase emocional. As sensações provocadas pela leitura do romance não podem ter direito de propriedade, devem ser partilhadas por todas as fãs do gênero.

Meu Deus, q livro liiiindo... Qd acabou, fiquei tão triste, q logo comecei a ler outro p preencher o vazio..Pois é, Marina, quando leio um livro bom, gostaria que todas as amantes de romances lessem. E esse é muito lindo. Sabe aquele livro que fica dando friozinho na barriga? Adoro essa sensaçãozinha, acho que é por isso que sou viciada nesses livros (Marina,17/10/2011).

Neste sentido, as comunidades emocionais dos romances de amor são projetos individuais e coletivos. A noção de projeto designa uma conduta organizada para alcançar um objetivo que desemboca num indivíduo que faz escolhas, organiza e planeja caminhos, em outras palavras, executa ações que tomamos como essenciais à criação de uma comunidade emocional (Velho, 1999). A existência de comunidades emocionais virtuais está, contudo, intrinsecamente relacionada às possibilidades históricas e culturais que formatam o projeto no qual essas comunidades se inserem. Nessa perspectiva, essas comunidades, ao depender das condições materiais de existência que as tornaram possível, incluindo, obviamente, a revolução digital, estão determinadas por um campo de possibilidades circunscrito.

Entretanto, a experiência emocional provocada pela leitura de romances de amor bem como os desdobramentos em comunidades virtuais adquirem significados particulares dentro das regras sociais e culturais instituídas, de forma explícita ou implícita, pelo grupo. É no interior desse campo, circunscrito histórica e culturalmente, que estas comunidades emocionais encontram sua razão de ser. Deste modo, a noção de “projeto” nos é útil para pensar essas comunidades emocionais porque garante a ideia de que a experiência emocional construída nessas comunidades é, antes de tudo, um evento sociocultural relacional. Esta relação intrínseca entre experiência emocional e comunidade nos proporciona a compreensão de que os significados possíveis oriundos do ato de leitura de romances só se concretizam a partir de suas incorporações, usos e transformações no interior desta comunidade.

Porém, para esta comunidade de fãs do gênero, os livros de amor não são todos iguais³⁷. A comunidade de leitoras deste bem cultural constrói hierarquias para seu consumo. Os livros de amor possuem qualidades que os diferem uns dos outros. Há os romances “fracos”, “desinteressantes”, “passáveis”, “bestas”, os “quentes”, os “românticos”, os “enfadonhos”, os “sensuais”, os “pueris”, os “estereotipados”, os “emocionantes”, e finalmente os “inesquecíveis”. É nestes últimos que se centra esta seção do site.

No espaço destinado a postagens, as fãs utilizam adjetivos ou expressões adjetivas como: lindo, adorável, fantástico, muito belo, maravilhoso, perfeitíssimo, fofo, tudo de bom, massa, delícia, demais, perfeito, sensacional, viciante, apaixonante, lindo de viver, divino, magnífico, espetacular, fora do comum, emocionante. Apesar desses livros estarem localizados neste espaço especial, as opiniões sobre a excelência do livro não são unanimidade. Os mesmos livros considerados “perfeitos” pela maioria também trazem controvérsias. Algumas leitoras consideram tais livros horríveis, revoltantes, um lixo, nojentos, porcarias, aborrecidos, previsíveis, banais, chatos, ruins.

As apreciações estéticas sobre a construção do cenário, do enredo e das personagens entram em embate claro. O fato das usuárias compartilharem o emprego de assunções e estratégias de compreensibilidade semelhantes em relação à leitura dos livros de amor não é determinante para, ao final, se defender ou não a excelência de uma obra porque a forma como estas assunções e estratégias se aplicam a uma obra específica diferem umas das outras.

Meninas, não caiam na conversa de que este livro é bom, pois ele é péssimo, horrível e sem falar chato ao extremo. Eu algum tempo atrás fiquei na expectativa de lê-lo, quando li me decepcionei com MR, pois é uma das minhas autoras prediletas, mas, esse romance é uma porcaria de RUIM. NÃO LEIAM (Elisa, 17/07/2012).

As opiniões contrárias não são necessariamente bem aceitas pelos integrantes do grupo, gerando zonas de conflito. Este conflito pode ser caracterizado como uma experiência relacional que exige cotidianamente a negociação dos laços de pertencimento ao grupo, o que gera tensões, implicando na necessidade de controle dos processos de reciprocidade, lealdade e fidelidade que garantem a existência da comunidade. A negociação desses laços preserva o compartilhamento das regras do jogo interacional, mantendo a unidade do grupo. A emissão de opiniões diferentes das majoritárias, em um espaço avaliado simbolicamente pelo grupo como especial, o dos livros perfeitos, se traduz em lutas por preservar o direito à palavra.

Eu pensei que esse site fosse um lugar onde pudéssemos postar nossas opiniões sobre os livros, mas se cada vez que dissermos que não gostamos de tal livro formos receber represálias, acho que você deveria rever seus conceitos, pois se esse site é brasileiro e está aberto ao público, eu considero ofensivo seu comentário, até porque usou do anonimato. Tenha uma boa noite! (Lidiane, 27/04/2013).

O sentimento de pertença ao grupo requer um reconhecimento de um lugar de fala que implica o compartilhamento de uma visão de mundo. Há, portanto, lutas simbólicas constantes para a preservação desse lugar, o que envolve um esforço pelo reconhecimento de que as usuárias são dignas de fazerem parte da comunidade. Isto

³⁷ A perspectiva literária afiança que os livros de entretenimento são consumidos como uma cerveja ou um enlatado, lendo-se rapidamente, e jogando a embalagem fora depois porque o produto é perecível (Sodré, 1978; Averbuck, 1984 e Caldas, 2001). No entanto, estudos empíricos sobre os processos de leitura dos romances sentimentais relativizam tais afirmativas, instituindo outros critérios de análise para os livros de entretenimento nos quais os romances sentimentais são categorizados.

leva a uma distinção entre as usuárias legítimas do site e aquelas ilegítimas, isto é, que não obedecem ao sistema de interditos implícitos na ordem do discurso da comunidade e às suas formas de legitimação (Roanet et al, 1996). Assim, há uma linguagem apropriada para expor seus pontos de vista sobre a obra, as usuárias que não observam este princípio são as más educadas, desrespeitosas e grosseiras, portanto, indignas de fazerem parte do grupo.

Não reclamo de quem vota ou crítica, estamos aqui pra isso, mas cada pessoa deve se conscientizar de que ninguém tem a mesma opinião sobre tudo, e que opinar, dar seu recado é valido sim, mas dentro de limites de educação, não fazer isso é desvalorizar o trabalho da Luciana³⁸ (Rosimar, 30/01/2012).

Ao ser introduzida no grupo, a leitora é transformada em uma pessoa relacional e passa a fazer parte de um sistema moral que se entende como comunhão de interesses e vontades que desembocam em valores que se fazem valer por normas, quanto mais poderosas tanto mais implícitas ao funcionamento do grupo. O princípio da lealdade que requer reciprocidade é fundante, sendo ele a base sobre o qual o sistema moral que rege o grupo se organiza.

Tais processos intersubjetivos comunicam sentimentos de honra, honestidade, sinceridade, pureza de sentimentos e outros bem como definem o que pode vir a ser classificado como ofensa (Koury, 2006). O medo de ser mal compreendido, de ser visto como um elemento de intriga e discórdia reforça a ruptura entre os que têm competência emocional para se fazerem presentes nas discussões, reatualizando o projeto coletivo, e os que não a possuem, o que leva a algumas usuárias a praticamente pedirem desculpas por emitirem uma opinião contrária à da maioria.

Meninas não me levem a mal por ter rebaixado o livro a zero, mas, essa é a minha opinião é por isso q este blog é perfeito. Aqui podemos deixar o que cada uma de nós pensamos e poder compartilharmos algumas ideias umas com as outras. Bjos para todas vcs meninas (Elisa, 17/07/2012).

Assim, nesta comunidade emocional se preserva o princípio dos “de dentro” da comunidade, aqueles que entendem as suas normas de funcionamento e as respeitam, e os “de fora” da comunidade, que não são externos a ela, pois, dela fazem parte, mas, que não entendem os processos intersubjetivos que propiciam o seu funcionamento. Este espaço tenso e ambíguo entre os de dentro e os que habitam sua fronteira exige de cada leitora uma etiqueta específica de expressão de opiniões como um modo “seguro” de se deslocar pelas hierarquias invisíveis no grupo. As integrantes desta comunidade de leitura são compelidas a reafirmar, constantemente, sua identificação e integração grupal, tornando a necessidade de aprovação tão determinante que a fim de manterem seu status de membro legítimo da comunidade, é necessário um permanente autocontrole individual.

Porém, a fim de que este autocontrole alcance o seu grau máximo de eficiência, ele deve estar antenado com a sociabilidade, os códigos de moralidade e a cultura emotiva desta comunidade que juntos exercem uma pressão do grupo sobre cada participante. Neste sentido, a dubiedade pode ser localizada na tensão de uma individualidade que se quer entender autônoma, mas, que é fundada em um projeto de identidade coletiva (Koury, 2006). Desta forma, apesar das postagens de opinião sobre os livros em destaque estarem acessíveis a todos, quando a etiqueta da comunidade é quebrada, claramente a distinção entre eles e nós é estabelecida.

³⁸ Luciana Zetu é a criadora e moderadora do site. Em fins de 2016, ela deixou de exercer a função de moderadora e atualizadora do site, pois, segundo as usuárias, virou escritora, estando se dedicando, agora, intensamente, a sua recém iniciada carreira.

Gente que não tem o que fazer e que não apreciam os livros de romance como nós, entram no site só pra dizer bobagem... tsc.. tsc... opinião cada um tem a sua, mas querida o grande saco é ter que ver esses seus comentários... (Juju, 24/04/2012)

A fala das usuárias se edifica no esforço de manter a ordem, ou seja, de evitar situações de quebra de confiança que ponham em risco a segurança interna do grupo. Esta comunidade emotiva se pauta em processos de sociabilidade de indivíduos relacionais que se edificam em cenários conflituosos de constituição identitária, o que faz que as usuárias convivam, permanentemente, com o medo de não realizarem o ideal do grupo. Ao lado das discussões sobre quem se comporta ou não de forma adequada, existem apelos à preservação da harmonia na comunidade. O estabelecimento dessa harmonia passa pelo uso de expressões carinhosas a fim de que se construa a percepção da existência de laços de amizade entre elas.

A recorrência a falas que expressam laços de amizade são detectáveis por votos de bem estar em datas comemorativas, em assertivas de pertença, em expressões que denotam intimidade. A amizade é, pois, entendida, na mesma percepção de Koury (2015), como uma experiência relacional que atua como um sustentáculo para uma forma de sociabilidade mais ampla do que a tradicionalmente dada pelas relações familiares e do parentesco que envolve lealdade, fidelidade, confiança e reciprocidade.

Cabe a cada um fazer o que acha certo para defender sua opinião, mas só n pode é ofensas e baixeiras por uma coisa que eu acho que nos dá cultura: a leitura. Então, meninas, vamos ler muito e sonhar com nossos lindos heróis!!! Bjs a todas (Mari, 11/02/2012).

Neste contexto, estas controvérsias não se efetivam somente no que diz respeito à difusão de opiniões sobre os “prediletos” que diferem da maioria do grupo, mas, se pautam ainda sobre a própria estrutura da página que permite alocar num espaço privilegiado uma obra que, para alguns, jamais poderia ali existir. Assim, há, por parte das usuárias surpresas ao encontrar na lista dos livros “perfeitos” exemplares que, em sua concepção, não guardam características excepcionais.

Mas uma coisa, eu tenho q dizer a lista é pouco duvidosa já q tem livros votados como perfeitos e como péssimos. Na opinião perfeitos, são perfeitos para todo mundo, as notas negativas não deveriam ser desprezadas (Anônimo, 26/02/2012).

Concordo com vc. Só Deus sabe pq esse está na lista dos perfeitos. Pq há vários livros melhores que deveriam está lá. Já a lista orienta várias leitoras. Eu mesma li pq eu achei q era excelente (Regiane, 26/02/ 2012).

Assim, apesar das fãs dos livros de amor compartilharem expectativas semelhantes sobre o que é um romance, como a sua trama deve ser desenvolvida e de que modo as suas autoras devem finalizar suas histórias, é difícil se entrar em um consenso sobre o que é o livro perfeito. Desta forma, apesar desses livros seguirem fórmulas consagradas, a forma específica como seus elementos penetram numa obra, definirá a sua possibilidade de entrar no *ranking* dos livros fantásticos. Mas, mesmo ali, a entrada de uma obra em detrimento de outras, cria uma série de controvérsias sobre a sua legitimidade para ocuparem este espaço privilegiado.

Poder, pertença e controle na comunidade emotiva

A descoberta de que as apreciações estéticas de outras usuárias vão de encontro às suas próprias coloca em xeque a legitimidade da seção do *site*, uma vez que as recomendações das “meninas” que participam das páginas são levadas em consideração na hora da escolha do livro a ser lido. Assim, em geral, a decepção com a leitura de uma

obra bastante recomendada se constrói por um imperativo da comunidade: a página existe como um sistema de orientação de leitura materializado pelas postagens sobre determinada obra. Então, a comunidade fixa o que é ou não aceitável em um livro, o que guarda ou não emoções, o que merece ou não a leitura. Como afirmam as leitoras:

Nossa, eu tava com outro livro na frente pra ler hj (...), mas vcs falaram tão bem desse, que vou passá-lo a frente. Não sou de postar minha opinião sobre os livros que li, mas após esse, farei questão (Clara, 18/10/2011).

Se a comunidade tem um peso na escolha da obra a ser lida, existem usuárias cujas opiniões estéticas são mais levadas em consideração do que outras porque as postagens não têm a mesma hierarquia de avaliação. Alguns membros recebem status diferenciados, tornando suas postagens mais qualificadas para serem seguidas do que outras. A existência de leitoras com altas posições hierárquicas nas comunidades emocionais nos leva a crer que, apesar do poder estar em toda parte, englobando tudo porque provem de todos os lugares (Foucault, 1985), ele se efetua a partir de sujeitos que exercem posições diferenciadas em um campo discursivo. É, pois, na própria produção de discursos que se definem essas posições. Assim, nas inúmeras postagens que se avolumam nesta seção do site, centradas em cinco obras avaliadas pelas leitoras, as de Ana Zélia gozam de maior status no grupo do que a de suas companheiras.

Ana Zélia é a crítica literária nº 1 do Adoro Romances. Seus posts são o direcional para uma ótima leitura. Obrigado por esse trabalho de utilidade pública minha querida Zélia! Te adoro! (Rosi / Ana, 20/02/2012).

Porém, o status adquirido dentro do site de Ana Zélia não é uma unanimidade na comunidade porque as posições-sujeito não são fixas, sendo marcadas por mutabilidades as mais diversas. Existem lutas internas pela hegemonia no site que devem ser levadas em consideração. Se há algumas leitoras que aceitam as determinações que são dispostas, este processo não acontece sem passar por conflitos. A aceitação, então, de avaliações superiores a de outros dentro do grupo não é, pois, plena nem unívoca. Há, como bem o afirmou Canclini (1987), transações, negociações, acordos que direcionam a forma como os indivíduos incorporam os discursos sociais hegemônicos nas comunidades e, eventualmente, os rejeitam.

Eu discordo e penso da seguinte maneira: Nós não devemos enaltecer apenas uma pessoa, seja Zélia ou quem quer que seja, e acredito que ela mesma concorde com isso. Todas as opiniões devem ter a mesma importância. Falando desta maneira, as outras se sentirão diminuídas ou inferiores (Anônimo, 20/02/2012).

Assim, apesar das postagens positivas e negativas terem um peso na indicação da obra a ser lida, nem todas as leitoras que postam no site seguem esta orientação, colocando em suspenso as avaliações estéticas da comunidade e trazendo um discurso, aparentemente, mais autônomo em relação aos imperativos dessa comunidade de leitura. Isto nos leva a crer que os mecanismos de poder inerentes aos discursos não são pontos fixos característicos da comunidade, eles se transformam à medida que a ordem discursiva vai se formando ao mesmo tempo em que não possuem o mesmo peso para os sujeitos a quem devem controlar porque o sujeito discursivo dá significados diversos à comunidade, sentidos estes que se movem e se deslocam em várias direções:

Eu não perderia jamais a oportunidade de ler um livro baseada em opiniões alheias. Elas nos fornecem um panorama geral (que neste caso, é bem positivo) porém é apenas lendo que tiramos nossas próprias conclusões. Leio até quando 100% vota em péssimo, pois talvez eu possa ter uma avaliação diferente (Marina, 30/01/2012).

Por outro lado, isto não significa que estes mecanismos de poder não guardam eficiência, pois, quando há tentativas de subverter estes mecanismos, há reações contundentes das leitoras que denunciam de forma intensa a ruptura das normas e dos preceitos sobre os quais a sociabilidade é construída. As leitoras detectam problemas com os usos que certas usuárias (aquelas que não compartilham das normas de etiqueta implícitas no site) fazem das ferramentas formais de avaliação das obras, como, por exemplo, aquelas que configuram os processos de votação dos melhores livros lidos. As obras mais votadas são automaticamente inseridas no espaço, o que gera problemas, pois, alguns fãs votam mais de uma vez no mesmo livro, fazendo com que seu livro predileto apareça no espaço destinado aos livros especiais. Há, portanto, sempre um apelo a fim de que não se vote mais de uma vez.

O importante aqui é compartilharmos o prazer pela leitura. Agora, votar só 1 vez, é o correto e todas sabem disso (Mi/ Menina, 30/02/2012) .

Estas controvérsias colocam em xeque o sistema de seleção dos livros inesquecíveis, trazendo à tona questionamentos sobre a natureza dos comentários, seus propósitos e as regras sobre as quais devem ser postados, porém, ao final, impera o direcionamento que deve ser dado pela criadora e moderadora do site, Luciana Zetu. Ela é quem tem, para todas as leitoras, a legitimidade de reger, punir, recompensar as opiniões ali emitidas. A criadora do site possui o poder legítimo de reordenar as discussões, regular as disputas, decidir sobre o destino das postagens ali realizadas e sobre os usos “adequados” dos mecanismos de votação do *Adoro Romances*.

Lia (se for Lia mesmo), ELA tem nome: Marina. Votei várias vezes, mais ou menos na época que conheci o site e nem atinava para este detalhe, que aliás cabe APENAS a Luciana se ater. Se ela não me pediu explicações, não será a você que as darei. Na época, não fiz intencionalmente, se Luciana um dia, resolver apagar, acho mais que justo. Este romance é lindo, e creio que ele se mantenha bem qualificado por si só (Marina/Lia, 30/01/2012).

O que se observa é que, circunscrevendo todos os depoimentos, positivos ou negativos sobre as obras ali discutidas, o que impera é o sentimento de pertença ao grupo. Este sentimento de pertença se promove num espaço de visibilidade que se dá a partir das postagens ali realizadas. Trata-se de um nós relacional que se constitui a partir do sentimento compartilhado de pertencimento a um sistema moral e a uma pessoa coletiva. Entrementes, isto não significa que quebras ou rupturas nas regras que confirmam a comunidade não sejam sugeridas. Há a defesa, por parte de algumas usuárias, de mudanças na estrutura do site a fim de que as “lutas pela hegemonia” dos melhores livros desapareçam, uma vez que geram discussões sem fim entre as usuárias. Porém, há também a defesa fervorosa a fim de que o ranking dos “top perfeitos” permaneça.

Aqui, o sistema sobre o qual as lutas pela hegemonia se concretizam é posto na berlinda porque a própria existência da lista dos “tops 20” é colocada em dúvida. As falas reverberam, pois, na matriz estruturante dos discursos emocionais ali presentes, que segundo eles, é a grande geradora do conflito. A forma como o site foi materializado é uma fonte de poder, não é apenas a base sobre os quais os discursos emocionais se materializam, mas, é, sobretudo, um instrumento sobre o qual se exerce o poder sobre a expressão das emoções. Neste sentido, concordamos com Lutz (1990), as falas expressam o controle emocional, pois, são sempre falas de competência, sendo os discursos sobre a emoção um dos mais prováveis e poderosos instrumentos por meio dos quais se exerce a dominação. Desta forma, a fim de que não sejam expostas à defenestração pública, as “divergentes” devem ter um cuidado em alocarem suas

opiniões de forma a respeitar os princípios de sociabilidade instituídos pelo grupo porque sem este cuidado com a etiqueta, suas visões serão ignoradas pela comunidade.

A minha opinião é que a Luciana tire o ranking sim. Por vários motivos... As discussões iam diminuir, não digo que iriam acabar,mas acho que ia tudo ficar muito mais tranquilo para a própria Luciana e para nós. Eu, muitas vezes, fiquei sem acessar o site por causa do clima tenso que fica as vezes ...O site ia ficar mais legal que já é porque ia ficar mais tranquilo e ia ter mais paz. Fica a minha sugestão, mas ela que decide. Beijos Luciana, te adoro (Vilma, 27/02/ 2012).

Entretanto, o ranking é um importante indicador do que as meninas estão lendo e gostando/detestando; acho que deve ficar. Quanto às desavenças, isso é normal; trata-se de paixão! Dê uma olhada nos comentários dos blogs e sites esportivos masculinos que lá vcs vão ver pedreira de verdade! (Anônima, 27/02/2012).

Porém, apesar de haver a geração de discussões em torno das matrizes estruturais do *site*, elas não reverberam na construção de um contrapoder dentro da comunidade. A opinião generalizada é de que o espaço “top 20” deve ser mesmo conservado tal como está, e que as usuárias simplesmente aprendam a se comunicarem sem cair em xingamentos. A matriz geradora permanece, os códigos de etiqueta são reafirmados, as normas se harmonizam com os valores, e a ordem social da comunidade é restaurada. Neste sistema moral em que o indivíduo é alçado à condição de pessoa relacional que comunga de uma comunidade de interesses e de compreensão do mundo, este mesmo indivíduo se situa e se submete ao grupo. A aceitação no grupo aponta para o comprometimento do membro do grupo com os códigos de ação ali construídos, o que o faz merecedor da pertença legítima ao grupo.

Acho legal tanto o ranking como os comentários, o que seria da vida sem essas controvérsias?? O ser humano difere um dos outros, por isso temos opiniões as vezes iguais ou totalmente diferente, o que importa é o respeito, e isso quem tem que dar somos nós garotas inteligentes, não acho que a Luciana deve mudar seu site, porque algumas garotas não sabem comentar apenas os livros e atacam umas as outras. Luciana seu site é excelente. Parabéns!!! (Monica, 27/02/2012).

A inobservância de tais códigos é administrada mediante mecanismos de controle social que minimizam ou interrompem a interação com o membro desviante, de modo a preservar a coesão interna do grupo. Uma dessas ações de controle é usada pela criadora e moderadora do site, Luciana Zetu que, ao se deparar com um altíssimo nível de conflito que pode colocar em xeque a existência da comunidade, deleta os comentários considerados mais inapropriados do sistema. A moderadora ainda intervém, orientando as usuárias a produzirem discursos que não ocasionem tantas controvérsias, consideradas nocivas a boa convivência no grupo.

Pois é... parece que aqui neste blog, as opiniões contrárias não são levadas em consideração. Também não gostei da historia, e até cheguei a comentar aqui neste espaço. Fui deletada por expressar minha opinião e acho que o farão novamente...Veremos se sua opinião, não será deletada, por divergir do da autora do blog (Anônimo 27/12/2016)

A dica para não ser mal interpretada é só comentar sobre o livro e não sobre a opinião das pessoas sobre o livro, são coisas bem diferentes (Luciana Zetu, 26/02/2012).

Desta forma, apesar da comunidade em análise poder ser situada como uma comunidade emotiva, isto não significa que não haja, ali, um controle a ser exercido sobre as suas mais variadas expressões. Desta feita, o processo civilizador continua estando presente, variando apenas os tons nos quais o processo de retenção das emoções

entra em curso. Nesta direção, concordamos com Elias (1995) quando afirma que esse modelo de autocontrole, o gabarito pelo qual são moldadas as paixões, certamente varia muito de intensidade e estabilidade. Quanto mais intrincado o tecido social, maior a diferenciação desse autocontrole. De acordo com a função e posição do indivíduo na sociedade, mais complexo este se torna. Quanto mais apertada se torna a teia de interdependência em que os indivíduos estão emaranhados, mais ameaçada se torna a existência social do indivíduo que dá expressão a emoções e maior a vantagem social daqueles que sabem moderar suas paixões e controlar seus sentimentos.

Esta vantagem emocional se dá, no objeto em questão, à medida que as usuárias incorporam as etiquetas que moldam os discursos no site. Como nos lembra Rouanet et al (1996), se o discurso é ao mesmo tempo soberano e prisioneiro, aquilo ao qual o homem cede, que o conduz em sua superfície translúcida, que age e pensa por ele, que dita os enunciados necessários e autoriza os enunciados possíveis, é também a exterioridade selvagem que precisa ser dominada por sistema de interditos e domesticada por fórmulas de legitimação a fim de conjurar sua imprevisibilidade e fixá-la numa ordem.

A análise das postagens possibilita entender, deste modo, como se configuram as regras de compartilhamento que orientam a ação do indivíduo em relação ao outro. Neste contexto, este trabalho possibilitou discutir a relação entre cultura subjetiva e cultura objetiva na construção da realidade social. Com isto, a pesquisa coloca em relevo a importância das emoções para o entendimento da relação entre indivíduo e sociedade, particularmente a tensa relação entre a construção individualizante as emoções e suas expressões coletivas, em comunidades emocionais que se caracterizam por produzirem altíssimos níveis de conflito.

Referências

ANDRADE, Roberta Manuela Barros de; Erotilde Honório Silva. Os romances sentimentais e a revolução digital: os processos de criação dos projetos de democratização da leitura nos livros do coração. *Revista de Estudos da Comunicação*, v. 16, n. 41, p. 345-361, 2015.

AVERBUCK, Lígia (org). *Literatura em tempo de cultura de massa*. São Paulo: Nobel, 1984.

CALDAS, Waldenyr. *Literatura da cultura de massa*. 3ª ed. São Paulo: Musa, 2001

CALHOUN, Cheshire; Solomon, Robert. *Qué es una emoción? Lecturas clásicas de psicología filosófica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1996.

CANCLINI, Néstor García. *As culturas populares no capitalismo*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

CASTILLA, Carlos Del Pino. *Teoría de los sentimientos*. Barcelona: Tusquets Editores, 2003.

CHARTIER, Roger. Du livre au livre. *Réseaux*, v. 6, n. 31, p. 39-67, 1988.

ELIAS, Norbert. *O Processo civilizador*. Rio de Janeiro: Zahar, vol.01, 1995.

FOUCAULT, Michel. O sujeito e o poder. In: Paul Rabinov; Hubert Dreyfus. *Michel Foucault, uma trajetória filosófica: para além do estruturalismo e da hermenêutica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.

JIMENO, Myrian. Emoções e política: a vítima e a construção de comunidades emocionais. *Mana*, v. 16, n. 2, p. 99-121, 2010.

KOURY, Mauro Pinheiro Guilherme. *A Sociologia da Emoção: O Brasil urbano sob a ótica do luto*. Rio de Janeiro: Vozes, 2003.

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

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *O Vínculo Ritual: Um estudo sobre sociabilidade entre jovens no urbano brasileiro contemporâneo*. João Pessoa: Editora Universitária UFPB, 2006.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro; Raoni Borges Barbosa. *Da Subjetividade às Emoções: a antropologia e a sociologia das emoções no Brasil*. Série Cadernos do GREM n. 7. Recife: Edições Bagaço, 2015.

LE BRETON, David. *As paixões ordinárias*. Petropolis: Vozes, 2009.

LUTZ, Catherine. The anthropology of emotions. *Annual Review of Anthropology*, v. 15, 1986.

MELO, C, P, L, de. *Amores possíveis: as mulheres e os relacionamentos íntimos na contemporaneidade*. Dissertação. Universidade Federal de Pernambuco. CFCH. Sociologia. Recife, 2007.

REGIS, Pamela. *A natural history of the romance novel*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 2007.

ROAUNET, Sérgio Paulo et al. *O homem e o discurso*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1996.

SODRÉ, Muniz. *Teoria da literatura de massa*. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 1978.

VELHO, Gilberto. *Individualismo e Cultura*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1989.

SOUZA, Fernando Lucas Garcia de. O corpo e a cidade: entre a uniformização e expressão da individualidade. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 105-111, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

O corpo e a cidade: entre a uniformização e expressão da individualidade

The body and the city: between the uniformity and expression of individuality

Fernando Lucas Garcia de Souza

Recebido: 27.08.2018

Aceito: 31.11.2018

Resumo: Este artigo pretende discutir as relações – físicas e metafóricas – entre o corpo e o espaço urbano, propondo pensar como a experiência do indivíduo com o mundo, e consequentemente com a cidade, é mediada pelo corpo. Intentaremos discutir esta relação a partir da ideia ocidental de um corpo pertencente ao sujeito, *lòcus* de expressão de sua suposta autonomia e individualidade – associando-o metaforicamente a casa – e, portanto, contraposto à cidade enquanto espaço público. Utilizaremos a modificação destes espaços privados, a tatuagem e o *graffiti*, como elemento de articulação desta discussão. É por meio deles que buscaremos discutir a posse reivindicada sobre o espaço privado – o corpo e a casa – e sua relação com o espaço público – a cidade e suas sociabilidades. **Palavras-chave:** corpo, cidade, tatuagem, *graffiti*, individualidade, coletivização

Abstract: This article intends to discuss the relation – physical and metaphorical – between the body and the urban landscape, proposing to think the way how the individual experience face the world, and consequently with the city, is body mediated. We intend to discuss this relation by the occidental idea of the subject's propriety body, *locus* of autonomy and individuality expression – metaphorical associated with a house – and contraposed to the city as a public space. We will utilize the modification of these private spaces, the tattoo and the graffiti, as axis of this discussion. This is how we try to discuss the possession claimed over the private space – the body and the house – and this relation with public space – the city and its sociability. **Keywords:** body, city, tattoo, graffiti, individuality, collectivization

Introdução

Uma marca das grandes cidades modernas é a impessoalidade. A impressão que se tem, ao transitar pelos centros urbanos brasileiros – especialmente se, como eu, o observador é originário de uma pequena cidade no interior do país – é que quanto maior o número de pessoas vivendo neles, menor o contato entre os sujeitos e o interesse pelo outro. A sensação de solidão parece elevar-se, quanto maior o número de habitantes por metro quadrado. Acerca disso, magistralmente cantou o maranhense José Ribamar Coelho Santos, o *Zeca Baleiro*: “mais solitário que um paulistano”.

Pela pressa, pelo medo da violência projetada na figura do outro, pela pressão esmagadora do cotidiano, pela quantidade de afazeres que modificam a relação dos indivíduos com o tempo (Thompson, 1998) quanto maior o centro urbano, mais os contatos parecem evitados ou marcados por uma frieza e formalidade impessoal,

característica de um individualismo fomentado – e fermentado – na era moderna. Sobre o caótico cotidiano dos grandes centros urbanos, Bresciani aponta:

A convivência diária com camelôs, moradores de rua, assaltos, trânsito difícil, poluição, ou seja, com uma longa série de problemas, faz do morador da grande cidade uma presa fácil da violência, das condições de vida degradada. Falar de violência urbana, considerando somente vitimada a parcela formalmente instalada da população, constitui sem dúvida um ato violento. O drama urbano tem duas faces, e com certeza a mais bárbara constitui a da negação de condições humanas mínimas para a população pobre, desempregada e mesmo para a parte formalmente inserida no mercado de trabalho (Bresciani, 2007, p. 247)

Isso sem levar em conta que estas perspectivas abrangem apenas os que estão, mais ou menos adequadamente, inseridos entre aqueles que possuem condições mínimas de sobrevivência. Indo além, a violência urbana tem uma face ainda pior, manifesta na negação da dignidade àqueles que sequer possuem onde morar e vivem nas ruas como indigentes. Sobre estes sujeitos, é comum a construção de um imaginário de medo e violência, como alguém sempre pronto a atacar e privar o indivíduo que vive em melhores condições de seus bens ou de sua própria vida. Não nos ocorre, porém, a constância com a qual o morador de rua, violentamente privado de sua dignidade, é também constante vítima do medo e da violência, que sem a segurança de um espaço privativo que lhe pertença, é diariamente exposto às violências citadas por Bresciani, sentindo-as em uma intensidade esmagadoramente maior.

Neste caos urbano, em um contexto onde o sujeito vive a maior parte do seu tempo na esfera pública – a rua, o trabalho, a escola, a academia de ginástica, os locais de entretenimento – constantemente exposto aos olhos do outro, ainda que um outro friamente desinteressado em sua existência, o corpo aparece como um reduto da experiência individual, um último recôndito de privacidade, expressão de uma identidade construída a partir de si mesmo – ainda que esta construção isolada não seja possível, pois sempre mediada pela experiência social.³⁹ Quero dizer que o corpo, especialmente nos contextos urbanos, onde a estética da divergência (Ferreira, 2007) é melhor percebida e reivindicada, parece funcionar como espaço de construção e exibição de uma identidade individual.

A proposta deste texto, portanto, é pensar as relações entre o corpo e a cidade. Mas que cidade? Não é nosso objetivo discutir o espaço urbano a partir de sua constituição material, mas sim de seu aspecto cultural. Por analogia, propomos a relação simbólica entre o corpo e a casa, contudo, buscaremos escapar desta materialidade da casa enquanto construção, para pensá-la enquanto reduto da individualidade, enquanto fuga da esfera pública. A cidade que propomos pensar é aquela que emerge na proposta de Pesavento:

Cidades são, por excelência, um fenômeno cultural, ou seja, integradas a esse princípio de atribuição de significados ao mundo. Cidades pressupõem a construção de um *ethos*, o que implica a atribuição de valores para aquilo que se convencionou chamar de *urbano*. A cidade é objeto da produção de imagens e discursos que se colocam no lugar da materialidade e do social e os representam. Assim, a cidade é um fenômeno que se revela pela percepção de

³⁹ A concepção de uma identidade individual “integral”, gestada e mantida no – e pelo – próprio sujeito é contestada no advento da modernidade e da pós-modernidade. Segundo Stuart Hall, não é mais possível conceber o sujeito composto por uma identidade única e fixa, sendo este sujeito “iluminista” sucedido pelo sujeito sociológico da modernidade, forjado no contato e interação com a sociedade e pelo sujeito pós-moderno, este último não também social, porém não mais dotado de uma identidade fixa, estável. (Hall, 2014)

emoções e sentimentos dados pelo *viver urbano* e também pela expressão de utopias, de esperanças, de desejos e medos, individuais e coletivos, que esse habitar em proximidade propicia. (Pesavento, 2007, p.14)

É a partir daí que tentaremos pensar o corpo, e mais especificamente as modificações corporais – a tatuagem em especial – como demarcador identitário que atua a partir de uma lógica da diferença, que permite a individualização do sujeito – em esquecer que essas modificações simultaneamente coletivizam, ao inserir o sujeito em determinado grupo. Nesta busca pela individualidade, pela privacidade, pela fuga do espaço público, talvez não seja demais dizer que, especialmente nas cidades contemporâneas, nos contextos cada vez maiores de separação entre o humano e a natureza⁴⁰, a pele se apresenta como uma espécie de *fronteira*, separando o mundo exterior do mundo interior, o público e o privado, demarcando a separação entre o interno – o corpo – e o externo – o mundo.

A pele e a parede: fachadas e tatuagens como expressões individuais

Como apontou Michelle Perrot (1998) acerca dos trabalhadores franceses do século XIX, boa parte do dia do cidadão das cidades modernas é vivido em interação social e constante exposição, na esfera do público. Isso impõe uma rotina de disciplinarização dos corpos para o trabalho, expressa na uniformização, instigando-nos a pensar as modificações corporais como uma resposta dos sujeitos à esta uniformização. Assim, a modificação corporal pode ser problematizada como uma expressão da posse de si (Le Breton, 2016), da recusa deste sujeito em confundir-se com os outros corpos que ocupam o espaço urbano, em tornar-se mais um, diante de um “mar de gente”.

Por analogia, façamos o exercício de pensar a maneira como os sujeitos lidam com seus corpos e a maneira como eles lidam com suas casas, ambos, representações da esfera do privado na vida urbana, espaços de reivindicação de certa autonomia e possibilidade de experiências individuais.

Como aponta Perrot (1998) acerca das habitações coletivas na França do século XIX – fenômeno que se repete nas cidades brasileiras contemporâneas – de posse de sua residência, de seu espaço próprio, não é incomum que os sujeitos logo reivindiquem a modificação de sua fachada, seja modificando a cor, os portões, a jardinagem ou algum outro elemento que os destaque na homogeneização da vizinhança, afim de tornar aquela experiência nas residências padronizadas uma experiência individual, que traga algum grau de identidade àquele espaço.

A casa, portanto, símbolo do privado nas edificações urbanas, é logo modificada na tentativa de construir alguma identidade, algum sentido de individualidade.⁴¹

A mesma lógica parece reger as modificações corporais. Afim de não verem a si mesmos como a casa de uma COHAB⁴², os sujeitos aderem às modificações corporais na tentativa de imprimir algum grau de personalidade à sua experiência com o mundo, intermediada pelo corpo.

⁴⁰Esta perspectiva converge com a de Pesavento, que propõe: “A cidade é, nesse sentido, um *outro* da natureza: é algo criado pelo homem, como uma sua obra ou artefato” (Pesavento, 2007, p.13).

⁴¹ Outro exercício interessante na análise destas afirmações de personalidade, e talvez em sua expressão mais forte nos espaços urbanos, é pensar a maneira como os indivíduos, especialmente os jovens, tomam posse de seus quartos, “santuários” de sua condição individual, personalizando-os na tentativa de imprimir algum grau de diferenciação, alguma afirmação de sua identidade própria, expressa por meio de seus gostos pessoais. Para mais, ler Feixa, 2006.

⁴² Conjuntos habitacionais, comumente construídos de maneira uniforme, sem diferenciação entre as casas.

Aqui é que pode ser interessante a analogia proposta entre as modificações corporais e as modificações nas fachadas das casas. Ambas parecem responder à uma tentativa de recusa à uniformização que a vida nas cidades modernas proporciona ou, em alguns casos, impõe. Tanto a casa quanto o corpo são espaços de reivindicação de identidade, de afirmação da existência individual diante da vida coletiva, de separação ou fronteira entre o público e o privado.

Neste ponto, uma consideração. As reflexões realizadas por Pires (2005) e Costa (2014) convergem quanto à uma dupla função da modificação corporal: simultaneamente coletivizar e singularizar o sujeito, inserindo-o em um grupo enquanto diferencia-o dos demais. Por certo, esta busca de individualidade por meio da modificação pode ser problematizada como uma estratégia até certo ponto ambígua, ao passo que modificar o corpo, seja pela tatuagem, pelo *piercing*, pela cirurgia plástica ou pelo *body building* também reclama certo grau de coletivização, ao possibilitar a inserção do sujeito em determinados grupos – tatuados, praticantes de musculação, e assim por diante – que seguem determinadas normas, mais ou menos estabelecidas, variando de acordo com a modificação, segundo as quais o grupo, e a sociedade, em um sentido mais amplo, atribuem valor ao que é considerado belo, ideal ou adequado.

Da mesma maneira, as modificações nas casas também parecem seguir determinados “padrões”, socialmente estabelecidos – que como tudo o que se relaciona à moda, se sujeita a códigos contingentes, como as cores das tintas mais vendidas em determinado momento, algumas tendências arquitetônicas e de jardinagem, etc.

Exposto este duplo caráter das modificações – que individualizam e coletivizam – busquemos nos centrar nossa análise no caráter individualizante dos usos das modificações corporais, uma vez que não estamos pensando a integração dos sujeitos à grupos específicos de sociabilidade, e sim pensando-o em uma trama maior, no tecido da cidade.

Se o corpo e a casa são, como dito, este espaço do privado no cotidiano dos sujeitos, pensarmos suas “fachadas” – a pele no corpo e a parede na casa – enquanto fronteiras, demarcadores destes limites. A esse respeito Costa propõe que “Tatuagem, *piercing*, escarificação, são formas de fazer bordas. Denominamos de borda toda a relação que situa as fronteiras corporais [...] As bordas são o que constituem a nossa relação com o ambiente, com o outro e com a realidade”(Costa, 2014, p.27). Se tomarmos em conta a proposição da autora, as modificações corporais são demarcadoras de diferença entre o sujeito modificado e o outro. É sobre isso que falamos quando propomos a modificação corporal como uma contestação a uma imposição de uniformização dos corpos.

Em uma sociedade que tende à disciplinarização, efetivada a partir da uniformização, a tomada de poder sobre o próprio corpo representa a negação deste controle. Assim, modificar o corpo é também afrontar a ordem. Pensemos no que escreve Le Breton:

No imaginário, a alteração do corpo remete a uma alteração moral do homem: sua passagem a um outro tipo de humanidade autoriza a constância do julgamento ou do olhar sobre ele, até a violência a seu respeito. Somente ao homem comum está reservado o privilégio aristocrático de passear numa rua sem suscitar a menor indiscrição. Se o homem não existe senão através das formas corporais que o colocam no mundo, toda modificação de sua forma engaja uma outra definição de sua humanidade. Se as fronteiras do homem são traçadas pela carne que o compõe, recortar ou acrescentar nele outros componentes traz risco de alterar a identidade pessoal que é a sua e de perturbar os sinais que, aos olhos dos outros, lhe concernem. Em uma palavra, se o corpo

é um símbolo da sociedade, como sugere Mary Douglas, toda ameaça sobre sua forma afeta simbolicamente o vínculo social (Le Breton, 2005, p. 65).

O autor propõe que há um vínculo entre o que o corpo externa e o que a sociedade espera que ele seja. Em outras palavras, alterar a forma “natural” do corpo é alterar a ordem social estabelecida, é, nas palavras do autor, afetar o vínculo social.

Acontece que há graus diferentes de afetação gerada pela alteração corporal, e esses graus dependem não apenas do ato da modificação corporal, mas, sobretudo, da recepção deste ato em determinada sociedade. Para exemplificar, basta pensarmos em duas modificações corporais: a tatuagem e o implante de silicone. Não é preciso muito esforço para imaginar que estas práticas seriam diferentemente recepcionadas, por exemplo, nas camadas médias urbanas brasileira ou num grupo de nativos de uma reserva indígena. Neste último, possivelmente, a prática de inserir pigmentos na pele de modo a formar desenhos pode ser recebida com estranhamento menor que a inserção cirúrgica de uma substância nos seios ou nádegas, por exemplo, para dar outra forma, diferente da forma natural. Ainda utilizando os mesmos grupos como exemplo, a inserção de botoques⁴³ nos lábios pode parecer muito comum aos indígenas e causar estranhamento aos grupos urbanos, enquanto que a aplicação de Botox⁴⁴ pode causar efeito inverso.

Portanto, modificar o corpo é colocar em questão as relações sociais, o que possui um efeito considerável nas sociedades urbanas, visto que, como dissemos, na maior parte do tempo o sujeito vive em situações de interação. Assim, a modificação do corpo está ligada à recepção social que se faz dela, dentro das redes de sociabilidade do indivíduo. Como vimos, diferentes modificações são recepcionadas de diferentes maneiras. Esta recepção está ligada ao que Goffman chama de Identidades Sociais.

Para o autor, a sociedade categoriza as pessoas, e os ambientes apresentam determinadas expectativas dos sujeitos que podem ali ser encontrados. Segundo Goffman, há uma expectativa de uma Identidade Social Virtual, ou seja, os atributos que esperamos que o sujeito possuísse a priori, ou seja, aquilo que esperamos que ele seja com base naquilo que ele aparenta – seja por suas vestimentas, seu modo de falar ou suas características físicas – formam a sua Identidade Social Virtual. Por outro lado, os atributos que o sujeito efetivamente prova possuir, no contato, formam sua Identidade Social Real. Para Goffman, o fato de o sujeito possuir atributos que divergem do “normal”, da expectativa relacionada ao sujeito pertencente à determinado grupo, caracteriza o estigma.

Se pensarmos esta perspectiva relacionando-a a de Le Breton, poderemos crer que modificar o próprio corpo por meio da tatuagem, constitui uma afronta à ordem estabelecida, uma contestação da normalidade, uma dissidência da uniformização proposta na disciplinarização dos corpos. Esta parece ter sido a tônica das modificações corporais, especialmente entre a juventude dos anos de 1960 a 1980. Neste contexto, especialmente no auge dos movimentos de contracultura, modificar seus corpos parece ter sido confrontar diretamente a ordem, um ato de rebeldia contra a disciplinarização dos corpos para o trabalho, de que nos fala Foucault. Porém, nos contextos urbanos brasileiros, especialmente nas grandes cidades após os anos 2000, a tatuagem tem

⁴³ Peças de madeira, osso, pedra ou concha, usadas como enfeite pelos botocudos e outros indígenas sul-americanos, que a introduzem em furos no lábio inferior ou nos lóbulos das orelhas.

⁴⁴ O Botox é uma toxina produzida por uma bactéria chamada *Cloristidium Botulinum*, utilizada esteticamente para suavizar marcas na pele. Fonte: <http://www.dermatologia.net/cat-estetica/toxina-botulinica-botox/>. Acesso em 29 de agosto de 2016.

perdido seu caráter marginalizante, sua função de estigma e se inserido entre as modificações corporais socialmente aceitas. Cabe nos perguntar: qual é o papel da cidade neste processo?

Ao que parece, os grandes centros urbanos se mostram locais mais tolerantes a este tipo de modificação, talvez por sua diversidade cultural, resultado das migrações e imigrações que constituem as grandes cidades brasileiras. A dinâmica urbana citada no início deste texto, na qual os sujeitos vivenciam um cotidiano agressivo e uma relação com o tempo mediada por um relógio que parece correr a uma velocidade inalcançável une-se a esta pluralidade de culturas, histórias e vivências e parecem propiciar um ambiente simultaneamente mais propenso à tolerância e ao mesmo tempo indiferente ao outro, que transita na urbe ao meu lado, mas do qual nada sei e pouco me interessa.

Paradoxalmente, numa sociedade onde supostamente o outro não lhe interessa e ele não interessa ao outro, o indivíduo parece buscar na modificação corporal um meio de não se diluir na multidão, de afirmar algum traço específico de sua personalidade ou alguma recusa à uniformização. Sobre esta necessidade, Pires escreve:

A necessidade existente de criar uma identidade e se diferenciar dos demais faz do corpo um outdoor de si mesmo, onde as interferências aplicadas à pele, ao marcar momentos e situações, constituem um registro da história do indivíduo. Elas apresentam um resultado físico e outro psicológico – o primeiro ligado à estética e à funcionalidade, e o segundo, ao gozo, à satisfação que advém da realização de superar os próprios limites e estar de posse de um determinado elemento. Essa satisfação se dá em várias instâncias, mas está sempre relacionada ao olhar do outro. (Pires, 2005, p. 129)

Levando em conta a proposição de Pires, de que a satisfação da modificação corporal está relacionada ao olhar do outro, é curioso pensarmos o fato dela se desenvolver com mais liberdade e intensidade nos grandes centros urbanos, onde, como dito, o olhar do outro parece menos interessado no sujeito. Porém, é importante ter em conta que os fenômenos não podem ser lidos por um único prisma, e neste sentido, entram em cena outras características das grandes cidades, como as possibilidades oferecidas, sobretudo no que diz respeito às oportunidades de trabalho.⁴⁵

Do mesmo modo parece funcionar a modificação das fachadas dos conjuntos habitacionais. A questão da uniformização parece tomar lugar a partir da existência do outro, e, portanto, da necessidade da singularização. Ao que parece, é a constatação da existência do outro em condição de uniformização, que leva à necessidade de modificação. Esta modificação, como dissemos, estaria ligada a construção de uma identidade, de um elemento diferencial em meio à homogeneização das construções uniformes, numa tentativa de rompimento com o padrão estabelecido. Assim, a fachada, na casa, parece atuar da mesma maneira que a pele, no corpo, ou seja, como um elemento diferenciador, demarcando a diferença com relação ao outro.

Considerações Finais

Procuramos aqui levantar questionamentos acerca da relação entre as modificações corporais e as modificações nas fachadas residenciais, ambas buscando romper com a tentativa de uniformização imposta à casa e ao corpo, ambos tidos como espaço de representação do privado, em contraponto ao espaço público, esfera onde os sujeitos viveriam a maior parte de suas vidas.

⁴⁵ Levantamos esta questão apenas para dizer que há uma pluralidade de fatores envolvidos na maior ou menor aceitação das modificações corporais em determinados locais. Porém, não nos estenderemos quanto a esta questão, por não ser nosso foco neste momento.

Para tanto, propusemos pensar a pele – em relação metafórica com as paredes – como o espaço de manifestação desta necessidade de expressão de individualidade, funcionando como uma fronteira entre o público e o privado.

Entendemos que o corpo, nas sociedades ocidentais – e é importante termos em conta que esta concepção não impera em todas as sociedades – é pensado como reduto do indivíduo, como sendo propriedade do sujeito, diferenciando-se por este motivo dos outros corpos ao redor. A partir desta concepção é que é possível entender a modificação corporal como um caminho para a expressão da individualidade e a reivindicação de alguma autonomia perante as tentativas de uniformização impostas pela disciplinarização dos corpos. A partir desta perspectiva, é possível, como faz Ferreira, pensar no biopoder foucaultiano como um poder capaz de manifestar-se tanto em ações de constrangimento quanto libertação social, sendo o corpo um lugar de confrontação ou conformação. Neste sentido é que intentamos pensar as modificações corporais, especialmente a tatuagem, enquanto espaço de expressão de confrontação a uma ordem estética socialmente imposta e constituída a partir da relação do sujeito com a sociedade, relações especialmente manifestas nos contextos urbanos.

Referências

- BRESCIANI, Maria Stella M. História e historiografia das cidades, um percurso. In: FREITAS, Marcos Cezar de (org.). *Historiografia brasileira em perspectiva*. São Paulo: Contexto, 2007.
- COSTA, Ana. *Tatuagem e Marcas Corporais: atualizações do sagrado*. São Paulo: Casa do Psicólogo, 2014.
- FEIXA, Carles. O quarto dos adolescentes na era digital. In: COSTA, Marcia R; SILVA, Elisabeth M. (Orgs). *Sociabilidade Juvenil e Cultura Urbana*. São Paulo: Educ, 2006.
- FERREIRA, Vitor S. Política do corpo e política de vida: a tatuagem e o *body piercing* como expressão corporal de uma ética da dissidência. *Etnográfica*, v. 11, n. 2, p. 291-326, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *Microfísica do Poder*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2015.
- GOFFMAN, Erving. *Estigma: Notas sobre a Manipulação da Identidade Deteriorada*. Rio de Janeiro: Editora LTC, 1988.
- HALL, Stuart. *A identidade cultural na pós-modernidade*. Rio de Janeiro: Lamparina, 2014.
- LE BRETON, David. A síndrome do Frankenstein. In: SANT'ANNA, Denise B. (org). *Políticas do Corpo*. São Paulo: Estação Liberdade, 2005.
- LE BRETON, David. *Antropologia do Corpo*. Petrópolis: Vozes, 2016.
- LIMA, Roberto B. *Botox – Toxina botulínica: tudo o que você queria saber*. Disponível em <http://www.dermatologia.net/cat-estetica/toxina-botulinica-botox> . Acesso em 29 de agosto de 2016.
- PERROT, Michelle. *Os excluídos da história: operários, mulheres e prisioneiros*. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1988.
- PESAVENTO, Sandra J. *Cidades visíveis, cidades sensíveis, cidades imaginárias*. Revista Brasileira de História. Vol. 27, n.53. São Paulo, 2007.
- PIRES, Beatriz F. *O corpo como suporte da arte: piercing, implante, escarificação, tatuagem*. São Paulo: Editora SENAC São Paulo, 2005.
- THOMPSON, Edward P. *Costumes em Comum*. São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

NELVO, Romário Vieira. Mães com HIV e filhos sem HIV: Relações entre emoções, família e gênero. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 113-127, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

ARTIGO

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

Mães com HIV e filhos sem HIV: Relações entre emoções, família e gênero

Mothers with HIV and children without HIV: Relationship between emotions, family and gender

Romário Vieira Nelvo

Recebido: 24.09.2018

Aceito: 30.10.2018

Resumo: Ao longo do artigo analiso os significados sociais das gramáticas emocionais, familiares e do gênero. A discussão ancora-se em experiências de duas mulheres e mães jovens soropositivas, oriundas de territórios periféricos do Rio de Janeiro. Conheci essas mulheres durante a construção de uma pesquisa etnográfica sobre emoções, saúde, doença, corpo e pessoa entre os anos 2016 e 2017. O interesse aqui é discorrer sobre como, em distintos acontecimentos dramáticos, em decorrências do processo pela infecção por HIV/Aids, a mobilização familiar e sua linguagem generificada e geracional dos afetos, emergem das experiências de uma infecção moralizante e traumatizante. Seleciono dois episódios em suas trajetórias. O primeiro diz respeito às relações de co-presença, na descoberta sorológica, entre elas e suas mães. O segundo, a produção de construção de outras realidades existenciais com o nascimento de seus filhos, que são soronegativos. Espero que o artigo possa contribuir para uma antropologia das relações entre emoções, família e gênero e o modo como os sujeitos sociais fazem-se agentes nesse processo, ainda que existam uma série de eventos devastadores e situações de relações de poder. **Palavras-chave:** mães com HIV emoções família gênero antropologia das emoções

Abstract: Throughout the article I analyze the social meanings of the emotional, family and gender grammars. The discussion is anchored in experiences of two seropositive young women and mothers from Rio de Janeiro's peripheral territories. I met these women during the construction of an ethnographic research on emotions, health, illness, body and person between 2016 and 2017. The interest here is to discuss how, in different dramatic events, the consequences of the process for HIV/AIDS infection, family mobilization and its generalized and generational language of affections and emotions, emerge from the experiences of a moralizing and traumatizing infection. I select two episodes in their trajectories. The first one concerns the relations of co-presence, in the serological discovery, between them and their mothers. The second, the production of construction of other existential realities with the birth of their children, who are negatives HIV. I hope the article can contribute to anthropology of the relationships between emotions, family and gender and how social subjects become agents in this process, even though there are a number of devastating events and situations of power relations. **Keywords:** mothers with HIV emotions family gender anthropology of emotions

Introdução

Este artigo analisa os significados sociais das gramáticas emocionais, familiares e do gênero. A discussão ancora-se em experiências de duas mulheres e mães jovens

*soropositivas*⁴⁶, oriundas de territórios periféricos da cidade do Rio de Janeiro. O interesse aqui é discorrer sobre como, em distintos “acontecimentos dramáticos” (Ortega, 2008), em decorrência do processo pela infecção por HIV/Aids, a mobilização familiar e sua linguagem generificada dos afetos e emoções, emergem entre as diversas e possíveis “presenças ocultas” (Das, 1999), deixadas pelos rastros de uma infecção moralizante e traumatizante⁴⁷. Para tanto, seleciono dois episódios temporais nas tramas familiares das interlocutoras. Primeiro, a relação mães e filhas. Luana e Luíza, interlocutoras chave, cujos nomes são fictícios, são portadoras do vírus por transmissão vertical, quando a infecção ocorre de mãe para o filho⁴⁸. Esses casos ocorrem no momento do parto, no pós-parto, por contatos com fluidos corporais, como sangue e leite materno. Parto da trajetória das duas para demonstrar as relações geracionais⁴⁹ nas gramáticas afetivas entre elas e suas genitoras, tendo como marco a descoberta do vírus tanto das mães quanto das filhas. O objetivo principal foi perceber como o HIV/Aids é significado e ressignificado nessa relação, uma vez que a infecção das últimas decorre diretamente das primeiras.

Suas temporalidades evidenciam mobilizações afetivas, familiares e generificadas no processo de *tornar-se soropositivo* (Valle, 2002; 2010). Segundo este autor, essa experiência requer, ainda, mudanças de hábitos e reaprendizado dos sentidos (ver nota 1). No campo pesquisado, a instância familiar torna esse transcórre menos individual, opondo-se à ideia dos “flagelos da modernidade”, em que a patologia é vista de sua biologia e fisiologia (Adam & Herzlich, 2011). Com Luana e Luíza, as relações afetivas em torno do HIV/Aids, seu diagnóstico e a rotinização do tratamento inscrevem-se num trabalho humano micropolítico familiar constante, uma co-presença moral e de vínculo emocional; emaranhados por experiências que marcam o cotidiano vivido pelos atores, próximo daquilo que Duarte e Menezes (2017) definiram como “*éter transpessoal*” – uma malha moral que constrói uma espécie de “eu extenso”.

Em um segundo episódio visibilizo suas experiências maternas e os significados do desejo *de tornar-se mãe*. Ao longo dessa dinâmica, uma série de “limites”⁵⁰ figuram-se, quais sejam: Lidar com a possibilidade de transmissão do vírus para o filho, a dificuldade quanto à gestão do tratamento e seus efeitos colaterais em decorrência, ora da má adesão aos medicamentos, ora pelas alterações corporais da gestação. Há, ainda, a negociação com o parceiro sexual, o término da relação de namoro durante a gravidez,

⁴⁶Utilizo o termo *soropositivo* baseando-me na concepção da existência de uma *identidade clínica*, que é transformada em identidade social, tal como definiu Valle (2002). *Soropositivo* aqui se refere à construção particular de “categorias, imagens, representações culturais e discursos sobre a soropositividade, que têm sido produzidos por meio de uma combinação de forças culturais de origens e formação amplamente diferenciadas” (Valle, 2010, p. 40).

⁴⁷Para a reconstrução categórica e moral da infecção por HIV/Aids, vali-me, sobretudo, do livro *Aids e suas Metáforas* de Sontag (1989).

⁴⁸Valendo-me de referências que trabalham com a temática da maternidade e parto no Brasil, opto por manter o termo “filho” e não “feto”, mesmo que pareça de formar “naturalizada”, porque as pesquisas têm mostrado que o filho é uma concepção de pessoa em muitos contextos sociais. Além do que, é o termo tal como minhas interlocutoras se referiam. Consultar, sobretudo, Almeida (1987), Salem (2007), Rezende (2015) e Carneiro (2015). Para um contraste cultural na forma de concepção do feto, consultar Lupton (1999).

⁴⁹Não pretendo discutir de modo aprofundado a categoria “geração”. Apenas a tomo como uma categoria analítica a fim de atender aos objetivos do artigo. Para referências que trabalham com a categoria, sobretudo no campo da sexualidade, saúde e doença e HIV/Aids, consultar Simões (2014), Simões e Carrara (2016) e Debert et al. (2016).

⁵⁰Em outro lugar (Nelvo, 2018), defini “limites” como barreiras morais, sociais e afetivas, uma vez que remontam dramas, repertórios hierárquicos e processos liminares da identidade. Não me deterei aos detalhes da categoria. Friso, não obstante, que o conceito de “dramas sociais” de Turner (2005) é de suma importância para a pensar nos “limites” e suas múltiplas facetas.

os cuidados com seus filhos, como a não amamentação e, por fim, os embates morais, ideológicos e estigmatizadores que atravessam a gestação soropositiva (Parker, 2012). Com a gravidez delas e posteriormente o nascimento dos filhos, há uma interrupção moral e familiar da infecção pelo HIV/Aids. Elas tornam-se, assim, “*mães com HIV e filhos sem HIV*”⁵¹.

Como discorreu as autoras Rezende e Coelho (2010), as emoções e afetividades são datadas desde o nascimento das Ciências Sociais. De todo modo, é somente a partir de meados da década de 1970 que certa tradição norte-americana demarca as emoções como campo específico dentro da antropologia, conhecido, hoje, como antropologia das emoções. As emoções passam então a perpassar as noções de pessoa, *self* e experiência e revestem-se pela cultura (ver, por exemplo, o primeiro mapeamento feito por Lutz & White, 1986). Não é minha intenção aqui traçar todo o desenvolvimento do campo da antropologia das emoções. Esse exercício foi elaborado por demais autores/as (Abu-Lughod & Lutz, 1990; Koury, 2009; Rezende & Coelho, 2010). O objetivo é o de apenas frisar a perspectiva utilizada para os fins do artigo.

Neste sentido, sigo as pistas deixadas por Abu-Lughod e Lutz (1990), e adoto a proposta do contextualismo. As emoções serão aqui analisadas como discursos sobre emoções e discursos emocionais, de maneira semelhante ao que propuseram as autoras, como práticas sociais. Deste modo, não intento pensá-las por elas mesmas, mas como discurso emotivo da realidade que constrói. O que faz com que seja possível, portanto, que a emoção evoque a vida social e cotidiana e não os estados internos da pessoa. Essa dimensão discursiva, inspirada sobretudo nos ensinamentos de Foucault (1971), reafirmam as afetividades em sua capacidade de dinâmicas de sociabilidade e micropolíticas do poder, pois os discursos emocionais estão na política do cotidiano. Comunicam, ao fim, que social é esse e como ele estrutura-se.

As emoções não são anteriores ao discurso, todavia, são construídas nos contextos sociais. Resultam, portanto, de contatos e trocas sociais (Bispo, 2016). Assim, o discurso emotivo não mantém com a realidade uma relação de representação, mas sim de formação, no qual os afetos estão se dando em contextos relacionais. Essa noção pode ser melhor explicada na passagem abaixo:

A inovação do contextualismo está em sua inspiração na noção foucaultiana de “discurso”. Essa perspectiva teórica baseia-se na concepção de discurso como uma fala que mantém com a realidade uma relação não de referência, mas sim de formação. Ou seja, nela o real não preexiste ao que é dito sobre ele, mas, ao contrário, é formado por aquilo que se diz sobre ele. Para as autoras (Abu-Lughod e Lutz), a emoção não seria apenas um constructo histórico-cultural; a emoção seria algo que existiria somente em contexto, emergindo da relação entre interlocutores e a ela sempre referida. (Rezende e Coelho, 2010, p. 78).

Ter essa ênfase como norte é de suma importância para a forma como a narrativa do artigo está estruturada. Assumo, que optei por não retornar durante a análise dos dados de campo para a demarcação teórica aqui elencada. Ao contrário, tomo a perspectiva do contextualismo e as emoções como práticas sociais como um modo de olhar, que orienta a maneira como analiso as emoções e afetos nas dinâmicas familiares

⁵¹A frase, uma das sínteses do artigo, é uma categoria nativa. Foi Luana, durante nosso primeiro encontro, quem a proferiu. Na oportunidade, eu explicava a ela acerca dos objetivos da pesquisa e quando disse me interessar por “mães com HIV”, ela completou a frase dizendo “filhos sem HIV”. Desde então, passei a entender que as três interlocutoras significam a maternidade não somente como uma experiência de ser mãe, mas, também, pela possibilidade existencial que elas dão de criação de realidades outras para a infecção dentro de suas famílias, ao por no mundo um filho sem HIV. *Mães com HIV e filhos sem HIV* aqui estará sendo adotada tanto como categoria nativa quanto mobilização identitária e central para o entendimento intersubjetivo delas.

e de gênero das interlocutoras. Por isso, não faria tanto sentido retornar o tempo todo, no decorrer do artigo, às citações de Abu-Lughod e Lutz (1990) – elas estão presentes do início ao fim. A aposta analítica foi tornar a presente perspectiva como pano de fundo das histórias que privilegio e, a partir da compreensão das emoções e afetividades como práticas sociais, dialogar com demais autores/as sobre trauma, dor, violências, família, gênero, agência e dinâmicas do poder.

O artigo divide-se em três partes. Na primeira, abordo a etnografia, os pressupostos adotados no estudo e localizo as interlocutoras a partir de uma breve arguição bibliográfica sobre o fenômeno em questão. Na segunda, a descrição etnográfica do primeiro dos episódios que proponho. Por fim, suas experiências maternas e as diversas e possíveis formas analíticas de refletir, sob um ponto de vista antropológico, os significados do nascimento de seus filhos para suas histórias de vida.

Etnografia, HIV/Aids e mulheres

O trabalho de campo que alicerça esta etnografia foi inicialmente realizado no primeiro semestre de 2016 e, mais bem tecido nos meses de dezembro daquele ano e a abril de 2017 (Nelvo, 2017a). A pesquisa enfocou as trajetórias de Luana, Suelen e Luíza. À época, tinham entre 20 e 25 anos, residiam na zona oeste da cidade do Rio de Janeiro. Sua gravidez resulta de relações de namoro até então estáveis, entre quatro e seis anos de duração. Seus relacionamentos amorosos vieram ao fim assim que os filhos nasceram. A pesquisa de campo começou quando visitei, durante cinco meses consecutivos, uma Rede de pessoas que se autodenominam *Jovens vivendo e/ou convivendo com HIV/Aids do estado do Rio de Janeiro*. O espaço é denominado de “Rede Jovem Rio +” e é chamado de *Rede*, a partir de 2009, organizado por sujeitos soropositivos.

Renato, um membro da *Rede*, apresentou-me às interlocutoras. O estudo contou com observações em campo, achados na *internet* sobre o assunto, conversas por aplicativos de mensagens instantâneas, *WhatsApp*, leituras de diários pessoais e entrevistas em profundidades. Os encontros deram-se, inicialmente, em locais abertos, como *Shopping Center* e praças de bairro. Posteriormente fui convidado ao chá de bebê de uma delas, que estava em sua segunda gestação. Conheci, ainda, a casa e a família de outra – por morar próximo do local em que eu residia. Assim, essa pesquisa contou com a constante construção de confiança tanto no dia do primeiro encontro em que foram realizadas as entrevistas quanto posteriormente, naqueles encontros não programados, seja para falar sobre a pesquisa ou sobre quaisquer outros assuntos⁵².

Recorro aqui aos ensinamentos de Judith Butler (2010; 2011). A síntese crítica da autora recai no contexto contemporâneo, midiático, que supostamente não nos permite estabelecer o vínculo com o outro. Ela propõe, ao contrário, formulações sobre o que nos liga eticamente à alteridade, a partir do reconhecimento do outro como pessoa marcada por “vidas precárias” e processos de vulnerabilidade humanas. Para Butler trata-se da base do reconhecimento científico da ontologia política por parte do sujeito. Em outras palavras, é levar em conta as condições gerais que preparam e modelam um sujeito para o reconhecimento, tendo em vista desigualdades, relações de poder e condições estruturais de gênero, raça e classe (Davis, 2016).

Seguindo essa perspectiva, as histórias familiares que Luana e Luíza compartilharam indicam vidas atravessadas por cotidianos complexos, moralizados e, por vezes, fragilizados. O que este artigo procura dar conta é o reconhecimento dessas

⁵²Resido próximo de Luíza. Até hoje mantenho o contato e somos, como ela sempre gosta de demarcar, “amigos”. Com ela construí um laço afetivo grande. Em alguns outros lugares, já esbocei algumas reflexões antropológicas sobre nossas relações (Nelvo, 2017a, 2018).

vidas, nos termos de Butler (2010), como ontologicamente política. Não é minha intenção aqui lançar olhares para suas biográficas a partir da chave analítica de sujeitos não agentes em seus cotidianos. Ao contrário, nos “limites” que perpassam seus “acontecimentos dramáticos”, cujo HIV/Aids é central, a capacidade de agência delas é uma realidade concreta, mesmo que emerge de dinâmicas interpessoais marcadas por relações de poder (Ortner, 2007). Na etnografia, discorri sobre uma agência vista através da lente da resistência (Nelvo, 2017). Ao tomar o caso do nascimento do filho como um evento fisiológico que marca tanto o *tornar-se mãe* quanto constrói outras realidades existenciais e familiares, acredito que elas agem no cotidiano por meio da habitação das normas do gênero (Mahmood, 2006). A maternidade e a valorização dos laços familiares não são meras reproduções de desigualdades de gênero, mas, também, de possibilidades de vir a ser pessoa. Engravidar e dar à luz um filho, sendo portadoras de HIV/Aids, é uma resposta agente para os contextos nos quais essas mulheres eram desacreditadas da maternidade e suas gestações mal vistas (Knauth, 1999; Guimarães, 2001).

*

Surgida na década de 1980, a epidemia de Aids confrontou noções de *bem-estar* que são caras à cosmologia ocidental moderna, na qual há um processo contínuo de proposições biomédicas para aliviar o sofrimento humano (Foucault, 1987). A Aids foi fabricada em meio aos ideais e valores dos *biopoderes* do ocidente moderno, cuja rotinização e monitorização do corpo são partes das tecnologias biomédicas como cultura global (Valle, 2010). Desse modo, é possível comparar a tessitura do *bem-estar* com a *biologização do humano*, que implica, não obstante, na medicalização como estratégia de intervenção *biopolítica* e modo de subjetivação dos sujeitos (Foucault, 1987). Os corpos inicialmente afetados pela epidemia eram, via de regra, dissidentes em termos de sexualidades (Miskolci & Pelúcio, 2009). O que possibilitou, portanto, a construção do Dispositivo da Aids⁵³ com sexualidades e práticas sexuais específicas – pessoas com práticas homossexuais, trabalhadores do sexo, bissexuais entre outros (Carrara & Moraes, 1985; Parker & Galvão, 1996; Bastos, 2002; Nelvo, 2017).

Se no início da epidemia é impossível discutir o HIV/Aids sem levar em conta o debate cultural mais amplo, é ainda mais crucial quando no decorrer da década de 1990 discutiu-se a “feminização da epidemia” (Parker & Galvão, 1996; Knauth, 1999; Guimarães, 2001). O silêncio quanto aos direitos sexuais e reprodutivos de mulheres, mas sobretudo as assimetrias de gênero, raça e classe foram os enfoques preferenciais dos críticos que, ao darem atenção ao crescente número de mulheres infectadas, buscaram nos valores e nas bases da estrutura sociais às repostas para a compreensão desse fenômeno. Se, em um primeiro momento, houve um debate sobre os limites do laço de “confiança”, o valor que a família recebe em determinadas camadas sociais, bem como o “empobrecimento do vírus” (Gomes et al., 2011), está intimamente relacionado com uma mudança significativa de perfil epidemiológico da doença. De pessoas com práticas sexuais “dissidentes”, a questão feminina é complexa, porque afetava em sua grande maioria mulheres heterossexuais e casadas (Parker & Galvão, 1996).

⁵³Dispositivo aqui é empregado no sentido definido por Foucault, tal como Perlongher (1987) o utiliza em seu livro *O que é a Aids*. Com frequência a literatura consultada para esta revisão teórica toma a presente obra como norte de suas indagações.

A possibilidade de acesso a direitos, como a implementação da Terapia de Alta Potência no *Sistema Único de Saúde* (SUS)⁵⁴, e a transformação de uma identidade clínica, *soropositivo*, em identidade social (Valle, 2002), andam na contramão dos estigmas e preconceitos que as pessoas portadoras de HIV/Aids são acometidas na dinâmica social (Seffner, 1995; Gomes et al., 2011). Segundo Parker (2012), o estigma é um dos principais motivos que afastam os sujeitos dos centros de testagem para obter conhecimento acerca da condição sorológica. Para entender os estigmas sociais advindos da Aids, deve-se atentar para os processos de hierarquização e desigualdades em certos contextos sociais (Monteiro et al., 2016). Ao realizarem um estudo com mulheres de baixa renda no Rio de Janeiro as autoras identificaram que a pobreza e as várias manifestações de desigualdades de gênero que marcam a escolaridade e a vida resultam “na falta de acesso aos serviços de saúde e ao conhecimento que promove a autonomia na tomada de decisão sexual e reprodutiva (Idem, p. 6).

As mulheres gestantes do estudo em questão (Idem.) conviviam diariamente com o processo de ocultação da condição, uma vez que o medo do abandono e a perda dos laços familiares é uma realidade em suas experiências. Por fim, cada vez mais a literatura nacional vem dando ênfase a temática da vulnerabilidade de mulheres frente à epidemia de HIV/Aids na contemporaneidade. O estigma permanece como um dos temas preferenciais, como Monteiro et al., (2012) revisam a preeminência da categoria nas análises sociais⁵⁵. Neste sentido, espero a partir das histórias familiares das interlocutoras, e levando em conta o debate sobre a infecção pelo HIV/Aids e as gramáticas do gênero, da família e emoções contribuir para os debates mais amplos sobre a temática, bem como para uma antropologia de sujeitos ontologicamente políticos e com experiências concretas de agência (Butler, 2010; Mahmood, 2006).

A co-presença da infecção

Luana: uma infecção azarada!

“Eu que sou azarada mesmo”, Luana se autoqualificava. Ela tinha 20 anos quando a conheci. Nasceu portando o vírus HIV. Contudo, apenas soube da existência da infecção quando estava com onze anos. Ela é a mais velha dos três irmãos. Quando sua mãe estava grávida do mais jovem, à ocasião do campo com nove anos, foi detectada a patologia nos exames sorológicos. Desde a passagem do século XX para o XXI, o teste *anti-HIV* é uma política pública para a gestante, oferecida pelo SUS (Brasil, 2004). “A partir daí todos nós tivemos que fazer o exame”, Luana relatou sobre esse momento em sua vida. O “azar”, aludido tanto em nosso primeiro encontro quanto em conversas por *WhatsApp*, diz respeito ao fato de que somente ela, dentre os demais irmãos, contraiu a infecção. “É muito azar”, repetia.

Luana não deixou transparecer ou guardar mágoas em relação à infecção⁵⁶. Na verdade, ela relembrava desses pesares “azarentos” rindo da “situação traumática” que passou. De um ponto de vista antropológico, é possível classificar como uma política de resistência por parte da pessoa (Ortner, 2007). A atitude de rir do passado parecia menos deixá-lo no esquecimento, mas, sim, atualizá-lo em suas discursividades. “Foi uma

⁵⁴A partir da vigência da Lei nº 9.313 do ano de 1996 que, passou a distribuir gratuitamente os antirretrovirais para as pessoas portadoras de HIV/Aids.

⁵⁵Em relação à fluidez das identidades de gênero e de práticas sexuais em mulheres lésbicas e bissexuais, no que tange às suas experiências eróticas, consultar, ainda, Mora e Monteiro (2010; 2013). Oliveira (2016) realizou uma etnografia trabalhando com percepções de risco do HIV/Aids e outras infecções transmissíveis entre mulheres com práticas homoeróticas na cidade de João Pessoa.

⁵⁶Para um debate mais aprofundado dessa categoria emotiva e suas práticas sociais, consultar Rezende (2002).

correria, pois todo mundo tinha que se testar rápido”; “Minha irmã do meio não pegou, foi sorte, sabe”; “Minha mãe se cuidou muito depois que descobriu, ela carregava uma culpa grande e meu irmão novo não teve esse azar”. Luana transpunha par ao campo uma série de relacionalidades e instâncias do cotidiano micropolítico familiar quando reelaborava sua “descoberta” da doença. No momento de tais lembranças sua feição corporal deixa perceptível o quanto recontar essas relações era, portanto, vivê-las novamente. Por isso, creio que o “azar”, mesmo que contrariado com os risos em seu rosto, comunicavam operações pesadas e funcionavam como um “trabalho do tempo” (Das, 1999), na tessitura do ato de reelaborar suas experiências. Não foi detectado o vírus em sua irmã do meio e, como sua mãe se encontrava grávida, fez o acompanhamento médico durante a gestação e no momento do parto, impedindo que a transmissão ocorresse no terceiro.

“Foi meu pai, tenho certeza. Essa coisa: a mulher fica em casa e o marido apronta (risos)”. Luana e sua mãe construíram uma relação de proximidade afetiva a partir do diagnóstico. Sua infecção é uma co-presença direta da genitora, contudo, a certeza de que seu pai seria o verdadeiro portador do vírus possibilitou relativizar os sentimentos negativos que poderiam advir da patologia. Ela tem, também, uma relação próxima com o pai. Pude ver momentos em que Luana e seu filho Léo, que tinha dez meses quando realizei a etnografia, estavam juntos, a partir dos próprios esforços da interlocutora. Ela apresentou fotografias a fim de mostrar o “avô de seu filho”. Por outro lado, sua mãe é vista por ela como uma “vítima” do seu pai e das traições que este cometeu. Essa figura do genitor como “culpado” atualiza a dinâmica do “*vírus procurado* e o *vírus adquirido*”, segundo Knauth (1997). Se as rupturas familiares são frequentes em casos de traições nos quais ocorrem a infecção por HIV/Aids (Meihy, 2006), sobretudo em famílias com estilo cosmopolita, no caso de Luana o casamento de seus pais teve o fim como resultado do “desgaste” do relacionamento. Em outras palavras, eles não se separaram devido ao HIV/Aids, mas fruto da convivência que não mais os agradava.

A posição de que sua mãe não teria *procurado o vírus*, todavia, o *adquirido*, foi um divisor para Luana reaver a relação afetiva com sua genitora. “Eu não posso ficar a vida inteira culpando-a”, Luana contava desde o nosso primeiro encontro. A interlocutora engajou-se em grupos de mulheres jovens ativistas, apareceu em canais abertos da televisão brasileira para falar sobre ser “mãe soropositiva” e construiu um afeto grande por aquela mulher, sua mãe, que, a teria infectado. Nesse processo de expor sua “vida para o público” (como aparecer na televisão), como gostava de se referir, Luana dizia que muitas mulheres de transmissão vertical guardavam mágoa da mãe pela condição. Segundo dizia, considerava tal sentimento prejudicial, pois ela, que agora é mãe, sabe o quanto “uma mãe faz por um filho”.

Mesmo que Luana tenha mantido o sorriso no rosto nos encontros, ela não hesitou em falar sobre sua dificuldade em fazer o uso dos medicamentos. Era difícil para ela adequar a sua vida, sobretudo na fase da infância e adolescência, com essa realidade concreta da gestão terapêutica. Luana não via as drogas farmacológicas como um tipo de substância que gerava *encantos e liberdades* (Van der Geest; Whyte, 2011), mas como algo que andava na contramão de suas etapas da vida. Seus medicamentos geravam, como discuti em outra ocasião, *desencantos* terapêuticos e processos de dramatização da realidade (Nelvo, 2017a). Contudo, com o nascimento de seu filho ela passou a incorporar uma “responsabilidade” pela vida. Luana conheceu muitas mulheres com relações afetivas devastadas com suas mães, cujo peso da culpa pela infecção era o fato primordial. Cuidar-se passou a ser central em sua trajetória, uma vez que ela tinha receios de que seu filho, que não nasceu com a infecção, pudesse guardar mágoas dela,

caso não se tratasse corretamente e viesse a morrer ou mesmo ficasse debilitada em decorrência de Aids.

Luíza e sua ética de co-presença dos afetos

“Eu era muito doente, por isso minha mãe descobriu”; “Eu enterrava os remédios no quintal, sou uma demônia”; “Tenho dificuldade de falar a palavra, até hoje falo que tenho *aquilo*, a pessoa precisa entender o que é *aquilo* porque não falo a palavra não”. Essas são frases ditas por Luíza, jovem soropositiva com 21 anos. Ela é mãe de Ruan, que tinha um ano e meio à época do campo. Luíza residia próximo de mim quando construí essa pesquisa. Seu olhar é penetrante. A voz é baixa, porém, potente aos ouvidos. Seu sorriso esconde-se embaixo dos cabelos enrolados que caem sob seu rosto. Pela proximidade de nossas residências conheci seu filho, sua casa, sua irmã, sua mãe e seu pai. Este último, por sua vez, somente por meio dos inúmeros sonhos que Luíza dizia ter tido com ele, seja de um passado, seja de um eventual encontro nosso. Seu pai morreu vitimado quando a Aids não carecia de tratamento eficaz e o diagnóstico era uma sentença de morte. Os sonhos com seu pai são significativos para a análise antropológica, pois ao contá-los Luíza fazia deles um recurso de sua existência.

Ela não entende o motivo pelo qual seu pai não se cuidou quando contraiu o HIV/Aids. A hipótese seria que provavelmente seu genitor não soube lidar com o diagnóstico. Sua mãe, por outro lado, se cuidou e construiu uma relação afetiva de confiança com Luíza e sua irmã. À ocasião do campo, as três moravam juntas. Quando Luíza tinha nove anos era uma criança muito doente. Na escola não conseguia desenvolver as atividades como as demais crianças. As febres eram constantes, além do que, estava sempre gripada e com a garganta inflamada. Luíza foi central para o diagnóstico do HIV/Aids de sua família. Diferente de Luana cuja mãe estava grávida e em decorrência de uma política pública de saúde realizou o teste *anti-HIV*, Luíza foi sendo testada para outras infecções na esperança de responder o porquê de estar sempre doente. Isso ocorreu até a equipe médica sugerir que pudesse ser o HIV/Aids. Com o teste feito a mãe, o pai e a irmã também realizaram. Seus pais eram os portadores, ao passo que sua irmã não contraiu. A partir de então Luíza começou a encarar a gestão terapêutica dos medicamentos via oral. Sua vivência com o HIV foi dinamizada pela metáfora dos soldadinhos. Em suma, ela deveria fazer o uso dos medicamentos para que supostos soldadinhos “matassem” os bichinhos que estavam dentro dela e causavam aquelas *aflições* inexplicáveis.

“Por que tomar tantos remédios se eu não estava mal?” Luíza se perguntava. Já na fase de sua infância ela desenvolveu a ideia de que o remédio é para quem está doente. Ainda que estivesse quase sempre debilitada, às vezes aparentava não precisar de medicamentos para ficar bem. Essa dúvida fez com que ela não se cuidasse como deveria. Seus médicos diziam que Luíza não estava tomando os remédios como deveria. “Eu enterrava eles no quintal, sou uma demônia”. Com onze anos ela decidiu indagar sua mãe acerca da necessidade verdade por detrás daqueles inúmeros comprimidos. Sua mãe decidiu contar. Se o HIV/Aids aqui já demarca uma relação geracional (ou transgeracional) entre mãe e filha, uma vez que foi somente por meio desta última que toda uma dinâmica familiar pôde ser tecida, interromper o “segredo” figurou outras questões. Outro tipo de “segredo” foi construído e acompanhado por uma “promessa”. Após a revelação da sorologia o cotidiano familiar de Luíza passou a ser operado pelo “segredo” de que o HIV ficará para sempre no indizível da família, sendo assunto de mãe e filha. Elas efeturaram também a “promessa” de que a infecção seria cotidianamente vencida, operacionalizando o tratamento correto. Assim, viver emergiu

como uma possibilidade concreta de mudança da realidade que teria acometido o seu pai, por exemplo. Outra família também teria sido “vítima” do pai de Luíza. Ele casou-se com outra mulher e teve duas filhas. Luíza dizia circular um boato pelo bairro de que elas haviam adquirido o HIV. “Por que ele foi fazer isso com minha mãe e com a outra mulher e filhas?”, ela se perguntava.

Nos sonhos Luíza procura novos contornos a essas situações, até então sem respostas. Neste sentido, o HIV/Aids é operacionalizado nas micropolíticas familiares em questão como um “acontecimento dramático” (Das, 1999; Fassin & Rechtman, 2007; Ortega, 2008; Cho, 2008). Envolve, portanto, uma extensa gama relacional, causando rupturas e desordens, pesadas cortinas de fumaça da dor, do silêncio e da linguagem do testemunho. São situações nevrálgicas, próximas das indagações formuladas por Veena Das (2007) sobre como é possível tornar novamente o mundo habitável. O trabalho do tempo, a domesticação da dor e a reestruturação do cotidiano são pontos elementares para contornar os eventos que arruinam a vida e o cotidiano. Seguindo essas pistas, é possível ainda dialogar com Grace Cho (2008) em seus postulados teóricos sobre a formação de traumas e silêncios familiares que são encarnados de modo geracional. Para a autora, é algo inconscientemente passado de geração a geração, e tecido na dinâmica familiar por meio de silêncios, ocultamentos e fantasmas. No caso de Luíza, a perpetuação de seus acontecimentos dramáticos para o HIV/Aids constrói-se por uma instância sociorrelacional, em que a interlocutora é agente principal como frisado, que envolve a mãe, ela, sua irmã e por que não seu filho?

A aproximação com Luíza faz reformular o etnograficamente “óbvio” e tornar as situações de ordem paradoxal em sua família como um dado complexo do campo. Por um lado, o diagnóstico para a infecção e suas “co-presenças” traz dificuldades, respostas incompletas, sonhos e redefinições de “segredo” e “promessa”. Por outro, não há uma ruptura familiar, nem mágoa ou culpa por parte do pai – que não somente teria traído a matriarca como também transmitiu o vírus HIV para a esposa. Nem da mãe que, de forma ainda mais direta do que o pai, infectou a filha. Durante a pesquisa de campo, Luíza dizia pedir para Deus abençoar sua alma e mesmo que sua mãe não confessasse, Luíza afirmou algumas vezes que sabia que ela também o fazia. Sobre tudo em suas orações noturnas. “Já a vi orando, já a vi orando”.

Luíza e suas relações familiares e generificadas foram-se como uma ética humana para a ação no próprio cotidiano. Mesmo que a co-presença da infecção seja o principal motivo para a efetuação de memórias dramáticas e sejam estas incorporadas em sua composição de pessoa, a resposta para essas então “desordens” em torno do diagnóstico – que envolve a traições e infecções durante a gestação – emerge da valorização do apoio afetivo entre mãe e filha. As pessoas estarem juntas parece ser uma redefinição de co-presença; não somente do vírus, mas, também, dos afetos. O melhor e mais potente exemplo são as categorias “segredo” e “promessa”.

Limpeza dos corpos morais

A partir de pesquisa empreendida em três capitais – Rio de Janeiro, Salvador e Porto Alegre –, Heilborn et al., (2006) apontaram que a gravidez na adolescência é parte ao processo de socialização, de construção de individualidade e de concepção de determinada noção de pessoa. Tal condição faz com que a gravidez seja valorizada em segmentos populares. Em mulheres soropositivas, Knauth (1999) demonstrou o quanto *tornar-se mãe* é de suma importância para a identidade feminina. Compreendo que o estudo trata de um contexto do século passado. Contudo, é perceptível o quanto há rupturas e continuidades tanto para o meu, quanto para demais campos etnográficos. É neste sentido que estudos realizados em contextos periféricos do Rio de Janeiro

(Monteiro et al., 2016a; 2016b) têm sugerido que ter um filho é positivo para a construção da feminilidade da mulher soropositiva. A própria Knauth (1999), sugeriu que *tornar-se mãe* diferenciaria essas mulheres de outras pessoas, inclusive de doentes de Aids. Por darem à luz, elas estariam próximas de uma mulher soronegativa, que produz família ao reproduzir. Ao apresentar as experiências maternas das interlocutoras, e tendo como pano de fundo esse campo teórico brevemente evidenciado, discorro sobre como o nascimento de seus filhos movimento uma instância familiar e uma capacidade de agência por parte dessas mulheres.

Luana e Luíza perceberam que estavam grávidas da mesma forma: a menstruação atrasou, foi feito o teste e deu positivo. O caráter “inesperado” da gravidez parece não diminuir o desejo materno. Elas tinham relações de namoro até então estáveis, entre quatro e seis anos de duração, e vieram ao fim assim que seus filhos nasceram. Elas foram confrontadas com experiências “limites”. Não transmitir o vírus ao feto, negociar com o namorado o uso do preservativo, a gestão cotidiana do tratamento e os cuidados durante e após o nascimento do filho conformam suas dinâmicas e tecem experiências múltiplas, cujo HIV/Aids e as relações interpessoais estão interconectados. São experiências que funcionam como barreiras sociais, morais e afetivas (Nelvo, 2018). Luana não mantinha uma boa adesão aos medicamentos. Ela já namorava o Caio, para de seu filho, há quatro anos quando este sugeriu que se ela tivesse um filho de repente se cuidaria melhor. Foi o que aconteceu. Luana passou a considerar seu filho como uma “responsabilidade” que tangenciou a “dificuldade” que antes tinha, em fazer uso dos medicamentos.

Foi que se referiu como *mãe com HIV e filho sem HIV*. Categoria que, durante a etnografia, passei a tomá-la como êmica. Luana tatuou no braço, em algarismos romanos, a data de nascimento de seu filho. Ele acompanha todos os dias em sua jornada de trabalho, como agente de saúde numa clínica do SUS na rua de sua casa. A partir do nascimento de seu filho, o namoro com o Caio teve fim. De todo modo, o Léo, seu filho, por sua vez *soronegativo*, marca a interrupção do vírus em sua dinâmica familiar. Em outras palavras, daqui em diante a relação de mãe para filho será de uma mãe soropositiva cujo filho não adquiriu a condição. Esse eixo analítico permite compreender a história de Luíza.

A experiência materna de Luíza foi qualificada por ela como o “pior momento de sua vida”. Luíza carregava consigo um desejo pela maternidade. Quando engravidou namorava o pai de Ruan há cinco anos. A interlocutora tomava a gravidez como o que fortaleceria o laço afetivo do casal. Contudo, seu então namorado não tinha desejo de paternidade. As relações sexuais eram “desprotegidas”, o que, além de prevenir de infecções sexualmente transmissíveis, poderia viabilizar uma gravidez indesejada. Quando contou para o Carlos, surgiram embates. “Ele dizia que queria curtir mais a vida antes de assumir o filho, que era muito novo”; “Eu passei a gravidez toda sozinha”; “Eu via ele sair com a família dele e ele nem aí pra mim”; “Não me acompanhou nenhum dia de consulta, nunca esteve ali fazendo seu papel”. Luíza foi abandonada pelo pai de Ruan ao longo da gravidez. Durante aquele tempo ela abandonou, também, os medicamentos. Simplesmente não tinha mais motivos para viver. “Eu sei que ele [Ruan] iria para o céu e eu, como pecadora, pro inferno”.

O “abandono” aqui é visto pela chave analítica das afetividades que produzem jogos de poder e desigualdades. É um sentimento que comunica a dinâmica micropolítica da vida. É uma linguagem emotiva que dramatiza a existência por meio de práticas sociais desiguais das posições de gênero, idade e saúde. É produtor e produz uma linguagem específica (Abu-Lughod & Lutz, 1990). É desse modo um sentimento micropolítico, uma vez que o tomo em sua capacidade de:

Dramatizar, reformar ou alterar as macrorrelações sociais que emolduram as relações interpessoais nas quais emerge a experiência emocional individual. É assim, então, que as emoções surgem perpassadas por relações de poder, estruturas hierárquicas ou igualitárias, concepções de moralidade e demarcações de fronteiras entre os grupos sociais (Rezende e Coelho, 2010, p. 78).

Experiências de abandono como as vivenciadas por Luíza trazem à baila o modo como esses sentimentos abarcam performances e repertórios de gênero e sexualidade. São afetividades pragmáticas, que para além de estados internos da pessoa, resultam de contatos e trocas sociais (Bispo, 2016). Dentre os efeitos sentimentais nevrálgicos que figuram nas experiências dessas mulheres e mães jovens soropositivas, inscreve-se o fato de tornarem suas vidas menos importantes (como deixar de tomar os medicamentos e “aceitar” ir para o inferno), em detrimento dos outros e dos arranjos sociais. Os acontecimentos dramáticos e a vivência traumática para o HIV/Aids, apresentados em outro lugar do artigo, retornam durante a gravidez, haja vista o contorno micropolítico do abandono.

Retornando as histórias de Luíza, o fato de seu filho não ter nascido com o vírus HIV é considerado caso de sucesso pelos médicos. Ela fez o pré-natal e o parto em um Hospital Universitário, longe de sua casa, ao próximo de uma hora e meia de viagem. “Eu me sentia abandonada quando estava grávida”, Luíza contou. “Se alguém falasse comigo, respondia de forma mal criada, sabe o que é você se sentir feia?”. Quando conheci Luíza, ela retornava de onze dias de internação na UTI de um Hospital Municipal. Seu filho estava crescendo à ocasião, mas somente há algumas semanas havia retornado com os medicamentos, abandonados desde a gestação de Ruan. Seu corpo reagiu mal às drogas farmacológicas e por isso passou esse tempo no Hospital. Luíza apontava para as manchas que apareceram em suas pernas durante nosso encontro, em decorrência dos efeitos colaterais dos medicamentos, e dizia “tudo isso porque eu fiquei esse tempo todo sem o remédio”; “não vale a pena esse esforço por alguém que não dedica dez minutos do dia por você”.

Ouvir Luíza falar durante horas sobre sua vida, apesar de um sem número de histórias dramáticas, seja sobre suas dificuldades com o HIV (que ela forja a categoria *aquilo* para referir-se), seja sobre seu relacionamento amoroso conturbado, era prazeroso. A experiência de campo com Luíza era quase como que um convite. Ela conduzia-me por entre suas temporalidades e sensibilidades. Certa vez disse: “eu sou uma demônia, tenho muita história, está preparado?”. O que fiz ao ter em mãos suas histórias, sobretudo, aquelas que dizem respeito ao abandono durante a gravidez, foi deixar-me sensibilizar para eventos e atos aparentemente “simples” de sua parte e torná-los contornos significativos para os enquadramentos do que se propõe uma antropologia atenta ao processo de reconhecimento político dos sujeitos (Butler, 2010). Em nossos encontros, ou em conversas por mídias digitais, Luíza mostrava fotografias de seu filho; de como ele havia crescido; de como estava ficando cada vez mais bonito e entre tantas outras situações envolvendo gramáticas do gênero e da maternidade. “Olha como ele é bonito, você vai adorar ele”, Luíza me contou em nosso primeiro contato. “Esse foi o bolinho que fizemos pra ele”; “Aqui ele estava de castigo, é danado”; “Essas fotos são aqui nessa praça [estávamos numa praça entre as medicações de nossas casas]”. Assim como os sonhos com seu pai tais fotografias comunicavam esferas sociais de suma importância para a análise antropológica. Mais do que “apenas” um ato de apresentar seu filho para um pesquisador, essas atitudes redefinem temporalidades existenciais e lugares nevrálgicos da experiência micropolítica do abandono durante a gestação, bem como dos múltiplos silêncios fantasmagóricos do diagnóstico de HIV/Aids, operante na esfera familiar desde sua infância.

Para Das (2011) todo “conhecimento venenoso” de encarnação de sofrimentos e testemunhos da linguagem da violência precisa de um trabalho do tempo para restabelecer as dores. Nesse caso, o tempo é, em si mesmo, um agente social e existencial potente. Trata-se de um exercício cotidiano que envolve, sobretudo, a domesticação da dor (Das, 1999). A forma como Luíza cuida de seu filho, bem como o significado que tem para ela é tanto a construção de uma feminilidade soropositiva, pois ela *torna-se mãe* (Knauth, 1999; Monteiro et al., 2016a), quanto uma prática que contorna eventos devastadores em sua trajetória.

Na relação entre Luíza e Ruan entrelaçam-se micropolíticas familiares, na tessitura da co-produção entre o gênero, as emoções e relacionalidades envolvendo poder e moralidades. A partir do nascimento de seu filho ela, como Luana, “limpa” moralmente o HIV/Aids da dinâmica de sua família, que passa a ter na nova geração uma pessoa sem o vírus em questão. O Ruan é, desta forma, a construção de outras realidades possíveis para Luíza, que envolve desde as indefinições familiares para a infecção ao abandono durante sua gestação. Seu filho ser *soronegativo* faz do evento fisiológico de seu nascimento operar como uma agência às dificuldades pelo HIV/Aids, que, emergiu de seu próprio corpo.

Não que eu esteja aqui propondo uma espécie de maternidade essencializada, ou que ter um filho possa funcionar como uma “cura” para as relações que fragilizam a vida e o cotidiano dessas mulheres jovens soropositivas. De fato, a experiência da maternidade carrega uma capacidade de agência inimaginável para elas, algo que não é possível de se perceber aos olhares antropológicos que não se permite sensibilizar e levar a sério atitudes aparentemente “simples” – como mostrar fotografias do filho para um pesquisador e elencar uma série de sonhos, desejos e vontades. Reconhecer o peso moral e simbólico que elas dão para a maternidade é colocar no centro da discussão as complexas relações de gênero, emoções, família e pertencimento periféricos que as compõem como sujeitos sociais. É alocar, ainda, o estatuto potente de agência ao habitar as normas do gênero (Mahmood, 2006), como *torna-se mãe*. Para essas mulheres habitar essas normas é tanto uma posição social que ocupam como mulheres e mães quanto uma resposta de que podem gestar um filho saudável e sem o vírus causador da Aids. É a possibilidade de outras realidades existenciais, já que suas vidas são temporalmente circunscritas por “acontecimentos dramáticos”, silêncios, “segredos” e “promessas”.

Com os filhos das interlocutoras elas respondem moralmente toda uma história da Aids. Não obstante, marcada pelo estigma e preconceito (Parker, 2012). Essa percepção pode somente ser captada a partir da construção de uma etnografia que atente para as relações micropolíticas das emoções, gênero e família. Mesmo que elas não estejam empenhadas em movimentos sociais, ou que as tecnologias médicas do HIV/Aids tenham retirado a infecção do estatuto da sentença de morte, as histórias dessas mulheres e mães soropositivas não deixam de ser experiências de maternidade políticas (Vianna & Farias, 2011). O político aqui começa dentro de casa, com a feitura do cotidiano e da vida. As complexas relações que envolvem as emoções, o gênero e a família torna as existências dessas mulheres significativas para o reconhecimento de seus lugares como pessoas. Luana e Luíza são “*mães com HIV e filhos sem HIV*” e sujeitos sociais que vão além de suas condições epidemiológicas. Elas têm fracassos, dramas, vontades e desejos. No presente registro antropológico: elas são pessoas.

Referências

- ABU-LUGHOD, Lila; LUTZ, Catherine. Introduction: emotion, discourse and the politics of everyday life. In: LUTZ, Catherine; ABU-LUGHOD, Lila. (Orgs.). *Language and the politics of emotion*. Cambridge: Cambridge University Press, 1990.
- ADAM, Phillippe; HERZLICH, Claudine. *Sociologia da doença e da medicina*. Bauru: Edusc, 2001.
- BASTOS, Cristiana. *Ciências, poder, ação: as respostas à SIDA*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais Universidade de Lisboa, 2002.
- BRASIL. *Recomendações para profilaxia da transmissão vertical do HIV e terapia antirretroviral em Gestantes*. Brasília: Ministério da Saúde, 2004.
- BISPO, Raphael. Tempos e Silêncios em narrativas: etnografia da solidão e envelhecimento nas margens do indizível. *Etnográfica*, v. 20, n. 2, p. 251-274, 2016
- BUTLER, Judith. *Marcos de guerra: Las vidas lloradas*. Buenos Aires: Paidós, 2010.
- BUTLER, Judith. Vida precária. *Contemporânea*, n. 1, p. 13-33, 2011.
- CARNEIRO, Rosamaria Giatta. *Cenas de parto e políticas do corpo*. Rio de Janeiro: Fiocruz, 2015.
- CARRARA, Sérgio; MORAES, Cláudia. Um mal de folhetim. Rio de Janeiro: *Revista Comunicação do Iser*, v. 4, n. 17, p. 28-31, 1985.
- CHO, Grace. *Haunting the Korean Diaspora: Shame, Secrecy, and the forgotten War*. Minneapolis: University of Minnesota Press, 2008.
- DAS, Veena. Fronteiras, violência e trabalho do tempo: Alguns temas wittgensteinianos. *Revista Brasileira de Ciências Sociais*, v. 14, n. 40, p. 31-42, 1999.
- DAS, Veena. *Life and Words: violence and the descent into the ordinary*. Berkeley: University of California Press, 2007.
- DAS, Veena. O ato de testemunhar: violência, gênero e subjetividade. *Cadernos Pagu*, v. 37, p. 9-41, 2011.
- DAVIES, Angela. *Mulheres, raça e classe*. São Paulo: Boitempo, 2016.
- DEBERT, Guita; SIMÕES, Júlio; HENNING, Carlos Eduardo. Entrelaçando gênero, sexualidade e curso da vida: apresentação e contextualização. *Sociedade e Cultura*, v. 19, n. 2, p. 3-12, 2016.
- DUARTE, Luiz Fernando Dias; MENEZES, Rachel Aisengart. Transpersonal Ether: personhood, family and religion in modern societies. *Vibrant: Virtual Brazilian Anthropology*, v. 14, n. 1, p. 1-17, 2017.
- FASSIN, Didier; RECHTMAN, Richard. *L'empire du traumatisme: Enquête sur la condition de victime*. Paris: Flammarion, 2007.
- FOUCAULT, Michel. *L'Ordre du discours*. Leçon Inaugurale ao Collège de France prononcée le 2 décembre 1970. Paris: Gallimard, 1971.
- FOUCAULT, Michel. *Vigiar e Punir*. Petrópolis: Vozes, 1987.
- GOMES, A. M.; SILVA, E. M.; OLIVEIRA, D. C. Representações sociais da AIDS para pessoas que vivem com HIV e suas interfaces cotidianas. *Enfermagem*, v. 19, n. 3, 2011.

HEILBORN, Maria Luísa; AQUINO, M; Bozon, M; KNAUTH, D. *O aprendizado da sexualidade: Reprodução e trajetórias de jovens brasileiras*. Rio de Janeiro: Garamond/Fiocruz, 2006.

KNAUTH, Daniela Riva. Subjetividade feminina e soropositividade. In: PARKER, Richard; BARBOSA, Regina Maria (Orgs.) *Sexualidades pelo avesso: Direitos, identidades e poder*. Rio de Janeiro: IMS/UERJ; São Paulo: Ed. 34, p. 121-136, 1999.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Emoções, sociedade e cultura: A categoria de análise emoções como objeto de investigação sociológica*. Curitiba: CRV, 2009.

LUPTON, Deborah. *Risk and social cultural theory: New directions and perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LUTZ, C.; WHITE, G. The anthropology of emotions. *Annual review of anthropology*, v. 15, p. 405-436, 1986.

MAHMOOD, Saba. Teoria feminista, agência e sujeito libertário: Algumas reflexões sobre o revivalismo islâmico no Egito. *Etnográfica*, v. 10, n 1, p. 121-158, 2006.

MEIHY, José Carlos. *Augusto e Lea: Um caso de (des)amor em tempos modernos*. São Paulo: Contexto, 2006.

MISKOLCI, Richard; PELÚCIO, Larissa. A prevenção do desvio: o dispositivo da aids e a repatologização das sexualidades dissidentes. Rio de Janeiro: *Sexualidad, salud y sociedad*, n. 1, p. 125-157, 2009.

MONTEIRO, Simone et al. *The dynamics of the production of AIDS-related stigma among pregnant women living with HIV/AIDS in Rio de Janeiro, Brazil*. Rio de Janeiro: Cadernos de Saúde Pública, 2016.

MORA, Claudia Mercedes, Monteiro, Simone. Vulnerability to STIs/HIV: sociability and the life trajectories of young women who have sex with women in Rio de Janeiro. *Culture, Health & Sexuality*, v. 12, n. 1, p. 115-124, 2010.

MORA, Claudia Mercedes, Monteiro, Simone. Homoerotismo feminino, juventude e vulnerabilidade às DSTs/AIDS. *Estudos Feministas*, v 21, n. 3, p. 905-926, 2013.

NELVO, Romário Vieira. *Tecendo narrativas e emoções: Uma etnografia sobre mulheres com HIV/Aids*. Monografia. Rio de Janeiro: ICS/UERJ, 2017.

NELVO, Romário Vieira. Biomedicina, gestão do tratamento e desencantos: experiências de mulheres soropositivas no Rio de Janeiro. *Revista Equatorial*, v. 3, n. 7, p. 101-130, 2017a.

NELVO, Romário Vieira. Em meio ao vírus há uma pessoa: Uma história de vida soropositiva. *Revista Cadernos de campo*, 2018.

OLIVEIRA, Jainara Gomes De. *Prazer e Risco nas práticas homoeróticas entre mulheres*. Curitiba: Appris, 2016.

ORTEGA, Francisco. Reabilitar La cotidianidad. In: ORTEGA, Francisco; DAS, Veena (Orgs.). *Sujetos del dolor, Agentes de Dignidad*. Bogota: Universidad Nacional de Columbia, 2008.

ORTNER, Sherry. *Anthropology and social theory: culture, power, and the acting subject*. Durham: Duke University Press, 2007.

PARKER, Richard. Estigma, preconceito e discriminação na saúde pública global. Rio de Janeiro: *Cadernos de Saúde Pública*, v, 28, p. 164-169, 2012.

- PARKER, Richard; GALVÃO, Jane. Quebrando o Silêncio: Mulheres e AIDS no Brasil. Rio de Janeiro. Relumé-Dumará: ABIA: IMS/UERJ, 1996.
- PERLONGHER, Néstor. *O que é Aids*. São Paulo: Brasiliense. 1987.
- REZENDE, Claudia. Mágoas de amizade: um ensaio em antropologia das emoções. Rio de Janeiro: *Mana*, 8 (2), 69-89, 2002.
- REZENDE, Claudia. O Parto em contexto: Narrativas da gravidez entre gestantes no Rio de Janeiro. Porto alegre: *Civitas*. N. 15 (2), p. 214-228, 2015.
- REZENDE, CLAUDIA; Coelho, Claudia. *Antropologia das Emoções*. Rio de Janeiro: FGV, 2010.
- SALEM, Tânia. *O casal grávido: Disposições e Dilemas da parceria igualitária*. Rio de Janeiro: FGV, 2007.
- SEFFNER, Fernando. *O jeito de Levar a vida: Histórias de vida de soropositivos*. Dissertação. Porto Alegre: PPGS, UFRGS, 1995.
- SELVA, Neide Emy K; COUTO, Márcia T. Sorodiscordância para o HIV e a decisão de ter filhos: Entre risco e estigma social. In: HEILBORN, M et al (Orgs). *Sexualidade, reprodução e saúde*. Rio de Janeiro: FGV, 2009.
- SIMÕES, Júlio Assis. Geração e identidades sexuais entre homens: narrativa, tempo, diferença. In: Assis, Glaucia et al., (Orgs.). *Entrelugares e mobilidades: desafios feministas*. Tubarão: Copiart, 2014.
- SIMÕES, Júlio Assim; CARRARA, Sérgio. O campo dos estudos socioantropológicos sobre diversidade sexual e de gênero no Brasil: ensaio sobre sujeitos, temas e abordagens. *Cadernos Pagu*, n. 42, p. 75-98, 2014.
- SONTAG, Suzan. *Aids e suas metáforas*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- TURNER, Victor. *Floresta de símbolos: aspectos do ritual Ndembu*. Niterói: UFF, 2005.
- VALLE, Carlos Guilherme O. Identidades, doença e organização social. *Horizontes Antropológicos*, a., n.17, p. 179-210, 2002.
- VALLE, Carlos Guilherme O. Corpo, Doença e Biomedicina: Uma análise antropológica de práticas corporais e de tratamento entre pessoas com HIV/AIDS. *Vivência*, n. 35, p. 33-51, 2010.
- VAN DER GEEST, Sjaak; WHYTE, Susan Reynolds. O encanto dos medicamentos: metáforas e metonímias. *Sociedade e Cultura*, v.14 n.2, p. 457-472, 2011.
- VIANNA, Adriana de Barreto; Farias, Juliana. A guerra das mães: dor e política em situações de violência institucional. *Cadernos Pagu*, n 37, 2011.

SEÇÃO DOCUMENTOS

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 4 – Levy Cruz: Uma apresentação. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 131-133, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

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

Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 4 – Levy Cruz Uma apresentação

Interactionists in Brazil, Documents Section, Series 4 - Levy Cruz
 A presentation

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Breve apresentação de Levy Cruz para a *Série Interacionistas no Brasil, Seção Documentos, Série 4*. Esta apresentação situa o Professor Levy Cruz na tradição interacionista da Escola de Chicago, em seu processo formativo na Escola Livre de Sociologia e Política, sob a orientação de Donald Pierson. Bem como situar a sua importância para a criação do núcleo de pós-graduação na Universidade Federal da Paraíba, junto com o Professor Heraldo Pessoa Souto Maior. **Palavras-chave:** Levy Cruz, interacionistas no Brasil, Donald Pierson, Universidade de Chicago

Abstract: A brief presentation of Levy Cruz for the Interacionistas Series in Brazil, Section Documents, Series 4. This presentation aims to situate Professor Levy Cruz in the interactionist tradition of the School of Chicago, in his formative process in the Free School of Sociology and Politics, under the guidance of Donald Pierson. As well as situating its importance for the creation of the graduate nucleus at the Federal University of Paraíba, together with Professor Heraldo Pessoa Souto Maior. **Keywords:** Levy Cruz, interactionists in Brazil, Donald Pierson, University of Chicago

Levy Cruz é um sociólogo pernambucano, graduado em Agronomia pela UFRPE Universidade Federal Rural de Pernambuco, entre os anos de 1944 a 1947. Durante o seu curso de graduação se interessou pela antropologia, estagiando com o psiquiatra e antropólogo René Ribeiro, ex-aluno de Melville J. Herskovits em Northwestern, EUA (Souto Maior, 2003, p. 27). Após terminar a sua graduação, ainda sob influência de René Ribeiro, segue para a cidade de São Paulo para cursar o mestrado na ELSP Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo.

Na ELSP frequenta os Seminários de Métodos e Técnicas de Pesquisa ministrados por Donald Pierson e, entre os anos 1948 a 1951, cursa o mestrado em sociologia sob sua orientação (Oliveira; Chor, 2012). Logo depois de terminado o mestrado, segue sob indicação de Pierson, para um doutorado na Universidade de Chicago, sob a orientação de Philip Hauser. Doutorado que não chegou a concluir.

Levy Cruz incorporou, enquanto estudante de mestrado, e continuou por alguns anos após a sua conclusão, - antes de seguir para os Estados Unidos com o objetivo de cursar o doutorado na Universidade de Chicago, - a equipe de pesquisadores do projeto de pesquisa sobre o Vale do Rio São Francisco, sob a orientação e coordenação de Donald Pierson. Em 1951 concluiu o mestrado, defendendo a dissertação *Estudo ecológico de uma vila brasileira* (Cruz, 1951). Um estudo monográfico, dentro da perspectiva dos estudos de comunidades, de âmbito etnográfico e interacionista.

No seu retorno à cidade do Recife, incorporou o recém-criado Núcleo de Estudos Pós-Graduados em Sociologia na UFPE Universidade Federal de Pernambuco. De acordo com Heraldo Pessoa Souto Maior (2003), em 1950 foi criado o Curso de Ciências Sociais na UFPE; e, nos anos 1960, por intermédio da celebração de convênios entre esta universidade e órgãos públicos e instituições de fomento nacionais, e também com instituições de caráter internacional delineou-se o quadro institucional que tornou os recursos financeiros possíveis para a criação do Curso de Mestrado em Sociologia. Em 1967, inspirado em uma proposta do Prof. Levy Cruz, o Curso de Mestrado em Sociologia foi implantado, conveniado com o Curso de Mestrado em Economia, surgindo daí o PIMES Programa Integrado de Economia e Sociologia, (Rocha, 2011), que deu origem ao atual PPGS Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFPE.

De acordo com Souto Maior, “quando foi criado o programa de pós-graduação, só havia dois professores do departamento que tinham sido formados em sociologia, eu e Levy Cruz. Tínhamos feito pós-graduação no exterior, embora as graduações fossem em outras áreas” (Alencar, 2012). Após um tempo no PIMES, Levy Cruz se transfere para a Fundação Joaquim Nabuco, onde coordenou o núcleo de pesquisa da fundação, e lá se fixa como pesquisador.

O artigo de Levy Cruz agora publicado no âmbito da *Seção Documentos – Interacionistas no Brasil*, da RBSE, é um dos resultados do trabalho de campo para o projeto de pesquisa sobre o Vale do Rio São Francisco, e também da pesquisa de mestrado do autor, na época, em andamento. Este artigo está situado - e manifesta orientação e influência - no âmbito dos estudos de comunidade. É um trabalho de cunho etnográfico.

Os estudos de comunidade nortearam o olhar de toda a equipe de pesquisadores distribuída em várias pequenas cidades e agrupamentos urbanos localizadas na região do Vale do São Francisco. Nele, o autor desenvolve um olhar interacionista que articula o trabalho de campo e análise dos dados inspirados na teoria e método da Escola de Chicago, local de formação do seu orientador Donald Pierson e para onde o autor seguiu para estudos doutorais, em 1954.

O texto aborda os aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico, uma comunidade de 1.529 habitantes, localizada no Platô Ocidental baiano. Discute a desproporção entre homens e mulheres na cidade, causado pelo movimento populacional intenso, sobretudo dos homens, para outras regiões brasileiras em busca de emprego e melhores condições de vida, e as consequências dessa migração para os costumes locais de regras matrimônias. Processo este que atingiu a cultura emotiva e o sistema moral da pequena cidade estudada, e gerou sentimentos de incerteza e insegurança locais, nos homens e, sobretudo, nas mulheres, e mudanças nas formas e modos de uniões matrimoniais do lugar.

Entre outros trabalhos, Levy Cruz publicou: *Estudo ecológico de uma vila brasileira* - Dissertação, sob orientação de Donald Pierson – (1951); *Papel e uso da hipótese nos ‘Estudos de Comunidade’* (1953); *Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico* (1954); *Funções do comportamento político numa comunidade do São Francisco* (1959); *As migrações para o Recife: caracterização social* (1961).

Referências

ALENCAR, Rosane. Entrevista com Heraldo Souto Maior: Pesquisa e Ensino de Sociologia. *Estudos de Sociologia*, v. 2, n. 18, 2012.

CRUZ, Levy. *As migrações para o Recife: caracterização social*. Recife, IJNPS, 1961.

CRUZ, Levy. Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico. *Sociologia Revista Didática e Científica*, v. 16, n. 4, p. 390-412, 1954.

CRUZ, Levy. *Estudo ecológico de uma vila brasileira*. Dissertação sob orientação de Donald Pierson. São Paulo: ELSP, 1951.

CRUZ, Levy. Funções do comportamento político numa comunidade do São Francisco. *Revista brasileira de estudos políticos*, v. 3, n. 5, p. 139-160, 1959.

CRUZ, Levy. Papel e uso da hipótese nos 'Estudos de Comunidade'. *Anais do II Congresso Latino-americano de Sociologia*, p. 260-265, Rio de Janeiro: 1953.

OLIVEIRA, Nemuel Silva; MAIO, Marcos Chor. Ciências Sociais e saúde no ciclo de pesquisas no Vale do São Francisco (1950-1960). *Physis*, v.22, n.2, p. 733-753, 2012.

ROCHA, Maria Eduarda. Homenagem a Heraldo Souto Maior no ALAS. In: Blog *Que cazzo é esse?!!*. 2011. <https://quecazzo.blogspot.com/2011/09/homenagem-heraldo-souto-maior-no-alas.html> (consultado em 31/05/2018).

SOUTO MAIOR, Heraldo Pessoa. Para uma história da Sociologia em Pernambuco: uma tentativa de periodização. *Estudos de Sociologia*, v. 1, n. 9, p. 7-29, 2003.

CRUZ, Levy. Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 135-151, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

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

Aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico

Aspects of Family Formation and Disintegration in Rio Rico

Levy Cruz

Resumo: Levy Cruz incorporou, enquanto estudante, a equipe de pesquisadores sob a orientação e coordenação de Donald Pierson, na Escola Livre de Sociologia e Política de São Paulo, na pesquisa sobre o Vale do Rio São Francisco, nos anos de 1950. Este delicioso artigo mostra a orientação e influência dos estudos de comunidade, de cunho etnográfico, que norteou a equipe de pesquisadores distribuída em várias comunidades localizadas na região do Vale do São Francisco, e o olhar interacionista articulador do trabalho de campo e análise dos dados, da Escola de Chicago, de onde Donald Pierson foi formado e repassava e orientava a formação dos jovens pesquisadores brasileiros de então na ELSP. O artigo trata de aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico, uma comunidade de 1.529 habitantes, localizada no Platô Ocidental baiano. Discute a desproporção entre homens e mulheres na cidade, devido ao movimento populacional intenso, sobretudo dos homens, para outras regiões brasileiras em busca de emprego e melhores condições de vida, e as consequências dessa migração para os costumes locais de regras matrimoniais entre homens e mulheres, gerando sentimentos de incerteza e insegurança locais, nos homens e, sobretudo, nas mulheres, e mudanças nas formas e modos de uniões matrimoniais locais. **Palavras-chave:** vale do rio São Francisco, estudos de comunidade, costumes matrimoniais, migração interna

Abstract: Levy Cruz incorporated, as a student, the research team under the guidance and coordination of Donald Pierson, at the Free School of Sociology and Politics of São Paulo, in the research on the São Francisco River Valley in the 1950s. This delicious article shows the orientation and influence of the community studies (with an ethnographic format), which guided the team of researchers distributed in several communities located in the region of the São Francisco Valley, and the interactionist approach articulating field work and data analysis, of the School of Chicago, from where Donald Pierson was formed and passed on and guided the formation of the young Brazilian researchers of the then ELSP. The article deals with aspects of the formation and disintegration of the family in Rio Rico, a community of 1,529 inhabitants, located in the Western Plateau of Bahia. It discusses the disproportion between men and women in the city, due to the intense population movement, especially of men, to other Brazilian regions in search of employment and better living conditions, and the consequences of this migration to the local customs of marriage rules between men and women, generating feelings of local uncertainty and insecurity in men, and especially in women, and changes in the forms and modes of local marital unions. **Keywords:** São Francisco river valley, community studies, marriage customs, internal migration

A comunidade* de Rio Rico⁵⁷ está localizada no Platô Ocidental baiano⁵⁸. Tem por centro uma cidade de 1.529 habitantes, que teve sua origem como centro de

* Este artigo foi publicado originalmente na *Sociologia Revista Didática e Científica*, v. 16, n. 4, p. 390-412, dezembro de 1954.

⁵⁷ Nome fictício.

migração do ouro, atraindo para a área indivíduos de outros pontos do Vale do São Francisco. Posteriormente, ao que tudo indica, outros movimentos de população tiveram lugar, tanto de fora para a comunidade, como desta para fora. Em 1952, a população da cidade inclui 49,5 por cento de pessoas não nascidas na própria cidade; e 31,7 por cento de pessoas nascidas fora do município. Mais ainda: 70 por cento dos naturais da cidade constam de pessoas de menos de 25 anos de idade. A proporção de pessoas do sexo feminino é 58,2 por cento para 41,8 por cento de pessoas do sexo masculino. A atividade básica da comunidade é a agricultura, mas a população da cidade dedica-se especialmente ao comércio e ao artesanato. A mineração do ouro hoje está extinta.

Tipos de formação da família

Variam as maneiras como vem a constituir-se o grupo familiar, nesta comunidade, podendo distinguir-se dois tipos gerais: o casamento e a mancebia. Dos casamentos, o tipo menos comum é o civil. Assim, de 1932 a 1951, num período de 20 anos, portanto, houve um total de 558 casamentos civis, com uma média de 27,9 casamentos por ano. Em alguns anos, porém, o total foi muito abaixo dessa média; por exemplo, 1943, com apenas 7 casamentos civis, 1941, com 9 e 1936 e 1944, com 12 cada um⁵⁹. Por outro lado, faltam-nos dados, para o mesmo período, quanto ao casamento religioso, mas, pelos seguintes números, pode-se avaliar da discrepância entre os dois tipos de casamentos:

*Casamentos religiosos, por ano,
1937-39 e 1945-47*

1937	194	
1938	178	
1939	84	(incompleto)
1945	62	(incompleto)
1946	164	
1947	150	(incompleto)
Total	832	

Portanto, nestes seis anos, dos quais três com dados incompletos, temos um total de casamentos religiosos maior do que o de civis nos vinte anos referidos. Mesmo computando-se os anos cujos totais estão incompletos, a média anual seria 138,8, a qual, comparada com a média anual de 27,9 para os casamentos civis, mostra a discrepância de que estamos falando.

As razões para essa preferência pelo casamento eclesiástico, preferência esta, aliás, comum, creio, em quase todo o interior do país, são, nesta comunidade, as seguintes: em primeiro lugar, o casamento religioso goza de muito mais prestígio, entre a população local, do que o civil, isto em consequência da manifestação pública dos sacerdotes francamente em favor do primeiro, e, também, provavelmente pelo fato de ser mais familiar à população do que o civil. Em segundo lugar, há mais facilidade para a realização do casamento religioso do que para o civil. Neste há mais burocracia, sendo quase sempre exigido, por parte oficial, a fixação de editais em lugares públicos anteriormente ao casamento. Como disse o oficial: “Fazemos casamentos com dispensa de editais quando as pessoas são antigas do lugar e têm pressa, precisam viajar; ou então quando já são casados há algum tempo eclesiasticamente”. Saliente-se ainda que o sacerdote, quando faz a *desobriga* paroquial, ou quando celebra as festas religiosas,

⁵⁸ Este artigo é baseado em material colhido durante um trabalho de campo levado a efeito no primeiro semestre de 1952. Tivemos como colaboradores na coleta de dados a Senhorita Aparecida Joly Gouveia e os Senhores Gastão Tomaz de Almeida e Frederico de Barros Brotero.

⁵⁹ Os máximos ocorreram nos anos de 1951, 1945 e 1937, com, respectivamente, 56, 54 e 53 casamentos.

oferece aos seus paroquianos uma oportunidade de se casarem sem necessidade de se deslocarem para a sede do município, e, na verdade, essa oportunidade é realmente aproveitada pelos que se desejam casar, constituindo mesmo parte importante das referidas festas, a realização de casamentos, quase sempre numerosas. Basta chegar junto ao padre, candidatar-se ao casamento, dar as informações que solicita (se não há parentesco entre os noivos, etc.) e efetua-se o casamento.

Na festa de São Sebastião, num povoado no interior do município, este ano⁶⁰, houve 9 casamentos; de passagem num domingo, pela cidade de Rio Rico, em desobriga pelo município, o padre de Rio Largo celebrou 6 casamentos, todos de pessoas da zona rural. Finalmente, o casamento civil está associado, na mente da população local, à necessidade de garantir a distribuição de bens que um ou dois nubentes possuam, de modo que há uma tendência para as pessoas casarem-se civilmente apenas quando estão nesta situação. Às vezes são já casadas eclesiasticamente e resolvem então casar-se também civilmente, “para regularizar, por que têm bens”, como explicou o oficial do registro civil.

Uma variedade de casamento ligada ao religioso é o conhecido como *ligero* ou *improvisado*. É o casamento que se realiza inesperadamente, isto é, sem que a população tivesse conhecimento, antes, de que as referidas pessoas que estavam querendo casar-se, ou pelo menos, casar-se já. São realizados, geralmente, por ocasião das festas religiosas. Como disse uma informante por ocasião da festa de São Sebastião, no povoado de Glória, casada ela própria, também, dessa maneira, na festa de um dos anos anteriores:

tempo de festa é que dá casamento ligero. Essa moça veio de São Lourenço mais a madrinha par assistir o casamento do sobrinho da madrinha. Chegando aqui, o irmão do noivo e ela se conheceram e agora vão casar. Os pais da moça não sabem que ela vai casar. Eles estão lá em São Lourenço. Eles casam e vão par lá; uma pessoa rompe na frente par avisar o pai da moça, que é par eles esperá com festa.

Uma outra, falando do seu próprio caso, disse:

Meu casamento também foi assim, improvisado. Eu vim par assistir a festa e casei. Casei e fiquei morando aqui, não voltei mais par casa. E nós começamos a vida sozinhos, meus pais voltaram para Rio Rico e os pais de Ernesto (o marido) foram embora par Brejão. Sempre tem assim os pais de um ou outro pra orientar, mas nós não tínhamos ninguém. Está com 22 anos que estamos casados.

Uma terceira informante disse:

Aqui tem muito desses casamentos assim que ninguém espera. Tem a festa (uma religiosa qualquer) e eles resolvem casar, par aproveitar o padre; sem enxoval, sem nada; casam e vão morar na casa do pai ou do sogro até arranjar casa. Uns já eram noivos, outros não, só se gostavam. Antonio casado com uma sobrinha de d. Senhorinha, foi assim. Alberto Lopes, também. Lourenço Costa, esse de Santa Vicência, veio par festa com a noiva e a irmã dela, e chegou e resolveu casar. Mario Vaz serviu de pai da noiva, outro serviu de pai dele, e casaram.

Um tipo de união conjugal que estaria mais relacionado com o civil do que com o religioso é o *contrato*⁶¹, do qual existe um caso na cidade (mas efetuado fora da comunidade, em outra cidade do Vale do São Francisco). O chamado casamento *no*

⁶⁰ Referimo-nos sempre ao ano de 1952, quando foi realizado o trabalho de campo.

⁶¹ União promovida através de um contrato comum entre as duas partes interessadas, homem e mulher, com escritura lavrada em tabelião.

Uruguai é também conhecido na comunidade, mas ninguém existe aí que seja casado por esse meio. Uma senhora da cidade, casada mas separada do marido, tentou casar-se com outro no Uruguai, mas os seus intentos não se concretizaram devido à resistência da sua genitora e, diz-se, por ter a mesma descoberto que o candidato também era casado e já tinha filhos.

Nos Gerais, os 8 casais existentes são casados eclesiasticamente; num deles o homem é casado duas vezes, da primeira no religioso, e da segunda *na fogueira de São João*. Este é um tipo de casamento que parece ter sido mais numeroso no passado, no interior do município, do que hoje, quando está, até onde pudemos verificar, desaparecido, sendo esse caso dos Gerais o único que encontramos. As razões apontadas acima quanto à maior proporção do casamento religioso em comparação com o civil prevalecem nos Gerais, com a única exceção de que o sacerdote nunca vai a essa área, não havendo, portanto, essa facilidade. “Casamento no *sirva* (civil), - disse uma informante, preste a casar eclesiasticamente, - não presta não. Casamento é só no padre”. E acrescenta: “Casamento no *sirva*, só assim, quando o rapaz tem alguma coisa, casa nesse casamento par quando ele morrê a mulhé ficá com as coisa do marido. Só por que é o reconhecido. Mas casamento no *sirva* não é bom não”.

Fase pré-familiar

Vem do passado o padrão segundo o qual os pais tomam parte bastante ativa na escolha dos cônjuges para suas filhas e filhos. Como disse uma informante: “Esse pessoal antigo eram assim: a filha casava com quem eles queriam”. Uma outra, senhora de 69 anos de idade, recorda:

Os casamentos antigamente eram assim. Os pais contratavam o casamento dos filhos. Às vezes a moça só ia ver o noivo no dia do casamento. Contratavam o casamento, preparavam tudo, mas ela não sabia de nada. Na véspera é que a mãe chamava e dizia: ‘Você tome um banho, se apronte que amanhã vamos levar você no comércio par casar’.

Uma outra senhora, de 55 anos, hoje viúva, disse que

quem pediu meu casamento foi o pai do rapaz. O velho gostava de mim, era até parente nosso. Ele foi lá em casa de noite; nós tava aqui na cidade. Eu até não queria, o rapaz era mais novo do que eu, pouca coisa. Meu pai até disse que tinha então minha irmã, que era mais nova do que eu. Mas ele disse que tinha que ser eu mesmo.

Vê-se, assim, que o namoro, portanto, era praticamente inexistente, e se havia “não era como agora”, como fez notar uma senhora idosa: “Namoravam assim: a moça ficava na janela, o moço ficava na esquina, se olhavam. Quando fazia o pedido, já era par casar”.

Ainda hoje, na roça, este é o padrão predominante. Como disse uma informante da cidade: “aí no município ainda tem disso”, tendo uma outra esclarecido:

Quem faz o pedido é o pai da moça. Aparece um rapaz que eles vêem que é bom, trabalhador, e então o pai da moça pergunta ao rapaz se ele quer casar com sua filha; o rapaz não pode escolher, tem que aceitar ou não a moça que o pai quer casar; casam primeiro as mais velhas.

Durante a festa do padroeiro do povoado de Glória, este ano, havia duas irmãs que deveriam casar com dois irmãos, mas um dos rapazes tinha certas características que levaram o pai a desistir do casamento. Como disse um informante, “por isso marcaram só o casamento de uma. Mais arranjaram um viúvo para a outra”. Quando se perguntou a esse informante se a segunda moça aceitou o casamento que o pai arranjou, respondeu: “Aceitou, essas moças não incomodam, elas querem casar”.

Na cidade, porém, esse padrão está passando por mudanças. Muitos casamentos resultam da ação dos próprios moços nesse sentido.

Teve aqui uma moça, - disse uma informante, - a filha mais velha de seu Leocádio, que na hora de casar, no altar, disse que não queria. Mas estava tudo combinado: o moço que ela gostava estava na igreja, esperando, e ela casou com ele. Seu Leocádio fez um barulho! Fechou as portas por oito dias! Mas quando ela voltou, ele deu uma festa. Esse pessoal antigo era assim: a filha casava com quem eles queriam.

Mas, na maior parte dos casos, já os noivos não deixam para fazer valer a sua vontade apenas na hora do casamento, sendo este precedido, quase sempre, de um período de namoro e noivado. Os pais poderão então, eventualmente, ser contrários ao casamento, mas não interferir. Como disse uma informante, referindo-se aos pretendentes de duas de suas irmãs: “Nenhum deles papai queria, mas ele não proibia. Tanto que ele fez o casamento com muito gosto”. A um desses, “depois, era a quem papai queria mais bem; ele tratou de papai com muito carinho”.

Durante o período de namoro e noivado atuais há menos separação entre os candidatos. “Antes de ficarem noivos” – disse uma informante, casada – “conversavam, mas em casa, na porta ou mesmo dentro”, o que denota a referida mudança no padrão. “Naquele tempo”, - disse uma informante idosa – “era diferente, os namoros não eram assim, pelas portas das casas, nas esquinas, de noite”.

O comportamento de um líder religioso local, como relatou uma informante, ao ver um rapaz com uma moça no portão, “começava a falar”, pode bem representar uma reação contra essa mudança. “Não falava com eles não”, disse ela.

Falava aí par todo mundo ouvir. Falava que onde se viu uma moça conversando no portão com o namorado, de noite, que estava muito escuro. Ele era assim, não podia ver namorado que ele falava, fosse quem fosse. Agora é que está mais controlado, não fala mais.

Essa mudança na cidade não significa, porém, que os pais não desempenham um papel ainda bastante ativo na escolha dos cônjuges de seus filhos. De um casamento realizado já por cerca de 1945 diz-se que

ela não queria casar. Nem ele. Casaram porque os pais queriam”. De um outro que está para realizar-se, diz-se que parece que ela não gosta dele. D. Senhorinha (viúva, a mãe da noiva), é que gosta muito dele, ele é muito trabalhador,

acrescentando, porém a informante, numa revelação, por outro lado, do papel dos jovens de hoje: “Não sei se ela casa com ele, não”.

O fato de um rapaz e uma moça namorarem não implica em que os mesmos venham a se casar; pelo que alguns rapazes namoram, antes de contraírem matrimônio, com diversas moças, sucessivamente, ou vice-versa. “Aqui eu só namorei com 4 moças”, disse um rapaz de 25 anos de idade, solteiro ainda, enumerando o nome de cada uma delas, aos quais uma outra moça, presente, adicionou mais dois, com o que ele concordou. “Com uma delas”, disse ele, “namorei seis anos”. A mesma coisa pode se passar, por parte das moças. Uma delas é tida como muito *namoradeira*: “Namora com um, namora com outro, é o que aparecer”, disse uma sua conhecida.

O namoro termina com o período de casamento. Diríamos que não há um padrão bem estabelecido, no momento, pelo menos, quanto à maneira como deve ser realizado este pedido. Inicialmente, vimos que na roça “quem faz o pedido é o pai da moça”. Um outro informante contou o caso de uma sobrinha sua que vivia com ele, e que pediu-lhe um dia para escrever uma carta a um determinado rapaz

falando que ela queria casar com ele. Eu disse para ela: ‘Isso é ele que deve fazer, o rapaz que pede, não, eu que não vou fazer isso’. Mas ela respondeu: ‘Ele disse que só casa se o senhor fizer uma carta pedindo’. Então eu mandei a carta. Faz uns dezoito anos que eles se casaram.

A esse respeito, o jovem de 25 anos de idade, acima referido, residente na cidade, conta da seguinte maneira experiências tidas recentemente:

Acontece cada uma com a gente. Uma vez uma mulher daqui mandou me chamar. Eu então fui até lá. Ela começou a dizer que em casa de um conhecido começaram a falar de rapaz e o meu nome foi lembrado. ‘Agora, será que você não quer falar com aquela moça assim assim, filha do compadre?’ ‘Eu não’, respondi logo, ‘sou muito modesto ainda e nem tenho casa, nem com o que viver’. A mulher disse: ‘Não, isso se arranja, você tem é que casá. Se o pai dela chamá você vai falar com ele?’ Eu podia ter dito logo que não, mas não sei por que, disse ‘vô’. E ficou assim. No domingo a tarde encontro com a mulher novamente e ela perguntou: ‘Você não recebeu carta nenhuma na sexta-feira?’ ‘Eu não’, respondi. ‘Pois procure que mandei uma carta para lá’. Chegando em casa perguntei para a velha e ela disse: ‘Ah, meu filho, chegou sim, mas eu esqueci de lhe entregá. Está na loja’.

Eu li a carta e era do pai da moça, que queria falar comigo. Mas já eram 4 horas, não dava mais para pegar o animal e ir. Na segunda-feira peguei o cavalo e fui para casa do home. Chegando lá estava cheio de gente porque era antes da festa e a bandeira do Divino estava lá. Logo saiu o pessoal e o velho gritou: ‘Oh, menino, traga duas cadeiras aqui’. Ai eu vi que o negócio estava apertando pro meu lado. Sentamos, e eu, que não tinha o costume de fumar na frente dele, esse dia tirei um cigarro e comecei a fumar. O velho começou: ‘É, falando em casa sobre rapaz, seu nome surgiu em primeiro lugar’; e começou a fazer elogio até que eu não merecia. É, como diz, me pôs até nas nuvens. ‘E então resolvi falar com você para casá com minha filha’.

Aí, aí é que estava duro o negócio para mim! Mas fui logo dizendo: ‘Não quero casar, eu sou muito modesto ainda’. Mas cedo começa-se a vida’, disse o velho. ‘Depois, eu não tenho casa’. ‘Ela tem uma casinha vocês podem morar até arrumar outra’. ‘E tem mais, disse eu, não vou casar e deixar mulher para ir passear, que eu também quero ver o mundo porque eu nunca saí daqui. O senhor sabe, quem nasce aqui e nunca sai, não vive, vegeta’. Aí o velho coçou a cabeça e eu peguei o ponto fraco dele. ‘Ah, eu pensei que você não quisesse viajar, por isso que tava achando bom rapaz’. ‘Ah, eu quero’, eu disse; nesse tempo nunca tinha pensado em viajar. ‘É, se é assim. Não acertamos nada, não é?’, disse ele. ‘É, nada feito’, eu falei para ele. Assim escapei dessa’.

Na cidade, porém, existe um estado de incerteza quanto à maneira de agir, que retrata, ao menos em parte, o estado de mudança por que está passando, quase diria começando a passar a sociedade e cultura locais a esse respeito; bem como, de outro lado, uma certa falta de tradição que predomina ao menos em certos aspectos da vida nesta comunidade. Exemplifica bem essa incerteza o caso seguinte. Dizia um senhor, comerciante local, sobre a sua filha adotiva:

Ela não pensou ainda em casar; *nem eu vou procurar*. Ela está aí comigo, não tenho vexame (pressa). *O rapaz que deve solicitar, moça não deve solicitar*. Moça que solicita casamento é só para encostar depois malvivência. Se aparecer um bom rapaz, ela merece casar bem, é muito trabalhadora, e eu vou ver que ela também gosta, *se ele vim solicitar eu faço o casamento, mas procurar eu não vou; o rapaz é que vem falar*.

A afirmativa de um jovem da cidade de que “em geral, é o rapaz que pede ao pai da moça”, representa, provavelmente, apenas a tendência que se está esboçando.

Segundo essa tendência, o rapaz, de acordo ainda com o mesmo informante, “vai sempre sozinho. O pai do rapaz nunca pede. Muitos escrevem uma carta ao pai da moça, é mais fácil do que ir pessoalmente”, acrescentando, “eu acho que não tenho coragem de pedir, não!”.

Uma vez acertado o noivado, os noivos, na cidade, passam a usar aliança na mão direita, alianças estas que são compradas pelo noivo. O pessoal da roça não usa aliança, por que, no dizer de uma informante da cidade, “não têm recurso e por que mesmo não conhecem essas coisas”. O comportamento muda após o noivado, passando as relações do par a serem mais íntimas, porém quase sempre sob vigilância. “Quando a moça fica noiva”, disse uma informante, “ela já pode sair com o rapaz, mas sempre com uma irmã, uma camarada. Já tem mais liberdade em casa”.

Uma outra informante contou o procedimento em sua família nas seguintes palavras:

Quando Naninha, a minha irmã mais velha, era noiva, papai fazia eu mais Cida (outra irmã) ficar sentada perto deles (os noivos); Cida dava um jeito de fugir; eu, com aquele frio, tinha que ficar sentada no banco aqui fora. Se entrava um pouco, papai dizia: ‘volta par lá’, zangado.

Se o noivado é muito *chegado*, se há intimidade considerada excessiva entre os noivos, a moça pode adquirir uma má reputação, como disse uma informante: “Noivado muito *chegado* é ruim por isso. Pode desmanchar o casamento e a moça fica falada. Maria do Carmo não casa mais. Todo mundo sabia como era o noivado”. Uma vez noiva a moça não pode flertar com outro rapaz. Ainda nas palavras da última informante: “Célia não pode mesmo *dar linha* (flertar) par outro rapaz. Mesmo se ela só gostasse dele, sem ter compromisso oficial, ela não podia fazer isso”.

Espera-se que os noivos satisfaçam certos requisitos para que sejam considerados como *bons partidos*. Esses requisitos parecem ser mais numerosos da parte do rapaz do que para a moça. Assim, os seguintes são considerados, isolados ou em conjunto uns com os outros: o rapaz deve ter casa, emprego e instrução; ser sério, não ser de farra, ser de boa família; ser inteligente, mais velho, da cidade. Inversamente, só um requisito ouvimos ser exigido da moça: ser virgem, ser de bom procedimento.

As seguintes características são consideradas indesejáveis, por um ou por outro, nos rapazes: ser de *gente ruim*, beber muito, não ter profissão, ser muito doente e, eventualmente, de cor; enquanto que, da parte da moça, as seguintes características não são bem vistas: ser *boneca de vitrine*, isto é, não querer assumir as responsabilidades do lar, preocupando-se demais com a aparência pessoal (“seguem a moda que é um horror!”), e ser de um nível econômico inferior.

Repetimos que nem todas essas características são exigidas simultaneamente dos candidatos a esposos, acrescentando ainda que estas são as *qualidades ideais*; casamentos ocorrem sem que os noivos atendam a um ou mais desses requisitos. É claro, por exemplo, que os analfabetos se casam; conta-se também que uma moça casou-se com um rapaz com tuberculose, em estado adiantado, que veio a falecer menos de um mês após o casamento. Por outro lado, provavelmente, a essas qualidades se associam mais as pessoas de nível socioeconômico mais alto.

Se bem que não pareça haver representações coletivas que signifiquem sanções negativas para o casamento de pessoas aparentemente de grau próximo, este é raro. Casamento de tio com sobrinha, por exemplo, é conhecido apenas o caso de um político de eminência na comunidade. Existe, no interior do município, ao menos um caso de incesto, o qual foi relatado nos seguintes termos:

Esse irmão tinha passado muitos anos em São Paulo, acho que uns 15 anos. Quando ele voltou prá casa, a irmã já estava moça, ele *tirou ela* (desvirginou-a).

Ele levou ela pra São Paulo e ela fez lá operação. A mãe descobriu, ela chorava muito. Depois que levaram a moça pra São Paulo e que deram jeito, agora a mãe quer esconder. Mas todo o mundo sabe, já. Agora estão os dois aí outra vez, e na casa dos pais, aí em Laredo. Mas ele *ciúma* muito ela.

Numa festa que houve nesse ano no povoado de Glória, disseram que, devido a esse ciúme, “ela não podia dançar com ninguém; diz que ela não pode olhar prá ninguém”, tendo mesmo, afirma-se, surgido um conflito entre esse irmão e outro por causa disso.

Diz-se que os filhos de *primos-carnais*, isto é, primos-irmãos ou em primeiro grau, são portadores de defeitos físicos ou mentais, pelo que “casamento entre primos não presta”.

Finalmente, como disse uma informante, “os compadres evitam casar-se. Aqui não sei de nenhum caso”, sendo o único de seu conhecimento um que existe na cidade próxima de Santa Vicência. A mesma informante, porém, sabe que a igreja católica não se opõe ao casamento entre compadres.

Atitude para com o casamento

Podemos notar na comunidade atitudes diferentes em relação ao casamento, cada uma tendo por base motivos diversos, geralmente experiências pessoais ou de outras pessoas da comunidade com o casamento ou com a vida de solteiro. Assim, o fato de um certo número de homens casados abandonar as respectivas esposas⁶², indo para fora da comunidade, quase sempre para Goiás, é provavelmente a razão da atitude expressa na seguinte frase, dita por uma moça de vinte anos de idade: “Qual! Esses casamentos de hoje... Rapaz aqui é só casar e daí a dois meses vai embora, larga a mulher nas costas dos pais. Pra ficá nas costas de meus pais eu fico assim mesmo, não preciso casar”. Atitude semelhante foi a expressa por um homem casado quando disse: “Casamento é pra bicho macho! Tomá encargo de fia aêia (alheia) não é pra qualque um”.

Atitude ainda relacionada com o comportamento dos homens é a que uma mulher deixou transparecer quando disse:

Casar com esses chucros! Eu não tenho educação, mas aprecio muito quem tem. Aqui é difícil um casamento que descansa a gente. Casa e trabalha o dobro. Casar é com um que saiba dar valor à mulher, com um homem de coração.

Diferenças em nível econômico e de instrução pode ser também a origem de atitudes desfavoráveis ao casamento. Assim, disse uma moça, a qual está em posição econômica razoável, provavelmente a melhor da cidade no que diz respeito às moças, e que tem um curso de grau médio:

Casar com esses moleques daqui eu não quero. Aqui não tem um rapaz que tenha casa, móveis. Só dois rapazes daqui têm um bom emprego; mas nenhum dos dois tem casa. Casar prá sustentar marido eu não quero. Uma mulher casada tem já muita preocupação com os filhos; pode pensar em trabalhar pra sustentar marido? Casar é pra ter conforto, pelo menos o conforto que tinha em minha casa.

E mais adiante:

Eu não quero casar pra morar aqui. Como poderia educar meus filhos aqui? Pra mandar estudar fora fica muito caro. Penso muito na educação dos filhos.

O fato de ter vivido fora da comunidade alguns meses, e logo numa cidade grande, capital de um dos estados do centro do país, terá provavelmente contribuído, também, para dar à pessoa em questão a referida atitude.

⁶² Ver adiante parte sobre ‘Desintegração da família’.

Duas mulheres, ambas casadas, comparando a vida de solteira com a de casada, disseram, uma: “A vida de casada não é bom, não. Vida de solteira é melhor, é mais desembaraçada. Mãe de família é dificultada de todo jeito”; e a outra: “A vida de moça é melhor que a de casada”.

A atitude mais comum para com o casamento, porém, é possível que seja a de incerteza entre o desejo de casar e o receio de que o marido se comporte depois de tal maneira que venha alterar profundamente as relações entre os cônjuges bem como trazer para a esposa apenas trabalho excessivo e preocupações. Essa é a atitude, a nosso ver, expressa, por exemplo, pelas frases seguintes: “Moça nunca perde a esperança de casar”, pronunciada por uma moça solteira; e, “O casamento é uma coisa muito boa, *quando dá certo*”, dita por uma viúva. Mesmo aquelas que, casadas, dizem achar a vida de solteira melhor do que a de casada, parecem, no fundo, manter essa atitude mais de expectativa, pois acrescentam: “Quando a gente casa e o marido é bom, tem cum que manter a casa...”; ou, então: “Quando a gente arranja um marido que é bom pra gente, não é ruim... mas marido grosseiro!...”.

Em outras palavras, a cultura local parece não por ênfase em nenhum padrão que seja definitivamente favorável a um ou outro desses tipos de vida, isto é, o de casado e o de solteiro. Daí a predominância daquela atitude, baseada em precedentes conhecidos de todos na comunidade, de ceticismo ou de incerteza e receio quanto à vida conjugal.

Idade no casamento

No que diz respeito à idade por ocasião do casamento, parece haver uma tendência para se achar que o melhor é não casar muito cedo. Uma mulher, por exemplo, disse: “Pra que casar muito nova? Essa gente pensa que parir é bom”. Uma outra disse também: “Casei nova, casei com 16 anos. Hoje me arrependo porque logo vem menino e os trabalhos”. Finalmente, uma moça solteira disse: “Não quero casá tão cedo. Não quero casá sem primeiro saí, dá um passeio”. A referida moça tem 22 anos.

No entanto, essa é possivelmente uma tendência que apenas está começando a surgir, pois, como disse uma senhora, viúva, mãe de filhos: “Aqui as moças casam muito cedo, até com 12, 11 anos”. E, eventualmente, nota-se mesmo, da parte dos pais, um desejo de casar as filhas moças o mais cedo possível, como se depreende do seguinte, dito por um senhor de cerca de 55 anos de idade: “Tô vexado prá casar as filhas, porque elas são moças e eu to velho”.

Os dados que conseguimos de anos recentes, deram-nos realmente uma idade mínima de 12 anos para o sexo feminino, com um caso, e de 15 para o masculino, também com um caso, num total de 1.390 casamentos eclesiásticos e civis de anos recentes para os quais se tinha a idade de ambos os cônjuges. Pelo quadro seguinte pode-se verifica a distribuição dessas e das demais idades:

Idade	<i>Casamento Religioso (1937-39, 1945-47)⁶³</i>		<i>Casamento Civil (1932-51)</i>	
	Masc.	Fem.	Masc.	Fem.
12	-	1	-	-
14	-	6	-	-
15	-	30	1	1
16	3	80	-	20
17	4	85	1	29
18	29	153	10	48
19	44	86	13	44
20	136	101	19	61
21	97	48	31	45
22	106	72	33	34
23	75	36	38	20
24	45	16	40	24
25	49	27	30	23
26	26	10	28	19
27	24	12	17	21
28	30	4	20	10
29	16	8	25	12
30	22	11	24	15
31	4	3	16	19
32	16	8	18	9
33	6	2	11	8
34	8	5	13	12
35	6	6	17	8
36	5	2	12	9
37	3	-	13	4
38	5	1	10	9
39	2	1	9	1
40	6	6	1	9
41	-	-	10	5
42	3	-	5	4
43	2	1	9	3
44	-	-	5	1
45	9	3	11	4
46	5	1	6	3
47	1	-	6	1
48	3	-	6	1
49	1	-	3	5
50	6	3	6	5
51	4	-	9	4
52	2	-	3	2
53	2	-	2	2
54	2	-	1	4
55	5	-	9	2
56	3	-	6	-
57	1	-	3	-
58	2	-	3	-
59	1	-	1	-
60	5	-	1	-
63	1	-	2	-
65	3	-	-	-
69	-	-	1	-
70	1	-	-	-
71	1	-	-	-
85	1	-	-	-

⁶³ Os dados para os anos de 1939, 1945 e 1947 estão incompletos.

Verifica-se, assim, que as moças casam-se bem mais cedo do que os rapazes. Até a idade de 20 anos, considerando-se somente o casamento religioso, apenas 216 homens, da amostra considerada, haviam casado, enquanto que já 542 moças haviam contraído matrimônio. Entre os casamentos religiosos da amostra em apreço, a idade modal, para as moças, é de 18 anos; enquanto para os rapazes foi a de 20. É interessante observar que no casamento civil, tanto um para outro sexo, as idades modais vão um pouco além daquelas do religioso, isto é, são 20 para 24, para o sexo feminino e masculino, respectivamente.

Há também, na amostra em apreço, um maior número de homens casando-se eclesiasticamente depois dos 40 anos (64 ao todo), enquanto que quase nenhuma mulher se casou depois dessa idade (apenas 8). Já no casamento civil as uniões são bem mais numerosas para as pessoas de mais de 40 anos de idade, em ambos os sexos: exatamente 108 homens para 42 mulheres casaram-se com idades superiores àquela da amostra considerada. Esse fato reflete o que já foi dito atrás quanto ao desinteresse existente na sociedade local pelo casamento patrocinado pelo Estado; o maior número de pessoas com mais de 40 anos de idade que recorrem a esse tipo de casamento, em comparação ao casamento religioso mostra um interesse diferencial quanto à idade. Trata-se de pessoa que, com mais de 40 anos atingiram uma certa situação econômica na vida e assim querem garantir, antes de morrer, a transmissão dos bens que possuem àqueles que serão seus legítimos herdeiros.

Cerimônia do casamento

O casamento mais comum sendo o religioso é a cerimônia religiosa, conseqüentemente, a mais seguida na comunidade. O seguinte é um caso concreto. O convite foi feito três dias antes do casamento. No dia marcado, às três horas da tarde, ouviram-se foguetes estourando no ar. Pouco mais tarde disse um informante: “Está na hora, já soltaram foguete”. Os convidados se dirigiram para a casa de onde sairia o cortejo, e que acontecia ser a dos padrinhos (de batismo) do noivo; aí estava a noiva, enquanto o futuro marido encontrava-se na sua casa, quase em frente, na mesma rua, onde estavam também os homens que assistiriam o casamento.

A residência em apreço tinha aspecto diferente do comum. Na sala de entrada, cadeiras haviam sido postas ao redor, junto às paredes. Numa outra sala, menor, contígua e localizada ao lado da primeira, com uma janela dando para a rua, havia, além de um jogo de sofá e cadeiras de madeira, uma mesa retangular colocada a um dos cantos e duas *jardineiras*, isto é, móveis semelhantes na forma a uma mesa, porém, estreitos e de pés altos, sobre os quais se põe algum adorno; neste caso, havia uma lata de uma planta ornamental, o tinhorão, em cada uma das jardineiras. Ao centro da sala, no chão, mais uma lata com tinhorão. Sobre a mesa, um vaso de vidro com flores e um retrato colorido (de um filho do dono da casa). A mesa e as jardineiras estavam cobertas com toalhas de xadrez azul. Nas paredes, em quadrinhos emoldurados, seis retratos – de homens e meninos – e também a gravura de um santo.

Aos poucos iam chegando mais convidados, os de mais distante vindo a cavalo, inclusive mulheres. Soltavam-se mais foguetes. As pessoas que chegavam iam se sentando nas cadeiras ao redor da sala de entrada, ou ficando de pé, dentro ou fora da casa. Num quarto, a noiva acabava de se aprontar.

Uma vez pronta a noiva, duas moças foram destacadas para irem buscar o noivo na casa fronteira em que este se encontrava. Daí a pouco voltaram com ele de braços dados com uma e outra. Acompanhando-os, vieram os homens. A noiva, acompanhada

então do padrinho de casamento, saiu de casa também, formando-se assim o cortejo que iria para a igreja.

A frente seguia a noiva com o padrinho, rodeada de perto por outras pessoas que os separavam do noivo, que vinha em seguida, de braço com as duas moças. Ao lado da noiva, duas meninas vestidas de branco: uma levava uma almofada de cetim bordada em cores; outra, o porta-alianças – uma cestinha de flores de papel. A noiva usava um vestido comprido de seda armada (aparentemente imitação de moiré⁶⁴), véu trabalhado, com flores de tecido opaco aplicadas com bordado a maquina sobre o filó, tendo à volta uma rendinha branca⁶⁵; grinalda, que era feita de uma armação de arame revestida de tecido, formando desenhos, e tinha enfeites de pedrinhas brancas; luvas de suedine⁶⁶ brancas, sapato branco de salto tipo *Anabela*, meias, um buquê de crisântemos brancos, artificiais, entremeados de raminhos verdes e pequenas flores naturais. Rosto empoado e lábios pintados. O noivo vestia um terno creme, trazendo ao pescoço um cordão que sustinha no peito uma medalha, distintivos da liga Católica, da qual era membro.

No cortejo seguiam mais mulheres do que homens, sendo estes em número de trinta e cinco, aproximadamente. Ao todo, cerca de 120 pessoas. Os homens seguiam em grupos à parte: nem um só casal junto.

Na igreja havia já algumas pessoas quando o cortejo entrou. Os noivos sentaram-se um ao lado do outro, no banco próximo do altar. O padrinho da noiva e as duas moças que foram com o noivo afastaram-se. O sacerdote, neste caso o Bispo de Barra, no momento na cidade, chegou à igreja uns dez minutos depois da entrada do cortejo, entrando também pela porta principal do templo. Ficou alguns minutos voltado para o altar, aparentemente em oração; esteve algum tempo ajoelhado, depois levantou-se e passou a folhear um livro, lendo uma oração aqui, outra mais adiante.

Durante todo esse tempo, grande parte dos homens saiu da igreja, para voltar depois, quando começasse a cerimônia, propriamente. Afinal, o sacerdote voltou-se para a assistência e mandou que os noivos subissem ao altar. O padrinho do noivo, um dos médicos locais, procurou aproximar-se dos nubentes, não chegando, entretanto, a ficar ao lado dos mesmos, mas sim um pouco atrás. Não se via ninguém em posição de padrinho da noiva. A madrinha do noivo chegou à igreja bem depois dos nubentes e colocou-se num grupo ao lado do altar, voltada para eles.

O sacerdote continuou a cerimônia lendo uma peroração sobre a natureza e finalidade do casamento. Depois fez um sermão sobre a santidade e indissolubilidade do matrimônio, salientando a importância do ato religioso em contraposição aos efeitos simplesmente contratuais do casamento civil; falou sobre as condições da felicidade matrimonial, dizendo: “Fugindo do pecado, e só assim, consegue o casal atrair as bênçãos de Deus sobre si e sobre os seus futuros filhos”; falou ainda sobre a paciência como condição necessária às boas relações entre os esposos. Feito o casamento, o sacerdote disse: “Os noivos e os padrinhos ficam aqui; os amigos saiam, vão esperar os noivos na porta da igreja”.

À porta da igreja houve alguns cumprimentos: apertos de mão e votos de felicidades. Mas apenas aproximadamente um décimo dos presentes cumprimentou os noivos. Em seguida formou-se de novo o cortejo, que seguiu caminho inverso ao da ida, agora com os noivos de braços dados. Quando se aproximaram da casa de onde havia saído a noiva, soltaram foguetes. Os noivos entraram; os convidados foram entrando aos poucos. Mais cumprimentos aos nubentes.

⁶⁴ Tecido similar ao tafetá.

⁶⁵ Este véu, porém, não era novo; havia sido tomado de empréstimo a alguém que já o usara anteriormente e tinha já bastantes furos.

⁶⁶ Tecido de algodão cuja textura lembra o *suède*.

Numa sala na parte de trás da casa, sobre a mesa, viam-se agora quatro garrafas de vinho de cana e uma bandeja com uma dúzia de cálices. Dois senhores serviam: eram o pai da moça e o padrinho do noivo, dono da casa. Despejavam o vinho em um copo e deste passavam-no para os cálices.

Na medida em que as pessoas iam devolvendo os cálices, os dois senhores os iam enchendo logo de novo, e entregando a outros convidados. Uma moça servia, numa bandeja, balas ou *caramelos*, como os chamava. A casa estava cheia, especialmente essa sala. Os noivos estavam sentados numa das salas da frente. Com a retirada, mais tarde, dos convidados, estava encerrada a parte da *festa* do casamento mais aberta ao público.

Não raro ocorrem diversos casamentos ao mesmo tempo, geralmente de pessoas da zona rural, aproveitando a passagem de um sacerdote na cidade. Assim, recentemente, houve, num domingo, seis casamentos.

De um desses, a noiva veio uma semana antes à cidade e, numa casa amiga pediu licença para usá-la no dia do casamento, no que foi atendida. No sábado, isto é, na véspera da cerimônia, a moça veio a referida casa com duas irmãs para avisar que não iria passar a noite aí; mas deixou guardado o malote com as roupas a serem usadas no dia seguinte.

Neste dia, quando o casal chegou à igreja, as quatro noivas que aí já se encontravam, estavam sentadas em diferentes bancos. Sabia-se que eram noivas apenas pelo traje nupcial: desacompanhadas dos noivos, estavam misturadas no corpo da igreja com as outras mulheres. A quinta entrou no templo com o padrinho, mas logo estava só também, isto é, no meio das convidadas que a haviam acompanhado até a mesa da comunhão.

O sacerdote demorou um pouco. Quando chegou, começou a chamar as noivas referindo-se aos nomes dos respectivos noivos: “Noiva de Fulano de Tal”. Com alguma demora a noiva passava entre os espectadores e se apresentava no altar, onde estavam o padre e os noivos, precisando às vezes arranjar ele próprio os nubentes, o padre dispôs os seis casais em um semicírculo, em volta do qual se comprimiam os espectadores. Com duas ou três rodadas nesse semicírculo, o sacerdote completou o ritual.

À saída da igreja, cumprimentos; o casal de que estávamos falando dirigiu-se, com seu cortejo, para a casa em que estava hospedado. Aí foi servido *quinado*⁶⁷ aos presentes. Mais tarde, a uma mesa posta com toalha, pratos, xícaras e talheres, o noivo e outros homens comeram farofa, requeijão, biscoitos de queijo e café, comestíveis estes que haviam sido trazidos prontos do sítio. (os talheres e louças usados, porém, eram os da casa que hospedava os noivos, e as mulheres do grupo tiveram o cuidado de lavá-los antes de voltarem para a roça).

A esta altura, a noiva já havia trocado de roupa e juntara-se aos convidados. Cerca de quatro horas da tarde os homens, inclusive o noivo, saíram na frente e a noiva com as demais mulheres, seguiram atrás. Com os homens seguia aquele que levava nos ombros o malote trazido pela noiva no dia anterior.

Nos seis casamentos eclesiásticos desse dia, uma das noivas não estava com trajes nupciais, mas sim com um vestido comum, de seda, porém branco; tratava-se de uma moça que já se casara civilmente no mês anterior, e que vivia com o marido desde então. Esse casamento civil foi realizado em casa dos pais da noiva, e decorreu da seguinte maneira: chegando o suplente do juiz de paz (que foi quem, nesse caso, efetuou a cerimônia), acompanhado do escrivão (que é uma mulher) e do oficial de justiça, ocuparam o sofá e cadeiras ao redor de uma mesa, na sala da frente da casa, e que até então permaneciam desocupadas.

⁶⁷ Bebida popular feita de mistura de vinho com cascas de madeira de quina (*Cinchona calisaya*).

Uns cinco minutos depois, durante os quais o escrivão completou os dados para o casamento (idade dos pais do noivo, etc.), entraram na sala os noivos, que ocuparam as cadeiras almofadadas à direita do suplente de juiz de paz, que se assentara no sofá; o noivo ficou próximo ao juiz e a noiva à direita do noivo. A seguir, o suplente balbuciou qualquer coisa, o oficial de justiça se levantou, foi até a porta de entrada, e gritou para a rua mais ou menos o seguinte: “Esta aberta a audiência especial de casamento. Suplente do primeiro juiz de paz”. Repetiu a frase duas vezes, depois do que entrou e se sentou.

Na sala, que era pequena, havia umas vinte pessoas, o que a tornava bem cheia. O suplente de juiz iniciou a cerimônia balbuciando algumas palavras ao noivo, que deve ter sido a pergunta: “É de seu desejo casar, etc.”, tendo igual pergunta sido feita em seguida à noiva. Todos se levantaram, o juiz balbuciou qualquer coisa e, depois que todos sentaram, a escrivã passou a ler o termo de casamento, que foi assinado depois pelo suplente, pelos noivos e pelas testemunhas e, finalmente, pelo oficial de justiça, encerrando-se a cerimônia.

O juiz e a escrivã se apressaram a cumprimentar os noivos, saindo a seguir. Mais dez pessoas cumprimentaram também o noivo ou a noiva, e ou saíram para a rua ou seguraram para o interior da casa. Aos presentes, como sempre, foi servido um cálice de bebida; neste caso, quinado. Os noivos ficaram sentados, cada qual em uma cadeira, sem falar nada, apenas olhando o movimento das pessoas. À noite foi oferecido um jantar às pessoas mais íntimas das duas famílias.

Desintegração da família

Ao menos por duas maneiras dá-se a desintegração da família em Rio Rico:

1. Pela morte de um dos cônjuges; ou
2. Pelo abandono.

Neste último item queremos tratar apenas desse último aspecto, pois o consideramos de especial significação na sociedade local, pela difusão que tem. Ele é facilitado pela existência de dois tipos de casamento, o religioso e o civil, um praticamente isolado do outro, bem como pelo contínuo contato com a parte menos distante do Estado de Goiás, para onde geralmente vão os maridos e pais que abandonam a família, como parte das correntes de migração para aquele estado.

Se bem que não podemos precisar numericamente a extensão desse fenômeno temos, entretanto, dados bastantes para poder afirmar que é bem generalizado. A sua extensão foi tão aparente a uma pessoa de fora que morou durante algum tempo na comunidade que ele chegava a dizer: “Isto aqui? É tudo filho sem pai”. Até que ponto sua afirmação é etnocêntrica e exagerado é difícil de dizer, pois uma mulher da comunidade, que tem uma filha que foi abandonada, também diz: “Marido larga que nem água que deixa a fonte e vai embora”. A reprodução das afirmações de mais algumas pessoas ajudar-nos-á a ver a extensão e características desse aspecto da família em Rio Rico:

Informante A:

Não tenho marido; meu marido tá com uns doze anos que foi pra Goiás. Ele deixou esse minino no ventre. No começo ele dava nutiça, mandava carta, carta seca. Depois, quando o minino nasceu ele mandou quarenta mil réis; mandava dizer que era a portunidade, portunidade. Agora estou aqui, não incomodo, não tenho mais honra; fiquei tanto tempo esperando por ele...

Informante B:

Mais eu só tenho uma fia, Vitória. Ela é moça virgem. Moça até agora, graças a Deus. Não quer casá, não. Eu dou razão a ela. Casá pra acontecê como as outras

que o marido larga e vai embora? Tinha uma fia minha, tão boa, tão trabiadeira, tão zelosa, marido largou, ela tá aí sofrendo...

Informante C:

Nair, a irmã de Souza, ficou com o marido só quatro meses. Com quatro meses ele foi embora pra trabalhar; disse que voltava naquele ano. Faz mais de oito anos, não voltou e nunca deu notícias. Ela trabalha: lava, goma e faz ponto de cruz.

A filha de Ester também. Ela casou, teve um menino. O marido foi embora pra Santana. Eles eram casados só no civilmente. Lá em Santana ele casou com outra no religioso. Passado um tempo ele voltou, e ela não teve sentimento, começaram outra vez (uniram-se novamente). Ele ficou aí uns tempos e depois voltou pra Santana. Está lá. Ele já mandou roupa e calçado pro filho. Agora ele foi pra dentro, está trabalhando em Goiás.

Informante D - homem originário do interior do município:

Tá com 16 anos que moro em Goiânia. Agora vim passeá, é a primeira vez que venho em dezesseis anos. Sou casado lá e aqui. Era casado aqui, a mulher foi mais eu; depois ela não quis mais ficar lá, veio embora e não quis voltar. Então eu casei lá com outra. Tenho filho lá e aqui. Quero agora levá ela, alugá uma casa pra ela mais os filhos, mas ela não quer ir. Ela tá aí no Barro. Dá vergonha isso, mais ela não quis ficar lá mais eu.

Neste outro caso a esposa também foi originalmente levada para Goiás:

Minha mãe era daqui da cidade mesmo. Casou e foi pra Gloria. Lá nasceu duas filhas. Depois meu pai levou ela pra Goiás e deixou ela lá sofrendo em terras alheia; deixou ela por causa de outra mulher, afundou mais e deixou ela lá mais nós tudo pequeno. A mais velha podia ter tamanho dessa aí (uma menina de 7 anos), eu não lembro dele. Não sei se ele é vivo ou morto.

A julgar pelas afirmações de pessoas mais idosas, esse comportamento dos homens não é antigo. Assim, disse uma mulher:

Antigamente, depois de casados, viviam muito bem. Eu não via homem deixar da mulher e ir embora como tem agora. Como o que deixou minha neta, cum cinco filhos. Quando ele foi embora pra São Paulo, ela tinha quatro e estava grávida; o menino nasceu depois que ele foi. No começo ele escrevia, mandava dinheiro, agora está com um ano que não manda notiça.

Talvez, não muito raramente, a mulher que fica também se casa depois de esperar em vão pelo marido, por um certo tempo. Uma mulher contou o seu caso nos seguintes termos:

Eu já fui casada outra vez. Ele foi embora. Passou seis anos eu casei com outro. Ele caso lá em Goiás com otra, e depois que ele caso eu também casei. Primera vez eu casei no padre; na segunda foi só no civil.

E uma outra:

Eu sô casada segunda vez. Meu marido foi embora, ficou lá pra dentro (Goiás) dez anos. Dez anos nunca me mandou nutiça. Primeiro nuticiou aqui que ele tinha morrido, mas ele tinha é casado. Ele casou lá e quando eu sobe casei cá. Era casada só no padre. Agora este sô casada no civil; só no civil.

Eventualmente a mulher toma a iniciativa de abandonar o outro cônjuge. Isso acontece, porém, muito raramente, e só em casos em que maus tratos por parte do marido tornam a vida da esposa demasiadamente difícil.

Conclusões

Vimos, assim, um tanto quanto rapidamente, alguns aspectos da formação e desintegração da família em Rio Rico. Nada foi apresentado sobre a vida da família propriamente dita, - relações entre os membros, status e papel dentro da família, etc. – pois, infelizmente, não tínhamos espaço para isso, nem para discutir, com os detalhes que seria desejável, a interrelação do material apresentado com outros aspectos da sociedade e cultura locais. Assim sendo, ocuparemos o resto desta seção final apenas com alguns comentários sobre a parte apresentada.

A hipótese principal com a qual emergimos do trabalho de campo, neste estudo de comunidade, foi a de que a *falta de tradição* – assim chamada provisoriamente na ausência de um melhor termo – que se observa em diversos aspectos da *sociedade* local é consequência de certos fenômenos básicos que ocorrem ainda no nível de *comunidade*, ou seja, mais especificamente,

1. As condições em que se efetuou originalmente o povoado desta área; e
2. Os movimentos de população que têm tido lugar, posteriormente.

Em relação ao material apresentado acima sobre a formação e desintegração da família em Rio Rico, essa influência nos parece quase evidente. Assim, por exemplo, o fato de a grande maioria, ou mesmo a totalidade, dos casos de desintegração da família é encontrada exatamente nos casos em que o marido migrou para fora da comunidade, geralmente para Goiás. Por sua vez, isso deu lugar, da parte do povo, e mais especialmente da parte das mulheres, a atitude de incerteza e desconfiança generalizada para com o casamento e o futuro da vida conjugal, atitude esta que pode ter, eventualmente, influência sobre as tendências no que diz respeito ao próprio matrimônio.

Um outro resultado da migração para fora da comunidade – que tudo indica ser aqui um velho fenômeno – foi o de modificar profundamente a composição por sexo e idade da população da cidade. Assim, em 1952, a proporção entre os sexos nas idades de 14 a 34 anos – as que poderiam ser consideradas mais casadoiras – era de 52,3 homens para 100 mulheres, a proporção destas sendo, portanto, praticamente o dobro da de homens. A existência do citado *casamento ligeiro* ou *improvisado* poderia ser, ao menos em parte, consequência dessa proporção desigual entre os sexos.

O excesso de mulheres as poria em condições de aceitar facilmente qualquer casamento, desde que as possibilidades de escolha são mínimas. Daí um informante ter dito, numa frase transcrita acima, e agora repetida: “O que elas querem é casar”. Outros aspectos poderão também estar ainda relacionados com esse fenômeno: como o costume encontrado na roça de os pais *oferecerem*, por assim dizer, as próprias filhas em casamento.

Com os dados que dispomos não nos foi possível ainda no estágio em que estamos de preparação da monografia sobre Rio Rico, separar nessa relativa desorganização da sociedade e, especialmente, da cultura rio-riquense, aquilo que é resultado da atuação desses fenômenos básicos no nível de *comunidade*, daquilo que apenas está sofrendo mudanças e, portanto, é consequência da transição por que passam presentemente certos aspectos da vida local.

No caso do material relativo à formação e desintegração da família, diríamos que as considerações feitas imediatamente acima cairão dentro da primeira alternativa, enquanto que as outras cairão dentro da segunda. Como, por exemplo, a própria existência de certos estágios do que estamos chamando, neste trabalho, de fase pré-familiar – namoro, noivado – e as maneiras como eles se efetuam hoje; bem como a menor parcela de poder e autoridade que é exercida hoje pelos pais, no que diz respeito à escolha dos cônjuges dos respectivos filhos e filhas.

Porém, só uma análise mais elaborada dos dados originais, ou, o que poderia ser ideal, uma pesquisa mais profunda, dar-nos-á uma diferenciação mais precisa entre os dois processos.

RESENHAS

SCHEFF, Thomas. The world politics of Dominique Moïsi: a review. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 155-157, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

The world politics of Dominique Moïsi: a review

Thomas Scheff

Recebido: 20.08.2018

Aceito: 30.08.2018

MOÏSI, Dominique. *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*. New York: Doubleday, 2009.

In his recent (2009) book, *The Geopolitics of Emotion*, D. Moïsi, a French political scientist, took a still somewhat unusual approach; emotions can be causal in political relationships. The book argues indeed that they may be causes of both peace and war between and within nations. He focuses on three emotions: hope, fear, and humiliation. Surprisingly, the book has received a torrent of praise from reviewers.

The overwhelmingly positive response to the book is surprising because modern societies play down emotions as unimportant, even between individuals, much less nations. Most persons, even many researchers, take a materialistic stance: emotions are unimportant because both individuals and nations guide their actions toward owning money, land, resources, and other clearly visible materials. It might be that in order to write persuasively about a specific emotion, the readers must first be dissuaded from their fixed idea: emotions are unimportant.

How did Moïsi deal with this idea? There are three parts to his solution. First, rather than focusing on a single emotion, as most emotion researchers do, he considered three: fear, hope, and humiliation. Since one of the three, hope, is positive, the reader probably feels somewhat reassured by its inclusion, even if she or he has an inclination to reject emotions in general. The second emotion, fear, is not positive, but there is less confusion about it than with the emotion discussed below.

The third step is more complex. In choosing the word humiliation, Moïsi avoids a substantial difficulty that has long ruled the response to one particular emotion. The term humiliation usually refers to the emotion of shame, without using the term that is frequently avoided; people seem ashamed of shame. Just as research on sexual act avoids the f-word, acceptable conversation and most talk and writing about shame avoid the s-word.

The psychologist Gershen Kaufman (1989) is one of several who have argued that shame is taboo in modern societies:

American society is a shame-based culture, but ...shame remains hidden. Since there is shame about shame, it remains under taboo ...The taboo on shame is so strict ...that *we behave as if shame does not exist*.

Shame, or the anticipation of shame, is virtually omnipresent for most people, especially secret shame. The idea that people spend much of their time and energy

involved in or avoiding shame, if possible, and managing it if not successful, was central to the best known of Erving Goffman's books:

...there is *no* interaction in which participants do not take an appreciable chance of being slightly embarrassed or a slight chance of being deeply humiliated.” (1959, p. 243, emphasis added).

If this sentence is taken literally, it means that shame and/or the anticipation of shame haunts *all* social interaction. Avoidance of shame / embarrassment / humiliation is the driving force behind Goffman's phrase "impression management", which at first sight seems to be the central concept thru-out the book: everyone constantly worries about how they are seen by others.

At first I wondered why his sentence about humiliation was virtually hidden in the last chapter of the book. But now I believe that he was aware of the distaste of most readers for shame. If he had flaunted the idea in the first chapter, the book might not have been a bestseller.

The idea that shame issues are a virtually continuous presence in human affairs seems unthinkable in modern societies; modernity fosters the doctrine of individualism. We are taught that each person is a sovereign entity, self-reliant, standing alone. This emphasis is just a pipedream, since flourishing and even, to a large extent, surviving is dependent upon recognition and help from others. Individualism, and many other doctrines in modern societies, make it very difficult to deal directly with shame.

Shame and Violence

The psychiatrist James Gilligan (1997) proposed that most violence is caused by hidden shame. A prison psychiatrist for many years, he asked the prisoners convicted of murder why they did it. Their answers were surprisingly similar:

What did you expect me to do: he dissed me.

Gilligan's (1997, p. 110-111) initial explanation of the way in which secret shame leads to violence is largely metaphorical:

The degree of shame that a man needs to be experiencing in order to become homicidal is so intense and so painful that it threatens to overwhelm him and bring about the death of the self, cause him to lose his mind, his soul, or his sacred honor.

A more realistic model might be the building up of painful feeling by another of Gilligan's ideas, the spiraling of shame loops: I am ashamed that I am ashamed, toward infinity. The model of recursive loops proposed here explains how laminations and spirals of shame could lead to pain that feels unbearable.

Recently several historians and political scientists have at least hinted that humiliation might be a cause of war, in that revenge is driven by hidden shame. But most are cautious about an outright statement. In Hall's (2017) study, for example, the word shame is not used at all, but humiliation is mentioned 8 times. But not in the summaries at the beginning and end of the article, nor in the title. There are several writers in this area, but only a few take a stronger stance than Hall (See, for example, Löwenheim & Heimann, 2008 and Saurette, 2006.) But even these more advanced studies don't take the step of relating humiliation to the shame literature.

Vengeance against the nation that defeated it has been considered one of the causes of war. During the last century this idea was often expressed in terms of the French word for revenge, *Revanche*. A recent example can be found in the book by Schivelbusch (2001) who uses the term frequently in his review of consequences of

defeat (there 51 pages of discussion of *revanche*). My own book (1994) and recent article (with Daniel and Loe-Sterphone (2018) follow the same thread, suggesting that revenge is usually caused by the acting out unbearable shame. This theory is illustrated by an analysis of what seems to be the emotional origins of World War I and World War II.

Judging from the success of Moïsi's book, I am guessing that my earlier book and the other revenge studies are ignored because they dealt with a the single emotion of shame without first solving most reader's rejection of all emotions as causal.

Moïsi's book may take a crucial step in an extraordinarily important direction: changing our understanding of the causes of most wars. Perhaps it would be a step toward reducing the number and size of war in our time.

References

GILLIGAN, J. *Violence: Reflections on a national epidemic*. New York: Vintage Books, 1997.

GOFFMAN, E. *Presentation of self in everyday life*. New York: Anchor, 1959.

HALL, Todd. On Provocation: Outrage, International Relations, and the Franco-Prussian War. *Security Studies*, v. 26 n.1, p. 1-29, 2017.

HALL, Todd and Andrew Ross. Affective Politics after 9/11. *International Organization*, v. 69, n. 4, p. 1 -14, 2015.

KAUFMAN, Gershon. 1989. *The Psychology of Shame: Theory and Treatment of Shame-based Syndromes*, 2nd ed., New York: Springer, 1989.

LACEY, David. *The Role of Humiliation in Collective Political Violence*. Sydney: University of Sydney, 2009.

LÖWENHEIM, O. & HEIMANN, G. Revenge in International Politics. *Security Studies*, v. 17, n. 4, 2008.

MOÏSI, Dominique. *The Geopolitics of Emotion: How Cultures of Fear, Humiliation, and Hope are Reshaping the World*. New York: Doubleday, 2009.

SAURETTE, Paul. Humiliation and Post 9/11 Global Politics. *Review of International Studies*, v. 32, n. 3, p. 495-522, 2006.

SCHEFF, Thomas. *Bloody Revenge: Emotion, Nationalism and War*. New York: Westview Press, 1994 (Reissued by iUniverse 2000).

SCHEFF, Thomas et al. 2018. A Theory of War and Violence. *Aggression and Violent Behavior*, v. [39](#), p. 109-115, 2018.

SCHIVELBUSCH, Wolfgang. 2001. *The Culture of Defeat*. Berlin: Fest Publishers, 2001.

BARBOSA, Raoni Borges. Atividade situada e cegueira tácita em contextos engolfados de intensa personalidade e co-presença: a história natural de uma tragédia anunciada em uma comunidade de afetos - Resenha. *RBSE Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v. 17, n. 51, p. 159-163, dezembro de 2018 ISSN 1676 8965.

RESENHA

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

Atividade situada e cegueira tácita em contextos engolfados de intensa personalidade e co-presença: a história natural de uma tragédia anunciada em uma comunidade de afetos - Resenha

Situated activity and tactful blindness in engulfed contexts of intense personality and co-presence: the natural history of an announced tragedy in a community of affections - Book Review

Raoni Borges Barbosa

Recebido: 28.10.2018
Aceito: 09.11.2018

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. *Uma comunidade de afetos: Etnografia sobre uma rua de um bairro popular na perspectiva da Antropologia das Emoções*. Curitiba: Appris, 2018.

Em sua obra mais recente, intitulada *Uma Comunidade de Afetos: Etnografia sobre uma rua de um bairro popular na perspectiva da Antropologia das Emoções*, Koury apresenta a descrição densa da vida cotidiana de um agrupamento de pobres urbanos sob a ótica das emoções e da moralidade e desde uma tragédia entre iguais, por motivos banais, que desorganizou a normalidade normativa do lugar, desencadeando, ato contínuo, um processo de recomposição moral e de reorganização cosmológica dos vínculos e alianças entres os relacionais. Situado no bairro da Torre, na cidade de João Pessoa – PB, entre os anos de 1940 e 2018, esta sociabilidade se conformou moral e emocionalmente como uma comunidade de afetos.

De uma perspectiva fortemente simmeliana, mas também amparada principalmente em estudos pragmatistas e simbólico-interacionistas, Koury analisa a comunidade de afetos em questão, denominada de *Rua X*, no contexto relacional imediato do bairro da Torre, - em que ocupava um espaço marginal nas proximidades da Mata do Buraquinho, atualmente já engolido pelos interesses da especulação imobiliária local, - e no tempo longo de surto modernizador da cidade de João Pessoa e, por extensão, do Estado da Paraíba, ao longo do século XX. Trata-se, assim, de uma narrativa que tensiona a história social de um lugar de pertença, - fundado por pioneiros e preservado por três gerações que compartilharam suas vidas, - nos campos de possibilidades mais amplos das sociabilidades urbanas do bairro e da cidade, como bem informa o autor (KOURY, 2018, p. 5s):

Assumiram um pedaço de mata, onde construíram suas casas e conformaram a rua que passaram a habitar, além de senti-la como lugar de pertença. Nela

teceram uma cultura emotiva e um modo de vida singular de compartilhamento e solidariedade, em uma rede forte de pertencimento, a qual nomina de comunidade de afetos. Comunidade de afetos essas de códigos morais de conduta estreitos e fechados a uma lógica de participação intensa na vida uns dos outros, e de engolfamentos resultantes da intensa pessoalidade das relações dos seus membros em seu interior.

A *Rua X* é abordada, portanto, como perfazendo processualmente um enquadre vulnerabilizado de ações recíprocas e de expectativas comuns, de reconhecimento público do outro e de si no outro, e de sofrimento coletivo e expressão obrigatória dos sentimentos em situações de festejos e sucessos, de crises e de traumas. Esta vida em comum de treze famílias extensas, irmanadas na construção do lugar de *bem-viver* e de *bem-querer*, era preservada em uma densidade ritual considerável de trocas simbólicas corriqueiras e de monitoramento constante e ativo de códigos de moralidade engendrados nesses contextos engolfados de intensa pessoalidade e co-presença, não raramente sendo exercidos expedientes punitivos bastante dolorosos e marcantes para as individualidades mobilizadoras da comunidade de afetos.

Nesse regime quase totalizante de comprometimento do indivíduo com o grupo e de conseqüente engajamento absorvente das personalidades, Koury aborda e problematiza o processo tenso de sedimentação subjetiva, - com suas mágoas e silêncios, desentendimentos, rupturas, punições e recomeços - dos códigos comportamentais e dos repertórios simbólicos da *Rua X* como mundo moral, emocional e expressivo. Ao longo de três imersões no campo de pesquisa, - nos anos de 2000 a 2005, de 2007 a 2010, com contatos esporádicos até 2012, e de 2016 a 2018, - o autor pode perceber e etnografar o empreendedorismo moral dos moradores da *Rua X*, como ator e agente social coletivo vocalizado explicitamente nas arenas públicas por eles formadas, - com especial participação dos membros fundadores e mais antigos da comunidade de afetos, - nas deliberações corriqueiras sobre os assuntos tidos como situação-problema para a fachada e para a reputação do grupo.

Esse regime de quase parentalidade extensa por aliança e afinidade, amizade e compadrio, todavia, era tensionado em várias frentes, gerando constrangimentos abafados, ofensas relevadas, interditos custosamente administrados, tabus, segredos de polichinelo e mesmo a exacerbação da vergonha cotidiana em irrupções de vergonha-desgraça. Essas vulnerabilidades interacionais são enfatizadas por Koury na descrição e análise do cenário de convivialidade tensa e deveras melindrosa entres os moradores da *Rua X* consigo mesmo e com seu entorno interacional e urbano.

A *Rua X* via-se tensionada, com efeito, enquanto comunidade de afetos e dimensão moral pública, pelas dificuldades e desafios de cada uma das treze famílias que a compunha em inserir-se economicamente em uma cidade em amplo processo de expansão urbana e transição de etiquetas relacionais e pessoalizadas para códigos mais individualistas e pautados na discricção e no desempenho; assim como pelas assimetrias e distâncias geracionais entre os seus moradores fundadores e os filhos e netos que iam chegando e alargavam os horizontes relacionais e projetivos do grupo. Essas tensões são abordadas enfaticamente na dialética entre socialização primária e secundária dos novos membros do grupo, que, de um lado, recebiam as memórias dos antigos como marca de pertença, reconhecimento e comprometimento com linhas e fachadas coletivas, mas que, por outro lado, também eram mais fortemente influenciados por redes relacionais externas à comunidade de afetos do que o grupo de fundadores.

O grande foco de tensão para a *Rua X*, porém, de acordo com a etnografia de Koury, se apresenta na interação desta com a *Vila Sem Nome*. O autor, nesse sentido, enfatiza como esse agrupamento de moradores temporários, acomodados precariamente em seis casebres geminados na entrada da *Rua X*, contrastava com os treze terrenos generosos (nove à direita e quatro à esquerda) das famílias fundadoras e pioneiras da comunidade de afetos.

A *Vila Sem Nome*, assim, testemunhava reiteradamente, por um lado, as perdas sofridas pela comunidade de afetos em suas lutas contra supostos terratenentes ou coronéis locais pelo espaço conquistado e pelo direito ao lugar, o que resultara em quarteirões desiguais de nove e quatro terrenos, respectivamente, da *Rua X*; ao passo que, por outro lado, compreendia uma platéia atenta e sempre presente de observadores estranhos, classificados como moralmente inferiores, como marginais “necessitados” para os quais a *Rua X* deveria responder com ajuda e “amparo”, solidariedade e bondade, mas sem reais gestos de inclusão na comunidade de afetos. O esforço de apropriação moral da *Vila Sem Nome* pela *Rua X* mobilizava, nesse sentido, ações dadivosas que atualizassem para si e para o outro o sentido da exemplaridade da reputação e do senso de vergonha cotidiana dos estabelecidos da comunidade de afetos em relação aos estranhos e “anormais” da *Vila Sem Nome*, gerando nesses moradores recém-chegados e de vínculos ainda frágeis na cidade um enorme sentimento de humilhação e de ira-raiva canalizada para a violência simbólica da fofoca.

Nas palavras de Koury (2018, p. 144s):

A *Vila Sem Nome*, na opinião e nos sentimentos dos seus moradores, aparecia como discrepante e “anormal” na visão da comunidade de afetos, em relação à da *Rua X*. “Para eles”, isto é, para os moradores da comunidade de afetos, “nós que vive aqui nesse canto”, a *Vila Sem Nome*, “é uma ferida”, no ambiente sadio da *Rua X*, no meio “da bondade da gente prá gente de lá”. Na opinião dos moradores da vila, essa ação caridosa era usada pela comunidade de afeto “prá humilhar nós daqui” e só servia pra eles mesmos se inflarem com essa “bondade deles”. Situação das “visitações” em que os permanentes aproveitavam, na visão dos temporários, para diminuí-los com suas visitas semanais, expressando a sua “bondade e bem-querência” para si mesmos.

Esse contexto de relações engolfadas pela intensa pessoalidade, pela forte co-presença e pelo monitoramento recíproco de todos sobre cada um e de cada agrupamento sobre o outro, tornava-se, então, ainda mais problemático pelo exercício de afirmação moral e emocional da *Rua X* sobre a *Vila Sem Nome*. A resposta dos moradores temporários, com efeito, acontecia na forma de uma resistência debochada, sarcástica e irônica, que buscava realizar-se na desfiguração moral, via fofocas e rumores, de moradores mais vulneráveis da *Rua X*.

A relação entre *Rua X* e *Vila Sem Nome*, portanto, é descrita com base em uma dinâmica de ressentimentos e ironias reciprocamente direcionadas, queixando-se a primeira de um exercício de bondade não valorizado sobre o outro problemático, enquanto que a segunda buscava vingar-se das humilhações elegendo bodes expiatórios para a desfiguração e rebaixamento moral. Esse mecanismo vitimário, próprio da interação de duplos rivais, uma vez posto em marcha, como o foi pela *Vila Sem Nome*, vê-se espiralado a situações-limite em que os mais banais problemas sociais podem ser publicamente escandalizados e alçados à condição de problemas públicos, exigindo, assim, a ação reparadora de empreendedores morais e cruzados simbólicos, tal como fez a *Rua X* no caso da morte de Arnaldo pelas mãos de Noé, amigos-irmãos envoltos como

personagens destacados na tragédia entre iguais que abalou as relações na *Rua X* e entre *Rua X* e *Vila Sem Nome*, revelando, em deliberação coletiva retrospectiva, as frentes de tensão na preservação da comunidade de afetos.

Este, portanto, é o substrato teórico para a análise da história natural de uma tragédia entre iguais que, vista desde a perspectiva dos bastidores, platéias e palcos interacionais armados em uma rede engolfada de sociabilidades, apresenta-se como terrivelmente anunciada por todos que, cada um a seu modo, contribuiu para o seu desenlace fatal, seja com o barulho da fofoca, seja com o ruído do silêncio próprio dos segredos de polichinelo. Em síntese, Noé, - jovem hiper-sensível e inseguro, apaixonado por Maria, mulher “assanhada” e mal-falada pela *Vila Sem Nome*, que sabia de sua “queda” e do seu “caso” com o ex, Ernestino, apesar de noiva de Noé, - era tacitamente tolerado em seus arroubos agressivos e surtos delirantes pela *Rua X*, - por ser filho de Raposo e Etelvina, casal respeitado e querido como fundador da comunidade de afetos, principalmente pelo casal também pioneiro Pedro e Geraldo, pais de Arnaldo, com quem Noé compartilhava a vida “desde as fraldas”, - mas era gradativamente mais e mais assediado moral e emocionalmente pela *Vila Sem Nome*, que identificara nele um bode expiatório para dar vazão à humilhação acumulada no cotidiano de interações com os moradores permanentes da *Rua X*.

Nas palavras de Koury (2018, p. 149):

Em uma sociabilidade de intensa pessoalidade, como a da *Rua X*, onde o olhar uns sobre os outros já é absorvente e tenso, quando o rumor levanta suspeição sobre uma determinada pessoa ou situação até então não “reparada”, a comunidade, em um primeiro momento, tenta negá-lo ou não “dar bola”. Com o passar dos dias, porém, e com a intensificação do rumor com novos elementos anexados a ele, o boato assenta-se como atenção, e se inicia um olhar mais atento à pessoa ou à situação contada por meio da fofoca.

A *Vila Sem Nome* servia, assim, como uma espécie de termômetro moral na e para a *Rua X*.

O personagem Noé, nesta lógica engolfada de cegueira tácita, por um lado, e de desfiguração moral, por outro, passa a ser, no desvario do seu enamoramento por Maria, um problema público para a comunidade de afetos, tal como anteriormente, - assim relata o autor, - fora o relacionamento homossexual de Marta para os códigos tradicionais de moralidade da *Rua X*. Ambos os casos foram amplamente escandalizados pelas fofocas e rumores propalados pela *Vila Sem Nome*, redundando na expulsão de Marta da casa familiar e na exacerbação das vulnerabilidades interacionais do jogo social entre Noé e seus relacionais mais próximos a ponto da concretização de uma situação-limite antevista por muitos: a agressão fatal de Noé, - abandonado publicamente e sem mais por Maria enquanto trabalhava na vidraria do pai, - embriagado de vergonha, raiva, dor, desespero e álcool, no bar *Beirada do Judá*, a quem, no caso o seu amigo-irmão Arnaldo, uma vez mais, buscou ajudar-lhe a voltar à normalidade do mundo moral, emocional e expressivo da comunidade de afetos.

As palavras de Koury (2018, p. 174), aqui, são esclarecedoras:

Os boatos, insinuações e assédio dos moradores da vila, em seu conjunto, sobre Noé tinha, assim, surtido efeito. Noé tinha se tornado um problema para a *Rua X*, cujos moradores passaram a acompanhar com mais vagar a ele e a sua relação com Maria, e o seu desatino solitário de apaixonado.

Mas o desabafo de um dos moradores da comunidade de afetos resume toda a tragédia em torno da produção processual da atividade situada de um ator e agente social em um contexto tal de engolfamento e participação de cada um na vida do outro que, paradoxalmente, o silêncio geral foi incapaz de externar o óbvio antevisto por todos e de controlar o desvio crescente de um dos membros do grupo:

Pobre Noé, como sofreu o homem... Mas, no final, foi preso e tal, pagou sua culpa... Mas quem morreu foi o Arnaldinho... (Koury, 2018, p.174).

A etnografia de Koury, assim, logrou perceber, desde a Antropologia das Emoções, a história natural de uma comunidade de afetos a partir da atividade situada de um de seus personagens. O trauma coletivo, resultante de uma situação-limite que não pode ser administrada, acabou por revelar e findar todo um complexo de sentidos entre os agrupamentos rivais dispostos no lugar, desencadeando um longo processo de remontagem e recomposição moral de laços que coincidiu temporalmente com a dispersão geográfica dos moradores da rua pelos vários bairros periféricos da cidade de João Pessoa.

SOBRE OS AUTORES



Sobre os autores

Anna María Fernández Poncela. Doctora en Antropología. Investigadora y docente del Departamento de Política y Cultura y Profesora del Doctorado de Ciencias Sociales, de la Carrera Política y Gestión Social, de la División Ciencias Sociales y Humanidades Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco, México. E-mail: fpam1721@correo.xoc.uam.mx

Fernando Lucas Garcia de Souza. Doutorando em História pela Universidade Federal da Grande Dourados. E-mail: fernandogarcia.historia@gmail.com

James M. Jasper. Professor de sociologia no Centro de Pós-Graduação da CUNY City University of New York. E-Mail: jjasper@gc.cuny.edu

Levy Cruz. Nasceu em 1924, na cidade do Recife, Pernambuco. Em 1947 graduou-se em Engenharia Agrônômica pela Escola Superior de Agricultura de Pernambuco e ingressou no curso de pós-graduação da ELSP Escola Livre de Sociologia e Política, em São Paulo, no ano de 1948, defendendo a sua dissertação em Sociologia, em 1951. Fez parte da primeira geração de mestres formados pela ELSP, sob orientação de Donald Pierson, de quem sofreu forte influencia interacionista; fez estudos doutorais, sob orientação de Philip Hauser, na Universidade de Chicago, EUA. Foi professor de ecologia humana na ELSP e de sociologia e métodos de pesquisa na Universidade Federal de Pernambuco, e na Costa Rica. Fez parte do quadro de pesquisadores da Fundação Joaquim Nabuco, em Recife.

Maria Alice Vasconcelos Rocha. Doutora em Design de Moda - PhD in Fashion Design - University for the Creative Arts / University of Kent (2007). Atualmente é professora do Departamento de Ciências Domésticas da Universidade Federal Rural de Pernambuco, onde também atua como docente no Bacharelado em Economia Doméstica e no Bacharelado em Ciências do Consumo. É membro do corpo docente do Programa de Pós-Graduação em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social da Universidade Federal Rural de Pernambuco e do Programa de Pós-Graduação em Design da Universidade Federal de Pernambuco. E-Mail: modalice.br@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Professor do PPGA Programa de Pós-Graduação em Antropologia da UFPE Universidade Federal da Paraíba e Coordenador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções na mesma universidade. E-Mail: maurokoury@gmail.com

Raoni Borges Barbosa. Doutorando em Antropologia pelo PPGA programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal de Pernambuco. Pesquisador do GREM Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções da Universidade Federal da Paraíba. E-mail: raoniborgesb@gmail.com

Ricardo Augusto de Sabóia Feitosa. Doutor em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2014). Professor do Núcleo de Design e Comunicação da Universidade Federal de Pernambuco (UFPE/CAA). É um dos coordenadores do grupo

de pesquisa Processos de Subjetivação, Educação, Gênero e Sexualidades (UFPE/CAA). E-Mail: ricsaboia@yahoo.com.br

Rita de Cássia Nunes. Doutoranda em Design na Universidade Federal de Pernambuco (2017). Mestre em Consumo, Cotidiano e Desenvolvimento Social pela Universidade Federal Rural de Pernambuco (2017). Atualmente é professora nos cursos de Design de Moda da UNIFBV e UNIBRA. E-Mail: nunes.decassia@gmail.com

Roberta Manuela Barros de Andrade. Doutora em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará (2001). Professora do Curso de Ciências Sociais e do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Estadual do Ceará (UECE). Coordena o Laboratório de Pesquisa em Cultura, Comunicação e Mídia (LABCCOM-PPGS-UECE). E-Mail: manubarrosster@gmail.com

Romário Vieira Nelvo. Mestrando em Antropologia Social pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, do Museu Nacional, da Universidade Federal do Rio de Janeiro (PPGAS/MN/UFRJ), e Cientista Social pela UERJ. É pesquisador Associado do Centro Latino-Americano em Sexualidade e Direitos Humanos (CLAM/IMS/UERJ). E-mail: nelvo.romario@gmail.com

Thomas Scheff. Professor Emérito do Departamento de Sociologia da University of Califórnia, Santa Barbara, USA. Ex-Presidente da Pacific Sociological Association, e ex-coordenador da Emotions Section da American Sociological Association. E-Mail: scheff@soc.ucsb.edu