

ARTIGOS

‘Nosotros lo sentimos’. Emociones y saberes em las búsquedas de origen biológico de personas adoptadas o inscriptas falsamente em Argentina

María Soledad Gesteira

Amizade e Modernidade

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Diablos, mito-praxis y experiencia histórica cajonista em los ingenios azucareros

Bárbara Martínez

“O fado que nós cantamos, é a sina que nós seguimos”. Jovens fadistas portuguesas e a emoção como meio de se construírem enquanto artistas

Marina Bay Frydberg

Por las plazas, calles y avenidas Limeñas. Espaço, tempo e percepções cotidianas na capital peruana

Jesus Marmanillo Pereira

Social change, modernization and dominant discourses on feelings and love in rural areas

Beatriz Muñoz González

O lazer enquanto expressão de vitalidade na velhice: a experiência de um centro de convivência de idosos em Fortaleza – CE

Kelly Maria Gomes Menezes; Maria Helena de Paula Frota

Entre el tratamiento de la dolencia y el trabajo sobre sí. Un análisis del juego de valoraciones sobre la eficacia terapéutica em el marco de las terapias alternativas

Mariana Bordes

‘De perto e de dentro’. Um olhar antropológico sobre o acesso a saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em Maceió/AL

Jainara Gomes de Oliveira

A cidadania no mundo do trabalho infantil

Francisca Mathilde Bittencourt Vasconcellos

RESENHA

Emoções, Sociedade e Cultura - Uma resenha

Raoni Borges Barbosa

Sobre os autores

Expediente

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

RBSE ISSN 1676-8965

Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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.

Editor. Mauro Guilherme Pinheiro Koury

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

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

Endereço / Address:

RBSE - Revista Brasileira de Sociologia da Emoção

[Aos cuidados do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury]

GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções

Departamento de Ciências Sociais/CCHLA/UFPB

CCHLA / UFPB – Bloco V – Campus I – Cidade Universitária

CEP 58 051-970 · João Pessoa · PB · Brasil

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

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/ GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções / Departamento de Ciências Sociais /CCHLA/ Universidade Federal da Paraíba – v. 11, n. 32, Agosto/Novembro de 2012.

João Pessoa – GREM, 2012.

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

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

BC-UFPB
CDU 301

EDITOR E CONSELHO EDITORIAL<http://www.cchla.ufpb.br/rbse/Index.html>

RBSE ISSN 1676-8965

· Editor: Mauro Guilherme Pinheiro Koury ·

· CONSELHO EDITORIAL ·Adrián Scribano
(UBA/CONICET - Argentina)Alain Caillé
(Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)Alda Motta
(UFBA)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)Luiz Fernando D. Duarte
(UFRJ)Marcela Zamboni
(UFPB)Maria Arminda do Nascimento
(USP)Mariza Corrêa
(Unicamp)Myriam Lyns de Barros
(UFRJ)Regina Novaes
(UFRJ)Ruben George Oliven
(UFRGS)Simone Brito
(UFPB)Thomas Scheff
(University of California - USA)

ARTIGOS

“Nosotros lo sentimos”.
Emociones y saberes en las búsquedas de origen
biológico de personas adoptadas o incriptas
falsamente en Argentina

María Soledad Gesteira

Resumo: Na Argentina, o direito à identidade como "questão socialmente problematizada" (Oszlak e O'Donnell, 1982) se conecta inevitavelmente com o trabalho da *Asociación Abuelas de Plaza de Mayo*, em busca de seus netos sequestrados e apropriados pela ditadura (1976-1983). Essa particular tematização e expansão do direito à identidade na Argentina tem resultado num terreno fértil para o surgimento de associações de pessoas à procura de suas origens biológicas. Assim, o contexto de surgimento dessas associações é uma peculiaridade local em relação aos processos que levaram ao surgimento de associações semelhantes em outros países da região (Fonseca 2009) e do mundo (Marre 2004, Yngvesson 2007). Na Argentina, a partir de 2002 surge uma nova geração de ONGs que conglomeram coletivos de demanda sobre a questão da "origem biológica". Entre eles se encontra a *Asociación Raíz Natal "Por el Derecho a la Identidad Biológica"*, composta de pessoas adotadas ou registradas falsamente, isto é, que estão listadas como os filhos de seus pais de criação. A partir de uma perspectiva etnográfica, por meio da observação participante e entrevistas, esse trabalho, em primeiro lugar, descreve e analisa as características assumidas pelas buscas de origem biológica realizadas pela *Asociación* e os argumentos que são construídos para legitimar suas reclamações. Nessas buscas, as pessoas enfrentam práticas associadas com sigilo e ocultação, bem como uma variedade de sentimentos e emoções sobre o sofrimento e incerteza. Expressões recorrentes relativas à dor, o vazio, tristeza e solidão nos levou a perguntar sobre as características desses sentimentos. Em segundo lugar, e retornando algumas propostas da "antropologia das emoções" (Koury 2005,

Lutz 1982, Lutz e White 1986), este trabalho discute esse particular repertório emocional presente nas narrativas de busca dessas pessoas (Caicedo 2003). Enquanto explora, ao mesmo tempo, a dimensão produtiva dessas emoções (Das 2008) para fins de determinação do seu potencial, tanto individualmente - como emoções possíveis de gerar práticas e estratégias que modificam as trajetórias das pessoas que procuram as suas origens- quanto de forma coletiva, permitindo a criação de espaços inovadores que criam uma demanda específica na busca de garantir o “direito à identidade”. Nas ações diárias da *Asociación Raíz Natal* entram em jogo simultaneamente dispositivos técnicos e emocionais. Neste sentido, defendemos que as experiências de trabalho coletivo e de busca individual geram dois saberes distintos, mas que se articulam: um *saber técnico* e um *saber emocional*. Finalmente, esta análise estabelece um diálogo entre o repertório emocional específico que se desdobra nestas pesquisas da origem biológica e a produção desses conhecimentos específicos que orientam e dão sentido a essas pesquisas. **Palavras-Chave:** emoções, dor, saberes, busca de origem

Recebido em: 03.04.2012
Aprovado em: 12.06.2012

Introducción

En Europa y América del Norte las asociaciones de personas adoptadas que ‘buscan sus orígenes’ se remontan a la década de 1970 y han tenido una importante visibilidad durante los últimos años (Fonseca 2009). En nuestro ámbito regional la conformación de este tipo de asociaciones es más reciente, tal es el caso de Filhos Adotivos do Brasil creada en 2007, y de las asociaciones argentinas: Quienes Somos formada en 2002 y Raíz Natal creada en 2003¹.

¹ Más recientemente se han conformado nuevas asociaciones y/o redes virtuales referidas a la temática de búsqueda de filiación biológica, tales como: Búsquedas Infinitas, Hijos Biológicos Buscamos Identidad (Argentina), Nueva Identidad y Madres e Hijos que Buscan la Verdad. Sin embargo cabe destacar Quienes Somos y Raíz Natal han sido las pioneras.

Este trabajo describe y analiza el proceso de conformación de este tipo de asociaciones en Argentina y, tomando algunas reflexiones provenientes de la corriente denominada “antropología de las emociones” (Koury 2005, Lutz 1982, Lutz y White 1986), problematiza la existencia de un particular repertorio emocional en las búsquedas de origen biológico.

Desde el año 2010 participamos de las reuniones semanales de la Asociación Raíz Natal: “Por el Derecho a la Identidad Biológica”, de su programa semanal de radio, de diversas actividades y muestras de cine y también realizamos entrevistas a sus integrantes. Fue este trabajo de campo el que nos llevó a preguntarnos qué lugar ocupan las emociones y los sentimientos, tanto en las trayectorias de búsqueda individuales como en la Asociación en tanto colectivo de demanda.

Expresiones recurrentes relativas al dolor nos condujeron a preguntarnos sobre las características de ese *dolor* y sus posibilidades. De este modo, en este trabajo indagamos en el carácter productivo del *dolor* (Das 2008) a fines de identificar su potencialidad en la construcción de una demanda en pos de garantizar el “derecho a la identidad” de estas personas.

Por último, analizamos este repertorio emocional en vinculación con la construcción de saberes particulares que orientan y dan sentido a estas búsquedas.

Asociaciones de personas que buscan su origen biológico en Argentina

En Argentina el derecho a la identidad en tanto “cuestión socialmente problematizada” (Oszlak y O’ Donnell, 1982) encuentra una ineludible relación con el trabajo realizado por la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo² (APM). Esta particular

² Organización no gubernamental surgida hacia finales de 1977. Su objetivo es localizar y restituir a sus familias de origen a los niños/as (hoy jóvenes) que fueron secuestrados desaparecidos,

tematización y problematización del derecho a la identidad en nuestro país ha resultado en un campo fértil que posibilitó el surgimiento de asociaciones de personas que buscan sus orígenes biológicos. De este modo, el contexto de surgimiento de estas asociaciones resulta en una peculiaridad local en comparación con los procesos que llevaron a la emergencia de asociaciones similares en otros países de nuestra región (Fonseca 2009) y del mundo (Marre 2004, Yngvesson 2007).

La construcción de la agenda pública en torno al derecho a la identidad y las estrategias de búsqueda y visibilización desplegadas por APM en torno a la apropiación criminal de niños³, ocurrida en la última dictadura militar en Argentina, configuraron un escenario que contribuyó, durante la última década, al surgimiento de una nueva generación de ONGs que nuclean colectivos de demanda novedosos. Estas asociaciones, entre las que se encuentra la Asociación Raíz Natal “Por el Derecho a la Identidad Biológica”, retoman parcialmente la retórica y las conquistas obtenidas por Abuelas de Plaza de Mayo al tiempo que las resignifican en pos de sus propios objetivos. En este proceso de *apropiación*⁴ (Rockwell, 1996), los integrantes de estas nuevas asociaciones se nutren de discursos instalados por un organismo que por sus características -buscar

al igual que sus padres, durante la última dictadura militar Argentina.

³ Procedimiento realizado de forma sistemática por las Fuerzas Armadas y de Seguridad, por el cual niños/as nacidos en Centros Clandestinos de Detención y Tortura durante el cautiverio de sus madres, o secuestrados junto con sus padres, eran separados de sus familias de origen y anotados como hijos propios en la administración pública o dados en adopción a la justicia (Cfr. Regueiro 2010).

⁴ El término *apropiación* presenta una multiplicidad de sentidos. En esta polisemia encontramos sentidos ‘nativos’, anclados en el discurso de Abuelas, donde se lo carga negativamente, puesto que se asocia a los delitos de robo de niños/as durante la última dictadura. Sin desconocer ese sentido ‘nativo’, utilizamos el mismo término en tanto categoría analítica (Rockwell 1996).

jóvenes hijos de desaparecidos nacidos durante la última dictadura militar- no puede representarlos completamente. La problematización de la apropiación criminal de niños (Villalta 2005) abrió un campo de modificaciones jurisprudenciales, institucionales, y la sanción de nuevas leyes, al tiempo que generó discursos y retóricas que excedieron sus objetivos originales. Es así como la tarea de Abuelas de Plaza de Mayo, con la consecuente instalación del derecho a la identidad en la agenda pública nacional e internacional, redefinió no solo cuestiones vinculadas con la apropiación criminal de niños/as, sino también con la concepción de la adopción en general, tanto simbólica como materialmente⁵. De este modo, es posible sostener que el surgimiento de asociaciones que nuclean a personas que buscan su origen biológico no puede ser disociado del impacto que la apropiación criminal de niños y la lucha sostenida por Abuelas de Plaza de Mayo ha tenido en nuestro contexto local. De tal manera, los sentidos asociados al parentesco, la filiación y el derecho a la identidad que expresan estas asociaciones pueden ser abordados en tanto formas de *apropiación* y/o resignificación de una retórica construida en torno a la apropiación criminal de niños.

En efecto, esta vinculación se puede observar en la trayectoria de muchas de las personas que buscan sus orígenes biológicos, ya que en un primer momento, ante la incertidumbre de no saber a dónde acudir, se dirigieron a Abuelas de Plaza de Mayo para obtener datos que les permitieran organizar su búsqueda. Algunos miembros de Raíz Natal, que nacieron entre 1975-1980, acudieron a Abuelas, sin embargo, luego de

⁵ Las Abuelas de Plaza de Mayo impulsaron la reforma de la ley de adopción de 1997. La nueva ley 24.779, que deroga la ley 19.134, fue aprobada en 1994 en la Cámara Diputados, siendo sancionada el 28 de febrero de 1997 y promulgada el 26 de marzo del mismo año. El artículo 321 de la nueva ley sostiene: “Deberá contar en la sentencia que el adoptante se ha comprometido a hacer conocer al adoptado su realidad biológica”. Consultado en: www.portaldeabogados.com.ar

las investigaciones pertinentes y/o análisis de compatibilidad genética, ninguno de ellos resultó ser hijos/as de desaparecidos.

“Yo nací en 1978. Nací en un lugar que era una pseudo clínica de una médica que se dedicaba a la venta de niños en la zona de San Justo en Provincia de Buenos Aires. Bueno, mis padres adoptivos fueron y me buscaron ahí, es decir pagaron dinero por mí, me compraron ahí. Primero no supe a quién recurrir, lo primero que hice fue ir a Abuelas a hacerme el ADN de Abuelas, ese ADN me lo hice ya hace once años y ese ADN dio negativo. Es decir que yo no pertenezco a..., no soy hija de desaparecidos. Y a partir de ese momento empezamos... empecé a preguntarme cómo iniciaba mi búsqueda, porque si bien yo sabía quién era quería buscar esa parte, esa prehistoria de mi vida que no conocía. Toda esa parte que me generaba una incógnita que era un signo de pregunta saber de dónde vengo”. (Relato de un integrante de Raíz Natal en las Charlas para Ser que forman parte de la programación de la Muestra de Cine para Ser. Córdoba 20 de Agosto de 2011).

Otros miembros de la Asociación, que no entran en el rango etario de búsqueda de las Abuelas (1975-1980), sabían que no podían ser hijas/os de desaparecidos pero concurren, de todos modos, por considerar a Abuelas de Plaza de Mayo un lugar de referencia para sus búsquedas.

“En mi caso yo fui a Abuelas también. Yo en el año 2000 fui a Abuelas, sabía que no era la etapa que me correspondía pero bueno, por ahí te podían indicar cómo hacer. Otra gente fue a Tribunales, que tampoco le sabían decir mucho, otra gente fue a la Procuración

General de la Nación. Así que todos terminamos juntándonos en la Defensoría del Pueblo de la Nación (...). Entonces se armó algo ahí, que fue la gente de Abuelas, fue la primera nieta recuperada. Bueno, ella y gente que era de la Defensoría, entonces ahí nos juntamos todos los que veníamos de distintos lugares. Primero se formó otra cosa, pero como no estábamos de acuerdo con la forma de ver, bueno cada uno siguió su camino y nosotros armamos Raíz Natal, como para poder ver... porque en el Estado no había nada y hoy tampoco hay nada” (Entrevista realizada el 30 de Abril de 2011)⁶.

Estos acercamientos y la necesidad de generar un espacio desde donde buscar sus orígenes generaron una vinculación con Abuelas de Plaza de Mayo.

La Asociación Raíz Natal: “Por el Derecho a la Identidad Biológica” fue creada en el año 2003, mediante un convenio celebrado entre las Abuelas de Plaza de Mayo, la Defensoría del Pueblo de la Nación, la Defensoría General y la Fiscalía de Estado. Según refieren sus miembros, la Asociación surge ante la ausencia de un organismo estatal que atendiera cuestiones relativas a búsquedas de filiación biológica⁷. En la mayoría de

⁶ Entrevista realizada a los integrantes de la Asociación por un grupo de estudiantes de psicología durante dos reuniones (30 de abril y 28 de mayo de 2011). Fui autorizada por los miembros de la Asociación y por los estudiantes a grabar la entrevista y disponer del material.

⁷ En 2005 se crea el Grupo Búsqueda de Origen de la Dirección General del Registro de Personas de Desaparecidas del Ministerio de Seguridad de la Provincia de Buenos Aires. Actualmente es la única oficina del Estado que orienta las búsquedas de origen biológico de

sus escritos, en su página web y cuando se presentan a sí mismos, los miembros de la Asociación sostienen que ellos quieren encontrar “la Verdad” sobre sus orígenes de nacimiento. Asimismo, entre sus tareas existe una especial dedicación en la orientación de las búsquedas de personas que se acercan a consultarlos. Se definen como una agrupación horizontal y organizan su trabajo al interior de la Asociación en torno a un conjunto de valores, tales como la solidaridad, el desinterés, la justicia y la igualdad, estos últimos enunciados en tanto reclamos concretos hacia el Estado.

Las personas que forman Raíz Natal y aquellas que se acercan a consultarlos en busca de su filiación biológica pueden haber sido adoptadas o inscriptas como hijos propios, es decir falsamente. Estas dos modalidades de “adopción” incidirán en las características que tome la búsqueda, ya que si en la adopción legal existe un expediente judicial, donde queda registrada toda la información relativa a dicho proceso, en la inscripción falsa ni siquiera existen esos rastros burocráticos que, al menos, posibilitan iniciar la búsqueda.

De hecho, la gran mayoría de las personas que se acercan a la Asociación han sido inscriptos como hijos propios, y ello dificulta mucho la búsqueda. Además, como se encargan de aclarar sus integrantes, la Asociación no recibe ningún tipo de financiamiento o subsidio para llevar adelante el asesoramiento en las búsquedas y las tareas de difusión.

Las actividades desarrolladas por la Asociación pueden ser divididas en dos grandes áreas. Por un lado, recibir y brindar asesoramiento a las personas con dudas sobre su filiación biológica, y por otro lado, la construcción de ciertas demandas hacia el Estado que se materializan en la petición del resguardo de archivos de diversas instituciones y las reformas a la Ley de Adopción. En los últimos años, han confeccionado y enviado proyectos de ley referidos al resguardo de archivos (como lo

personas por fuera del rango de búsqueda de Abuelas o que se realizaron los análisis inmunogenéticos y dieron negativo.

son los libros de parto de los hospitales) y sobre reformas a la ley de adopción, a la Comisión de Derechos Humanos de la Honorable Cámara de Diputados, y también al Senado de la Nación.

Las actividades que despliegan, las narrativas que construyen, así como los argumentos que elaboran, posibilitan observar que tanto quienes se consideran miembros de la Asociación como también quienes se acercan a este espacio para comenzar su búsqueda han realizado un proceso de sensibilización sobre la importancia de los orígenes biológicos, la verdad y la “identidad”. Por ello, antes de proseguir, es necesario aclarar que analizar las emociones y sentimientos que expresan y construyen estas personas, no implica universalizar estos sentimientos ni postular que ellos son propios de todas las personas que han sido adoptadas. Antes bien, analizar el repertorio emocional que estas personas ponen en juego posibilita dar cuenta de cómo tal repertorio es construido y sirve de soporte para la organización y la construcción colectiva de demandas.

Emociones y sentimientos en las búsquedas de origen

Una de las vías para indagar el lugar que ocupan las emociones y los sentimientos en la estructuración de estas demandas está dada por las *narrativas de búsqueda* que estas personas elaboran.

La creación de narrativas “trasciende la mera intención de describir un evento y (...) se convierte en el proceso mediante el cual le damos al mundo sentido, y, simultáneamente, nos dotamos de sentido a nosotros mismos” (Caicedo 2003, p.173). Por lo tanto, las narrativas dan cuenta de un proceso de aprehensión del mundo, y por ello pueden ser concebidas en tanto “productos de la subjetividad desde donde se leen las transformaciones de los sujetos” (Caicedo 2003, p. 174). De este modo, nuestro interés en las *narrativas de búsqueda* radica en

analizar cómo las personas que quieren conocer su origen explican y fundamentan esas búsquedas al tiempo que las dotan de sentido.

Desde el comienzo de mi trabajo de campo, donde acompañé a los integrantes de Raíz Natal en sus reuniones semanales, me asombró la recurrencia de expresiones vinculadas a las emociones. A partir de este acompañamiento, he podido observar que en las narrativas de las personas que inician una búsqueda para conocer sus orígenes biológicos la angustia, el sufrimiento y el dolor ocupan un lugar central. Estas manifestaciones tienen como característica distintiva su regularidad, es decir, se repiten en cada nueva búsqueda. Esta escena, por demás conmovedora, al evidenciarse en su regularidad generó en mí la pregunta acerca de cómo pensar esas emociones y sentimientos, ese dolor manifiesto en los relatos sobre la búsqueda de origen. A pesar de que en el trabajo de campo estas emociones aparecieran en un primer momento naturalizadas, su regularidad y potencia me imponía el interrogante acerca de ¿qué representa el sufrimiento y el dolor para estas personas? ¿Qué sentido adquieren en las trayectorias de las personas que forman Raíz Natal? En vías de desarmar la naturalización de estas manifestaciones emotivas, nos serviremos de diversos aportes teóricos para pensar las emociones y los sentimientos.

Parto de entender que la Asociación, en tanto grupo social, construye un singular discurso respecto a la problemática de la búsqueda del origen biológico que contiene particulares sentidos y representaciones acerca de categorías como identidad, parentesco, familia, biología, cultura y política. Esta construcción del discurso de Raíz Natal hacia afuera, vale decir en el programa de radio que tienen online⁸, en su página web, en congresos a los que asisten como invitados y en las muestras

⁸ Radio Comunitaria La Bemba FM 91.3: funciona en el predio de Ex Centro Clandestino de Detención y Tortura El Olimpo. El programa de Raíz Natal se emite en vivo todos los viernes de 18hs a 19s.

de cine que realizan, así como también hacia adentro, es decir en sus reuniones semanales, tiene presente un importante componente emocional: no saber el origen biológico es tener un “vacío”, la sensación de “soledad” de saberse que no forman parte, al menos desde lo biológico/genético, de esa familia que los crió, la “angustia” de no saber quiénes fueron sus padres biológicos. Este componente emocional en las narrativas de las personas que buscan conocer su filiación biológica se evidenció en la mayoría de mis encuentros.

“En general uno sabe quién es, ya está formado como persona, no vas a cambiar, pero si vas a llenar esos huecos o esos vacíos que uno tiene, saber de dónde uno viene” (Entrevista 28 de Mayo de 2011).

“Siempre decimos que esta es una temática complicada. No es como ayudar en un comedor para chicos o... La gente está buscando sus propios miedos, sus propios inconvenientes, las propias mentiras que la rodearon toda la vida” (Entrevista 28 de Mayo de 2011)

Cuando una persona que quiere iniciar una búsqueda de origen llega a las reuniones de Raíz Natal⁹ además de tener que contar su historia, que genera una fuerte conmoción, el encuentro con un igual le otorga la certeza de que quien está enfrente –escuchando y asesorando– ha transitado una experiencia equivalente, situación que resulta muy movilizante para estas personas.

⁹ La Asociación no cuenta con sede propia, sus reuniones se realizan en El Olimpo y en la Casa de la Memoria y la Vida de Castelar. Ambos espacios fueron centros clandestinos de detención y tortura durante la última dictadura militar argentina. En la actualidad estos predios, que han sido recuperados, funcionan como espacios para la memoria y la promoción y defensa de los derechos humanos.

Juana¹⁰ (persona que viene a consultar) dice que ella era diferente, que ella lo sentía, Mari (miembro de Raíz Natal) le dice “nosotros lo sentimos” y otros dos miembros de Raíz Natal afirman con la cabeza. “Nosotros tenemos que romper el secreto, tenés que intentar hablar con tu papá”, le dice Mari a Juana. Juana dice que lo va a intentar, llora y dice que quisiera olvidarse de todo esto, Mari le dice que no se puede, que hay un conocimiento de lo no sabido, como dicen los psicólogos, al tiempo que le alcanza un pañuelito de papel y le pasa la mano por el hombro. (Nota de campo 28 de Agosto de 2010, consulta de una persona que busca su filiación biológica).

“La idea es acompañarnos, porque todos estamos en la misma situación, buscando, queriendo conocer la Verdad” (Nota de campo 14 de Agosto de 2010. Entrevista informal a un integrante de Raíz Natal).

La recurrencia de la expresión “nosotros lo sentimos” habilita la posibilidad de una cierta igualdad entre quienes buscan su origen. Uno de los elementos que habilita esa igualdad, además de la confirmación de que no son hijos biológicos de las personas que los criaron, es compartir ese *saber*, ese *sentimiento*, sentir que no son hijos de esa familia, que ninguna otra persona –que no haya transitado esa experiencia– puede sentirlo. Pude observar esta escena en cada una de las reuniones de la Asociación en que estuve presente, particularmente cuando acude una persona a realizar una consulta. En este sentido resulta sugerente la noción de *dimensión experiencial* que trabaja María Victoria Pita en su etnografía con familiares de víctimas de la violencia policial. La autora sostiene que en la

¹⁰ Los nombres han sido modificados.

constitución del *mundo de la familiares*, en tanto campo de relaciones y vínculos más o menos estrechos, opera “lo que podría llamarse *dimensión experiencial* (...) esto es el sentirse inicialmente un *igual*” (Pita, 2005, p.214). Los familiares, detalla la autora, se reconocen entre sí como *iguales*, personas a quienes les ha pasado y les pasa lo mismo. “Entre familiares se comparte una solidaridad especial, ya que ninguna otra persona que no sea *familiar*, sostienen, consigue cabalmente entender *lo que se siente, porque solo nosotros sabemos lo que se siente, nadie* [ningún otro] *puede saber*” (Pita, 2010, p.195). Tal como venimos sugiriendo, una situación semejante se evidencia con las personas que buscan conocer su filiación biológica.

“Yo siempre lo sentí, toda la vida [que no era hija de sus padres de crianza]” (Nota de campo. 16 de Abril de 2011. Entrevista informal a un integrante de la Asociación)

“Trato de venir, no puedo siempre, pero trato de venir y acompañar el espacio, porque para mí es re importante, un espacio en donde no estás solo, donde al otro le pasa lo mismo, para mí es como familia, no sé a veces te decís cosas, ‘pero, che, qué hiciste’, y como si te lo dijera un hermano, viste” (Nota de campo. 14 de Agosto de 2010. Entrevista informal a un integrante de Raíz Natal).

Resulta importante realizar una distinción, si bien estas personas tienen en común el hecho de saberse hijos no biológicos de la familia que los crio, lo que las iguala no es eso, sino fundamentalmente la búsqueda. Y más puntualmente a los integrantes de Raíz Natal, la lucha por imponer determinadas demandas –disputando sentidos- en relación al derecho a la identidad biológica (resguardo de libros de parto, reformas a la ley de adopción, leyes de acceso y preservación de archivos

públicos y privados¹¹ y ADN gratuitos). Podríamos decir que forman así una “comunidad emotiva”, en tanto como plantea Koury “las experiencias emocionales singulares, sentidas y vividas por un actor social específico, son productos relacionales entre los individuos y la cultura y sociedad” (Koury, 2005, p. 239)¹².

En atención a estos planteos, resulta imposible escindir el desarrollo del repertorio emocional que se despliega en estas búsquedas de origen individuales, del desarrollo de repertorios culturales referidos a la “cuestión” del derecho a la identidad en nuestro país. “La antropología de las emociones busca (...) investigar los factores sociales, culturales, y psicológicos que encuentran expresión en sentimientos y emociones particulares, comprendiendo cómo esos sentimientos y emociones interactúan y se encuentran relacionados con el desarrollo de repertorios culturales distintivos en las diferentes sociedades” (Koury, 2005, p.240)

En este sentido es que se torna necesario comprender la emoción en tanto categoría cultural en lugar de reducir su concepción a una oposición a lo racional (Lutz 1982; Lutz y White 1986). La emoción fue concebida desde la tradición occidental en oposición a lo mental, racional, a la objetividad, asociándola entonces a la debilidad. Si la emoción, desde esta perspectiva, era asociada a lo físico, era por ende vista como “natural”, pero paradójicamente también ha sido asociada al valor y al compromiso subjetivo (Lutz 1986). Emociones como dolor, angustia o rabia antes que referir a la debilidad pueden ser entendidas como capaces de crear un sentimiento de fuerza.

¹¹ La Ley 2202 sancionada y promulgada en 2006 garantiza a las personas que presumen que su identidad ha sido suprimida o alterada, el derecho a acceder a los archivos de los establecimientos de salud públicos y privados en el ámbito de la ciudad de Buenos Aires. Motorizaron esta ley las agrupaciones Quiénes Somos y Raíz Natal. Actualmente la ley no ha sido reglamentada.

¹² Traducción propia.

Por ello, la emoción cuando es considerada en su valoración positiva se transforma en una proveedora de poder personal, el que puede incidir en el poder social. De este modo, si entendemos la emoción en tanto fuerza transformadora, ella es también la posibilidad de la construcción de poder (Cfr. Pita 2010).

Una de las expresiones más repetidas en las narrativas de búsqueda de origen refiere a la “soledad”, a la sensación de estar “solo”. Tal como lo refirieron dos integrantes de la Asociación:

“Cada uno había ido a distintos lugares [a buscar] porque como no tenés dónde. Ahora por lo menos la gente cuando llama ya sabe, hay una página [la web de Raíz Natal], por lo menos uno puede orientar a la gente. Sí, además saber que no estás solo, que no sos el único. Porque la gente es como que le da miedo también no saber. O los que te dicen “bueno, ya está, te enteraste, para qué buscas, ya está, sos grande, no busques nada (...)”. (Entrevista 28 de Mayo de 2011)

“Los adoptados están en soledad mucho tiempo, es una situación de mucha soledad, y siempre vuelve a aparecer el tema del origen, viste, y a veces es muy fuerte” (Nota de campo. 14 de Agosto de 2010. Entrevista informal a un miembro de Raíz Natal).

De este modo, es posible entender que en nuestro campo de análisis determinadas emociones y sentimientos, algunos asociados a la “soledad”, la “angustia de no saber”, el “vacío”, habilitan el nexo entre las trayectorias individuales de las personas nucleadas en torno a la Asociación y a esta en tanto espacio colectivo de demanda en torno al derecho a la identidad biológica.

Como ya dijimos, en las narrativas de búsqueda de estas personas, entendidas en tanto construcciones de sentido

singulares, adquieren protagonismo tópicos centrados fuertemente en las emociones y los sentimientos. Expresiones como “llenar el vacío que nos consume” se vuelven recurrentes en estos relatos. Ahora bien, si consideramos la emoción en tanto fuerza transformadora, es posible interpretar e interpelar la expresión de “vacío” desde nuevos ángulos. La conformación de Raíz Natal re-significa ese vacío presente en las historias de vida de estas personas, tal como ellos me refieren es un espacio “en dónde no estás sólo, donde al otro le pasa lo mismo”. Al mismo tiempo, la expresión “vacío” se revela sugestiva si la vinculamos al lugar del Estado en esta problemática: “en el Estado no había nada y hoy tampoco hay nada. No tenés a dónde ir”. La manifestación de sus emociones (“queremos saber la Verdad, la Historia, necesitamos llenar el vacío”, etc.) y las prácticas llevadas a cabo en pos de conocer el origen por las personas nucleadas en torno a Raíz Natal han resultado en un aporte más que valioso en lo que refiere a la construcción social de la problemática de la identidad biológica, por fuera del rango 1975-1980, período asociado al terrorismo de Estado y la desaparición de personas. De este modo, es posible sugerir que Raíz Natal junto a otras asociaciones en cierta manera han llenado un “vacío”. En repetidas ocasiones de mi trabajo de campo han mencionado la necesidad de oficinas estatales en donde encaminar sus reclamos, siendo éste uno de los motivos por los que se conformaron como asociación.

“Si el Estado tuviera una oficina de Identidad Biológica hay problemas que se solucionarían en 10 minutos. Problemas [como la búsqueda del origen] que a la gente la tienen mal toda su vida. El Estado tiene posibilidad de cruzar datos de otras instituciones, se encuentra en diez minutos” (Entrevista informal a un miembro de Raíz Natal. Nota de campo 17 de septiembre de 2011).

Las acciones llevadas a cabo para orientar las búsquedas de origen biológico que realiza Raíz Natal, generan en quienes se acercan a consultarlos una asociación con el trabajo propio de las oficinas estatales.

“La gente también está como acostumbrada a pensar que esto [Raíz Natal] es como una oficina pública, dónde vienen, dejan sus datos y se van. Y no es así, este es un espacio colectivo para construir entre todos”.
(Entrevista 28 de Mayo de 2011)

Estas prácticas que se evidencian en algunas de las personas que se acercan a realizar una consulta, pueden dar cuenta de un potencial desinterés por el trabajo colectivo y solidario de esta Asociación, pero también ponen de manifiesto el “vacío estatal” que, de alguna forma, es colmando por las asociaciones de personas adoptadas o inscriptas falsamente que orientan búsquedas de origen, tal como lo hace Raíz Natal.

Entendemos, que este concepto de “vacío” en términos individuales, por el vacío que supone el desconocimiento del origen, es resignificado como demanda en términos colectivos. Es decir, el “vacío” se transforma en un argumento construido en vistas de una ampliación de derechos. Este “vacío estatal”, en los casos de búsqueda de origen, en tanto demanda se torna en un argumento eficaz en miras de restituir el derecho a la identidad de estas personas. La demanda en vistas de una ampliación, y garantía, de derechos se erige procurando que estas personas sean visibles, es decir inteligibles para el Estado. Por ende, podemos sugerir que los sentidos que se despliegan en torno al concepto de “vacío” se transforman en un recurso/argumento para dotar de legitimidad a esta demanda.

El dolor: sobre posibilidades y potencialidades

Como venimos mencionando, nuestro trabajo de campo con personas que buscan conocer su filiación biológica nos

permitió observar que el dolor, en tanto expresión regular, ocupa un lugar central.

Veena Das en su análisis sobre el dolor, se pregunta sobre su carácter y condición: “es fundamental el problema acerca de si el *dolor* destruye la capacidad de comunicar, como muchos han argumentado, o si crea una comunidad moral a partir de quienes han padecido el sufrimiento” (Das, 2008, p. 410-411).

La autora sostiene que hay un contraste entre dos formas de mirar el dolor, o bien dos teorías del dolor. Una como medio por el cual la sociedad ejerce su propiedad sobre los sujetos, otra, como medio disponible para un individuo mediante el cual puede representarse el daño histórico que se le ha afectado a una persona” (Das, 2008, p.411).

Ahora bien, desde su perspectiva dolor y sufrimiento pueden ser pensados en términos sociales a partir de su doble naturaleza, su carácter negativo por el sentimiento que ocasiona y su carácter positivo por la potencialidad de modelar a los sujetos como miembros morales de una sociedad (Cfr. Das en Pita, 2010, p.196).

Wittgenstein señala que la expresión “me duele” indica “una petición de reconocimiento que puede concederse o negarse” (Cfr. Cavell 2008 en Das, 2008). En este sentido es que Das afirma: “que con el propósito de crear una comunidad moral compartiendo el dolor, como lo contempló Durkheim, el dolor individual debe experimentarse en forma colectiva. Sin embargo, si el dolor destruye la capacidad de comunicarse, ¿cómo puede alguna vez trasladarse a la esfera de la articulación en público? Mi hipótesis es que la expresión del dolor es una invitación a compartirlo” (Das, 2008, p.431).

En las experiencias de personas que buscan su origen biológico, es posible pensar el dolor y el sufrimiento de su incertidumbre como *marcadores de tránsito* (Pita 2010) entre un estatus y otro. En términos individuales, el tránsito de presunto hijo biológico al de hijo adoptivo/ inscripto falsamente, y en términos colectivos en la transformación de esas experiencias individuales de dolor y sufrimiento en potenciales comunidades

morales, agrupaciones de personas que demandan al Estado por el cumplimiento de su derecho a la identidad biológica.

“Ese era uno de los objetivos que teníamos nosotros (...), concientizar un poco a la sociedad que esta problemática no es nuestra sola, es de todos, porque acá hubo una sociedad que consintió todo este tipo de cosas, médicos, parteras, jueces, abogados, de todo un poco, familias...” (Entrevista 28 de Mayo de 2011).

Asimismo, el dolor experimentado por las personas que se organizan para buscar su origen puede en cierta medida, pensarse como un valor que se pone en circulación¹³ en tanto que distingue su problemática de otras, los distingue a ellos como individuos particulares que sufren una dolencia específica por no conocer su origen, y por ende los habilita y -legítima- a construir una demanda por sus derechos.

En nuestro campo, la expresión de Wittgenstein “me duele” podría acompañarse de “no saber”. Tal vez, “Me duele no saber” podría ser la expresión que resume los sentimientos asociados al sufrimiento que expresan las personas que buscan su origen. Lo interesante de visibilizar esa expresión, que entiendo es lo que ellos intentan hacer con la construcción de la Asociación y con todas las tareas que llevan adelante, es que ese dolor sea “re-conocido”, procurando que tanto sus familiares de crianza no se nieguen a ese dolor y le cuentan “la verdad” de su orígenes, así como el Estado reconozca su dolor

¹³ En este sentido Pita advierte que para el caso de los familiares de víctimas de la violencia policial “El dolor del *familiar* aparece como aquello que otorga una autoridad tal que vuelve incuestionables sus decisiones y formas de intervención. El dolor, puesto en circulación como valor, legítima y, en este sentido, funda una autoridad moral que, presentándose como incuestionable, construye el puente hacia el “derecho” a intervenir, a reclamar” (Pita, 2010, p.193).

y genere acciones que garanticen sus derechos y el de todas las personas que buscan su filiación biológica.

“Nuestras historias atraviesan transversalmente a la sociedad, porque esto pasó con gente que nació en el año 30 y con chicos que... lamentablemente pasa ahora también. Nuestro objetivo principal es ayudar a que todo esto no siga sucediendo, que los chicos no tengan que pasar lo mismo que pasamos nosotros, vivir estos pactos de silencio, estas mentiras” (Entrevista 28 de Mayo de 2011).

Concibiendo al dolor desde su carácter productivo, resulta difícil pensarlo distanciado de una potencial transformación. El dolor entonces es producido a la vez que puede ser productivo y reproducido, en el sentido de que permanentemente los sujetos le otorgan nuevos sentidos, los cuales hacen posible su transformación.

El trabajo de Veena Das nos permite dejar de lado la idea corriente de la parálisis que produce el dolor como efecto unidireccional, para pensar en su carácter productivo en tanto los sujetos pueden creativamente realizar transformaciones sobre el mismo. Comprender el dolor desde su naturaleza productiva, nos permite pensar que las personas nucleadas en torno a Raíz Natal realizan una suerte de reinención del dolor, a partir de la puesta en práctica de sus propias búsquedas y en la orientación de las búsquedas de personas que se acercan a consultarlos.

“Es importante toda la gente que encontré algo, y que uno sabe que cuando busca y ayuda a buscar es como encontrar parte de uno mismo” (Entrevista 28 de Mayo de 2011)

Emociones y saberes

“Nosotros lo sabemos desde siempre” (que no son hijos de sus padres de crianza) es, como ya mencioné, una frase utilizada recurrentemente por las personas de la Asociación. Ellos reafirman que saben, que siempre supieron, aun cuando nadie se los haya hecho saber. Ahora bien, qué implica “el saber” o más precisamente cuáles son los múltiples sentidos que adquiere el término “saber” en las narrativas de estas personas. Generalmente en las narrativas de búsqueda las explicaciones sobre este particular saber se apoyan en los conocimientos de la psicología “los psicólogos dicen que es un saber no sabido -que uno no es hijo de sus padres-”. De este modo, el saber es pasado y futuro al mismo, puesto que también se quiere “saber la Verdad, la Historia”. Asimismo, más allá de los sentidos nativos asociados al saber, nuestra presencia en campo nos permite sugerir que existen otros sentidos en torno a la noción de saber.

En la tarea de orientación a personas que buscan su origen biológico los miembros de Raíz Natal despliegan una serie de prácticas creativas para encontrar indicios que permitan iniciar la búsqueda. Estas tareas incluyen examinar las partidas de nacimiento, conocer los procedimientos de inscripción de la filiación, y adquirir un particular lenguaje técnico para entender lo que los documentos “dicen”, pero también dónde recurrir, qué documentación pedir. El conjunto de estas acciones constituye un singular *saber práctico* que se fue conformando a través de las búsquedas realizadas y de las que se realizan en la actualidad. Este singular saber les permite orientar una difícil búsqueda, en tanto que en muchos casos no hay ningún registro escrito ni documentación, de modo que deben tramarla a partir de inferencias y de confrontar distintos casos.

La filiación puede comprenderse como el “producto de un diálogo no exento de conflictos entre las dimensiones biológica y jurídica” (Martínez 2010, p.286-287). En idéntica dirección Martínez advierte que al nacimiento biológico se une el

nacimiento jurídico, por el que se realiza el reconocimiento como “hijo”, mediante la inscripción en el Registro Civil. Las personas que inician una búsqueda de su filiación biológica “buscan” conocer, descubrir el cómo y el por qué de ambos nacimientos, el biológico y el jurídico.

El documento de partida de la búsqueda es la Partida de Nacimiento, allí es posible reconocer algunas características de ese nacimiento jurídico, es decir de esa inscripción, cuándo fue hecha, por quién y en qué lugar, entre otras cosas. Para leer esos documentos y encontrar datos relevantes hay que “saber” y en general los contenidos de ese particular saber refieren al terreno de lo legal, a las legislaciones (históricas) sobre amnistías para anotar a los niños, es decir saber cuánto tiempo había para inscribir un niño en diferentes épocas, saber si en la época de una determinada inscripción existía o no el documento nacional de identidad, si se otorgaba o no el certificado de nacido vivo, entre muchas otras cosas. Saber qué significan las inscripciones, vale decir comprender el significado de letras y números y anotaciones marginales contenidos en la Partida de Nacimiento, a fin de poder realizar esa suerte traducción. En muchas ocasiones pude observar estos conocimientos, particulares, aprehendidos por los integrantes de la Asociación.

Mientras Valeria sigue comentado su caso, la presidenta hablando del certificado de nacimiento dice: “después de tanto averiguar supe que cuando aparece “según ordenanza 09-67” es cuando se anotaba en domicilio, para el certificado del médico”. (Nota de campo 17 de septiembre de 2011)

Al rato la presidenta de la Asociación mira el certificado de nacimiento y en la parte superior izquierda una anotación pequeña le impide comprender que dice allí, “a ver” dice mientras revuelve en su cartera y saca una lupa con la que comienza a leer en voz alta.

La imagen de la presidenta con la lupa, cual detective, me ubicaba tal como el sábado anterior ante la sorpresa de la experticia de esta mujer para buscar datos en estos documentos (Nota de campo 14 de Agosto de 2010).

Esta expertise le permite a la presidenta de Raíz Natal y algunos de sus miembros, que no son abogados ni trabajan en vínculo al mundo jurídico, poder realizar una traducción del lenguaje jurídico contenido en los documentos a las personas que vienen a realizar consultas. Si bien la Asociación cuenta con el asesoramiento de una abogada, ella no acude a las reuniones, de modo que no tiene acceso a las inquietudes cotidianas propias de la lectura de documentos.

El particular saber que adquieren los integrantes de la Asociación les confiere una autoridad¹⁴ frente a las personas que vienen a consultarlos, desde la lectura de las partidas y certificados de nacimiento, hasta saber dónde solicitar un determinado documento. Presenciando consultas, he escuchado repetidas veces a personas que han perdido sus Partidas de Nacimiento y que no sabían que ese documento se podía pedir nuevamente, asimismo tampoco conocían el lugar dónde realizar dicho pedido, que usualmente es en el Registro Civil. Para estas personas los miembros de la Asociación han confeccionado un folleto que lleva el nombre “Direcciones útiles”, a fines de agilizar las consultas y de que las personas cuenten con toda la información importante para su búsqueda.

¹⁴ En referencia a este punto Pita sostiene que “durante el trabajo de campo varios familiares hicieron referencia a cuánto habían aprendido de derecho en sus años de hablar con abogados, leer expedientes, trajar por tribunales. Aún aquellas personas con menos recursos culturales y materiales van incorporando a su lenguaje términos técnicos. Ella en alguna medida funciona como una marca de autoridad dentro del grupo de familiares organizados, la antigüedad en la lucha y el saber acumulado les permite presentarse como expertos y por tanto con autoridad ante familiares nuevos” (Pita, 2010, p.94).

Otros saberes, relacionados indirectamente a lo “legal”, se van adquiriendo con el tiempo, por ejemplo cierta reconstrucción de alguno de los circuitos de entregas de niños en diferentes épocas; la relación de cada hospital con el tema de las entregas de niños; conocimientos sobre listas paralelas de nacimientos, entre otras cosas.

“En donde hoy es la clínica MT y estaba la PM que tenían una lista paralela de niños, “niños de familias bien, que iban a familias bien.” Antes era así, había cosas que no se hacían de mala fe, que se pensaba que era lo correcto” (Nota de campo 14 de Agosto de 2010).

Entiendo que a medida que la cantidad de búsquedas fue creciendo fue posible recabar más información y de este modo poder comenzar a unir datos, nombres y fechas, ello hizo posible adquirir saberes que refieren, quizás sin ser el objetivo principal de la Asociación, a las formas en que se tramitaban las adopciones en nuestro país en el pasado, y a la multiplicidad de formas en que se gestionó la entrega de niños y niñas en nuestro país en diferentes épocas.

De este modo, y teniendo presente lo dicho en los apartados anteriores, es que quisiéramos sugerir que en el trabajo llevado a cabo por la Asociación Raíz Natal se despliegan, al menos, dos saberes. Un *saber técnico* -del que venimos hablando en este apartado- y un *saber emocional*, siendo ambos recursos de alto valor para las personas que se acercan a consultarlos: uno, por orientarlos en la búsqueda concreta –material-, qué papeles pedir, dónde y a quién consultar, y el otro porque funciona como una forma de contención afectiva. Tal como describimos en el apartado anterior, la experiencia en la búsqueda que tienen los miembros de Raíz Natal y la forma en que abordan determinadas cuestiones dan cuenta de su experiencia acumulada, de sus largas horas de debate sobre la cuestión del origen biológico y de sus posiciones tomadas al respecto.

Como mencionamos en el inicio de este trabajo, la tarea de la Asociación radica en orientar a personas que, como sus integrantes, quieren conocer su origen biológico, tal como lo indica el artículo 2º del reglamento interno de la Asociación: “Siendo su principal objetivo, desarrollar Tareas Solidarias, para todos aquellos que se acerquen a la agrupación en búsqueda de sus raíces biológicas, orientándolos y facilitándoles la ayuda profesional y técnica necesaria para este fin”¹⁵.

A pesar de no estar explicitado en su reglamento interno, esta tarea de asesoramiento técnico rebalsa su objetivo original e incluye la contención afectiva, para la cual se activa un particular repertorio emocional, que se constituye de saberes emocionales otorgados por la experiencia individual de los sujetos al tiempo que de la experiencia colectiva de la agrupación. Ya mencionamos lo conmovedor que resulta el contar la propia historia cuando se inicia la búsqueda, en varias oportunidades he podido observar una diversidad de gestos y palabras de contención por parte de los integrantes de Raíz Natal.

Una persona que viene a hacer una consulta cuenta que se crió en un Hogar de Menores. “Cuando llegué al Hogar estaba toda enyesada [por los golpes recibidos] y tuve que volver a aprender a caminar” dice emocionada. Luego de esto, un miembro de Raíz Natal hace la pregunta de siempre, que esta vez había tardado en hacerla, “¿A quién buscas vos?”. Ella responde: “Yo quiero saber, para contarle a mis hijos” y rompe en llanto mientras una persona de Raíz Natal le acaricia la mano, el hombro. (Nota de campo 14 de Agosto de 2010, consulta de una persona que busca su filiación biológica).

¹⁵ Consultado en: <http://www.raiznatal.com.ar/raiznatal.htm>

En este punto vuelve a tomar sentido la noción de *dimensión experiencial*, incluyendo la idea de sentirse un igual. Como ya dijimos, las narraciones de la propia historia, en las personas que inician una búsqueda, son siempre movilizantes. Muchas personas lloran y en ocasiones los relatos resultan muy conmovedores, algunas veces por el contenido en si mismo, referido a hechos de violencia simbólica y en ocasiones física, y otras porque quienes los narran se quiebran evidenciando una profunda angustia al narrar lo vivido. Ahora bien, esta situación –movilizante– se repite cada vez que una persona viene a realizar una consulta. Esa movilización por la que pasan las personas es recibida y contenida por los integrantes de Raíz Natal. Podríamos decir, entonces, que el apoyo técnico ofrecido por la Asociación incluye un particular apoyo emocional, y que ambos están acompañados de saberes específicos. En otras palabras, en la tarea de la Asociación Raíz Natal se ponen en juego simultáneamente dispositivos técnicos y emocionales. La experiencia de trabajo colectivo y de búsqueda individual deriva en la existencia de dos saberes distintos pero imbricados, un *saber técnico* y un *saber emocional*.

Si, tal como refiere Beillerot (1998), el saber refiere a un proceso de construcción y es posible de ser adquirido, construido o elaborado por medio de la experiencia, sostenemos que los integrantes de la Asociación despliegan estos dos singulares saberes. Asimismo, este autor advierte que el saber es móvil y habilita su actualización en diversas situaciones y prácticas (Cfr. Beillerot 1998). Concibiendo al saber en su potencialidad de actualización mediante la práctica, y por ende en su carácter móvil, entendemos que a lo largo de estos años los integrantes de Raíz Natal han ido acumulando por medio de su experiencia práctica saberes de distinta índole. Como decíamos, en el proceso de aprendizaje que significó descifrar qué dicen los documentos acerca del nacimiento jurídico, también han aprendido, con el correr de los años, a recibir y orientar las consultas desplegando su experiencia y contención.

De este modo, es posible pensar que el *saber emocional* se ofrece propiciando la empatía por haber transitado la misma experiencia (dimensión experiencial), al tiempo que el *saber técnico* se erige como un marcador distintivo –de legitimidad y autoridad- que le confiere a los miembros de Raíz Natal una caracterización en tanto especialistas en lo referente a la búsqueda del origen biológico.

El saber es una acción que transforma al sujeto para que luego el sujeto transforme al mundo (Beillerot 1998). Los saberes acumulados a partir de la multiplicidad de búsquedas de origen que se llevaron y llevan a cabo en la Asociación transforman a cada uno de sus integrantes –en relación con la propia búsqueda-, a la vez que a la Agrupación en su conjunto. Asimismo, nuestra presencia en campo junto a ellos nos permite afirmar que estos saberes construidos, elaborados y/o adquiridos, tanto en su dimensión técnica como en su dimensión emocional no quedan restringidos a los miembros de Raíz Natal, sino que, por el contrario, ellos son puestos a disposición de cada persona que se acerca a conocer su filiación biológica.

Reflexiones finales

Comprender las expresiones relativas a los sentimientos y las emociones que en el trabajo de campo se me presentaron primeramente como “datos naturales”, manifestaciones corrientes y cuasi “obvias” de la situación de sufrimiento que atraviesan estas personas, a la luz de los aportes conceptuales de la “antropología de la emoción”, generó en mi propia experiencia de investigación el efecto antropológico de la desnaturalización. Analizar las emociones y los sentimientos en su dimensión productiva y específicamente en su capacidad en tanto fuerza transformadora y constructora me permitió interpretar la angustia, la soledad, el vacío y el dolor como emociones posibles de generar prácticas y estrategias que modifican las trayectorias de las personas que buscan sus

orígenes, al tiempo que habilitan la posibilidad de conformación de novedosos espacios colectivos de demanda, como lo es Raíz Natal.

Asimismo, en este trabajo planteamos la existencia de, al menos, dos saberes específicos. Sostenemos que el repertorio emocional desplegado por los integrantes de la Asociación (fundamentalmente sentimientos de soledad, angustia, vacío, dolor), se erige como una plataforma, es decir como base e insumo que da lugar a la existencia tanto de un saber emocional como de un saber técnico, ambos altamente significativos en el proceso de búsqueda de la filiación biológica. El *saber emocional* le permite a quien inicia el proceso de búsqueda de origen no “sentirse solo”, saber que “al otro le pasa mismo”; que quien está orientándolo haya transido el mismo camino –*dimensión experiencial*– genera una empatía que fortalece a quienes encaran la búsqueda de origen, que la mayoría de las veces representa situaciones de conflictividad con la familia de crianza. Por otra parte, el *saber técnico*, nutrido por el mismo repertorio emocional, se torna central puesto que, como ya mencionamos, muchas de las personas no saben a dónde recurrir para solicitar documentos o desconocen qué es lo que los documentos “dicen”, a pesar de haber leído los datos de sus partidas de nacimiento muchísimas veces. Los integrantes de Raíz Natal, sin proponérselo, han desarrollado un conocimiento que les permite contar con una suerte de *protocolo* o manual que organiza y orienta la difícil búsqueda del origen biológico. Ahora bien, la existencia de estos dos saberes, que a fines analíticos diferenciamos, pero que en la práctica se encuentran imbricados, nos permite dar cuenta de cómo los repertorios emocionales, comprendidos desde su productividad, pueden transformar las vivencias de cada una de estas personas, las posibilidades concretas de sus búsquedas, y tornar más eficaz y legítimo el reclamo por sus derechos.

Raíz Natal opera como proveedora de una suerte de “grilla” de lectura de este repertorio emocional, esta clave de intelección, podríamos decir, requiere mirar el pasado y dotarlo

de sentido desde el presente, es decir desde la búsqueda de la “verdad”. Sentimientos como soledad, vacío, angustia, dolor, se tornan así legítimos, válidos de sentir cuando se busca el origen, pero no sólo en términos personales, individuales, sino que ellos en su manifestación colectiva nos hablan de relaciones y posiciones morales respecto a la cuestión del origen biológico.

Las emociones y los sentimientos, comprendidos desde perspectivas racionalistas, no han encontrado un lugar legítimo en el terreno de lo político. “La política se ha elaborado teóricamente como el reino por excelencia de lo racional, como la hazaña de la razón”, de este modo “la exclusión fundacional de las emociones conduce a un indisimulado hiperracionalismo, que se traduce en la sobrevaloración del consenso y la correlativa elisión del conflicto como dimensión inevitable de la política” (Maíz, 2003, p.14-15). Sin embargo, otras perspectivas han reflexionado sobre cómo las formas de hacer política se nutren, en parte, de sentimientos y emociones (Maíz 2003). Si pensamos, entonces, en la *dimensión política de las emociones* en nuestro campo de análisis, el vacío, la angustia, la soledad y el dolor de estas personas se re-significan en el contexto de su demanda. Tal como hemos indicado en este trabajo, esos sentimientos se tornan eficaces en su dimensión política para visibilizar la demanda, es decir para reclamar al Estado la garantía de su derecho a la identidad biológica. La angustia y el dolor operan como indicadores fehacientes de que estas personas encarnan en sus historias de vida una problemática que atraviesa a nuestra sociedad desde hace más dos siglos, de este modo, ellos intentan tornarse interlocutores legítimos sobre esta problemática frente al Estado.

Estas búsquedas de origen no son meros interrogantes que emergen en las vidas de estas personas, representan un complejo proceso donde las personas avanzan y retroceden, y donde las emociones tienen un papel central, tanto para iniciar y sostener la búsqueda personal como para conformar colectivos de demanda que con su práctica y discurso

interpelan a la sociedad en su conjunto, a las familias de crianza y al Estado, en tanto garante formal de su “derecho a la identidad”.

Referencias

- BEILLEROT, Jacky; BLANCHARD-LAVILLE, Claudine y MOSCONI, Nicole, 1998. *Saber y relación con el saber*. Buenos Aires: Paidós.
- CAICEDO, Alhena, 2003. Aproximaciones a una antropología reflexiva. *Tabula Rasa*. Bogotá, Colombia. N° 1, pp.165-181.
- DAS, Veena, 2008. *Sujetos de dolor, agentes de dignidad*. Universidad Nacional. Bogotá. Colombia.
- FONSECA, Claudia. (2009). Pertencimento de Família e Hierarquia de Classe: Segredo, Ruptura e Desigualdade Vistos pelas Narrativas de Adotados Brasileiros. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*. V.14, n1, pp 92 a114.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro, 2005. A Antropologia das emoções no Brasil. *RBSE- Revista Brasileira de Sociologia da Emoção*, v.4, n. 12, pp. 239 a 252.
- LUTZ, Catherine, 1982. The domain of emotion words on Ifaluk. En *American Ethnologist*, v.9, n.1. 1982.
- LUTZ, Catherine y WHITE, Geoffrey 1986. The anthropology of emotions. En *Annual Review of Anthropology*, v.15.
- MAÍZ, Ramón, 2010. La hazaña de la razón: La exclusión fundacional de las emociones en la teoría política moderna. *Revista de Estudios políticos (nueva época)*. Madrid, España. N°149, pp. 11-45.
- MARRE, Diana, 2004. La adopción internacional y las asociaciones de familias adoptantes: un ejemplo de sociedad civil virtual global. *Scripta Nova. Revista Electrónica de Geografía y Ciencias Sociales*, v.8, n 170 (4). Universidad de Barcelona.
- MARTINEZ, María Josefina, 2010. La producción social de la filiación y la construcción de una paternidad. En *Infancia, justicia y derechos humanos*. Carla Villalta comp. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.

OSZLAK, Oscar y O' DONNELL, Guillermo, 1982. Estado y Políticas Estatales en América Latina: Hacia una estrategia de investigación. *Revista Venezolana de Desarrollo Administrativo*, n 1. Caracas, Ediciones

PITA, María Victoria, 2005. Mundos morales divergentes. Los sentidos de la categoría *familiar* en las demandas de justicia ante casos de violencia policial. En: Tiscornia, Sofía y Pita, María Victoria (editoras), *Derechos humanos, tribunales y policías en Argentina y Brasil*. Buenos Aires: Antropofagia/FFyL-UBA.

PITA, María Victoria, 2010. *Formas de morir y formas de vivir. El activismo contra de la violencia policial*. Buenos Aires: Del Puerto.

REGUEIRO, Sabina Amantze, 2010. *Apropiación de niños durante la última dictadura militar argentina. Tramas burocrático-administrativas y estrategias jurídico-políticas en la construcción de parentescos*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires. Facultad de Filosofía y letras de la UBA.

ROCKWELL, Elsie, 1996. Claves para apropiación: La escolarización rural en México. En Levinson, Foley y Holland. *The cultural production of the educated person*. New York: State University of New York Press.

VILLALTA, Carla, 2006. *Entregas y secuestros. La apropiación de "menores" por parte del Estado*. Tesis doctoral en Ciencias Antropológicas. Buenos Aires: Facultad de Filosofía y Letras de la UBA.

VILLALTA, Carla, 2010. De los derechos de los adoptantes al derecho a la identidad: los procedimientos de adopción y la apropiación criminal de niños en la Argentina. *Journal of Latin American and Caribbean Anthropology*, v15, n2, pp 338-362.

V.V.A.A. 2007. Historia de Abuelas. 30 años de búsqueda 1977-2007. Buenos Aires: Abuelas de Plaza de Mayo.

YNGVESSON, Bárbara, 2007. Parentesco reconfigurado no espaço da adoção. *Cadernos Pagú*. Nº29. Pp.111-138.

*

Resumen: En Argentina el derecho a la identidad en tanto “cuestión socialmente problematizada” (Oszlak y O’ Donnell, 1982) encuentra una ineludible relación con el trabajo realizado por la Asociación Abuelas de Plaza de Mayo en la búsqueda de sus nietos secuestrados y apropiados durante la última dictadura (1976-1983). Esta particular tematización y expansión del derecho a la identidad en nuestro país ha resultado en un

campo fértil que propició el surgimiento de asociaciones de personas que buscan sus orígenes biológicos. De este modo, el contexto de surgimiento de estas asociaciones resulta en una peculiaridad local en comparación con los procesos que llevaron a la emergencia de asociaciones similares en otros países de nuestra región (Fonseca 2009) y del mundo (Marre 2004, Yngvesson 2007). En nuestro país, a partir del año 2002 emerge una nueva generación de ONGs que nuclean colectivos de demanda novedosos en torno a la problemática del “origen biológico”. Entre ellas se encuentra la Asociación Raíz Natal “Por el Derecho a la Identidad Biológica”, conformada por personas adoptadas y/o incriptas falsamente, es decir anotadas como hijos propios de sus padres de crianza. Desde una perspectiva etnográfica, mediante la observación participante y la realización de entrevistas, este trabajo, en primer lugar, describe y analiza las características que asumen las búsquedas de origen biológico llevadas adelante por esta Asociación y los argumentos que son construidos para legitimar sus reclamos. En estas búsquedas, las personas se enfrentan tanto a prácticas asociadas con el secreto y el ocultamiento, como también a una variedad de sentimientos y emociones concernientes al sufrimiento y la incertidumbre. Expresiones recurrentes relativas al dolor, el vacío, la angustia y la soledad nos condujeron a preguntarnos sobre las características de esos sentimientos. En segundo lugar, y retomando algunos planteos provenientes de la “antropología de las emociones” (Koury 2005, Lutz 1982, Lutz y White 1986), este trabajo problematiza este particular repertorio emocional presente en las narrativas de búsqueda de estas personas (Caicedo 2003). Al tiempo que indaga en la dimensión productiva de estas emociones (Das 2008) a fines de identificar su potencialidad, tanto en términos individuales -como emociones posibles de generar prácticas y estrategias que modifican las trayectorias de las personas que buscan sus orígenes-, como colectivos, habilitando la conformación de novedosos espacios que construyen una demanda específica en pos de garantizar el “derecho a la identidad”. En el accionar cotidiano de la Asociación Raíz Natal se ponen en juego simultáneamente dispositivos técnicos y emocionales. En este sentido sostenemos que la experiencia de trabajo colectivo y de búsqueda individual genera dos saberes distintos pero imbricados, un *saber técnico* y un *saber emocional*. Por último, este análisis establece un diálogo entre el repertorio emocional específico que se despliega en estas búsquedas de origen biológico y la producción de estos saberes particulares que las orientan y les dan sentido. **Palabras Clave:** emociones, dolor, saberes, búsqueda de origen

*

Abstract: In Argentina the right to identity as "socially problematized issue" (Oszlak and O'Donnell, 1982) is an inescapable connection with the work of the Association of Grandmothers of Plaza de Mayo in pursuit of their kidnapped grandchildren and appropriate for the dictatorship (1976-1983). This particular theming and expansion of the right to identity in our country has resulted in fertile ground that led to the emergence of associations of people looking for their biological origins. Thus, the context of emergence of these partnerships is a local peculiarity compared to the processes that led to the emergence of similar associations in other countries in our region (Fonseca 2009) and the world (Marre 2004, Yngvesson 2007). In our country, to emerge from 2002 a new generation of NGOs that gather demand collective novel about the problem of "biological origin". Among them is the root Natal Association "For the Right to Identity Biological", made up of adoptees and / or registered falsely, that is listed as the children of their foster parents. Ethnography through participant observation and interviews, this paper first describes and analyzes the characteristics assumed by biological origin searches carried forward by the Association and the arguments that are constructed to legitimize their claims. In these searches, people face both practices associated with secrecy and concealment, as well as a variety of feelings and emotions concerning the suffering and uncertainty. Recurrent expressions relating to pain, emptiness, anxiety and loneliness led us to ask about the characteristics of those feelings. Second and returning some proposals from the "anthropology of emotions" (Koury 2005, Lutz 1982, Lutz and White 1986), this paper discuss this particular emotional repertoire present in the narratives of these people search (Caicedo 2003). While explores the productive dimension of these emotions (Das 2008) for purposes of identifying its potential, both individually, as possible to generate emotions practices and strategies that modify the trajectories of people seeking their origins, and collective , enabling the creation of innovative spaces that build toward a specific demand to ensure the "right to identity". In the daily actions of the Association Natal Root come into play simultaneously technical and emotional devices. In this sense we argue that the experience of collective and individual search generates two distinct but overlapping knowledge, technical knowledge and know-emotional. Finally, this analysis establishes a dialogue between the specific emotional repertoire that unfolds in these searches of biological origin and the production of this particular knowledge that guide and give them meaning. **Keywords:** emotions, pain, wisdom, origin search

Amizade e Modernidade

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

Resumo: Este artigo discute o conceito de amizade e de como ele vem sendo elaborado dentro dos princípios norteadores da civilização grego-cristã até os nossos dias. **Palavras-chave:** amizade, confiança, ambiguidade, sociabilidade

Recebido em: 15.06.2012
Aprovado em: 06.07.2012

Este artigo busca discutir as amizades no mundo ocidental e brasileiro contemporâneo. Para tal, se fará, inicialmente, uma discussão rápida sobre o conceito de amizade e de como ele vem sendo elaborado dentro dos princípios norteadores da civilização grego-cristã até os nossos dias.

Este artigo responde de uma forma direta, a vários questionamentos feitos ao autor, por vários jornalistas, curiosos e estudantes sobre como a sociologia e a antropologia das emoções vêem as amizades no mundo atual e se, no século XXI, haverá lugar para se falar ou se permitir um lugar para uma relação fraternal entre amigos.

Claudia Rezende (2002), antropóloga e estudiosa da problemática, definiu a amizade como uma relação pessoal e privada, afetiva e voluntária, pautada na sociabilidade, na afinidade e na confiança e abertura para compartilhar questões pessoais e íntimas, valores semelhantes, reciprocidade, apoio mútuo, sinceridade e investimento de tempo para os outros nela envolvidos.

Para Beverley Fehr (1996), psicóloga social, a amizade é um relacionamento pessoal e voluntário entre duas ou mais pessoas que se gostam e que procuram a companhia

uma das outras, proporcionando ajuda e intimidade e baseada na confiança mútua.

Ambas as autoras ao conceituarem a amizade, enfatizam a confiança como seu principal fundamento. Assim, vamos partir de um princípio claro pela sua evidência: toda a amizade envolve dois conceitos fundamentais para a análise sociológica e para a antropológica, os de Lealdade e de Fidelidade. Sem eles, a união amorosa que liga dois ou mais seres em um laço de amizade não sobrevive.

Por isso, existem histórias de "amigos ligados pelo sangue", onde ambos cortam uma parte do corpo e unem o sangue que sai do corte de cada ferimento, estipulando 'juras' e 'compromissos' (como exemplo mais espalhafatoso e performático), e outras formas de personificar e pessoalizar a união de amigos (homens ou mulheres).

Outro par de conceitos caros na análise da formação de uma amizade é o de Confiança e o de Segredo: ambos suportam em si a noção de compromisso pessoal de um com o outro, isto é, entre os amigos, e denotam os conceitos acima de fidelidade e lealdade.

Nesse momento, neste ensaio, podemos afirmar que a amizade é um conceito relacional onde indivíduos promovem uma intensa interação baseada no compromisso de lealdade e fidelidade, oriundas da confiança mútua, onde o laço social gerado promove uma série de intimidades possíveis seguradas pela confiança mútua e pela garantia do segredo da revelação proporcionada pelo confiar questões íntimas ao outro relacional.

Nesse sentido, o amigo é um ser confessional: é àquele em que alguém pode confiar os seus segredos mais íntimos, sem medo de sua revelação pública.

O que estou falando aqui, até agora, é na imagem positiva do amigo, como fonte e garantia de confiança e apoio. Acontece, porém, que toda confiança (junto com a lealdade e a fidelidade) trás em si, também, o problema da Traição. Neste sentido, o amigo é sempre uma fonte

possível de traição, isto é, de revelação a outro fora da relação, dos seus segredos mais íntimos. Daí, ser também fonte de preocupação permanente, pelo medo de ser traído. O que leva, em muitos casos, à necessidade permanente de renovação dos votos de confiança e de demonstração de lealdade e de fidelidade por parte daqueles envolvidos em uma ação de amizade.

Se nós pensarmos no Brasil do final dos anos de 1970 para cá, com a urbanização acelerada e uma ampla reformulação dos códigos comportamentais dos brasileiros a caminho de uma individualização crescente, e do aprofundamento do individualismo e da competição, - já em andamento nos países europeus e do EUA desde o final do século XIX e verticalizado a partir do final da segunda guerra, - podemos inferir a dificuldade no interior do código de amizade.

Matos (2008, p. 78), seguindo de perto autores como Hannah Arendt (1974), Norbert Elias (1990 e 1993), Richard Sennet (1998), Zygmunt Bauman (1999), entre outros, diagnostica o fim do mundo comum na experiência capitalista ocidental. Segundo ela, verificou-se o desaparecimento de um dos traços mais essenciais da tradição democrática ocidental: a comunidade política, com o declínio simultâneo da percepção de direitos sociais, civis e políticos, e da cidadania, entendida como confiança nos concidadãos.

No Brasil, estes elementos do declínio são mais acentuados, já que não existem instituições sólidas em que se confiar, e a lógica da individualização, e do consequente individualismo, parecem ir compondo, aos poucos, as novas etiquetas comportamentais do homem comum. Em pesquisa de opinião feita pela agência de pesquisa *Vox Populi*, a pedido da revista *Veja*¹⁶, sobre a questão da

¹⁶ Realizada entre 28 e 31 de outubro de 1995, e publicada na Revista *Veja*, do dia 10 de janeiro de 1996, como reporta-

confiança nas instituições, personalidades e lideranças nacionais, as respostas resultaram em um descrédito nas instituições, personalidades e lideranças, com ressalva para a família (parentes), com indicação de 55%; para os líderes religiosos, indicados por 48%; e, em terceiro lugar, para os amigos, com indicativo de 38%, em uma pontuação até 100%. (Grinbaum, 1996, p. 57). O que parece indicar que o Brasil se debate ainda entre uma sociedade relacional, cara a DaMatta (1987), onde as relações primárias, e não as relações institucionais do mundo civil são dignas de confiabilidade, e uma sociedade mais individualista¹⁷.

gem especial intitulada “*O brasileiro segundo ele mesmo*”, e assinada pelo repórter Ricardo Grinbaum. A Vox Populi entrevistou duas mil pessoas em 25 estados, “selecionadas de acordo com critérios de idade, sexo e renda da família, de maneira a espelhar com exatidão a sociedade brasileira” (Grinbaum, 1996, p. 48).

¹⁷ Em uma pesquisa recente sobre o uso de esteróides anabolizantes em academias de ginástica populares na cidade de João Pessoa, Paraíba (Silva, 2012), foi constatada que, entre os freqüentadores que usavam esteróides anabolizantes, a indicação vinha, sobretudo, através dos amigos. Mesmo tendo informações de profissionais da saúde ou de instituições governamentais sobre o malefício a médio e longo prazos, a confiança nos amigos, e a certeza de um corpo musculoso e em forma em pouco tempo, eram os motivadores principais para se correr o risco de seu uso. O que parece demonstrar o que se vinha falando anteriormente, o descrédito das instituições nacionais, leva o indivíduo a se espelhar no amigo e seu corpo ‘*bombado*’, associado ao resultado rápido de um corpo bonito para si, em uma sociedade também hedonista e narcisista, e presa em um imedia-

Isso pode ser visto, como se pode notar nos dados acima expostos, que a confiança nas instâncias mais pessoalizadas atinja apenas um pouco mais de 50%, na avaliação dos entrevistados da pesquisa *Vox Populi/Veja*, variando entre 55% para a família, e 38% para os amigos. O que parece indicar, sem dúvida, um confiar já sem muito crédito nas instituições mais pessoalizadas: isto é, um confiar desconfiando, nos outros relacionais, e o sentimento ambíguo de querer confiar, mas sem mais ter a certeza de que sua confiança gerará um apoio efetivo e uma prática de respeito comum.

O que os dados da pesquisa *Vox Populi/Veja* parece indicar é um sentimento de solidão e melancolia nas práticas sociais do brasileiro comum. Sentimento que indica as relações pessoalizadas, onde ainda buscava apoio, como em processo de fragmentação, como se desfazendo, sem que uma nova institucionalização da vida civil fosse apontada como meta, para onde pudesse voltar-se em busca de apoio em direitos sociais, civis e políticos, da cidadania e da confiança nos concidadãos.

Em uma pesquisa sobre o comportamento do brasileiro nos cinco anos finais do século XX (Koury, 2003) sobre as mudanças comportamentais referentes ao luto no

tismo de resultados. Por outro lado, ao desenvolver problemas relacionados ao uso de esteróides anabolizantes, estes usuários tendiam a se considerar traídos pelos amigos e na confiança neles depositada. É interessante ver, também, o estudo de Howard Becker (2008) sobre a sociologia do desvio e os laços construídos entre aqueles que pertenciam a uma mesma comunidade de desvio, como uma forma de proteção mútua e de espelho onde se olhavam a si próprios como indivíduos e como comunidade frente a sociedade em geral.

Brasil¹⁸, foi aferido este sentimento de inadequação à nova realidade em que estava submetido de forma cada vez mais crescente, e do fim das relações sociais e políticas de um Brasil rural para novas práticas associativas e institucionais do Brasil urbano do final de século. Sem reconhecimento civil, de direitos e cidadania, e com a perda crescente dos laços pessoalizados ligados à família, amizade e à crença religiosa, a individualidade em crescimento se vinha tornando uma faca de dois gumes, aumentando o anseio de amparo dos parentes, dos amigos da fé e, ao mesmo tempo, o receio de não encontrar o apoio esperado, ou de não mais o tê-lo.

Associado ao plano do não direito, vivido na lógica institucional e política nacional, a perda da confiança nas esferas mais pessoalizadas se revela em medos e receios. A individualização recente no Brasil, associada ao individualismo parece, assim, provocar uma série de perturbações no trato da questão da amizade. Junto com a competição, essas perturbações parecem se ampliar mais no sentido negativo. O individualismo e a competição minam o campo da confiança: advindo, então, a pergunta: até que ponto um 'eu' pode confiar no outro, sem que ele o use como um instrumento mercantil, ou para lhe 'passar a perna'?

A individualização, promovida pelo capitalismo, isto é, a sua prática individualista, colocou a constituição do 'eu' psicológico de uma forma evidente no social. Não mais o conceito de comunidade parece operar como uma relação exterior e fora dos sujeitos que dela fazem parte, mas como uma negociação permanente entre os sujeitos individuais em relação. O que gera um crescimento sem dúvida importante do indivíduo como ator social, mas também, dentro da relação mercantil patrocinada pelo capitalismo, cheia de ambiguidades e ambivalências.

¹⁸ Pesquisa aplicada as 27 capitais de estados brasileiros.

Uma delas, diz respeito à própria noção de indivíduo individualizado: o 'eu' psicológico é retirado das relações sociais e considerado não social por natureza.

Como diria Moacyr Franco, compositor, em uma de suas letras mais famosas chamada: “*Ninguém chora por mim*” e imortalizada na voz de Máisa:

“Hoje a notícia correu / Vieram logo me dizer / Mas a verdade é que eu / Já estava farto de saber / Um comentário é fatal / A um grande amor que chega ao fim / E quem sou eu afinal / Para mudar coisas assim

Os meus problemas são meus / Deixem comigo a solução / Os meus fracassos a Deus / É que revelo quantos são / Um conselho é tão fácil de dar / Cada um cita exemplos no fim / Mas se um dia eu tiver que chorar / Ninguém chora por mim”

Nesta letra o autor e a intérprete falam da solidão na relação amorosa, o que não deixa de ser, também, uma relação de amizade [com sexo]. Na letra, os outros, aqueles que correram para contar ou se inteirar do fato novo, são tratados com visível distanciamento, e vistos a partir do ‘eu’ ferido de quem sofreu a perda amorosa. O ‘eu’ é encarado como íntimo e não social. E o outro é visto como alguém que deixa de ser inteiramente confiável: “*Um conselho é tão fácil de dar*”, cada qual cita exemplos, mas ninguém conhece a fundo minha relação: são apenas conselhos, vão e, continua o autor, na voz de Máisa, “*se um dia eu tiver de chorar / ninguém chora por mim*”.

O desamparo do ‘eu’ individualizado e solitário, não social por excelência, produto da esfera íntima do sujeito, que se revela ainda mais na individuação sofrida na dor da perda, onde se vê unicamente com o seu sofrimento e, mesmo sentindo falta de compartilhamento, pede, “*deixem comigo a solução*”, ou também poderia ser, não se metam,

não piorem a minha dor... Destarte, '*os meus problemas são meus*'.

A revelação se torna um problema, um processo angustiante de não saber o que acontecerá se os revelar, ou o que sucederá se confiar em alguém: seja este alguém o/a amigo/a, o/a parente, o/a amante, o/a esposo/a, ou, ou... Daí resta o '*a mim*', isto é, resta apenas o próprio 'eu' individual e personalizado, (ou *a Deus*¹⁹, no caso do verso final da letra de Moacyr Franco, acima), e só o *a mim*, no sentido de apenas a pessoa que evoca a dor da não confiança, e o sofrimento do não possível, ou do temeroso, compartilhamento dos seus problemas com o outro relacional, resolvê-los: o que amplia, bastante, a solidão do sujeito *psí*.

Foucault (1985), ao discutir a questão do *cuidado de si*, busca entender a amizade em um sentido mais político e

¹⁹ É interessante notar que a individualização trás, também, como consequência, a perda de sentidos e de fé em instâncias institucionalizadas mais amplas, como a religião, como a família, que atuam de forma mais pessoalizada na tentativa de gerar uma base de apoio sistemático ao sofrimento individualizado. O que Gilberto Velho (1986, 1987) chamou de instâncias desindividualizadoras. O indivíduo fica entregue a si mesmo, buscando alguém para entregar-se, a quem possa compartilhar um sentimento de confiança mútua, e, ao mesmo tempo, tendo medo de, ao assim agir, ser enganado, ser passado para trás, ser ingênuo em relação ao mundo tão mercantilizado. O que gera uma ambiguidade nas formas de agir e desejar do indivíduo e um aumento do sofrimento psíquico e social. O que causa angústia e depressão [Não é a toa que a Organização Mundial de Saúde – OMS considera a depressão como a doença do século XXI. Ver, por exemplo, Koury (2003)].

social, como um modo de vida, ampliando os significados da amizade para a esfera pública. A amizade como um modo de vida compartilhado por indivíduos, pode dar lugar a relações intensas, não institucionalizadas, mas sob a constituição estável e permanente do *cuidado de si* e do *outro*. A amizade, deste modo, seria uma relação construtora e constituinte de modos de vida, como um lugar onde se desenvolve uma ética e uma cultura específicas entre os sujeitos em troca (Foucault, 1999). E, simultaneamente, como um espaço democrático de experimentação e criação.

Neste sentido, Foucault recupera a discussão da Grécia clássica sobre a amizade: a amizade como o procurar pelo conhecimento, que requer a idéia de compartilhamento, no sentido do entregar-se e ser retribuído, base da idéia de comunidade (Platão, 2003). A noção de comunidade, em Aristóteles (2009), trás consigo a idéia de um sentimento mais racional, de compartilhamento de interesses, e do engajamento na relação. O conceito de amizade, assim, implicaria em uma procura permanente de um engajar-se na vida do outro, como uma forma do cuidar de si, que seria o mesmo senso de aliciação contínua à vida comunal.

A amizade, para Foucault (1985), teria então uma dimensão política, que se caracterizaria a partir de uma autoelaboração individual a uma prática de dimensão coletiva, por ele nomeada de estética da existência. O objetivo final da política, deste modo, não seria nada mais nada menos do que a produção de amizade; e como um sentimento mais racional, que abarcaria uma ação entre sujeitos envolvidos e pressupõe uma relação ética e política, no sentido de um projeto para um caminhar juntos, ou, no sentido dado por Hannah Arendt (1974), de um mundo comum.

Foucault, porém, enfrenta a questão do indivíduo na sociedade moderna, e argumenta que na era cristã, a questão da salvação como dependendo das ações dos

indivíduos, diminui o sentido de comunidade no pressuposto lógico de uma relação em direção aos outros. As ações individuais pertencendo, desde então, a uma dinâmica própria do sujeito individual em relação a Deus. A salvação cristã trouxe em si uma lógica individualizante em relação à salvação e ao pecado. É o sujeito individual, em relação a si mesmo e em sua relação com Deus, que construirá o caminho da salvação pessoal. Os outros serão vistos, desde então, como pecadores, vivendo na obscuridade. Porém, no sacrifício pessoal de negação ao mundo em função de uma vida voltada para o espírito, o sujeito humano garante a expansão do indivíduo como sujeito de si, isto é, como cristão.

Durante todos os séculos advindos da era cristã, se encontra uma tensão entre dois pólos, o da visão comunitária e o da visão individualizadora como objetos de salvação, aprofundada com o advento do protestantismo que abre caminho para o conceito moderno de individualidade. O qual relaciona a salvação ao fazer individual, abrindo às portas para o pensamento burguês em expansão, à lógica capitalista e ao individualismo.

Max Weber (1974) discute o capitalismo como desencantamento do mundo, como uma era onde a lógica do fazer se torna uma referência básica para a composição do mundo social e cultural. O mundo religioso e da magia se esvanece em função da lógica científica, onde se possibilita o conhecimento como uma lógica de ação humana. Assim, o pensamento científico e teórico, racional, desencantando o mundo, amplia a esfera do íntimo como pessoal e individualizado, e retira esta esfera do campo das relações sociais, cada vez mais governadas pela lógica mercantil e guiada para os outros, através de uma troca regida pela fragmentação do mundo comum, comunal, fraternal, e pela instituição de uma desconfiança compulsiva nesse outro da troca, agora cada vez mais visto sob a ótica da desconfiança e do medo.

Para Matos (2008, p. 78), “O *capitalismo contemporâneo é uma sociedade de desconfiança e medo*”. O medo permanente de traição se amplia no código de amizade ocidental e no Brasil contemporâneo dos últimos quarenta anos. Para Giddens (2002, p. 10) “*a modernidade institucionaliza o princípio da dúvida radical*” sobre o outro e o ato de conhecer se torna algo fugaz podendo acontecer e logo após ser abandonado por outro que possa permitir maiores ganhos ou promessas instantâneas, e assim continuamente.

As alianças tornam-se efêmeras, banais, e relacionadas a um dado específico de momento compartilhado: confundir-las com amizade pode ser um risco muito grande para aquele que embarça os planos e confia no outro/ou da relação afiançada de aliança em um momento ou situação dada.

Não que o sujeito *psi*, isto é, os indivíduos contemporâneos²⁰ não sintam necessidade de extrapolar esse medo, de encontrar alguém em que possam confiar os seus segredos, projetos e anseios, e que almeje ser 'descoberto', e de ter um 'grande amigo' em que possa se deixar abrir. Mas, essa necessidade, se torna cada vez mais ameaçada pelas possíveis traições. O outro é, em potencial, visto como um ser que pode o prejudicar. Daí a angústia, o receio de se expor, e de ser ingênuo no confiar.

Em um artigo recente, Smart et al (2012) explora os aspectos mais problemáticos da amizade na contemporaneidade. Os autores observam que as amizades hoje não podem ser consideradas, apenas, um relacionamento benéfico, mas também, muitas vezes, são fonte de angústia, sofrimento e insegurança, envolvendo uma pesada carga emocional a cada crise e negociação.

Definem por amizades difíceis (Smart et al, 2012, p. 95 e seguintes), os relacionamentos mantidos sob a base de uma irritação constante, decepções, tédio e até mesmo

²⁰ Ocidentais [e brasileiros].

alguns antagonismos e que, mesmo assim, as pessoas nelas envolvidas resistem a rompimentos. O que parece causar mal-estar, embaraços e até mesmo depressão, pela culpa que envolve àquele relacional que sente a amizade em que está envolvido como uma prisão.

Porém, mesmo difícil de abrir-se para os outros, para os possíveis amigos, pelo medo de confiar e de ser manipulado e traído, ou de apenas dar sem receber²¹, acredito que as pessoas que mantêm um laço de amizade entre si, estão dispostas a grandes esforços para manutenção e aprofundamento deste laço. É possível verificar em alguns registros de entrevistas com amigos, isto é, com pessoas que vivem um laço de amizade, dois campos singulares de negociação para a sua manutenção: de um lado, a necessidade de renovação dos vínculos que os unem, rediscutindo os códigos que envolvem a relação amizade entre eles, rediscutindo os campos de lealdade e de fidelidade por trás da relação de confiança, e da busca de reafirmá-la e aprofundá-la. Do outro lado, o esforço para perseguir a lealdade e confiança no perdão de pequenos desafetos do outro relacional em relação ao código da amizade que os une.

Uma moral pesada parece pairar na conformação interacional de uma amizade: como, por exemplo, o não poder abandonar os amigos em crise, mesmo que não os suporte na repetição prolongada do seu sofrimento; ou ao contrário, de se sentir lesado no altruísmo apresentado

²¹ Virtude presente na lógica da dádiva, embora a retribuição se coloque como uma norma, o se dar não visa o retorno, se satisfaz na doação (Mauss, 1974). O que parece contraditório na lógica da dádiva na amizade contemporânea, onde o dar sem receber provoca sentimentos de mágoa e desgosto, e pode minar as bases da amizade, ou recheá-la com sentimentos de culpa e ressentimento.

quando da crise do outro relacional, mas sem o investimento deste outro na relação: apenas o uso dessa dedicação sem o retorno esperado.

A confiança, assim, é a todo tempo testada entre as partes relacionais, e o perdão serve como uma moeda de continuidade: se busca, em alguns casos, estabelecer regras para os deslizes: se um relacional pensou que poderia ter 'ferido' o outro da relação em um 'desabafo', em uma entrega de algum possível 'segredo' a um terceiro, antes mesmo que o outro descubra, se deve 'correr' e 'revelar' o 'deslize' àquele possivelmente a quem se acha que se foi 'desonesto': mesmo quando com 'boas intenções'.

Essa revelação de um ato que possivelmente poderia ferir a relação entre amigos, pelo próprio que assim agiu, se torna uma instância possível de renovação de votos de amizade, pelo perdão, isto é, pela renovação dos votos de lealdade e fidelidade que norteiam a confiança relacional entre amigos. Ou o seu contrário, o reforço do sentimento de culpa ou de medo da traição.

O que, também, é um exercício extenuante de uma autocomiseração, de um autovigiar-se constante para não ferir e para ganhar o perdão e para continuar a amizade. Daí, de um lado, a dificuldade de se chegar a um amigo, ou a se ter um amigo, ou a confiar em alguém em que se possa confiar a sua intimidade. E, por outro lado, nos esforços de manutenção dos laços de amizade, para quem os tem: como forma de garantia de um espaço de nós, onde a confiabilidade possa ser negociada, e renegociada, a cada momento, garantindo, assim, a sua longevidade.

Uma pergunta poderia ser feita para finalizar este ensaio: existe uma ética da amizade que leva as pessoas a manter as relações, mesmo quando ocorrem decepções sérias? Como falei um pouco acima, as amizades norteiam-se por uma moral e por códigos de ética que as legitimam perante as partes envolvidas. E essa moral e esses códigos são construídos no interior de cada relação de

amizade e produtos de negociações constantes: passando de juras eternas de confiança, até as juras relacionadas a formas de agir, caso haja 'decepções' de uma das partes ou de todas as partes envolvidas.

Afinal, na amizade, deixa-se de ser um 'eu' individual para se tornar um "nós" institucionalizado pelas regras de confiança mútua que unem os relacionais nele envolvidos, e pela possibilidade de torná-las plenas de entrega pessoal ao outro e ao um, reforçando os laços entre amigos e reforçando a confiança no próprio 'eu' e no outro relacional, visto como o outro lado da moeda de um *nós* constituído e sempre renovado: pela vigilância eterna.

Referências

- ARENDDT, Hannah. (1974). *Viés politiques*. Paris: Gallimard.
- ARISTÓTELES. (2009). *Ética a Nicômaco*. Introdução, tradução e notas de Antônio de Castro Caeiro. São Paulo: Atlas Editora.
- BAUMAN, Zygmunt. (1999). *Modernidade e Ambivalência*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- BECKER, Howard. (2008). *Outsiders. Estudos de sociologia do desvio*. Rio de Janeiro: Zahar.
- DaMATTA, Roberto. (1987). *A casa e a rua*. Rio de Janeiro: Guanabara.
- ELIAS, Norbert. (1990 e 1993). *O processo Civilizador*. 2 vols. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- FEHR, Beverley (1996). *Friendship processes*. London: Sage.
- FOUCAULT, Michel. (1985). *História da sexualidade*. V. 3 [O cuidado de si]. Rio de Janeiro: Graal.
- FOUCAULT, Michel. (1999). La ética del cuidado de si como práctica de la libertad (Entrevista a H. Becker, R. Fornet-Betancourt e A. Gómez-Müller. In: *Estética, Ética y Hermenéutica*. Barcelona: Paidós.

- GIDDENS, Anthony. (2002). *Modernidade e identidade*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar.
- GRINBAUM, Ricardo. (1996). O brasileiro segundo ele mesmo. *Veja*, 10 de janeiro de 1996, pp. 48 a 57.
- KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2003). *Sociologia da Emoção: o Brasil urbano sob a ótica do luto*. Petrópolis: Vozes.
- MATOS, Olgária. (2008). *Ethos e amizade: A morada do homem*. IDE – *Psicanálise e Cultura*, São Paulo, 2008, v. 31, n. 46, pp. 75 a 79.
- MAUSS, Marcel. (1974). Ensaio sobre a dádiva. Formas e razão da troca nas sociedades arcaicas. In: Marcel Mauss, *Sociologia e Antropologia*, v. II, São Paulo: EPU-EDUSP, pp. 37 a 184.
- PLATÃO. (2003). *O Banquete*. Pará de Minas: Virtualbooks.
- REZENDE, C. (2002). *Os significados da amizade: Duas visões de pessoa e sociedade*. Rio de Janeiro: FGV.
- SENNET, Richard. (1998). *O declínio do homem público*. São Paulo: Companhia das Letras.
- SILVA, Fabiano Almeida da. (2012). *Body-Building e a confiança e medo no uso dos esteróides anabolizantes: uma análise sociológica*. Dissertação. João Pessoa: PPGS-UFPB.
- SMART, Carol et al. (2012). Difficult friendships and ontological insecurity. *The sociological review*, v. 60, n. 1: 91 a 109.
- VELHO, Gilberto. (1986). *Subjetividade e sociedade: uma experiência de geração*. Rio de Janeiro: Zahar.
- VELHO, Gilberto. (1987). *Individualismo e cultura. Notas para uma antropologia da sociedade contemporânea*. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Zahar.
- WEBER, Max. (1974). Ensaio de Sociologia, Cap. XIII. In: *Max Weber*. Coleção Os Pensadores, v. XXXVII. São Paulo: Abril, pp. 239 a 270.

*

Abstract: This paper discusses the concept of friendship and how it has been elaborated within the guiding principles of the Greek-Christian civilization to the present day. **Keywords:** friendship, trust, ambiguity, sociability

Diablos, mito-praxis y experiencia histórica cajonista en los ingenios azucareros

Bárbara Martínez

Resumo: Neste artigo, analiso como a inserção na modernidade é interpretada, apelando ao sistema mítico. Faço foco no análise dos povoadores de El Cajón, Província de Catamarca, República Argentina, e a sua inclusão como trabalhadores nos engenhos de açúcar do noroeste argentino. Especificamente, examino de que maneira as percepções em relação ao Familiar alimentam-se da experiência histórica, assim como de um conjunto de crenças aonde o diabo tem um papel ativo. Estudo o processo de construção simbólica apelando à cosmologia e ao tipo de intercâmbios permitidos entre os homens, o Familiar y o diabo em El Cajón. **Palavras-Chave:** mito-praxis, Diabo, experiência histórica, engenhos de açúcar

*Recibido em 11.05.212
Aprovado em 16.06.2012*

Introducción

Impulsada por el apoyo estatal, en el noroeste argentino la industria azucarera floreció desde 1880 en las provincias de Tucumán, Salta y Jujuy. Aunque en los inicios y hasta aproximadamente 1930, la fuerza de trabajo rural surgió predominantemente de los sectores indígenas chaqueños, con posterioridad la industria absorbió el

campesinado regional - que hasta ese momento había permanecido al margen del nuevo sistema - incorporándolo a la economía capitalista (Rutledge 1987, p. 175 - 180).

Entre ellos, un número considerable de habitantes del Valle de El Cajón se integró al trabajo en los ingenios. En particular, cuando la gente del poblado de El Cajón recuerda su paso por los ingenios azucareros Ledesma y San Martín de Tabacal, apela a imágenes que refieren a un ser monstruoso: el Familiar.

En este artículo analizo cómo las personas de El Cajón evocan el trabajo en los ingenios, es decir, su inserción en nuevas relaciones sociales ligadas a la modernidad y al capitalismo periférico, articulando la dimensión histórica con la producción cultural de sentidos fundada en los esquemas del sistema mítico local. En esta línea, mi investigación intenta contribuir a los estudios que resaltaron la agencia de los sujetos en la interpretación y construcción simbólica de la historia. Esta perspectiva encuentra antecedentes en investigaciones como las de Marshall Sahlins (1988 [1985]) y Jonathan Hill (1988), entre otros. Sahlins (op. cit.) ha afirmado que las sociedades explican los acontecimientos basándose en esquemas que provienen de los mitos locales, y definió este proceso como mito-praxis. En este sentido, a diferencia de la distinción estructuralista que concibe el mito como atemporal y la historia como una sucesión cronológica, Hill (op. cit.) entiende que la historia y el mito son formas de conciencia social que proveen a las personas de un marco interpretativo. Ahora bien, la inserción de las economías campesinas en el sistema capitalista industrial ha generado metáforas sobre las nuevas relaciones sociales, que con frecuencia simbolizan la explotación y el intercambio desigual (Taussig 1993 [1980]). Por esta vía, las transformaciones de la experiencia y la forma de vida anterior se simbolizan en términos de resistencia y creatividad cultural, generando nuevos

sentidos (Comaroff y Comaroff 1992). Estos lineamientos brindan importantes herramientas teóricas para comprender la construcción simbólica de situaciones de vida apelando al imaginario mito-práctico.

En cuanto a la dinámica histórica de los ingenios azucareros, diversos trabajos antropológicos se han ocupado de las articulaciones entre la cultura del terror y la identidad (Isla y Taylor 1995), las disputas simbólicas entre trabajadores y activistas alrededor de la génesis y la acumulación del capital (Isla 1999), la coproducción del mito del Familiar entre los sectores hegemónicos y subalternos (Isla 2000), y los procesos de adaptación y resistencia toba frente a las nuevas condiciones de trabajo (Gordillo 2002 a y b, 2004). Este trabajo, en cambio, analiza las interpretaciones sobre el Familiar de los trabajadores azucareros de El Cajón, una población poco estudiada en profundidad desde el punto de vista etnográfico, sobre el Familiar y sus articulaciones con el sistema mítico local²², donde el diablo juega un rol activo.

Para ello, en la primera sección esquematizo la dinámica histórica de la inserción de los trabajadores en los ingenios y plantaciones azucareras. En la segunda, analizo cómo interviene en el proceso la consecuente ruptura de los lazos tradicionales. El tercer apartado se ocupa de mostrar cómo el trabajo en los ingenios es interpretado a partir de validaciones mito-prácticas. El cuarto, finalmente, describe los lineamientos principales del proceso de evangelización y del esquema cosmológico cajonista, con el objeto de caracterizar el tipo de lazos que se establecen entre los hombres, y entre éstos y los diablos, para después compararlos con las vinculaciones entre los obreros y el Familiar, que, como veremos, es un ser *territorializado*, es

²² Entiendo como sistema mítico local el conjunto de discursos, saberes y prácticas que explican el origen y las características de la sociedad y de la historia.

decir, circunscrito a un espacio ligado a la inserción al capitalismo.

El análisis etnográfico se centra en la población de la localidad de El Cajón, en el área norte del Valle de El Cajón, provincia de Catamarca, Noroeste Argentino, donde realicé trabajo de campo etnográfico entre los años 2004 y 2010. La indagación se complementa con entrevistas efectuadas con migrantes que hoy en día viven en el vecino Valle de Santa María, con el objeto de revisar cómo las representaciones sobre el Familiar se construyen en relación a su experiencia histórica en el ingenio y a un sistema mítico donde el diablo es figura central.

Mercantilización y reproducción social

Durante el S. XIX, el reclutamiento de trabajadores para satisfacer las demandas de la industria azucarera se valió de sistemas coercitivos como las leyes del conchabo, mutando más tarde a estrategias basadas en las necesidades de subsistencia campesina. En este contexto, la implementación de un sistema latifundista en las provincias de Salta y Jujuy se distinguió, en cambio, por el tipo minifundista desarrollado en Tucumán (Rosenzvaig 1992).

Mientras, las economías campesinas del área analizada, ligadas a formas de producción e intercambio no capitalistas (Herrán 1979), fuertemente basadas en el sistema de trueque, profundizaron su inserción en el sistema monetario²³. Como consecuencia de este proceso, las elites locales participaron del negocio de contratación, contando con adeptos que intervenían como capataces durante la zafra y como aliados en sus campañas políticas (Herrán op. cit., p. 167).

²³ Aunque su estructura económica fue profundamente alterada, hoy en día en El Cajón coexisten el trueque con el intercambio monetario.

Aunque hacia 1927 se inició un sistema de normativización de la venta de la caña de azúcar favoreciendo la consolidación de minifundios, las políticas reguladoras a escala nacional se profundizaron durante mediados de los años 40 con el advenimiento del peronismo. Enmarcados en un modelo de acumulación distributiva que favoreció al sector obrero y la industria de pequeña escala, se promovió la organización sindical, el aumento de salarios, la implementación de leyes laborales de protección al trabajo y la ejecución de políticas de asistencia generalizada (Ramírez 2008).

Con posterioridad, proveedoras de mano de obra, algunas áreas geográficamente marginadas se mantuvieron sujetas a los vaivenes del proceso de tecnificación de los ingenios, sin posibilidades de acompañar su aumento demográfico con un incremento de la producción de sus bienes, lo que derivó en una crisis de las economías locales (Reboratti 1976, p. 252). El conjunto de políticas diseñadas para promover la mecanización a fines de la década del sesenta e inicios del setenta, como veremos más adelante, derivó en una reducción de la cuota de trabajo. Parte del sector desocupado resultante migró hacia las grandes ciudades, pasando a engrosar la población residente en las llamadas “villas miserias” (Rosenzvaig op. cit., p. 394).

Dinero, jerarquía y poder

En el caso cajonista, la inserción laboral en los ingenios azucareros parece haberse consolidado durante los años cincuenta y sesenta, coincidentemente con un contexto de incremento de la migración rural-urbana que tiene a la región del NOA como expulsora de población (Velázquez y Morina 1996, Maffia y Zubrzycki 2001). En general, el reclutamiento se efectuó por intermedio de capataces e implicó un movimiento en dos pasos. Prime-

ro, un miembro se trasladaba a trabajar al ingenio para, más tarde, llevar consigo al resto de la estructura familiar²⁴. Sin embargo, no sólo se insertaron como obreros azucareros sino también en otras actividades asociadas – como el caso de las mujeres en el sector doméstico–.

Debido al relativo aislamiento de sus territorios, la gente de El Cajón ha continuado con una economía basada en la agricultura y la ganadería, complementándola con las migraciones estacionales²⁵. La dinámica de la explotación laboral obligó a organizar parte de la reproducción social en la economía agrícola y pastoril local, de modo que el frecuente regreso durante la época de cosecha y parición del ganado, marcaba la complementariedad de los dos sistemas económicos. En los ingenios, el rédito monetario obtenido era magro, pero les permitía acceder a un dinero que no se lograba mediante el trueque local, y con él, adquirir mercancías manufacturadas que podían obtenerse en la ciudad, como por ejemplo ropas de fabricación industrial.

En algunos casos, a lo largo del último siglo, los migrantes se afincaron definitivamente en ciudades como Santa María, Cafayate o Buenos Aires. La escasez de mano de obra campesina presionó sobre la economía local, cada vez más debilitada. Como consecuencia, un creciente número de jornaleros continuó su inserción en el mercado laboral, perpetuando el problema.

Entre aquellos que regresaron al Cajón, los sentidos proyectados sobre el trabajo en los ingenios son heterogéneos y, con frecuencia, se hallan fuertemente matizados

²⁴ No queremos afirmar con ello que este esquema agote todos los casos. Lo mencionamos, sin embargo, porque responde a buena parte de las entrevistas efectuadas.

²⁵ Más recientemente, lo mismo ocurre con el empleo estatal junto a los planes de asistencia provinciales y nacionales.

por el rol que tuvo el trabajador dentro de la estructura productiva. Es que en las plantaciones del noroeste argentino, el terror, pero también de coerción, influyeron sobre las representaciones de la gente. Esto se expresó, por ejemplo, en diferentes niveles de conciencia sobre los abusos de parte de dueños de los ingenios, evaluados como “más buenos”, más malos, y hasta “filántropos” (Isla y Taylor 1995, p. 330). Pero además, hoy en día, a nivel local, las personas que ocuparon puestos de trabajo jerárquicos en los ingenios gozan de cierto prestigio entre sus pares no migrantes, sustentado en su pericia sobre otras regiones, y en los ingresos derivados de su pensión de retiro que comparativamente les permite gozar de un nivel económico acomodado.

Al inicio de mi trabajo de campo conocí a Salvador, un obrero que desempeñó diversos puestos en Ledesma, hasta obtener un cargo jerárquico:

S.: Mi papá trabajaba ahí

B.: ¿Cómo fue que su papá empezó a trabajar ahí?

S.: Bueno, mi abuelo lo llevó para ahí, pelaban caña, y después ya ingresó en la fábrica. En la fábrica de azúcar han trabajado él, mi papá, tres tíos. Eran de acá todos. Un cuarto también. Cuando tenía diecisiete años dije vamos. En ese tiempo era lindo. Usted tenía sexto grado y ahí le decía: “Che, vos querés trabajar?”. “¡Si!” “El capataz te va a dar”. No había como ahora que tiene que tener currículum, que tiene que tener tantas cosas. Yo empecé a trabajar desde julio, en el año sesenta. Después me tocó el servicio en Catamarca. Estaba en tiempos de cosecha. En el verano me venía para acá. Hasta el 68. Ya me encontré con una chica, ya me casé. La chica trabajaba cocinando el azúcar. Tenía

un tacho grande, que cargarlo con meladura. Y después vapor (...). Me pusieron en otro lugar, no en la caña, porque mi papá trabajaba ahí. El trabajó en la caña y después en la fábrica. Veinticuatro años he trabajado así, manejando todo manual. Después de los veinticuatro años, ya todo automático. Mucha tecnología. Donde eran veintitrés hombres, ha quedado solamente uno²⁶. En el noventa y dos me fui de Ledesma, y me vine para acá.

Para Salvador, la muerte de su padre aparecía como un hecho que separa su condición actual como pastor y agricultor de su posición pasada. El tiempo anterior se halla plagado de referencias a la prosperidad que promovía la migración y a la red de relaciones de parentesco que le ofrecían sustento. Pero también, de cierta nostalgia por los momentos en que no era necesario un alto grado de especialización para obtener un trabajo. Las arduas condiciones de reclutamiento, laborales y las altas tasas de mortalidad que caracterizaban a los ingenios aparecen veladas por las posibilidades de ascenso social y la creación de una nueva familia. Sentados en la plaza del pueblo, durante otra de nuestras charlas, retornó a su experiencia en el ingenio a través de la figura del Familiar:

El Familiar aparecía. A mi me han contado pero nunca se me ha aparecido. Dicen que está ahí. Hay un sótano donde aparecía el Familiar. Los obreros se atrasaban, se perdían por donde andaban, se trababa la caldera. Había otro hombre que se lo comía una máquina, en la refinería. El Familiar era.

²⁶ Sobre los discursos implementados por las empresas azucareras para legitimar sus procesos de mecanización puede consultarse Karasik (1990).

Como en el caso de otros obreros, la experiencia de Salvador se encuentra atravesada por una seducción derivada del dinero, la jerarquía de su trabajo y el poder asociado al ingenio, pero también muestra los límites de los procesos desatados para disuadir a este sector: “El Familiar eran los capataces”, sentenció durante uno de nuestros primeros encuentros.

Como mencionamos, la estrategia empresarial de ampliación de la mecanización durante las décadas del sesenta y setenta, derivó en una eliminación de puestos de trabajo. Si bien este proceso condujo a un incremento del desempleo, fue percibido como ventajoso entre algunos obreros como Salvador, porque les permitió acceder a puestos destacados y mejor rentados. Mientras tanto, los dueños de los ingenios incrementaron la explotación y la productividad²⁷. El lucro personal y el beneficio propio que caracterizó al contexto donde se insertaron, promovió la alteración de los lazos tradicionales que define los vínculos en El Cajón (Martínez 2011). Allí, la reciprocidad

²⁷ Los testimonios recogidos por Nash en las minas de estaño bolivianas también subrayan las contradicciones entre el avance de la tecnificación, las ventajas y desventajas para el sector obrero, y sus preocupaciones frente al despido: “Desde el punto de vista de la sociedad la única forma en la que podemos mantenernos es evitando el desempleo (...). Antes solíamos tener que montar los viejos taladros sobre una abrazadera, y cuando teníamos que girarlos era muy pesado. (...). Ahora con las innovaciones técnicas esta parte del taladro no conlleva problema; el taladro se mueve por la fuerza del aire que entra directamente con menos trabajo. ¿Quién va a rechazar la mecanización en un país como el nuestro, o quien va a preferir continuar trabajando con las viejas técnicas del pasado?”. (2008 [1979], p. 226-227).

equilibrada (Sahlins 1977) es la forma de intercambio central sobre la que se fundamenta la estructura de la vida social, y se lleva a cabo no sólo entre parientes cercanos en base a la segmentación social, sino también con familiares y amigos que residen en localidades alejadas. Este tipo de lazo se fundaría en lo que Barabas (2006) ha definido como *código moral cultural*, que es “parte de una *ética del don*, en la que se ponen en juego valores fundamentales de las sociedades de pequeña escala: el honor, la palabra empeñada, el prestigio, el compromiso, el respeto, el nombre de la familia, la buena vecindad, la amistad, el afecto y el gusto por dar a los que se estima” (ibid., p. 152). Los principios básicos de moral compartida hacen que la codicia y la avaricia sean percibidas como características abominables. En este contexto, la reciprocidad negativa, es decir el intento de obtener una ganancia utilitaria neta (Sahlins ibid.), es infrecuente porque forma parte del conjunto de conductas indeseables, quedando por fuera de los márgenes trazados por los valores y estipulaciones que tienen por objetivo regular las relaciones sociales.

En casos como el de Salvador, la implantación de relaciones de tipo capitalista implicó la consolidación de nuevos roles sociales con la patronal, pero también una alteración del vínculo con otros trabajadores originarios tanto de su propio poblado como de otros, desplazando un lazo tradicional hacia otro basado en el provecho individual.

Sin embargo, las interpretaciones están limitadas dentro del sistema social por las adaptaciones que las personas hacen de las nuevas situaciones. Así, Salvador, sociológicamente más cercano a los capataces gracias a su

trabajo jerarquizado, afianza la idea de que el monstruo es una creación patronal²⁸.

Mito-praxis y simbolización del Familiar

En la primera década del 2000, la experiencia en los ingenios seguía afectando profundamente la memoria de los cajonistas. En Ledesma se toparon con un heterogéneo grupo de trabajadores, segmentados en disímiles tareas de acuerdo a los requerimientos de la producción. Sin embargo, como muchos otros, algunos habitantes de El Cajón diversificaron sus ocupaciones de modo tal que los hombres trabajaron en la fábrica, mientras las mujeres lo hacían en actividades asociadas como el servicio doméstico. En general, todos sufrieron magras condiciones de vida y laborales. Teresa, una mujer de sesenta años que trabajó como empleada doméstica, no era ajena a los peligros que acechaban en la fábrica. Su padre le contó lo que sucedía durante aquellas jornadas:

T: Yo he estado muchos años en Ledesma, porque mi papá trabajaba ahí y mi hermano también, mi papá se ha jubilado y ya se ha venido y mi hermano ha quedado, mi hermana también. (...) Sabíamos llevarle la comida para mi hermano para la fábrica. Grandísima esa papelera! (...) Cómo sabían salir camiones de ahí! (...) Poderosa! (...) De ahí, de noche sabía arder el cerro.

²⁸ Isla (1999: 39) afirma que grupos anarquistas a principios del S. XX trabajaron en desarticular las creencias sobre el Familiar, abonando sus vinculaciones con la patronal. Ignoro si Don Salvador ha sido influenciado por estas ideas, aunque lo creo poco probable pues su migración hacia el ingenio se produjo décadas después.

Queda para el norte, bien para el oeste, así. Calilegua. De noche está ardiendo! Es el Familiar, sabía decir mi papá. La fábrica tenía que comer gente todos los años. Uno o dos. Caía en el bagazo. (...) Un turno entra a las cinco de la mañana, sale a la una de la tarde. Entra el otro, sale a las nueve de la noche. Entra el otro, sale a las cinco de la mañana. Y el que entra de noche ya se ha dormido. (...) La misma fábrica lo come. Tiene que comer uno. Es del Familiar la fábrica. Va paleando, paleando, paleando y se ha dormido. Viene el bagazo y lo ha enterrado. (...) Lo han sacado, han paleado, han paleado, paleado y ahí lo han encontrado. Y ahí para las cañas, ahí se pierde. Ese ya lo lleva. Apenas la ropa aparece. (...).

El contexto económico y familiar configuró las percepciones de Teresa sobre la figura que vivía en el ingenio, condensando, además, símbolos de su lugar de origen. En su memoria, apela al imaginario mito-práctico, hilvanándolo con la explotación obrera y los poderes que provenían de la fábrica. En primer lugar, el relato ilustra que las fuerzas emanadas de la naturaleza (el fuego que irradiaba el cerro Calilegua, en las inmediaciones de Ledesma) se conjugaban con una fábrica, a sus ojos, soberbia y poderosa. Segundo, que la furia del fuego que se desprendía del cerro donde habitaba el Familiar no era una construcción inusual. Como hemos apuntado en otro sitio (Martínez 2011), entre los cajonistas, el territorio, además de ser un reservorio donde la memoria deposita la acción del hombre y la naturaleza, también condensa nociones sobre la historia, la geografía, la mitología y las prácticas culturales en un conjunto conceptual indiviso. Por ende, la gente de El Cajón echó mano a su experiencia cultural previa para dar sentido a un nuevo contexto, ilustrando cómo los

“espacios” se transforman en “lugares” socialmente significativos (de Certeau 1984, Mudimbe 1992, Rigby 1992). Naturaleza e historia se articularon en una síntesis monstruosa y caníbal. En modo alguno la naturaleza es para ellos una esfera desligada de los hombres. Es que el dualismo moderno que los separa en marcos ontológicos independientes y autónomos no describe los complejos lazos que articulan a los hombres, los animales, las plantas (Descola 1998, p. 25) y, en el caso andino, los elementos del paisaje, como las rocas y los cerros. Pero además, entre los cajonistas existe una serie de discontinuidades temporales que hacen a la noche el dominio de los diablos, y también de los muertos (Martínez 2011). La asociación que hace Teresa entre las veladas nocturnas y el Familiar forman una síntesis que articula los imaginarios del sistema mítico local, que hacen a la noche un tiempo “peligroso”, ligado a fuerzas difíciles de dominar por los hombres. Finalmente, en tercer término, el relato ilustra cómo, subproducto de la violencia dirigida a disciplinar al sector obrero, diferentes coyunturas dieron lugar a versiones donde El Familiar se asociaba a la patronal, los sacerdotes, la policía o la gendarmería (Isla 1999, Gordillo 2002 a y b). En este punto la articulación es evidente.

Más tarde, mientras recordaba a su fallecida hermana, reveló: “(el Familiar llevaba) a gente sola, que no tiene familia. Hombres que trabajaban”. Paradójicamente, el ingenio era un lugar de muerte y explotación, pero también de rearticulación familiar en un contexto ajeno. Aunque la migración afectó la conformación de la unidad doméstica, tal como sucede hoy en día, la gente empleó como estrategia la utilización de una amplia red de parentesco, amistad y compadrazgo que les sirvió de sustento en el nuevo sitio. Teresa, entonces, quiso enfatizar así la

importancia de las redes sociales para enfrentarse a los potenciales peligros (Isla 2000)²⁹.

Una mañana de agosto de 2009 en que acompañé a Teresa a pastar sus cabras, conversábamos animadamente sobre algunos lugares que se distinguían en el paisaje. Desde la perspectiva local, este mes es considerado aciago. La tierra tiembla y su movimiento involucra al nivel cosmológico en el que habitan los hombres. Por eso la aplacan con una larga serie de rituales que suponen una reactualización de la ligazón y de las obligaciones entre los humanos y sus seres tutelares. Fue entonces que se refirió al tema de un modo sensiblemente diferente:

T.: Los tapados³⁰ aparecen el veinticuatro de agosto, día de San Bartolo³¹. San Bartolo

²⁹ Obreros díscolos, alcoholizados, trasnochadores, adictos al juego o peones novatos parecen haber sido también víctimas predilectas. Para un análisis en detalle de versiones de obreros azucareros de otras regiones, ver Isla (2000) y Vidal de Battini (1980).

³⁰ *Tapado* es el término nativo que se utiliza en buena parte del Noroeste argentino para referirse a tesoros ocultos bajo la tierra. Entre los aymara del departamento de La Paz, Fernandez Juárez (1996:216) relacionó la “apertura” de la tierra durante el mes de agosto, momento del ciclo anual propicio para que las ofrendas penetren en la tierra, con la “emergencia” de los tapados.

³¹ Esta asociación temporal entre el patrono de las cabras, San Bartolo, y la visión de los tapados es reportada por Odina Sturzenegger (1981) en San Andres, Salta. Son sugestivas otras vinculaciones que la autora menciona, como las establecidas entre los tapados y las horas nocturnas en las que

ha sido niño de la madre sola. La madre se iba a trabajar y lo dejaba solito en la cuna. Cuando ella ha vuelto un día no lo ha encontrado a su niño, ha encontrado un gato en la cama. Entonces ella lloraba por su niño y el gato estaba ahí, con ella. Después, cuando ha hecho doce años que lo perdió a su niño, a los doce años aparece San Bartolo con las cabras. Ha venido con las cabras. Tenían los ojos en las rodillas. Entonces él ha llegado y como si hubiera bendecido a las cabras. Y se le han transformado los ojos en la cabeza. Y le han quedado pelado la rodilla. Tienen pelado ahí porque antes eran los ojos ahí de las cabras. Por eso es abogado él de las cabras, San Bartolo.

B.: Los tapados por qué aparecen el día de San Bartolo?

T.: Los tapados... Sabían decir que el 24 de agosto aparecían todos los tapados. Será lo que lo ha llevado a San Bartolo el demonio.

B.: ¿El tapado que tiene que ver con el demonio?

dejan verse por los hombres, y su origen, relacionado con la presencia del caudillo federal Felipe Varela en el área. Resuenan ecos de las dos primeras en el relato de Teresa, mientras que, en relación al personaje, hasta el momento los cajonistas no han mencionado su presencia en el área. Creemos, sin embargo, que estamos frente a un proceso de redefinición de la historia de tipo mitopráctico, similar a los analizados en este trabajo.

T.: Porque ahí está el demonio, en el tapado. Claro, si es plata. Una vuelta allá abajo, los muchachos Almeda que vivían para la banda, ellos veían a la luz todas las noches. A la noche se han puesto que la van a venir a descubrir. Se han venido. Ya venía la luz de arriba para el bajo. Han pasado el río, han salido ya cerquita, ya venía la luz cerquita de ellos. Ellos saliendo, bandeando la ruta porque antes no había ruta, era camino de caballo nomás. Les ha aparecido un caballo blanco. Ardiendo la boca. Saca fuego de la boca el caballo blanco. Ellos se han disparado, han pasado el río, se han ido para la casa y no sabían más que se ha hecho el caballo. Han empezado a ubicar a la luz todas las noches. Ardía y se perdía. Ardía y se perdía. Un día han dicho que se van a descubrir. Han venido, han calculado más o menos y ahí lo han sacado. En la quebradita, ahí ha sido. Lo ha sacado el papá pero de día, ya no se han animado a venirse de noche. Han cavado y lo han sacado. Había sido una olla con plata.

B.: ¿Por qué no se han animado de noche?

T.: Porque el caballo iba a correr.

B.: ¿El caballo qué era?

T.: El demonio. Ya la plata, ya se mete el demonio. Por eso dicen que las fábricas grandes, tienen muchísima plata. ¡Poderosa fábrica! Ya está el demonio metido allí. En Ledesma, a veces hallaba la ropa nada más. Por eso hay mucha plata. A mí nunca me ha salido, no me ha asustado.

A partir del mito de origen de una clase de ganado - las cabras-, el relato de Teresa conforma una síntesis simbólica que deriva en interpretaciones nativas sobre la riqueza y los procesos históricos asociados con ella. Además, su discurso identifica unidades simbólicas expresadas en seres que, como en el caso del demonio, alternan de acuerdo a los contextos de uso, sus significaciones habituales y las relaciones que establecen con las personas. Los momentos fundantes de la historia anteceden a la narración de las relaciones conflictivas entre los santos y el demonio, entre éste y los tapados, la ligazón entre el incremento de la riqueza y los hombres, y la experiencia del trabajo en los ingenios.

Sabemos que pocas veces las personas siguen un relato lineal de los hechos, y aquella tarde Teresa no hizo una excepción. Como hemos señalado en otro sitio (Martínez 2011), el tiempo mítico no sigue un esquema ordenado a partir de sucesos anteriores que perfilan hacia un porvenir, un tiempo lineal, propio de una concepción ligada a los parámetros de la sociedad moderna occidental. De modo que las revalidaciones de la imagen del demonio que la experiencia local pone en marcha se nutren, por turnos, de la historia cajonista, del momento fundacional y de la experiencia como migrantes y trabajadores asalariados.

En efecto, hay razones para pensar que, como apunta Isla (1999, p. 41), un horizonte de significaciones culturales común, por lo menos a las poblaciones del noroeste argentino, resuena en la construcción simbólica del Familiar. Después de todo, el diablo es representado con distintas valencias, cercano muchas veces al incremento del poder y la riqueza. Taussig (1993 [1980], p. 27) ha señalado este punto, ubicando a fines de la Edad Media, en coincidencia con los inicios del capitalismo, la intensificación de las asociaciones entre el diablo, la usura, la explotación y los intercambios desiguales. La situación colonial moldea en este esquema la creencia en seres

fantásticos como el diablo, y es por ello que las entidades de tiempos prehispánicos incorporan las contradicciones resultantes del nuevo sistema económico.

Pero aunque la argumentación de Taussig (ibid.) resulta atractiva para explicar las respuestas que la gente tiene frente a las nuevas formas de ordenamiento de la vida basadas en el lucro y el capital, surgidas a su criterio en un momento preciso del desarrollo histórico, en el caso de las sociedades andinas las cosas parecen ser diferentes. Sin dudas, como insisten Tristán Platt (1983) y más adelante Mary Dillon y Thomas Abercrombie (1988), la cuestión de las aristas de sentidos al interior del sistema religioso resulta más compleja. Como respuesta al planteo de Taussig, Platt (ibid.) introduce la dimensión histórica en el análisis sobre las figuras de la muerte y el diablo, mostrando su multifuncionalidad en los períodos anteriores y posteriores a la conquista. Frente a la idea de una creación de sentidos como respuesta a una colonización cultural, plantea que el objetivo de las poblaciones es garantizar la reproducción social. De este modo, el trabajo extractivo es recreado a partir de la acción ritual como modo de salvaguardar la autonomía colectiva.

Si aceptamos la idea de que el ingreso en nuevas relaciones sociales reguladas por el sistema capitalista conduce a una redefinición pragmática de las formas sociales de clasificación, aún queda por explicar cómo las sociedades utilizan creativamente el pasado haciéndolo participar en el presente. A nuestro entender, los nuevos usos no constituyen réplicas de símbolos anteriores sino reinterpretaciones creativas de ellos.

En la experiencia etnográfica en El Cajón, me preguntaba con frecuencia cuál era la naturaleza de la conexión entre la construcción social local del diablo y aquél al que las personas se referían cuando me contaban su paso por el ingenio. Siguiendo sus propias referencias y mi análisis, considero que en contextos como éstos, los conceptos

anteriores se revalorizan, y que la gente explica la nueva situación social a partir del conjunto de mitos que explican la sociedad y la historia. Además, los relatos que mencionamos de los trabajadores de los ingenios presentan una colección de elementos culturales y formas de organización (como la mecanización y las nuevas tecnologías) aportados por la industrialización, que implican una valoración a veces “positiva” (“¡Poderosa fábrica!”), otras “negativa” (“Había otro hombre que se lo comía una máquina”) y a la par una demonización del dinero y las riquezas, expresada en nociones como “la luz”, “el tapado” y “la plata”.

Marshall Sahlins (1988 [1985], p. 9) advirtió que la historia se ajusta a los parámetros de orden que la cultura dicta, pero a la inversa, también los esquemas culturales discurren dentro de los límites de la historia. Alternándose en un tiempo modelado por la cultura, el modo en que el pasado vuelve al presente es ordenado por la memoria de los hechos que conforman su vida, pero también por las redefiniciones de la mito-praxis. En este sentido, tal como lo señalara Hill (1988), la historia, tal como las sociedades poscoloniales la interpretan, no puede reducirse a una sumatoria de hechos factuales, pues integra experiencias individuales y grupales originadas a partir de los cambios estructurales que las han influido³².

Por este camino, la sociedad local ha interiorizado los procesos de explotación en los ingenios utilizando creativamente la metáfora del pacto³³/dinero/contacto con el

³² Al respecto, resulta sugerente cómo la memoria sobre el pasado puede ser definida a partir del mito, la historia y la identidad, como lo mostrara Paula Lanusse (2009) para el caso de Cachi, Salta.

³³ La idea de un pacto entre los trabajadores y el diablo no es nueva, y se encuentra también en otras regiones. En su etnografía sobre las condiciones de trabajo y la conciencia de clase

diablo. Como otra forma de traer el pasado hacia el presente, la construcción sobre el dinero y su relación con éste ser resuena en el Familiar. De este modo, los cambios en la forma de vida se simbolizan en términos de una conversión al capitalismo. Pero aunque existan continuidades simbólicas entre el Familiar y las representaciones del diablo en la sociedad cajonista, el primero es descrito como un ser *territorializado* y está circunscripto al ingenio, que es su dominio. En sentido amplio, las articulaciones entre el mito del Familiar, las validaciones del diablo y acontecimientos como la inserción en el sistema capitalista, es decir, la fusión entre mito e historia, ponen en escena las rearticulaciones simbólicas y los procesos de creatividad cultural que despliegan las personas en contextos de cambios traumáticos³⁴

El diablo sería, en el contexto en el que trabajamos, un concepto en esencia polisémico, utilizado de un modo selectivo en virtud de sus significados posibles. Las personas hacen uso de estos significados de acuerdo con sus intereses, resaltando uno u otro según las negociaciones de sentido que ponen en juego en los distintos contextos. La inserción en relaciones laborales diferentes al sistema

en las minas de estaño bolivianas, June Nash (2008 [1979]) describió cómo durante los períodos previos a la estatización de las minas, el Tío era asemejado a la imagen de un supervisor “gringo”, lo que, para la autora, informaba sobre las condiciones de explotación y, en particular, sobre la relación establecida entre trabajador y regente. La ligazón con el diablo no era privativa del sector poderoso. Productividad y éxito congregados en un minero eran prueba suficiente de la existencia de un contrato (Nash 2008 [1979]: 221-223).

³⁴ Sobre ello también puede consultarse el estudio de Hill (2009) respecto a las reapropiaciones y cambios de Iñápiríkuli, el ser mítico creador, entre los wakuénai de Venezuela.

agrícola tradicional convierten al Familiar en una metáfora del capitalismo.

Los perfiles del diablo

La emergencia y consolidación del poblado de El Cajón ocurrió a partir del fraccionamiento, venta y donación del territorio que hoy ocupa durante fines del S. XIX e inicios del XX. En paralelo, como mencionamos, durante este lapso la región se insertó paulatinamente en un proceso de urbanización e industrialización. A inicios del S. XX los comerciantes locales que vendían su ganado en Perú y Bolivia trajeron consigo imágenes de santos que constituyeron las principales fuentes de adoración. La gente recuerda que durante ese lapso sacerdotes itinerantes evangelizaron en el área. Severiana, una mujer que por largos períodos ocupó la presidencia de la Comisión de capilla (un sistema de cargos religioso abocado al mantenimiento y la organización de tareas relacionadas con la prédica), me contó que “Antes no conocíamos casi a Cristo, apenas (rezábamos a) los santitos. Casi no rezábamos a Dios, no conocíamos a Cristo”. El universo religioso se transfiguró nuevamente con la incorporación de la región a la Prelatura de Cafayate bajo la dirección de los sacerdotes agustinos hacia 1969. Además, la acogida de las directrices del Concilio Vaticano II caló hondo en las representaciones sobre la prédica religiosa, que se reorganizaron incorporando nuevas influencias, aunque muchas prácticas anteriores, especialmente las referidas al *habitus* corporal y la vestimenta, no fueron reemplazadas hasta la fecha. En la década del '80, frente a los intentos de avanzada de las iglesias protestantes de la variedad evangélica neo-pentecostal, como la Iglesia Universal del Reino de Dios, los cajonistas cerraron filas, promoviendo acusaciones entre los conversos (en general migrantes) de enfermedad y locura. Otras denominaciones arribaron al área

más recientemente, y aunque desconocemos sus designaciones, sabemos que frente a ellas las personas pusieron en marcha, por un lado, estrategias de aprovechamiento de las tácticas que éstas traían como herramienta de atracción (servicios medicinales, donaciones de ropa y alimentos), y a la par, reaccionaron con un rechazo a brindar sus propios recursos, como el alojamiento. En síntesis, en un área caracterizada por la ausencia de sacerdotes con residencia permanente, donde religiones no católicas— en especial los cultos pentecostales — han ganado terreno las últimas décadas³⁵, El Cajón constituye

³⁵ Parece que a lo largo del Valle del Cajón los cultos pentecostales han tenido poca incidencia, a diferencia del Valle de Santa María donde poseen varias iglesias. Esto constituye un fenómeno que aun no ha sido debidamente estudiado, quedando planteado para futuras indagaciones. Sin embargo, se han desarrollado investigaciones sobre la expansión de los cultos evangélicos en otras áreas del Noroeste argentino. Así, Rita Segato (1991) analizó estas problemáticas en las poblaciones de puna y quebrada de la provincia de Jujuy, interrogándose sobre la continuidad y ruptura con las representaciones simbólicas anteriores. En esta línea de investigación, sugirió que la expansión evangélica es acompañada de una rebelión simbólica donde una creciente tendencia desentnificante se articula con el abandono de los lazos identitarios tradicionales y la instauración de nuevas referencias basadas en símbolos bíblicos (1993, 2007). Por su parte, Claudia Lozano (1995, 2001) argumentó que en la Quebrada de Humahuaca, las misiones católicas y bautistas conforman una arena religiosa múltiple donde los estereotipos sobre el mundo indígena y sus prácticas son cuestionados y renegociados. La estrecha relación entre el sistema

un enclave donde la adscripción al catolicismo constituye un fenómeno religioso mayoritario. Como consecuencia de estos procesos, la movilidad religiosa no ha tenido prácticamente incidencia entre los pobladores, pues es vista como una amenaza a su sistema de creencias y su identidad, fuertemente sustentada en las prácticas católicas. En este contexto, los cajonistas poseen, como veremos, un esquema mítico y cosmológico similar a los relevados en otras regiones del área geográfica andina, caracterizado por la ambivalencia de sus entidades.

En El Cajón, las personas identifican con frecuencia una primera distinción cosmológica. El *cielo* es el lugar donde habitan Dios y los santos, que son los intermediarios entre éste y los hombres. Las *almas* de los difuntos ocupan al parecer un espacio difuso. Mientras que los *angelitos*, es decir, los niños fallecidos antes de la pubertad, ascienden directamente al cielo gracias a que no han pecado, las *almas* de las personas adultas que mueren pasan un tiempo en el purgatorio, sitio de ubicación

religioso y el resto de los ámbitos de la sociedad en Antofagasta de la Sierra explican, según Paula Valeri (2007), la ausencia local de alternativas religiosas frente a la alta incidencia del pentecostalismo en la comunidad vecina de El Peñón (ambas localidades de Catamarca). Extendiéndonos al área geográfica andina, David Knowlton (1989), subrayó el vínculo entre la conversión religiosa hacia el mormonismo en Bolivia y los procesos de acomodación social y recomposición identitaria, mientras que el análisis de Gilles Rivière (2004) mostró la progresión de los movimientos pentecostales en la zona fronteriza con Chile, en el altiplano boliviano, a través de sus dinámicas económico-sociales y contingencias históricas, subrayando la variabilidad y complejidad de las acomodaciones del protestantismo a contextos diversos (2005).

incierto pero del que pueden salir ayudados por las ofrendas y oraciones de los vivos. En este esquema, la *tierra* es la morada de los hombres, los animales, las plantas y los seres como la Pachamama³⁶ y los duendes (fetos o niños muertos sin bautizar). Por último, el *malo* o *maligno* se asemeja a la figura que el discurso cristiano ha llamado demonio. En la imaginación local, éste se despliega en un conjunto de seres auxiliares ligados a él, de modo que en el discurso cotidiano puede utilizarse para referirse tanto a uno como a otros. Además, su ubicación espacial es incierta, caracterizada por cierta ubicuidad.

Sabemos que en el contexto geográfico andino, el diablo es una figura compleja, definida por valencias diversas. Gerard Taylor (1980) ha ilustrado acabadamente este asunto, tomando como punto de partida fuentes etnohistóricas y contemporáneas, interrogándolas para procurar desentrañar porqué la Iglesia colonial privilegió a *Zupay*, un espíritu capaz de generar terror, que formaba parte del sistema mítico andino previo a la llegada de los españoles, para personificar al demonio. Explorando las evoluciones del sentido del término *zupay*, los laberintos de esta categoría en los léxicos coloniales y actuales, y hasta sus aristas de contacto con seres como los muertos, el autor muestra una compleja serie de ecuaciones metafó-

³⁶ La Pachamama es una entidad polisémica, que representa en sí misma múltiples manifestaciones. Así, ante los campesinos puede presentarse como una mujer joven o anciana, con atributos ligados a las tareas agrícola-pastoriles y de hilandería (huso, ojotas y sombrero de ala ancha, del tipo que utilizan las personas durante el pastoreo), pero también se manifiesta bajo la forma de los animales que se encuentran bajo su dominio. Además, se trata de la tierra, en el sentido de substrato material sobre el que se reproducen los hombres, los cultivos y el ganado.

ricas y préstamos simbólicos que conforman esta figura tal como se la conoce hoy en día en el territorio peruano. Aunque no contamos con estudios similares para el área analizada, podemos inferir en El Cajón que el diablo conforma una síntesis simbólica que, a partir de apropiaciones creativas de las políticas evangelizadoras (ante la ausencia de un sacerdote con carácter permanente), en el presente lo define como esencialmente ambivalente, capaz de enfermar y provocar la muerte, pero además, como vimos en el relato de Teresa, de enriquecer a los hombres.

Esta característica lo distingue claramente del Familiar, con el que, en cambio, los obreros siempre salen perjudicados. Sus asociaciones con el terror y la violencia derivan de su incapacidad por obrar en favor del campesinado. Los trabajadores no le piden nada ni establecen con él lazos de asistencia mutua. Por tanto, la ambivalencia no está presente aquí. Entonces, el vínculo con el Familiar es siempre nocivo. Es de notar, sin embargo, que algo muy distinto ocurre con el sector patronal, con el que conserva lazos de reciprocidad y asistencia mutua. En efecto, es alimentado por los dueños de la fábrica, que también le proporcionan vivienda (en algunas versiones, el sótano del ingenio) y, como contrapartida, el Familiar les retribuye con opulencia (Fortuny 1974, Isla y Taylor 1995, Isla 2000).

Otros datos apoyan estos supuestos. Mientras intentaba aprender cómo vivía la gente de El Cajón, noté que en ninguna situación de la que hubiera tomado conocimiento, los pactos estaban presentes como forma local de asociarse al demonio con el objeto de obtener ganancia material, y ni siquiera recaían sobre alguien rumores sospechosos acerca de ello. El enriquecimiento repentino era explicado como alguna forma de fraude o engaño entre los hombres. Esto no es válido en todos los órdenes. Como excepción, se admite que cuando un músico desea incrementar su éxito, puede acudir a la Salamanca, una cueva

donde las brujas y los espíritus auxiliares del *maligno* se reúnen por las noches a cantar y danzar, y que algunos sitúan en un sector poco poblado, cruzando el río. Sin embargo, las menciones sobre ello son vagas y no he tenido conocimiento de acusaciones directas entre pobladores, como ocurre en otros casos etnográficos (por ejemplo, Rivière 1991).

Los pactos no siempre son posibles en todas las direcciones. Aunque en otras regiones andinas los hay con vecinos enriquecidos que parecen no querer someterse a las normas colectivas (Rivière op. cit., p. 37)³⁷, propietarios de empresas estimulados a incrementar su fortuna (Edelman 1994, p. 64), curanderos ambiciosos (Kato 2004), entre la gente de El Cajón estos tratos se realizan especialmente *fuera* de la comunidad, predominantemente en el ámbito espacial de los ingenios, *entre* el diablo y la patronal. Es decir que, mientras a nivel local los pactos con el demonio son infrecuentes (o, más ajustadamente, no se conocen acusaciones concretas), y la relación con este ser está marcada por la ambivalencia, el lazo con el Familiar es siempre perjudicial para los campesinos, como consecuencia de un pacto entre éste y el sector patronal.

Llegamos aquí a otro punto: el Familiar es una figura *externa* a la comunidad, en dos sentidos: espacialmente (porque habita en un territorio lejano, el de los ingenios azucareros) y por el tipo de lazos que mantiene con los trabajadores (como aquellos no tolerados entre los cajonistas, en virtud de las normas morales que mencionamos en el tercer apartado). En este sentido, el Familiar se asemeja, más que a las representaciones del diablo en El Cajón, a otra figura que merodea el territorio andino: el lik'ichiri, degollador que aterroriza a las poblaciones del

³⁷ En su creativo trabajo, el autor muestra que no es tanto el exceso de riquezas lo sancionado, sino su origen y uso estrictamente personal (Rivière 1991, p. 37).

altiplano boliviano y Perú³⁸. En una relación marcada por una “desigualdad radical” (Rivière op. cit., p. 30), este ser extrae la sangre y la grasa de sus víctimas, enfermándolas y privándolas de toda razón, entendimiento y a veces hasta de sus vidas. Como en el caso del Familiar, la persona que entra en relación con el lik'ichiri pierde siempre. Pero además, su caracterización como un hombre blanco, o como alguno de sus colaboradores, lo define también como externo al grupo. La semejanza no se detiene aquí. Una serie de asociaciones simbólicas también lo identifican con la opresión: puesto que extrae grasa de los indios para hacer campanas, se lo relaciona con la opresión de la iglesia, similarmente al Familiar, relacionado con la opresión del trabajo³⁹.

Entonces, es el tipo de relación que mantiene con sus víctimas, donde los trabajadores siempre salen perjudicados (muy distinta a la ambivalencia que caracteriza al diablo entre los cajonistas) lo que lo torna ventajoso para un posible uso político. Así, por ejemplo, durante el bussismo, en la década del '70 y los inicios del período democrático, el Familiar conformó una metáfora que articulaba simbólicamente el castigo y la disciplina con las

³⁸ En Bolivia se lo conoce también con los nombres de khari-siri o khari-khari, mientras que en Perú como ñak'aq y pishtacu (Rivière op. cit.).

³⁹ Esta idea ha sido sugerida por Antoinette Molinié Fioravanti (1991), quien relaciona el pishtako (cuyas otras denominaciones puntualizamos en la cita 16), mencionado con otras figuras homólogas en Europa. Entre ellas, llama la atención la representación mítica del hombre lobo de la región francesa de Bas-Dauphiné, que también extrae grasa de sus víctimas, entregándolas a los propietarios de las vidrierías de la zona, con el objeto de mejorar la calidad de los cristales.

trayectorias represivas anteriores de la industria azucarera (Isla y Taylor 1995, p. 327).

Consideraciones finales

La experiencia cajonista del trabajo en los ingenios nos conduce a la discusión sobre la relación entre los esquemas mitoprácticos y la invención simbólica de la historia.

Sobre la tradicional oposición teórica en las ciencias humanas entre estructura e historia, Sahlins afirmó que esta última provee un marco ordenador a la cultura, pero también, de acuerdo a esquemas significativos para cada sociedad, la cultura organiza las proyecciones del devenir histórico. Estas creaciones conforman una *relación* entre la nueva coyuntura laboral y la interpretación mítica, ya que la praxis social es entendida tomando como punto de partida el sistema mítico al que las personas adscriben. De este modo, “el acontecimiento se inserta en una categoría preexistente y la historia está presente en la acción corriente” (Sahlins 1988 [1985], p. 136).

En el estructuralismo antropológico, la distinción que mencionamos se reflejó a partir de la identificación entre mito e historia como formas antagónicas de interpretar el pasado, que se correspondían dos tipos ideales: sociedades “frías” y sociedades “calientes” (Hill 1988). La demostración empírica de las limitaciones de esta construcción llegó con los estudios históricos y antropológicos (por ejemplo, Fabian 1981). Como argumentara Hill, mito e historia son formas de “conciencia social” con que las personas organizan sus marcos interpretativos (op. cit., p. 5).

En este trabajo he intentado mostrar cómo entre los cajonistas, su horizonte mítico, sus relaciones sociales y su experiencia histórica han organizado sus interpretaciones – con frecuencia complejas y ambivalentes– sobre la

memoria en los ingenios. Las vinculaciones entre el diablo y el dinero, y el territorio como elemento condensador de nociones nativas históricas, geográficas, mitológicas y culturales, son algunos ejemplos que ilustran nuestro argumento. Así, las formas nativas de interpretar la acción social fundadas en los esquemas procedentes del sistema mítico local permitieron articular la dimensión histórica con la producción cultural de sentidos sobre el Familiar, confirmando que las personas actúan en los nuevos contextos a los que acceden por la migración y proletarianización, echando mano al sistema mítico que organiza el pasado en su lugar de origen.

Mientras que el diablo en el esquema local es un ser ambivalente, el Familiar establece una serie de relaciones con los obreros que no son recíprocas ni equilibradas. En su trato con él, siempre pierden. Puesto que en el ingenio los intercambios recíprocos no son posibles, no hay lugar para la ambivalencia, y el tipo de lazos que se establecen con el Familiar son una muestra de ello. Es en este sentido, como señalamos, se asemeja más a otra creación mítica que asola el territorio andino: el *lik'ichiri*. Y es también por este tipo de lazos que parece representar una metáfora de las relaciones capitalistas.

Además, las representaciones del Familiar están estrictamente *territorializadas*, pues sus apariciones están circunscritas a los ingenios y plantaciones. Mientras se produce una pérdida de los lazos tradicionales en el ingenio, éstos se mantienen en el espacio de origen, insertos en la continuidad de una economía agrícola pastoril y un sistema de creencias basado en prácticas católicas y ambivalencia de entidades andinas. Así, el diablo en El Cajón sigue trabando con los hombres un vínculo trazado a partir de la ambivalencia, beneficiándolos y perjudicándolos por turnos. En cambio, la conmoción surgida de la pérdida de los valores tradicionales junto a la inserción en el sistema

capitalista se sintetiza simbólicamente en la figura siempre nociva del Familiar.

Bibliografía

BARABAS, Alicia, 2006. *Dones, dueños y santos. Ensayo sobre religiones en Oaxaca*. México: CONACULTA-INAH.

COMAROFF, John. y COMAROFF, Jean, 1992. *Ethnography and the historical imagination*. Boulder: Westview Press.

DE CERTEAU, Michel, 1984. *The practice of everyday life*. Berkeley: University of California Press.

DESCOLA, P. (1998). Estrutura ou sentimento: a relação com o animal na Amazônia. *Mana* 4 (1), 23-45.

DILLON, Mary y Abercrombie, Thomas, 1988. The destroying Christ: an aymara myth of conquest. En J. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past* (pp. 50-77). Chicago: University of Illinois Press.

EDELMAN, Marc, 1994. Landlords and the devil: class, ethnic and gender dimensions of Central American Peasant narratives. *Cultural Anthropology* 9, 1, pp. 58-93.

FABIAN, Johannes, 2001. *Anthropology with an Attitude. Critical Essays*. California: Stanford University Press.

FERNÁNDEZ Juárez, Gerardo, 1996. El mundo «abierto»: agosto y Semana Santa en las celebraciones rituales aymaras. *Revista Española de Antropología Americana*, 26, pp. 205-229.

FORTUNY, Pablo, 1974. *Supersticiones calchaquíes*. Buenos Aires: Editorial Sofron.

GORDILLO, Gastón, 2004. *Lanscapes of devils. Tensions of places and memory in the argentinean Chaco*. Durham y Londres: Duke University Press.

2002 a. Locations of hegemony: the making of places in the toba's struggle for La Comuna, 1989-1999. *American Anthropologist* 104 N°1, pp. 262-277.

2002 b. The breath of the devils: memories and places of an experience of terror. *American Ethnologist* Vol. 29 N° 1, pp. 33-57.

HERRÁN, Carlos, 1979. Migraciones temporarias y articulación social: el Valle de Santa María, Catamarca. *Desarrollo Económico* Vol. 19 N° 74, pp. 161-187.

HILL, Jonathan, 2009. *Made-From-Bone: Trickster myths, music and history from the Amazon*. Illinois: University of Illinois Press.

1988. Introduction. En J. Hill (Ed.), *Rethinking history and myth. Indigenous South American perspectives on the past* (1-17). Chicago: University of Illinois Press.

ISLA, Alejandro, 2000. Canibalismo y sacrificio en las dulces tierras del azúcar. *Estudios Atacameños* 19, pp. 135-155.

1999. El terror y la producción de sentidos. *Revista de Investigaciones Folklóricas* 14, pp. 36-46.

ISLA, Alejandro y Taylor, Julie, 1995. Terror e identidad en los Andes. El caso del noroeste argentino. *Revista Andina* 13, N° 2, pp. 311-341.

KARASIK, Gabriela, 1990. La mecanización en la industria azucarera jujeña: el discurso de los agentes sociales. *Cuadernos FHYCS* N° 2, pp. 13-15.

KATO, Takahiro, 2004. El mundo misterioso del compactado en el Perú septentrional. En H. Tomoeda, T. Fujii y L. Millones (Eds.), *Entre Dios y el Diablo. Magia y poder en la costa norte del Perú* (129-154). Lima: IFEA/FEPUCP.

KNOWLTON, David, 1989. The creation of sacred Mormon myth: missionary, native and general authority accounts of a Bolivian conversion. *Sunstone* 13, pp. 14-23.

LANUSSE, Paula, 2010. Mito, historia e identidad en Cachi (Valles Calchaquíes, Salta)Avá. *Revista de Antropología* [en línea] 2010, (Enero-Julio): [fecha de consulta: 30 de marzo de 2012] Disponible en: <<http://www.redalyc.org/src/inicio/ArtPdfRed.jsp?iCve=169020992008>>

LOZANO, Claudia, 2001. Juventud, conversión religiosa y etnicidad en los Andes del Noroeste Argentino. *Estudios Atacameños* N°21, pp. 113-132.

1995. Transformación de las identidades religiosas en los Andes de Jujuy. *Sociedad y Religión* N°13, pp. 67-86.

MAFFIA, Marta y ZUBRZYCKI, Bernarda, 2001. Migraciones en Catamarca: el caso de la pequeña localidad de Asampay. *Estudios Migratorios Latinoamericanos* Año 16, N° 47, pp. 149-179.

MARTÍNEZ, Bárbara, 2011. "Ríos de agua, ríos de leche y ríos de sangre. *Travesías cosmológicas del alma cajonista*". Tesis Doctoral, Departamento de Antropología, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

MOLINIÉ Fioravanti, Antoinette, 1991. Sebo bueno, indio muerto: la estructura de una creencia andina. *Bulletin de l'Institut Français d'études andines* 20, n° 1, pp. 79-92.

MUDIMBE, Valentin, 1992. *Parables and fables*. Madison: University of Wisconsin Press.

NASH, June, 2008 [1979]. *Comemos a las minas y las minas nos comen a nosotros*. Buenos Aires: Antropofagia.

PLATT, Tristan, 1983. Identidad Andina y Conciencia Proletaria: Qhuyaruna y Ayllu en el norte de Potosí. *HISLA Revista Latinoamericana de Historia Económica y Social* 2, pp. 47-73.

RAMÍREZ, Ana Julia, 2008. « Tucumán 1965-1969: movimiento azucarero y radicalización política », *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*, Debates, 2008, [En línea], Puesto en línea el 12 julio 2008. URL : <http://nuevomundo.revues.org/38892>. Consultado el 02 febrero 2012.

REBORATTI, Carlos, 1976. Migración estacional en el noroeste argentino y su repercusión en la estructura agraria. *Demografía y Economía* V. 10, N° 2 (29), pp. 235-253.

RIGBY, Peter, 1992. *Cattle, capitalism and class. Iparakuyo maasai transformations*. Philadelphia: Temple University Press.

RIVIÈRE, Gilles, 2005. Cambios sociales y pentecostalismo en una comunidad aymara. En B. Guerrero Jiménez (Comp.), *De indio a hermano. Pentecostalismo indígena en América Latina* (pp.329-354). Iquique: Ediciones El Jote errante/Campus Universidad Arturo Prat.

2004. Bolivia: el pentecostalismo en la sociedad aymara del altiplano. En A. Spedding Pallet (Comp.), *Gracias a Dios y a los achachilas. Ensayos de sociología de la religión en Los Andes* (pp. 259-294). La Paz: ISEAT/Plural editores.

1991. *Lik'ichiri y kharisiri...* A propósito de las representaciones del “otro” en la sociedad ayamara. *Bulletin de l'Institut Français d'Etudes Andines* 20, N°1, pp. 23-40.

ROSENZVAIG, Eduardo, 1992. Mitología y utopismo del azúcar. *Revista del Instituto de Investigaciones Antropológicas de la Universidad Nacional de México*, Vol. 29 N°1, pp. 377-396.

RUTLEDGE, Ian, 1987. Cambio agrario e integración. El desarrollo del capitalismo en Jujuy: 1550-1960. *Serie Antropología Social e historia*. Vol. 1. Tucumán: ECIRA-CICSO.

SAHLINS, Marshall, 1988 [1985]. *Islas de historia*. Barcelona: Gedisa.

1977. Economía tribal. En: Sahlins, M. *La sociedad tribal*. Madrid, Labor.

SEGATO, Rita, 2007. *La Nación y sus Otros: Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

1993. Cambio religioso y desetnificación: la expansión evangélica en los Andes Centrales de Argentina. *Etnia* N°38-39, pp. 85-124.

1991. Algunas propuestas para un estudio del cambio religioso: la expansión evangélica en la Quebrada y Puna Jujeñas. *Sociedad y Religión* N° 8, pp. 41-68.

STURZENEGGER, Odina, 1981. En torno a los tapados. *Entregas del Instituto Tilcara* 12, pp. 1-17.

TAYLOR, Gerald, 1980. Supay. *Amerindia* N° 5, pp. 47-64.

TAUSSIG, Michael, 1993 [1980]. *El diablo y el fetichismo de la mercancía en Sudamérica*. México: Nueva Imagen.

VALERI, Paula, 2007. *Ritual, vida social y cambio religioso en Antofagasta de la Sierra, puna de Catamarca*. Tesis de Licenciatura. Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires.

VELÁZQUEZ, Guillermo y Morina, Jorge, 1996. Las migraciones interprovinciales y el proceso de diferenciación regional. El caso argentino (1960-1991). *Estudios Migratorios Latinoamericanos Año 11 N° 34*, 541-568.

VIDAL DE BATTINI, Berta Elena, 1980. *Cuentos y leyendas populares de la argentina*. Buenos Aires: Ministerio de Cultura y Educación.

*

Resumen: En este artículo exploro cómo la inserción en la modernidad es interpretada apelando al sistema mítico. Focalizo mi análisis en los pobladores de El Cajón, Catamarca, y su inclusión como trabajadores en los ingenios azucareros del noroeste argentino. En particular, examino cómo las percepciones sobre el Familiar se nutren de la experiencia histórica y de un conjunto de creencias donde el diablo juega un rol activo. Estudio el proceso de construcción simbólica apelando a la cosmología y al tipo de intercambios permitidos entre los hombres, el Familiar y el diablo en El Cajón. **Palabras clave:** mito-praxis, diablo, experiencia histórica, ingenios azucareros

*

Abstract: In this article I explore how insertion into modernity is interpreted appealing to the mythical system. I focus my analysis on the people from El Cajón, Catamarca, and their inclusion as sugar plantation workers in the northwest of Argentina. I particularly examine how perceptions about the Familiar are based on historic experience and a number of beliefs in which the devil plays an active role. In this work I study the process of symbolic construction appealing to cosmology and the permitted interchange between men, the Familiar and the devil in El Cajón. **Keywords:** myth-praxis, devil, historical experience, sugar mills

“O fado que nós cantamos, é a
sina que nós seguimos”. Jovens
fadistas portugueses e a emoção
como meio de se construírem en-
quanto artistas⁴⁰

Marina Bay Frydberg

Resumo: Amália Rodrigues cantou que “como se nasce poeta, também se nasce fadista”. O fado pode ser considerado um gênero musical tradicional, elemento formador da identidade nacional e está vinculado com todo um imaginário sobre o que é Portugal e a música portuguesa. Nestes últimos dez anos, jovens músicos estão recriando este gênero musical tradicional e, a partir da sua recriação e da inserção nas suas tradições, dando nova vitalidade ao fado. É nesta tentativa de revitalizar e, ao mesmo tempo, preservar o fado, que esses jovens músicos buscam na tradição fadista a sua filiação. Esta filiação acontece através da escolha de determinado fadista de gerações anteriores como modelo a ser seguido, tanto na maneira de cantar, como nos gestos e no se vestir, ou seja, na escolha de determinada performance fadista vocal e corporal. Esta filiação à determinado fadista também se torna visível através da escolha do repertório destes jovens. Este artigo, oriundo de uma pesquisa etnográfica na cidade de Lisboa, busca compreender como acontece a escolha destas referências fadistas para estes jovens músicos e como esta é expressa através da performance

⁴⁰ Este artigo é um recorte da minha tese de doutorado intitulada “*Eu canto samba*” ou “*Tudo isto é Fado*”: *Uma Etnografia Multissituada da Recriação do Choro, do Samba e do Fado por Jovens Músicos*, defendida em 2011, no Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social da Universidade Federal do Rio Grande do Sul.

vocal e corporal, além da construção de um repertório próprio. Defenderiam esses jovens fadistas, ainda ao som de Amália Rodrigues, que “o fado que nós cantamos, é a sina que nós seguimos”. **Palavras-Chave:** Fado, Identidade, Performance, Juventude.

Recebido em: 30.04.2012
Aprovado em: 30.05.2012

Nestes últimos dez anos, jovens músicos estão redescobrimdo gêneros músicas tradicionais como o fado. A partir da redescoberta destes gêneros musicais e da inserção nas suas tradições, esses jovens músicos atualizam as suas trajetórias artísticas e as suas identidades. A nova valorização de gêneros musicais tradicionais, ou seja, aqueles que fazem parte do imaginário e da identidade nacional, por jovens músicos, fez com que a relação e as tensões entre modernidade e tradição fossem novamente reinventadas em uma situação específica. O fado é um gênero musical considerado representação tipicamente portuguesa, ele está ligado à identidade do seu país de origem e ao imaginário que se tem sobre si próprio e também que os outros têm sobre Portugal e o povo português. Sendo assim, o fado pode ser considerado um gênero musical já enraizado nas tradições de Portugal.

Todavia, estamos vivendo uma época de mundo globalizado, de facilidade de comunicação via internet, de noções de tempo e espaço flexíveis. São inseridos nesse contexto global e moderno que jovens músicos buscam redescobrir o fado e sua tradição. Esses jovens músicos estão através do fado reinventando a sua própria origem na modernidade. Através de um gênero musical específico esses jovens músicos estão discutindo a questão da modernidade e da tradição, suas relações e tensões em um contexto atual. É pelo caminho do fado que esses jovens estão redescobrimdo e atualizando tradições e com elas identidades e trajetórias artísticas.

A troca entre gerações distintas e, assim, a redescoberta da tradição acontece para estes jovens músicos através

de processos de aprendizagem e profissionalização. São por meio dessas trocas intergeracionais que muito da tradição do fado, e de todo o significado atrelado a ela, é aprendido por esses jovens fadistas que irão, através do processo de aprendizagem e de profissionalização, resignificar essas tradições e as atualizarem para a modernidade.

O processo de apropriação e resignificação de gêneros musicais tradicionais, como o que está acontecendo com o fado, faz com que identidades musicais e sociais sejam construídas. Essas novas identidades sociais e musicais podem ser apreendidas através da trajetória musical e social desses jovens músicos, da sua inserção no campo artístico da música e mais especificamente do fado, mas também pelas suas performances musicais. Por meio da performance pode-se capturar de que forma jovens músicos se apropriam e dão novos sentidos às tradições do fado e como essas atualizações são trazidas para o cotidiano musical desses mesmos jovens através da escolha do seu repertório e da sua performance vocal e corporal. Este artigo se propõe a discutir de que forma estes jovens fadistas estão se apropriando da tradição musical, social e cultural que está vinculada a este gênero musical específico para, a partir desta identificação, entender como a tradição fadista é utilizada e resignificada na construção da identidade destes jovens como artista.

Vamos primeiro conhecer um pouco desta tradição musical portuguesa.

“Ó gente da minha terra”: O fado e a construção da alma portuguesa

A palavra fado tem origem no latim *fatum*, que significa destino. E foi esse destino que fez desse gênero musical urbano, a expressão em forma de música de toda a identidade portuguesa e, também, da sua nacionalidade. A origem do fado é ainda hoje muito debatida, embora o seu

trânsito pelo universo luso-afro-brasileiro seja reconhecido (MENEZES BASTOS, 2007, PAIS, 2002). Todavia o que não se discute é que o fado enquanto gênero musical surgiu em Lisboa no século XIX e fez dessa cidade a sua casa. Foi nos bairros populares de Lisboa como a Mouraria ou Alfama que esse gênero musical cresceu e se consolidou (NERY, 2004). Foi nas tascas e depois nas casas de fado que essa música que canta a alma portuguesa e que constrói através de um cantor/cantadeira, uma viola e uma guitarra portuguesa⁴¹ todo um universo simbólico que permanece sendo recriado desde a sua origem até os dias atuais.

A origem desse gênero musical que canta a alma portuguesa é tema de debates históricos e atuais. Podem-se identificar algumas versões e teorias sobre a origem desse que se tornou o gênero musical português por excelência. Uma das versões mais difundidas e líricas, embora pouco reconhecida historicamente, sobre a origem do fado é que esse era a música dos marinheiros, na época das grandes navegações portuguesas, que cantavam a saudade da sua terra natal (CARVALHO, 2003). A teoria mais aceita quanto à origem do fado remonta a uma dança existente no Brasil e que fez o caminho contrário das grandes navegações, indo da colônia para Portugal e passando, neste país, de uma forma de dançar para uma maneira de

⁴¹ Esse é o trio básico de fado com sua nomenclatura portuguesa, um cantor ou cantadeira, um viola que é quem toca violão (conhecido em Portugal por viola), e um guitarra que é quem toca guitarra portuguesa. Qualquer um destes músicos pode ser chamado de fadista, mas este termo é mais utilizado como denominação dos cantores/cantadeiras. A guitarra portuguesa é uma variação da guitarra inglesa e foi introduzida em Portugal pelos ingleses. A guitarra portuguesa para o fado de Lisboa possui a seguinte afinação: si-lá-mi-si-lá-ré.

cantar (NERY, 2004, TINHORÃO, 1994). Essa versão da influência brasileira no fado também salienta a importância de gêneros musicais de grande reconhecimento no Brasil como o lundu, chamado em Portugal de lundum, e da modinha na constituição do fado como música (MENEZES BASTOS, 2007). Mas ainda temos os que defendem que a origem do fado remonta a influência árabe na Península Ibérica (PAIS, 2002). Ou uma ligação do fado português com a cultura cigana, versão negada por todos que buscam construir a história do fado, já que a cultura cigana sofre forte resistência na história e atualidade de Portugal e da Europa como um todo (PAIS, 2002).

No livro *Para uma História do Fado* o musicólogo Ruy Vieira Nery (2004) divide a história do fado em sete momentos que irei aqui utilizar, e acrescentarei um oitavo momento que representa o objeto do meu estudo, os jovens fadistas da atualidade. O primeiro momento do fado é chamado por Nery (2004) “Das origens até 1840: O processo de implantação” e apresenta além do debate sobre a origem do fado já apresentado aqui, com ênfase para a origem e influência brasileira, a constituição do fado como gênero musical urbano. A construção do fado como gênero musical esteve ligado ao processo de urbanização que Portugal começou a passar no início do século XIX e com isso de uma nova constituição social nas cidades, especificamente em Lisboa. Essa nova estrutura urbana de Lisboa fez surgir uma nova classe de cidadãos excluído da cidade. Foi no ambiente de lazer das classes populares na cidade de Lisboa, como nas tabernas e bordéis, que se criou o lugar do fado e foi uma prostituta sua primeira grande personagem.

Chegamos ao segundo momento do fado, o enraizamento bairrista que Nery (2004) identifica entre os anos de 1840 até 1869. É neste período que aparece o personagem e mito fundador do fado, a prostituta Severa. Maria Severa era uma prostituta que morava no bairro popular

da Mouraria e que possivelmente nasceu em 26 de julho de 1820 e morreu em 30 de novembro de 1846. Severa vivia no ambiente fadista da época, mas entrou para o imaginário do fado pelo caso que teve com o Conde de Vimioso. Foi este breve caso de amor, que entrou para a história do fado, de Portugal e da literatura portuguesa, que possibilitou uma primeira visibilidade do fado para além da sua origem social. Foi com o romance entre Severa e o Conde de Vimioso que o fado ganhou as touradas, ambiente importante na sua difusão, e as festas da aristocracia boêmia da cidade de Lisboa.

O fado nessa época ainda representava a não separação entre música e dança. A dança, prática muito mais masculina que feminina, podia ser de duas formas: bater o fado e dançar o fado. A dança do fado se assemelhava a encontrada no Brasil, já o bater o fado era uma dança entre duas ou três pessoas, onde um apara e o outro bate (CARVALHO, 2003). É nessa época que aparece as primeiras formas melódicas do fado, que só serão escritas no século seguinte, as primeiras temáticas matriciais do fado, assim como o reconhecimento dos primeiros fadistas (NERY, 2004, CARVALHO, 2003). O fado dessa época servia como forma de expressão do cotidiano das camadas populares, explorando temas que serviam como forma de informação da vida urbana da população que o cantava, dando voz a quem não tinha. Esses primeiros personagens fadistas ficaram imortalizados no quadro de 1910 “O Fado”, do pintor português José Malhoa.

Essa característica popular do fado começa a sofrer um primeiro alargamento a partir do ano de 1869 e segue até 1890, o que se caracterizou como o terceiro momento do fado (NERY, 2004). Nesse período o fado permanece com a sua base popular, embora com uma legitimação social mais alargada, e ganha novos espaços de divulgação, assim como os fadistas, chegando aos salões da aristocracia e ao teatro através das operetas. Estes novos espaços

para o fado representam o início, ainda insipiente, de uma primeira profissionalização de fadistas. Embora eles ainda tenham outras profissões, eles começam a receber alguma forma de contribuição pelas suas apresentações nesses novos espaços do fado. Esse caminho para a profissionalização se intensifica no próximo momento do fado, mas só vai realmente acontecer a partir do quinto momento pelo qual o fado vai passar. Outra mudança no fado aconteceu através da presença de uma boemia estudantil nos ambientes fadistas tradicionais, que com a aproximação do fado popular de Lisboa com uma poesia mais erudita e amorosa criou uma variação do fado, conhecido como fado de Coimbra⁴².

O quarto momento do fado vai de 1890 até 1926 e foi chamado por Nery (2004) de radicalização revolucionária. O final do século XIX representou o período de crise da monarquia portuguesa que culminou com a instauração da República, em 1910. Foi nesse período de agitação política e social que o fado voltou-se novamente para essas questões e fez das suas letras uma forma de denúncia da realidade social. É inserido nesse contexto que surge dentro do universo poético e musical do fado uma vertente que canta a república, o socialismo e o anarquismo e que ficou conhecida como fado operário ou fado socialista.

⁴² O fado de Coimbra se caracteriza por ser uma variação do fado ligada ao ambiente universitário, quase que exclusivamente cantado por homens (já que na sua origem as mulheres não estavam na universidade), com uma temática fortemente romântica. O fado de Coimbra é acompanhado por viola e pela guitarra de Coimbra, uma versão um pouco menor da guitarra portuguesa e com outra afinação, lá-sol-ré-lá-sol-dó.

Mas o fado não era, nem nunca foi, uma unanimidade. É também nesse período que aparecem os primeiros críticos de fado, através de livros, palestras e jornais, mas também as primeiras reações e respostas da comunidade fadista a estes críticos através de livros⁴³, jornais especializados⁴⁴ e, obviamente, através da própria música. Mas com todas as críticas o fado ganhava visibilidade, principalmente com a indústria de disco recém chegada à Portugal, no ano de 1904, com a gravadora alemã Odeon, e que tinha no fado um dos seus principais gêneros musicais para gravação. O fadista que mais gravou nesta época foi Reinaldo Varela, com 140 gravações, algumas como guitarrista, outras gravações como cantor (NERY, 2004). Mas o apogeu do disco acontece no quinto momento do fado, entre os anos de 1926 e 1945, e que representou a formalização castiça.

Este quinto momento do fado foi o mais importante na história do fado e está ligado com as formalizações que conhecemos hoje como fazendo parte desse gênero musical. Esse período se iniciou com o golpe militar de 28 de maio de 1926, e que se intensificou com a aprovação da nova constituição em 1933 e a instauração do Estado Novo sob o domínio de António de Oliveira Salazar. Em 6 de maio de 1927 foi publicado o Decreto-Lei nº 13564 que regulamentava o licenciamento e fiscalização das casas de espetáculos e de outros divertimentos públicos pela Inspeção Geral dos Teatros. Além de normas técnicas de

⁴³ A mais importante produção envolvendo críticos do fado e a resposta dos fadistas ficou imortalizada em dois livros, o primeiro de 1912, de Avelino de Sousa intitulado *O Fado e seus Censores*, que defendia o fado, e o segundo de 1936, que o criticava o fado, de Luís Moita, *O Fado, Canção dos Vencidos* (NERY, 2004).

⁴⁴ Como o quinzenário "O Fado" (CARVALHO, 2003).

construção e segurança dos locais de espetáculo, dois itens dessa lei mudaram a história do fado.

O primeiro item foi a necessidade de autorização dos espetáculos públicos com a aprovação dos seus programas, que deviam respeitar a lei, a moral e os bons costumes. O que fez que se gerasse a necessidade de criação de um elenco fixo de apresentação de fado, com a prévia aprovação das músicas que seriam apresentadas. Mas a profissionalização de fadistas aconteceu mesmo por responsabilidade do segundo ponto dessa mesma lei, a imposição da posse de uma licença profissional, primeiro concedida pela Inspeção Geral dos Teatros e depois pelo Sindicato Nacional dos Músicos. A carteira profissional separava os artistas em três categorias – dramáticos, líricos e de variedades – este último onde eram inseridos os fadistas na categoria mais geral de cançonetistas. A imposição de uma carteira profissional era a única maneira de o fadista receber por suas apresentações, mas ao mesmo tempo também exigia um conhecimento técnico musical que muitas vezes os fadistas ainda amadores não possuíam (NERY, 2004). Essa nova lei acelerou o processo de profissionalização que já estava acontecendo no fado de forma mais lenta e gradual, e de certa forma conseguiu o apoio de uma parte considerável do universo fadista.

A imposição da censura prévia as letras de fado que serão apresentadas em público, fez com que se modificassem mais uma vez a temática fadista, proibindo o fado de cunho social e político e valorizando o fado com a temática ligada as emoções e sentimentos, principalmente amorosos. Mas alguns fadistas também permaneceram expressando as suas opiniões e criticando o regime imposto, não mais através de músicas, mas de alguns jornais específicos do gênero, entre eles, “Guitarra de Portugal”, “Canção do Sul” e “O Fado” (NERY, 2004). Mas estes jornais também serviam de divulgação de fadistas e de fados, além da discussão sobre os novos lugares do fado, sua nova carac-

terização e uma nova maneira de se comportar diante desta música, seja do público como dos artistas. Essa normatização do fado, imposta pela ditadura, mas incorporada pelo próprio ambiente fadista, principalmente através das suas leituras especializadas, representou cada vez mais um afastamento desse gênero musical da sua origem boêmia e ligada com a prostituição, embora também houvesse uma grande valorização dos seus mitos fundadores como a prostituta Severa.

O lugar do fado também se modifica, passa dos cafés, cervejarias, clubes e dancings para as casas de fado. A primeira foi fundada em 1928 e chamava-se “Solar da Alegria”. Nos anos subsequentes foram fundadas as casas de fado “Salão Artístico de Fados”, “Retiro da Severa”, “Salão Jansen”, “Adega Mesquita”, “Adega Machado” e “Café Luso”, os três últimos ainda hoje em funcionamento. Essas novas casas de fado possuíam ambientes diversos, mas logo começaram a investir no típico fadista e português, muitas vezes rural, com o uso de azulejos, móveis rústicos, da decoração com guitarras e xales, ou com elementos que remetiam as touradas. Foi nessa época e com essas primeiras casas de fado que se começa a construir o imaginário sobre o gênero musical, suas ligações simbólicas e seu espaço de convívio.

É também nesse momento de institucionalização que passa o fado, que se estabelecem algumas regras até hoje fundamentais na execução do fado, como a necessidade de silêncio, a pouca luz, o uso dos xales negros, a definitiva proibição da dança e os momentos específicos de aplauso e encorajamento, com o tradicional bordão “ah, fadista!”. O fado se desliga das tabernas e bordéis, ganha seu espaço privilegiado de execução, as casas de fado, e definitivamente se ritualiza.

A profissionalização do fado não passa só pela sua institucionalização e pelo surgimento das casas de fado, mas também pela valorização dos discos e a criação da rádio. A

primeira emissão radiofônica acontece em Portugal em 1925, pela CT1AA. A partir dessa primeira rádio outras foram criadas e, assim como no samba e no choro, a rádio representou um ambiente privilegiado de profissionalização para fadistas e instrumentistas. Consolidaram-se também novos espaços de apresentação do fado como os teatros e o cinema. Estes, ao contrário do samba e do choro em que só emprestavam os seus espaços físicos para a execução da música, em Portugal o cinema e o teatro incorporaram o fado e sua temática para a produção de peças e filmes que contavam as suas estórias e que tinham em fadistas as suas principais protagonistas. Outro espaço que surgiu para o fado foi as trupes e embaixadas que em meio a digressões nacionais e internacionais começaram a difusão desse gênero musical para além das fronteiras de Portugal. Destacou-se nesse panorama a fadista Ercília Costa e o já famoso Alfredo Marceneiro.

Esse período também foi o da formalização do repertório castiço do fado, que tem como estrutura os fados tradicionais. Os fados tradicionais têm como base os três primeiros fados conhecidos: o Fado Menor, o Fado Corrido e o Fado Mouraria. Os fados tradicionais se caracterizam por possuir uma estrutura harmônica fixa e que possibilita várias melodias. Sendo assim um mesmo fado tradicional pode ser cantado com diferentes poemas, desde que respeitem a sua métrica. Os fados tradicionais podem ser em quadras, quintilhas, sextilhas, decassílabos e alexandrinos. A partir dos primeiros fados tradicionais foram criados mais de 120 outros fados tradicionais⁴⁵.

⁴⁵ Informações obtidas a partir das aulas de guitarra portuguesa e do material de aula disponibilizado pelo Mestre António Parreira que observei e que também fui aluna, no ano de 2009, na Escola do Museu do Museu do Fado em Lisboa.

Outra forma de fado é o fado canção. O fado canção possui uma música com um poema vinculado a ela. Ao contrário dos fados tradicionais onde não existe refrão, o fado canção é reconhecido pela existência de refrão em sua música. Todavia são os fados tradicionais que são valorizados no período atual do fado, ligados a uma busca pelo fado verdadeiro e autêntico.

A vitória aliada na Segunda Guerra Mundial modificou o cenário político internacional. Entramos então no sexto momento da história do fado que vai de 1945 até 1974, ano da Revolução dos Cravos, e que representou continuidades e renovações desse gênero musical. Nesse período o governo de Salazar estava buscando uma nova postura política ligada a uma proposta populista. E foi quando o fado ficou totalmente associado ao regime salazarista com a imposição da política que ficou conhecida como os 3Fs: Fado, Fátima e Futebol.

Há nesse período uma estabilização da prática fadista e uma expansão das casas de fado, a maioria gerida também por fadistas. É o caso da “A Adegas da Lucília”, que virou “Faia”, da fadista Lucília do Carmo; “O Solar da Hermínia”, da fadista Hermínia Silva; “A Toca”, do fadista Carlos Ramos; “A Tipóia”, da fadista Adelina Ramos; “Lisboa à Noite”, da fadista Fernanda Maria; “A Viela”, da fadista e irmã de Amália Rodrigues, Celeste Rodrigues; e a até hoje ainda representativa a “Parreirinha da Alfama”, da fadista Argentina Santos. Essa expansão das casas de fado representava um aumento do público frequentador nacional e internacional. Este público internacional que a partir da década de 50 descobriu as praias portuguesas e o fado, fez com que houvesse uma maior tipificação do fado e da cultura portuguesa, com a valorização da memória fadista e touromáquica, mas também do patrimônio palaciano e conventual português (NERY, 2004, p.228). O fado passou também a dividir espaço no palco

com danças e músicas típicas folclóricas de diferentes regiões de Portugal, como “o vira”.

A rádio continuou sendo um veículo importante de divulgação do fado e de possibilidade de profissionalização para fadistas e instrumentistas. Em 1957, aconteceu à primeira transmissão da Radiotelevisão Portuguesa (RTP), televisão estatal, que ampliou a difusão e espaço de profissionalização do fado. Os espaços do fado foram ainda mais ampliados com a valorização das colectividades⁴⁶ e de concursos de fado, sendo o mais importante deles a Grande Noite do Fado.

Em 1945 surgiu um concurso de fadistas chamado de Grande Concurso de Fado e que em 1952 começou a chamar-se Grande Noite do Fado. O concurso é organizado pela Casa de Imprensa, é exclusivo para amadores, que se dividem entre interpretes masculino e feminino, divididos entre juvenis (até 15 anos) e sêniores (até 45 anos), e instrumentistas. Primeiro a premiação era dada pelas palmas da plateia (COSTA, 1994). Mas a partir de 1998, e depois de uma série de embates políticos e sociais, a premiação é dada por um júri convidado pela Casa de Imprensa. Atualmente também são premiados profissionais nas modalidades, consagração, revelação e carreira, além de distinção a casas de fados. Em 1991, foi instituído o Prémio Neves de Souza para artistas ou entidades que contribuíram com o fado. Desde a década de 90 a Grande Noite do Fado passou a acontecer na cidade de Lisboa, onde teve seu início, mas também na cidade do Porto. Entre os vencedores destacam-se Camané, Maria da Nazaré e da nova geração, Ana Sofia Varela, Ricardo Ribeiro, Raquel Tavares, Marco Oliveira e Joana Amendoeira. A Grande Noite do Fado é um importante impul-

⁴⁶ As colectividades são espaços de lazer e de sociabilidade nos bairros de Lisboa, e correspondem a uma mistura entre a associação de bairro e clube recreativo.

sionador da profissionalização de amadores e jovens fadistas.

Os dois grandes nomes desse sexto momento do fado são Amália Rodrigues e Maria Teresa Noronha. Amália Rodrigues representava o fado popular e levou esse gênero musical com sucesso estrondoso por todo o mundo. Além da difusão do fado Amália modificou esse gênero musical com o seu encontro com o músico Alain Oulmain e a incorporação da poesia portuguesa erudita ao fado, do clássico Camões ao então atual Pedro Homem de Mello, passando por Fernando Pessoa, no que ficou conhecido como as óperas da Amália. Já Maria Teresa Noronha representava a técnica quase erudita da música no fado, ela fez sucesso principalmente na rádio e optou por uma carreira totalmente ligada a Lisboa para que não fosse preciso abrir mão das suas funções de esposa e mãe. Ela representava uma vertente do fado que ficou conhecida como fado aristocrático, ligada a uma classe mais abastada, e que tem a sua linhagem até os dias atuais.

É nesse contexto de reconhecimento local e global do fado que chegamos à sétima geração fadista de ruptura e reencontro do fado, que vai de 25 de abril de 1974, com a Revolução dos Cravos e o fim do período ditatorial consolidado na figura de Salazar, até a morte de Amália Rodrigues em 6 de outubro de 1999, período final que eu estabeleci. A revolução de 25 de abril de 1974 representou o fim da ditadura em Portugal e a sua redemocratização. Toda a política populista do governo de Salazar com os 3Fs, fez com que o fado ficasse com a sua imagem vinculada ao antigo regime. A música dessa época são as canções que ficaram conhecidas como baladas de intervenção e que tiveram na figura de Zeca Afonso seu maior expoente. O fado e as casas de fado passam por um período de ostracismo, onde se sustentaram basicamente pelo turismo internacional.

A produção fadista também diminui consideravelmente e passou por uma crise de identidade principalmente nos anos 80. Entre os artistas que se destacaram com uma nova produção está o filho da fadista Lucília do Carmo, Carlos do Carmo. Carlos do Carmo elaborou uma nova produção fadista que tem seu ápice com o LP “Um Homem na Cidade”, marco da produção de um novo fado pós-25 de abril. Outra fadista que surge nessa época é Mísia, por possuir uma estética diferente das fadistas e pelas letras que escolhe pra cantar, ficou conhecida como fadista intelectual, e nunca cantou em casas de fado.

Amália Rodrigues também sofreu com a vinculação da sua imagem ao antigo regime ditatorial salazarista. Muitas pessoas a acusaram de apoiar o regime de Salazar, o que foi negado por ela e por seus historiadores. Mas a imagem do fado e de Amália vinculadas à ditadura ofuscaram um pouco a sua carreira neste período pós-1974. Amália focou sua carreira durante esse período no exterior, embora tenha feito alguns grandes concerto em Portugal⁴⁷. Foi nesse período que Amália gravou em disco os seus primeiros poemas para fados. Amália Rodrigues morreu em 6 de outubro de 1999 e sua morte representou a perda da maior diva que Portugal já teve. A morte da artista representou uma redescoberta do fado e também a revalorização desse gênero musical como construtor da identidade nacional, através do debate que gerou pela proposta de transferência do corpo de Amália Rodrigues para o Panteão Nacional, local dos grandes políticos e literatos de Portugal. Os restos mortais de Amália encon-

⁴⁷ Um pouco dessas questões podem ser lidas na biografia *Amália* de Vítor Pavão dos Santos (1982) ou podem ser vistas na cine-biografia romanceada *Amália, O Filme*, do diretor Carlos Coelho da Silva (<http://www.amaliathemovie.com/pt/>).

tram-se hoje no Panteão Nacional, onde ela é a única mulher e artista popular lá enterrada. Com a morte de Amália Rodrigues o fado voltou a ganhar voz na cultura portuguesa.

Chegamos então ao oitavo momento do fado por mim identificado e que não está presente na divisão do musicólogo Ruy Vieira Nery (2004), esse momento vai de 1999, com a morte de Amália Rodrigues, até hoje e compreende o que está sendo chamado, embora com grande resistência, de “fado novo”. Esse período se caracteriza pela valorização da *world music* e de toda a indústria musical e de entretenimento ligada a ela. O fado tornou-se música do mundo com todo o exotismo que isso pode significar e os fadistas, principalmente os jovens, entraram neste novo circuito do fado que incorpora feiras de *world music*, grandes concertos pelo mundo e produção de CDs por várias editoras independentes e comerciais não só de Portugal como de todo mundo.

Temos ainda a criação, em 1998, do Museu do Fado, espaço museal de valorização dessa canção urbana. A Fundação Amália Rodrigues, fundada em 1999, e que teve determinada a sua criação no testamento da artista, produz a Gala Amália, evento que acontece desde 2006, e premia fadistas e pessoas do mundo do fado com o Prémio Amália Rodrigues. As casas de fado passaram por um processo de revitalização e se constituem como o principal local de profissionalização para os jovens fadistas. A televisão, o cinema, o teatro e a rádio novamente valorizam o fado e dão espaço para os fadistas. Em 2009, foi fundada a Rádio Amália, rádio dedicada à divulgação do fado. E neste mesmo ano o fado se candidata a Patrimônio Cultural Imaterial da Humanidade na UNESCO. Os primeiros expoentes dessa nova geração foram Camané, Mafalda Arnauth, Ana Moura e a midiática e internacional Mariza.

O fado vive um novo momento de revitalização em que se pode identificar a formação de uma nova geração de músicos. Esta nova geração está se construindo enquanto fadistas a partir das relações intergeracionais que estabelecem durante os seus tempos de aprendizagem e de profissionalização. Vamos agora descobrir como que jovens fadistas se filiam a fadistas de outras.

“Poetas da minha vida”: Relações intergeracionais e filiação a fadistas de outras gerações

O fado como expressão da cultura popular é transmitido na oralidade, não possui um ambiente de aprendizagem formal. A transmissão do fado, enquanto linguagem musical, e de todo o universo e cultura fadista acontece através da relação de diferentes gerações e o espaço privilegiado para o encontro continua sendo as casas de fado. É nas casas de fado, de forma mais privilegiada, mas de certa forma em todos os ambientes fadistas, como tascas e coletividades, que o encontro entre diferentes gerações acontece. Este contato entre diferentes gerações pode acontecer através de um contato mais íntimo, que faz destes fadistas antigos referência para a nova geração de fadistas, mas também pode acontecer simplesmente pela oportunidade de ouvir cantar grandes fadistas.

E depois muitas das pessoas que eu via nos discos tive a oportunidade de conhecer, de escutar e de cantar até com elas. (...) Fernando Maurício; Beatriz da Conceição; Argentina Santos; um violista que já faleceu, José Inácio; o Carlos Gonçalves, guitarrista; o Senhor Arlindo Santos; a Dona Fernanda Maria conheci pessoalmente, e ainda hoje se faz presente na casa onde eu canto. São pessoas

que vem desta cultura fadista. (Ricardo Ribeiro, 28 anos, fadista)

Mas este contato também pode acontecer não de forma real, mas através de discos e CDs. O encontro entre diferentes gerações e a aprendizagem através desde encontro acontece assim através da música e de um imaginário vinculado ao artista através do seu trabalho musical. Enquanto o contato direto com fadistas de gerações anteriores traz a tona nomes como o do fadista Fernando Maurício (1933 – 2003), da fadista Fernanda Maria (1937) e da fadista e dona da casa de fados “A Parreirinha da Alfama”, Argentina Santos (1924), todos representantes de uma linhagem castiça e tradicional do fado. Quando o contato com gerações anteriores acontecem através de discos e CDs, os nomes que mais aparecem como referências para uma nova geração de fadistas são os nomes de ícones do fado e da sua indústria, como Alfredo Marceneiro (1891 – 1986) e, principalmente, Amália Rodrigues (1920 – 1999). Amália Rodrigues é sem dúvida a referência mais importante para os fadistas da nova geração, seja para escolha do repertório, estilo de cantar ou performance em palco. Esta é considerada por muitos a maior fadista de todos os tempos e permanece sendo redescoberta e reinventada através de toda uma nova geração de fadistas, seja através de ícones que Amália Rodrigues imortalizou, seja através da superação desta artista como referência indo em busca de uma identidade individual e, também, geracional.

Sempre houve na tradição fadista a filiação de fadistas de gerações mais novas a fadistas de gerações anteriores, e com eles modos de cantar o fado, de interpretá-lo e de escolha de repertório (NERY, 2004). Esta filiação à artistas de outras gerações funciona como uma colocação de um jovem fadista em determinada linhagem histórica do fado, no sentido de uma tradição em um tipo específico de fado, como o fado castiço, por exemplo, ou em

determinada forma de fazer no fado, como as associações diretas ao fenômeno Amália Rodrigues.

A relação direta com fadistas de outras gerações faz com esses fadistas “antigos” se tornem referências para os novos fadistas. Tornar-se uma referência significa que é necessário haver entre gerações uma transmissão de conhecimento relacionado ao fado e relacionado à vida de artista. Estes ensinamentos transmitidos através do conato geracional são de duas instâncias: ensinamentos sobre o fado e ensinamentos sobre o “ser fadista”. Os ensinamentos sobre o fado constituíam-se de conhecimentos técnicos sobre a história do fado, sobre a poesia fadista, formas de fraseado e de estilar, ou seja, características formais do fado como gênero musical.

Eu cresci com a sorte de ouvir um fadista que era Fernando Maurício, que é pra mim uma enorme referência. Uma referência para todos os fadistas, eu creio, mesmo que não seja pela linguagem, mas pelo fadista que ele foi. Ele dizia-me sempre: “Olha, quando cantas um fado tradicional deve-se estilar a primeira estrofe como o músico fez e depois é que estilas a tua maneira, porque o fado tradicional tem essa característica, a melodia é uma, mas depois o fadista dá-lhe um cunho muito próprio, e às vezes parece fados diferentes, o mesmo fado cantado por duas pessoas diferentes parece dois fados”. Então são esses pormenores que se vão aprendendo ao longo dos anos e que eu tenho tido a sorte de ter pessoas que me ensinem. Enfim, sou uma felizarda feliz. (Raquel Tavares, 24 anos, fadista)

Mas estes mesmos fadistas referências podem ensinar sobre o “ser fadista”, ou seja, transmitir conhecimentos e ensinamentos que ajudem na formação da identidade

fadistas. Os ensinamentos sobre o “ser fadista” também representam aprender a tornar-se um profissional do fado, com regras e uma ética própria da profissão de fadista. Volta-se à transmissão de um legado fadista que vai além da música e que envolve profissionalização e, principalmente, a construção de uma identidade vinculada a um gênero musical específico, que só pode ser aprendido através do contato direto entre diferentes gerações de fadistas. Enquanto a técnica do fado, ou seja, os ensinamentos sobre o fado podem ser aprendidos através da audição de outros fadistas, seja ao vivo ou em discos e CDs, a aprendizagem do “ser fadista” só pode acontecer por meio do contato direto de jovens fadistas com fadistas de outras gerações e da disponibilidade destes em ensinar os segredos do fado. Aprender a “ser fadista” é muito mais difícil e complexo do que aprender o fado.

Eu acho que me tornei mais fadista desde que estou cá em Lisboa, ou seja, convivo diariamente com fadistas que eu só via na televisão, em K7, em CDs e que agora estão ali comigo, são meus amigos, ajudam-me em várias coisas. Tornei-me mais fadista no contato com outros fadistas. (Ricardo Mesquita, 27 anos, fadista)

Seja o ensinamento sobre o fado ou sobre o “ser fadista” a maior influência de fadistas “antigos” na trajetória dos novos fadistas é na escolha do repertório e na performance vocal e corporal. Um fadista que se torna referência para jovens fadistas empresta suas músicas, sua voz e seu corpo e ajuda a formar novas músicas, vozes e corpos nestes jovens músicos. Vamos então desvendar a escolha do repertório de um jovem fadista e sua articulação entre um legado e a busca autoral.

“Vivo um poema cantado”: A escolha do repertório entre o legado fadista e a busca autoral

O canto no fado está sempre ligado ao sentimento e a uma sensibilidade necessária tanto para cantar o fado como para ouvir o fado. É baseado nesta premissa do sentimento e na valorização da sensibilidade que o repertório no fado é criado e consolidado dentro da trajetória artística de um fadista. O fadista só está pronto pra cantar com verdade aquilo que ele está sentindo ou que faça sentido para ele. Desta forma, o repertório fadista está totalmente vinculado com as vivências pessoais pelos quais aqueles artistas passaram.

O fado que canta principalmente o amor e o sentimento, nem sempre faz sentido para esses jovens fadistas que começaram a cantar ainda quando crianças. É o poder da poesia no fado que faz com que a escolha do repertório tenha tanta importância para os intérpretes deste gênero musical e que este repertório seja condizente com as vivências pessoais desses jovens fadistas. Para que isto aconteça é necessário compreender a poesia que se está cantando e os sentimentos que estão envolvidos nela.

Sim, é claro que temos que sentir, isso é que não há dúvida mesmo. Nós não podemos ser atores ou atrizes completamente, é claro que não temos que viver tudo que está escrito no fado, isso é impossível, não há possibilidade de uma pessoa só cantar aquilo que vive, isso é impossível. Mas podemos transportar muito dessas vivências para essas músicas, e interpretamos, não somos bem atores, mas temos que ser um bocadinho. Mas com mais verdade, interiorizada de tal maneira como que se fosse a nossa própria vida ali. (Joana Amendoeira, 27 anos, fadista)

Essa construção do repertório principalmente para esses jovens fadistas é uma etapa muito importante da sua carreira artística e, muitas vezes, pode representar a influência de fadistas de outras gerações nessa nova geração de fadistas. Esta influência pode acontecer simplesmente através de ensinamentos aprendidos no contato intergeracional no ambiente fadista.

Eu ouvi sempre o conselho dos mais antigos. As formas de se estilar, de dividir as orações, de dividir os versos, por que das mensagens, interpretar um poema antes de cantar, entender que história é aquela, que mensagem é aquela. Não faz sentido, “gosto muito e canto”, não, que raio estou a cantar. É importante perceber que, isso foi uma coisa que aprendi muito cedo, que se tu não vais interpretar a poesia que cantas ninguém vai acreditar naquilo que estás a fazer. É impossível! Ou és um ator belíssimo, ou ninguém vai acreditar. Portanto, a tua verdade tem que existir e é essa verdade que eu tenho cultivado ao longo dos anos. (Raquel Tavares, 24 anos, fadista)

A transferência, quase que direta, do repertório de fadistas de uma geração anterior para fadistas de uma geração posterior foi durante muito tempo na história do fado algo muito importante e significava a filiação à determinada linhagem de fadistas ou determinado tipo de fado (NERY, 2004). A transferência de repertório estava vinculada a existência de um repertório próprio e diretamente relacionado à imagem de um fadista. A grande importância na elaboração de um repertório entre os fadistas acontece pelo próprio ambiente fadista, com exceção dos grandes concertos de fado, este gênero musical é cantado em espaços coletivos de apresentação como, por exemplo, casas de fado, tascas de fado vadio e

colectividades. É em um espaço coletivo, como nas casas de fado profissional, por exemplo, onde podem se apresentar na mesma noite até cinco diferentes fadistas que o repertório próprio de faz necessário para identificar e individualizar aquele artista dentre todos que se apresentaram, fazendo que o público o identifique.

A formação de um repertório também pode acontecer através das referências que estes jovens fadistas possuem. Entre estes jovens fadistas, principalmente depois da morte de Amália Rodrigues, em 1999, as músicas cantadas pela mais conhecida fadista de todos os tempos passaram a fazer parte do repertório da maioria dos fadistas, principalmente aqueles que cantam em casas de fado voltadas para o público turista. Essa valorização do repertório de Amália Rodrigues, seja através das suas próprias composições, das interpretações dos fados tradicionais que ela imortalizou ou dos poemas “eruditos” que ela junto com Alain Oulman popularizou no fado, fez com que houvesse uma uniformização no repertório fadista e que a identificação entre fadista e seu repertório ficasse um pouco debilitada.

Este período quase que de cópia do repertório de Amália Rodrigues entre os fadistas que surgiram depois da sua morte é um passo importante no caminho de profissionalização desses jovens. Mas as influências do repertório de outros fadistas e, principalmente das suas referências, não podem engessar a nova produção fadista. Os jovens embora valorizem as suas referências e a transferência dos seus repertórios, também estão em busca de um repertório autoral.

Mas eu procuro, nos discos de estúdio, ter repertório completamente só meu. Eu penso que é assim que se cria um caminho e que se contribui para o fado, ter um repertório próprio. E desde Amália, que é um fenômeno, as pessoas passaram a cantar muitos fados da

Amália. Eu penso que no início é normal, a pessoa tem uma referência e cantar fados dessas referências, não só da Amália, mas de outros fadistas. Mas quando começa a gravar a trabalhar deve procurar o seu próprio repertório. Até os anos 70 eu penso, 70, 80 no máximo, eu penso as pessoas tinham o seu próprio repertório, realmente, a Maria da Fé, Beatriz da Conceição. Podiam até cantar às vezes um fado ou outro de outra fadista, mas tinham muito o seu próprio repertório. Mas houve ali um espaço de tempo, dos anos 80 e início dos 90, que o fado assim um bocadinho, um bocado difícil, e as pessoas só cantavam fados de outras pessoas. Os poucos fadistas que surgiam, não estavam a surgir muito, eram só aqueles que já existiam, estava a ficar um bocadinho parado. Não estava a evoluir muito na parte de repertório, apenas só o Carlos do Carmo é que continuava a criar mais. E mesmo no início quando começou a surgir à nova geração, mesmo com a Mariza, cantavam, não só a Mariza, mas outras fadistas, cantavam muitos fados da Amália. Eu própria também canto muitos fados da Amália nos espetáculos ou nas casas de fado, mas penso que num disco e nos nossos concertos temos que cantar os nossos fados. (Joana Amendoeira, 27 anos, fadista)

A busca por esse repertório autoral não significa a recusa total de repertório de fadistas de outras gerações, mas a combinação entre um repertório tradicional, no sentido de estar ligado a outros fadistas, com um novo repertório. Este novo repertório está quase sempre ligado a uma nova poesia fadista produzida por novos poetas do fado algumas vezes em cima de fados tradicionais outras vezes com

música também atual. De qualquer forma seja cantando um repertório ligado a um fadista de referência ou com repertório novo o que estes jovens fadistas estão tentando fazer é construir uma identidade própria dentro do universo fadista e musical. Esses jovens fadistas estão, desta forma, em busca do “ser fadista” que além do repertório autoral também se expressa em um estilo vocal característico que faz o artista ser reconhecido pelo seu repertório e pela sua voz. Vamos então descobrir a voz dos novos fadistas.

“Meu fado”: Modos de cantar e performance vocal

Quando perguntado sobre qual era a sua profissão os jovens fadistas versavam sobre duas respostas possíveis, fadistas e cantores. Estas duas possíveis situações de nomenclatura para a construção de uma identidade profissional na música representam duas formas distintas de construir-se como profissional dentro do ambiente fadista. A diferenciação entre ser fadista ou ser cantor de fados é toda construída em cima da premissa básica que envolve o fado: a alma fadista. O fado, desta forma, tem que estar na alma para poder ser expresso na voz.

Ser fadista é fechar os olhos e ligar as cordas vocais ao coração e, enfim, com certeza não se tem que ter só uma boa voz, porque o fado não é só voz. Tem pessoas que não tem tão boa voz, mas são muito mais fadistas, isso é um bocadinho misterioso. Mas nós sentimos na pele, quando sentimos arrepiados. Portanto, ser fadista é fazer o coração arrepiar na pele. Essa acho que é a melhor definição, é fazer arrepiar na pele. (Joana Amendoeira, 27 anos, fadista)

Para ser um bom fadista é necessário que se sinta e se compreenda o fado para assim poder transmitir esse fado para a voz. Assim a performance vocal de um fadista é construída e valorizada a partir da sua alma de fadista. Esta construção do conceito fadista de alma envolve uma série de elementos que vão muito além de uma característica vocal, mas que é exigido que se expresse na voz e, principalmente, na maneira de cantar destes jovens fadistas. Ter a alma fadista é compreender todo o universo do fado, conhecer sua história e peculiaridade e estar inserido neste contexto fadista desde o início da construção da sua identidade de profissional na música como um todo e no fado de forma mais específica. Ter alma fadista é conhecer o fado, em termos técnicos e poéticos, e conseguir expressar toda a sua densidade emocional e histórica ao cantar.

No fado a técnica vocal não é valorizada, pelo menos no discurso, sem a presença visível e audível da alma fadista. Desta forma, é preferível ter uma voz tecnicamente inferior, mas que expresse mais emoção e mais a alma fadista, ou seja, que esteja mais diretamente conectada com o universo social e simbólico do fado. Uma voz mais técnica ou afinada, mas que expresse menos alma faz de quem canta uma pessoa menos fadista. Já quem possui uma voz menos técnica tem que compensar de outras formas esta característica como, por exemplo, com força, empenho e garra, ou seja, com alma fadista. Esta valorização de uma alma específica para ser considerado um bom fadista contrapõe-se, assim, a idéia de um domínio vocal técnico, pelo menos no sentido de uma técnica vocal formalizada em escolas de música e conservatórios, ou seja, uma técnica voltada e consolidada para a música mais erudita.

Sim, eu costumo dizer que há vozes muito bonitas que não me transmitem fado. Assim como há vozes não tão bonitas, mas que me dão o fado que estou à espera. Há fadistas

que são muito fadistas e tem problemas de compasso, tem uma voz menos bonita, no entanto são fadistas de corpo e alma. Posso te enumerar, tem um senhor chamado Marceneiro, umas gerações de fadistas atrás, que era descompassado, a voz não era muito bonita. Uma senhora muito grande chamada Hermínia Silva, não tinha uma voz muito bonita, mas tinha aquele jeito próprio que nos dá fado, não podemos nunca dizer que não são fadistas. Tudo faz parte da raiz portuguesa do fado, só assim que o fado é mais fado. Com essas diferenças todas, com estilos e com vozes diferentes, com formas diferentes de se mostrar, de cantar, tudo isso é fado. Só que ao encontro do mesmo sentimento, porque a música é a mesma. Tudo é fado. O fado se sente, mas é muito difícil de explicar. (Ricardo Mesquita, 27 anos, fadista)

Esta oposição entre técnica vocal e alma de fadista é o que representa a diferenciação entre cantores de fado e fadistas. Enquanto ser um cantor de fado é ter capacidade vocal e capacidade de interpretação de fados, ser um fadista é incorporar e exteriorizar todo o universo ligado a este gênero musical, ou seja, a alma fadista. Mas ser fadista e ter a alma do fado na voz trazem ainda outra noção e diferenciação, a de ser um fadista de raça. Um fadista de raça é aquele que mais que conseguir transmitir na voz a alma fadista, ele tem no fado a sua verdade.

Porque eu acredito que o fado tem uma verdade muito própria. E é assim que se distinguem os fadistas e os cantores de fado. Tem os fadistas e tem os cantores de fado. E os fadistas são aqueles que são sem nem saber sequer por que, não sei por que que sou, é uma coisa que não se estuda. Há uma

quadra, uns versos que diz: Não é fadista quem quer, mas sim quem nasceu fadista. E isso é uma verdade enorme. Eu costumo dizer que o fado é mais um sentindo aliado aos cinco que nos são comuns. É uma forma de estar na vida. Não há como acordar um dia de manhã e “a, hoje eu vou ser fadista”. Não dá, isso não acontece. É uma coisa que está aqui bem escondido, no mais profundo da alma. (Raquel Tavares, 24 anos, fadista)

Colocada desta forma podemos pensar que ser cantor de fado é um opção pessoal e artística, mas que ser fadista não é uma escolha é um fado, ou seja, faz parte do destino de cada um, algo não racional. Mas este discurso sobre o “ser fadista” como algo que não foi uma escolha, mas sim que ele foi escolhido, faz parte do imaginário sobre o fado e sua profissionalização. Este imaginário de formas externas que determinam o caminho no fado está presente já no próprio significado da palavra fado, *fatum*, que significa destino. Destino este não no sentido de escolha, mas de um caminho previamente determinado. Enfim, “ser fadista” é seguir o fado, ter alma fadista, sentir o fado no coração e conseguir expressá-lo na voz e também no corpo. Passamos agora para a descoberta do corpo fadista.

“Estranha forma de vida”: Modos de vestir e performance corporal

Para um entendimento geral e para o imaginário do fado enquanto gênero musical, este é guitarra portuguesa. Muitos estudiosos e críticos musicais concordam com essa máxima e afirmam que fado sem guitarra portuguesa não é fado. A guitarra portuguesa tornou-se, a partir desta lógica, o elemento que melhor indica e representa o fado. A guitarra portuguesa era originalmente tocada por mu-

lheres, mas hoje em dia os principais instrumentistas, sejam guitarristas ou viola, são todos homens. Mas a guitarra portuguesa como símbolo máximo do fado continuou sendo usada como representação deste por fadistas em LPs, CDs, ou materiais de divulgação. Amália Rodrigues possui capas de LPs e várias fotos com a guitarra portuguesa em punho, embora ela não a tocasse. Imaginário recriado pela jovem fadista Raquel Tavares no seu mais recente CD, embora esta jovem fadista toque um pouco de guitarra portuguesa ela é reconhecida como cantora e não instrumentista. Estar com uma guitarra em punho é o símbolo que melhor identifica quem a segura com o fado, ou seja, segurar uma guitarra portuguesa, desde a origem do fado, é ser fadista.

Essa cena da guitarra além de funcionar do ponto de vista musical funciona do ponto de vista estético. Esteticamente quem conhece associa logo a Severa, logo. E eu confesso que neste meu álbum, “Bairro”, eu fui muito inspirada pela imagem da Severa, do ponto de vista visual, percebes. E funciona. E visualmente dá um lado muito prematuro, dos primórdios do fado, sim é verdade. (Raquel Tavares, 24 anos, fadista)

No fado não é um tipo ideal que é recriado pelas novas gerações, mas sim reinvenções da imagem de fadistas consolidados de outras gerações. Estas reinvenções possuem versões e características tanto femininas quanto masculinas. As fadistas mulheres em algum nível recriam a imagem e o imaginário consolidado por Amália Rodrigues, mas também da mítica Severa como colocou a fadista Raquel Tavares, enquanto os fadistas homens recriam a imagem e o imaginário de Alfredo Marceneiro.

Assim no fado os códigos fadistas são femininos e masculinos, assim como o “ser fadista”.

Pode-se então falar no fado de gêneros construídos através da performance. O “ser fadista”, ou seja, a identidade fadista pode ser feminina ou masculina, qualquer que seja o seu gênero ela está trabalhando com códigos muito determinados que se expressam nas roupas e nas técnicas corporais. No imaginário fadista a mulher que canta usa algumas vezes vestidos longos e sempre um xale nos ombros, este geralmente negro. O xale estava presente no modo de trajar desde a primeira fadista, a mítica Severa. Mas ele se tornou peça fundamental do trajar fadista mais tarde a partir da precursora Ercília Costa (SUCENA, 2002). E foi nos ombros de Amália Rodrigues que ele povoou o imaginário mundial como roupa de fadista (BRITO, 1999) e também o imaginário infantil sobre o que é ser fadista.

Eu depois disso passei a cantar aqueles fados em casa e inventava os xales com as toalhas de mesa e coisa assim. A um belo dia que a minha irmã mais velha, não é, soube que na colectividade – colectividade aqui é uma associação recreativa – que na colectividade lá do nosso bairro ia haver uma noite de fado amador. Aquela noite de fado amador a que chamam habitualmente de fado vadio, que é toda agente chega, toda a gente canta. E disse a minha mãe: “Por que não levamos a Raquel? Tinha graça ela ir lá cantar uns fadinhos, começa cedo”. E a minha mãe disse: “Pronto, então vamos lá que é capaz de ter graça”. E assim e eu fui, e foi um desespero porque eu cantei nessa noite, cantei esses três fados, era os únicos que sabia, muita agarradinha ao xaile e dava nós ao xaile e não levantava a cabeça. E as pessoas a-

chavam graça da miúda. (Raquel Tavares, 24 anos, fadista)

Das colectividades e tascas de fado vadio às maiores casas de fado internacional todas as fadistas utilizam o xale, na maioria negro, em seu figurino. As jovens fadistas assim o fazem, elas reinventam o xale seja em apresentações informais em lugares que frequentam, seja em grandes apresentações onde o xale é recriado juntamente com o vestido longo. Mesmo que a apresentação seja informal ou que a fadista ainda seja amadora, de alguma maneira o xale será atualizado, mesmo de calça jeans e tênis esse é um elemento fundamental na construção do “ser fadista”. Seja realmente um xale negro ou somente uma manta, é através dos ombros que se começa a construção do “ser fadista” feminino como forma de expressão do fado.

A construção do “ser fadista” masculino se desdobra em duas formas distintas de se vestir, a do fadista cantor e a do fadista instrumentista. O fadista instrumentista utiliza normalmente calça e camisa preta, desta forma, a sua identidade é construída a partir de uma negação da aparência, ou seja, os instrumentistas estão no palco para complementar o fadista cantor, é ele o centro das atenções e da performance fadista. O instrumentista de fado valoriza a sua presença através da sua habilidade musical, é o som da sua guitarra ou da sua viola que vai salientá-lo, não a sua roupa preta perdida na penumbra do ambiente fadista.

Ao contrário do instrumentista os cantores de fado possuem uma forma de vestir característica que recria a elegância imposta para os fadistas desde o tempo de Alfredo Marceneiro. Mas o tipo fadista já era desde o início um homem preocupado com a aparência e com o uso de símbolos que os distinguiam e os identificavam. A elegância de Alfredo Marceneiro é recriada através do uso do terno e gravata ou da camisa branca com o blazer azul e, algumas vezes, do lenço no pescoço. Junto com a roupa

recriada a partir da figura de Alfredo Marceneiro, muito da performance deste também foi incorporada nos gestuais desses novos fadistas. A performance dos jovens fadistas homens é assim recriada através das mãos no bolso, dos olhos fechados e da cabeça levemente erguida.

A performance feminina também é recriada através dos olhos fechados. Os olhos fechados para cantar fazem com que o fadista se conecte com os sentimentos necessários para se cantar o fado. Junto com os olhos fechados a performance feminina ainda usa a imposição das mãos como elemento para se chegar ao “ser fadista”. As imposições das mãos são recriadas a partir da maneira como Amália Rodrigues performativizava o fado. A performance destas novas fadistas utiliza duas formas de imposição das mãos. A primeira com as mãos juntas, quase como se estivessem rezando, a cabeça geralmente é voltada para o alto e os olhos são fechados. Esta imposição geralmente é utilizada quando se canta fados mais tristes. A outra imposição de mão é usada quando se canta fados mais alegres, junto com a imposição de mãos tem também uma forma de dança, ou acompanhar com o corpo o ritmo da música. Esta segunda forma de imposição das mãos utiliza mão abertas junto ao corpo acompanhando o balanço do corpo em uma quase dança.

Fado pra mim é poder dar as pessoas o que eu sinto e o que elas sentem também na vida dessas pessoas, das pessoas que nos ouvem. Muitas vezes os estrangeiros não entendem a nossa língua, não entendem o que nós estamos a dizer, mas a música e a nossa expressão, nós cantamos com o rosto, muitas vezes os estrangeiros não precisam entender o que estamos a dizer por que nós cantamos com o rosto. (...) Nós cantamos com o rosto, nós cantamos com as mãos, eles sentem a nossa alma, eles sentem a mú-

sica que é na maior parte das vezes triste,
mas também é alegre. (Lina Rodrigues, 25
anos, cantora)

Mauss (2003) entende a técnica corporal como as maneiras próprias que cada sociedade utiliza o corpo como objeto, como instrumento. Essas técnicas corporais são, segundo o autor, ensinadas e esse ensinamento é baseado, na maioria das vezes, pela imitação. Essa imitação baseia-se em uma noção de prestígio, que indica uma hierarquia. A imposição das mãos, as mãos no bolso, os olhos fechados, além de serem aprendidas através da imitação da performance de outros fadistas de referência, são elementos performáticos que representam a interiorização do que é “ser fadista” e da forma que se sente para cantar o fado.

Considerações Finais

Amália Rodrigues cantou e, como em todas as suas interpretações, immortalizou o Fado da Adição, de Armandinho e Rodrigo de Melo:

Por muito que se disser
O fado não é canalha
Não é fadista quem quer
Só é fadista quem calha
O destino é linha recta
Traçado à primeira vista
Como se nasce poeta
Também se nasce fadista
O fado é sexto sentido
Que distingue o português
Para ficar aprendido
Basta cantar-se uma vez
Soa a guitarra cantando
A alegria que fingimos
O fado que nós cantamos
É sina que nós cumprimos

Nesta música a noção do fado como algo que não se escolhe, mas que está presente no destino de cada um é o mote para toda a poesia. Começa por “não é fadista quem quer, só é fadista quem calha”, segue por “como se nasce poeta, também se nasce fadista” e termina com “o fado que nós cantamos, é a sina que nós cumprimos”, em qualquer uma dessas citações o fado é colocado como algo além da escolha pessoal e individual e, principalmente, como um destino imposto as pessoas e que não se tem como fugir dele. Esta noção fatalista do fado faz parte do imaginário sobre este gênero musical e se reproduz no discurso desses jovens fadistas.

Mas para além de ser destinado ao fado é necessário que se construa uma identidade de fadista, ou seja, o “ser fadista”. Esta construção do “ser fadista” é expressa na voz, no corpo e no repertório desses jovens músicos. Uma das principais características para a construção do “ser fadista” é a filiação à fadistas de outras gerações. É no contato intergeracional, e na escolha de determinados artistas como referência de obra e vida, que se aprende o que é o fado, o que é ser fadista, como se sente o fado e, principalmente, como se expressa na voz e na performance fadista todas estas esferas do universo simbólico do fado. Estas referências ajudam na construção de modos de cantar e de performativizar o fado: o xale, a roupa, a imposição das mãos, os olhos fechado, o modo de estilas, a escolha do repertório.

A escolha de referências e as relações intergeracionais são a forma de se aprender o fado e o que é “ser fadista”, mas principalmente aprender a descobrir e revelar a alma fadista necessário para fazer de cada um desses jovens um fadista, quem sabe de raiz. Embora as referências e relações intergeracionais sejam fundamentais na construção simbólica, corporal e vocal do “ser fadista” nesses jovens músicos, é necessário em algum momento das suas traje-

tórias artísticas e profissionais que eles partam em busca de características autorais, que façam deles artistas reconhecidos no meio fadista. Embora, talvez, suas influências e referências já estejam de tal forma inscritas nos corpos e vozes desses jovens músicos que não seja possível abrirem mão delas, nem eles também queiram que isso aconteça e valorizem cada passo dessa trajetória de construção de identidade e profissionalização no fado. Como resume a jovem cantora de fado Lina Rodrigues:

Acho que é realmente isso, nós ouvimos uma fadista de referência, que nós gostamos muito e tentamos, e como ouvimos tanto, aquilo interioriza, aquilo vai ficando, e sem nos apercebermos estamos a cantar e as pessoas a dizer que temos a voz parecida com aquela fadista, não é. E é, não é tentar fazer igual, no início pode ser, tentar dar as mesmas voltas no fado, tentar dar a mesma melodia naquele sítio e naquele. Mas depois as coisas vão se alterando, vamos dando a nossa própria interpretação na música. E eu acho que as referências são muito importantes, são, então a nossa história, história do fado, as raízes do fado, são muito importantes na maneira de cantar dos fadistas de agora. Um fadista que eu gosto imenso que é o Ricardo Ribeiro tem influências, nota-se na voz dele, influências antiquíssimas do próprio Marceneiro, Fernando Maurício, tem ali uma referência antiga do fado. Eu acho que todos nós temos um bocadinho. A Mariza tem muito do Carlos do Carmo na voz. Quando nós somos pequeninos e gostamos muito de um desenho animado, de um personagem, tentamos imitá-lo, não é. E passa um bocadinho por aí no fado. (Lina Rodrigues, 25 anos, cantora)

Enfim, para “ser fadista” é preciso ter alma fadista, é preciso ter fado na voz e no corpo, é preciso conviver com fadistas de outras gerações, é preciso conhecer a história do fado, é preciso respeitar a tradição do fado, é preciso estar inserido neste universo social e simbólico. Para “ser fadista”, diria Amália Rodrigues, é preciso trazer “o fado nos sentidos” e “tristeza no coração”.

Referências

- BRITO, Joaquim Pais de, 1999. O fado: etnografia na cidade. In: VELHO, Gilberto (org.). *Antropologia Urbana: Cultura e Sociedade no Brasil e em Portugal*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor.
- CARVALHO, José Pinto Pinheiro de (TINOP), 2003. *História do Fado*. Lisboa: Publicação Dom Quixote.
- COSTA, Catarina Alves da, 1994. A Grande Noite do Fado. In: BRITO, Joaquim Pais de (org.). *Fado: Vozes e Sombras*. Lisboa: Electra - Museu Nacional de Etnologia.
- MAUSS, Marcel, 2003. As Técnicas do Corpo. In: *Sociologia e Antropologia*. São Paulo: Cosac e Naify.
- MENEZES BASTOS, Rafael José de, 2007. Para uma Antropologia Histórica das Relações Musicais Brasil/Portugal/África: O Caso do Fado e de sua Pertinência ao Sistema de Transformação Lundu-Modinha-Fado. In: *Antropologia em Primeira Mão*. Florianópolis: PPGAS/UFSC.
- NERY, Rui Vieira, 2004. *Para uma História do Fado*. Lisboa: Corda Seca – Público.
- PAIS, José Machado, 2002. *Sociologia da Vida Cotidiana*. Lisboa: Imprensa de Ciências Sociais.
- SANTOS, Vitor Pavão dos, 1982. *Amália – Uma Biografia*. Lisboa: Contexto.
- SUCENA, Eduardo, 2002. *Lisboa, o Fado e os Fadistas*. Lisboa: Vega.

TINHORÃO, José Ramos, 1994. *Fado: Dança do Brasil, Cantar de Lisboa*. Lisboa: Caminho da Música.

*

Abstract: Amália Rodrigues sang that “as you are born a poet, you are also born a singer”. The *fado* can be considered a traditional music, a formative element of national identity. The *fado* is linked with the imaginary of what is Portugal and its music. The last ten years young musicians are recreating the *fado* by inserting in the *fados*'s tradition. *Fado* gains new vitality through the young musicians. These new *fadistas* seek to affiliate to a specific singer and his tradition to sing. This affiliation happens by choosing a particular previous generation *fadista* as a model to be followed. The affiliation becomes visible through the choice of repertoire, in the way of singing, in the body language and in the way of dressing. This article comes from an ethnographic research in Lisbon and seeks to understand how the choice of these references operate for these young musicians in their vocal performance, body performance and own repertoire. These young *fadistas* would say through the music of Amália Rodrigues, which “the *fado* we sing is the fate we follow”. **Keyword:** *Fado*, Identity, Performance, Youth.

Por las plazas, calles y avenidas Limeñas. Espaço, tempo e percepções cotidianas na capital peruana

*Jesus Marmanillo Pereira*⁴⁸

Resumo: O presente texto resulta de algumas percepções sobre os diferentes tempos e espaços contidos na cidade Lima – Peru. Para tanto buscamos interpretar alguns espaços públicos dessa capital, utilizando a teoria da *topoanálise* sobre um trabalho de observação direta e sobre um arquivo de 333 fotografias das quais selecionamos 15 que sinalizavam aspectos históricos e sociais como modos de vida, processos de mudança, de dominação, de rupturas e de continuidades. Pretendemos, com isso, explorar a multidimensionalidade das imagens geradas em torno dos principais sinais que indicam a dinâmica dessa cidade. **Palavras-chave:** Lima, espaço, imagens, percepções

Recebido em: 09.02.2012
Aprovado em: 30.05.2012

Introdução

A observação é um requisito fundamental para “o fazer” científica, muito problematizada nas práticas investigativas em ciências sociais. A objetividade da observação, os condicionantes sociais presentes nas “retinas” do

⁴⁸ O autor agradece a Romina Díaz Machco (PUCP) e a Elizabeth Serra pelas grandes contribuições e leituras.

observador, o caráter interpretativo ou a fidelidade deste, são questões são corriqueiras nos livros mais preocupados com ponto teórico-metodológicos.

Dentre esses vários pontos, destacamos um aspecto mais básico enfatizado por Bachelard (1996) quando percebe que a primeira observação sempre é um obstáculo inicial para a cultura científica, pois se apresenta repleta de imagens, pitorescas e naturais. Adotando o espírito científico que considera não só o espaço real, mas também as informações dele subtraídas que são desligadas da experiência imediata, pretende-se expor uma narrativa interpretativa sobre a cidade de Lima, que possibilite compreender um pouco da sociedade *limeña* a partir de seus espaços públicos.

Para tanto, mas que fazer uma descrição, tentaremos realizar uma *topoanálise* (Bachelard, 2005) que priorize a multidimensionalidade dos espaços públicos limeños, enfatizando possíveis sentidos e significados atribuídos, bem como, suas características funcionais, políticas, sociais e históricas. Como requisito para tal, nos valem de um referencial teórico multidisciplinar composto de contribuições de autores como Santos (2004), Dumazedier (1974), Le Goff (1990), Possamai (2008), Halbwachs (2006), de uma experiência constituída de 30 dias de observação e caminhada pelos espaços públicos dessa cidade, e também de um conjunto com mais de quinze fotografias selecionadas.

Tanto por nossas próprias limitações para abarcar toda a extensão da cidade, quanto por uma questão de sistematização da forma de abordagem interpretativa dos espaços públicos limeños, optamos por recortar espacialmente e organizar o presente trabalho de acordo com três termos da morfologia urbana: praças, Ruas e avenidas, com as quais buscamos elencar e analisar importantes informações para compreensão das dinâmicas históricas, espaciais e sociais dessa cidade.

Nesse sentido, no primeiro tópico serão abordadas duas importantes praças que caracterizam fortemente a história de Lima; serão expostas Ruas que caracterizam tempos e espaços que apontam para duas dimensões de uma mesma capital; no último, concentra-se na expansão espaço temporal da cidade, por meio da análise de uma avenida bem representativa, da qual buscamos elencar as rupturas e continuidades da cidade e um pouco do sistema de transporte, que parece simbolizar bem todas as principais avenidas de Lima.

Praças, monumentos e símbolos: passos para frente com olhar para trás

Avenida Arica, Avenida Brasil, Avenida Afonso Ugarte⁴⁹, Av. Guzman Blanco, Rua Paraguay, 9 de diciembre caminhos ligados por um ponto comum, Praça Bolognesi⁵⁰. Tais traçados urbanos parecem caracterizar um tipo de organização espacial espanhola, que confere centralidade às praças circulares enquanto ponto de convergências de avenidas cujos inícios paralelos tendem a se distanciar durante o trajeto das mesmas, semelhante à forma de um sol.

A centralidade espacial das praças Limeñas, que caracteriza um modelo seguido por cidades de outras regiões

⁴⁹ Foi um comandante que atuou fortemente na guerra do pacífico, quando Peru e Bolívia guerrearam contra o Chile.

⁵⁰ Foi um militar Peruano que participou da guerra contra o Chile e é considerado herói nacional e patrono do exército Peruano. Além da Praça Bolognesi, é homenageado no colégio militar Bolognesi, na província de Arequipa, e também numa avenida principal dessa cidade. Foi homenageado pelo clube Coronel Bolognesi Futebol Club da província de Tacna.

do país como, por exemplo, Huaraz, Carhuaz, Caraz, Yungay, possui também uma centralidade histórica, social, religiosa e política. Um exemplo disso são as conhecidas “Plaza de Armas” cujo nome traduz o aspecto bélico da colonização espanhola. Esse espaço, que congrega igrejas, centros de governo, pessoas e símbolos nacionais, evidencia os estudos de Romano Ruggiero (1995) quando faz referência a celebre frase do poeta Pablo Neruda ao interpretar a colonização espanhola com as seguintes palavras “*La espada, la cruz y el hambre* iban dizimando la familia salvaje”. Nesse sentido, é possível interpretar as praças de armas é a própria representação das formas de conquista e dominação espanhola através da fé, da pólvora e da imposição de novos valores que compunham a cultura material.

Com raciocínio semelhante, no capítulo “*La ciudad, la plaza y la geografía del poder*”, Osório(2004) percebe que as procissões religiosas realizadas em Lima, durante o século XVI traçavam e narravam uma geografia do poder em torno da praça Mayor, conhecida como praça de armas. O ritual religioso consistia em uma narração desenvolvida em uma lenta procissão de homens vestidos luxuosamente e montados a cavalos que galopavam acompanhando a melodia da música. Esses se abrigavam e cantavam em frente as principais instituições da sociedade colonial e enfatizavam suas importâncias.

Historicamente, a estrutura organizativa do espaço reflete sobre a praça um jogo de forças que quase sempre resulta na construção de símbolos que marcam a memória e atribuem significados subjetivos aos habitantes que ali vivem. Dessa forma caracteriza-se enquanto *monumento* (Le Goff,1990)⁵¹ que resultam do esforço de impor ao futuro

⁵¹Para esse autor, o *monumento* é caracterizado pelo poder de perpetuação, voluntária ou involuntária, das sociedades históricas (é um legado à memória coletiva) e de reenviar a

determinada imagem de si própria, ou seja, um tipo de documento histórico fabricado segundo as relações de forças que nela detinham o poder. Quanto ao processo de “imposição sobre o futuro”, tais fontes traduzem o que Halbwachs (2006) chama de indicadores empíricos da memória coletiva. Um exemplo disso é a Praça San Martín, que faz referência ao coronel José Francisco de San Martín y Matorras, um dos responsáveis pela independência do Peru.

A centralidade desses espaços públicos para com a História e memória foi percebida quando verificamos que grandes personalidades, como Tupac Amaru (1971), o tenente Aristizábal (1926), capitão Felipe Rosel, general Don Felipe Santiago Salaverry (1836), que foram fuziladas nas principais “praças de armas⁵²” de Lima e do Peru. Não por acaso as execuções e as homenagens foram feitas nesse espaço de congregação de pessoas e de símbolos, pois as praças limeñas expõem heróis e “traidores”, monumentos que objetivam valores e compõem uma história construída através disputas e que resultam num sistema informal de educação. Dessa forma estes servem de referência para uma memória coletiva, possuindo assim vinculação com percepções de mundo e formas de inserção e interação dos indivíduos com a coletividade da qual fazem parte.

Para exemplificar a conexão entre espaços, monumentos e história, convém explicitar o evento ocorrido em Lima, no dia 23 de abril de 2003, quando houve a mudança da estátua de Pizarro do palácio do Governo, localiza-

testemunhos que só numa parcela mínima são testemunhos escritos.

⁵² As *Plazas de armas* ou Praças de armas são quase sempre as primeiras praças e espaços de ocupação de onde se desenvolvem as cidades.

do na praça de armas, para o “Parque de la Muralla”. Alegando que não seria justo prestar homenagem ao “assassino de milhares de indígenas”, o prefeito Luís Castañeda retirou a escultura afirmando que, em seu lugar, seriam colocadas três varas em alusão às bandeiras do Peru, da municipalidade de Lima e do Tahuantinsuyo (império Inca).



Ilustração I - Inauguração da estátua em 1935

Fonte: Desconhecida



Ilustração II - Exposição da estátua de Francisco Pizarro no Parque de La Muralla. **Fonte:** Marmanillo (2012)

A referida obra foi inaugurada em 18 de fevereiro de 1935 em frente à arquidiocese de Lima, por conta da comemoração de quatro séculos da fundação da cidade, e em 1952, foi movida para o Palácio do Governo. A respeito da inauguração, Gabis (2006) nota que na ocasião o prefeito Luís Gallo Porras fez menção a Francisco Pizarro como herói e civilizador. Em contrapartida, o ministro espanhol Luís de Avilés y Tiscar pediu às autoridades Peruanas que ao lado da estátua do “civilizador” fosse colocada outra do historiador Peruano Inca Garcilaso. Já o embaixador norte americano, Fred Morris Dearing, relembra a obrigação dos povos latinos em relação à “mãe Espanha”.

Tal fato sinaliza que a simples disposição da estátua, sozinha ou acompanhada, resulta de uma disputa a respeito da “melhor” forma de representação da identidade limeña e construção de um mito fundador em relação aos nativos e aos antigos colonizadores, ou seja, estavam em jogo as versões colonizadoras e as versões mestiças no processo de formação de uma unidade limeña e Peruana.

Sobre a proliferação de esculturas, em mármore e em bronze, nos espaços públicos de Lima, que ocorreu no século XIX, Gabai (2006) percebe que essa foi liderada por um Estado e uma elite, ambas buscando se legitimar por meio de um complexo sistema de crenças sobre progresso, cultura, educação popular e controle do espaço urbano.

Dada a importância desses espaços públicos na construção de uma memória coletiva, é possível problematizar que, não por acaso, as principais manifestações comemorativas e de mobilização sempre ocorram nas Praças de Armas (ou Plaza Mayor) e na Praça San Martín. Por conta disso, a festa de comemoração de 477 anos de fundação de Lima sempre ocorre na Praça de Armas, e manifestações de protesto são realizadas com mais frequências na Praça San Martín. Protestos anticorrupção promovidos por jovens (07/2011) ou contra a estatização do sistema financeiro (1987) marcam ainda mais a memória sobre essa praça enquanto um espaço de protestos e mobilização.

Sobre esse último protesto, Portocarrero (2000) descreve que ocorreu em agosto de 1987, quando um motim conseguiu lograr êxito com o protesto e agregar nomes importantes como o poeta Jorge Mario Vargas Llosa, o diretor del Instituto Libertad y Democracia (ILD), Hernando de Soto e proprietários da classe média e do comércio popular.

Um protesto que pode ser constatado com mais detalhes durante nossa observação, foi o da Associação Nacional de Fonavistas, que reivindicavam suas contribuições desaparecidas com o extinto Fundo Nacional de Viviendas (FONAVI), uma agência do governo responsável, inicialmente, pela construção e financiamento de casas. Uma característica desse protesto é que, como se trata de um protesto de contribuintes que estavam ativos

desde algumas décadas atrás, o mesmo apresentava atores de faixa etária próxima dos quarenta, cinquenta anos.



Ilustração III - Manifestação dos fonavistas na Praça San Martín

Fonte: Marmanillo (2012)

“Os fonavistas (ilustração III) ocuparam a Praça San Martín com cartazes contendo frases como: “El pueblo decide legisla y gobierna”, “reforma a la constituição”, com bandeiras do Peru e outros símbolos. Entre as mãos erguidas na concentração de pessoas, soavam um discurso sobre consulta popular, democracia e devolução do dinheiro dos trabalhadores contribuintes. Naquele momento a Praça San Martín estava coberta de um significado histórico que nos remete ao governo Fujimori, as questões de política habitacional e extinção da FONAVI. Dessa forma o aglomerado de pessoas naquele espaço público carregou-se de uma referência temporal importante para o entendimento das características da história local.

Os dois protestos descritos, de maneira breve, indicam que o espaço público da praça, por conta de sua centralidade, é também, um espaço de comunicação, de informação sobre determinadas demandas, o espaço de expressão da indignação diante de uma questão e também o espaço de reviver a memória da cidade e reafirmar um pertencimento local. É o espaço cuja centralidade geográfica,

subjetiva e histórica é capaz de propiciar um ambiente favorável para tipos de relações sociais que ganham caráter coletivo e identitário.

Com isso, pode-se dizer que a palavra “centralidade”, útil na caracterização desses espaços, ganha uma dimensão complexa, transitando pelas dimensões históricas, espaciais e sociais fundamentais no processo de constituição de uma unidade e identidade local. Nesse mesmo raciocínio a fenomenologia de Bachelard (2005) expõe que é pelo espaço e no espaço que se encontram os belos fósseis de duração concretizados por longas permanências.

Além dos aspectos simbólicos e históricos, observou-se que as praças desempenham um papel funcional em relação a outros espaços e que isso é reconvertidos em determinados tipos sociabilidades e comportamentos. Em outras palavras, as praças podem ser interpretadas também pelos espaços com que mantém algum tipo de conexão, uma vez que essa conexão acarreta em determinados tipos de prolongamentos.

Para entender a praça como prolongamento de outros espaços, nosso foco analítico recaiu sobre as sociabilidades e ações desenvolvidas nesses espaços públicos e em outros também próximos. Para exemplificar, analisaremos no próximo tópico às praças de Armas e San Martin em relação a Rua Jirón de La Union.

Espaços e sociabilidades: as praças sempre nos levam as Ruas

De onde surgem as pessoas que dão vida aos espaços públicos centrais? De onde emergem as pessoas que caracterizam movimentos e gestos sobre as praças? Numa observação mais atenta, notamos que o elemento social que compõe as praças limeñas surge das Ruas que a elas se conectam, ou seja, as Ruas funcionam como verdadeiros

vazos que irrigam vida para espaços centrais de sociabilidade caracterizados nas praças.

Nesse sentido vale ressaltar que próximo as praças San Martín e de Armas localiza-se a Avenida Abancay, que juntamente com as Ruas paralelas, compõem o centro comercial e administrativo de Lima, uma área que atrai pessoas de outras cidades e cantos da cidade. Desse conjunto de ruas uma merece atenção especial, trata-se da Rua Jirón de La Unión. Localizada entre as praças de Armas e San Martín, não só traz características sociais presentes nas praças como também sinaliza um processo de profundas mudanças econômicas e sociais ocorridas em pouco mais de um século.

As imagens de quase um século de diferença temporal (Ilustração V) sinalizam diferentes características funcionais, sociais e econômicas para o mesmo espaço. A presença de automóveis em plena década de 1930 indica um pouco do poder econômico representado nessa Rua que ganhou espaço nas palavras do poeta Pedro Abraham Valdelomar Pinto⁵³ quando afirmou: “El Perú es Lima, Lima es el Jirón de la Unión, El Jirón de la Unión es el Palais Concert y el Palais Concert soy yo”.

⁵³ Pedro Abraham Valdelomar Pinto (1888 - 1919) ganhou destaque como narrador, poeta, jornalista, ensaísta e dramaturgo. É considerado junto com Julio Ramon, um dos principais escritores Peruanos.



Ilustração IV - Rua Jirón de la Unión em 1930

Fonte: Eugene Courret (1930)

As palavras do boêmio poeta revelam o que pode-se chamar de uma “*Belle époque*” Peruana, constituída sobre o dinamismo cultural e econômico da Rua Jirón de la Unión, cujo símbolo de representatividade máxima era o *Palais Concert*, um café construído pela companhia do engenheiro francês Gustave Eiffel, que ficou conhecido por reunir, em seus salões, a presença de intelectuais, aristocráticas e outras pessoas de estratificação social elevada, como o próprio intelectual Pedro Abraham Valdelomar Pinto, os escritores e militantes políticos José Carlos Mariátugui, César Vallejo e outros.

Se a Lima do início do século XX foi caracterizada por Pedro Abraham por conta de sua cultura e desenvolvimento, não se pode perder de vista que a cidade passou também por processos de mudança populacional. Nesse sentido, Segundo Verdera (1985) a população aumentou sete vezes entre 1940 e 1981, o que implicou em expansão da cidade e deslocamentos internos.

Sobre essas mudanças, Golte e Adans(1990) percebem que a cidade passou por um crescimento horizontal e que a classe média Limenã nativa deslocou-se para as áreas

costeiras em edifícios e conjuntos construídos nas proximidades de Miraflores. Com isso, pouco a pouco a função residencial do centro de Lima passa a adquirir características mais comerciais e administrativas. Simbolicamente, o espaço de poder mercantilista colonial parece ter perdido força para o espaço de poder capitalista especulativo e “imaterial”.



Ilustração V - Rua Jirón de la Unión atual.

Fonte: Marmanillo (2012)

Como se pode observar na foto, os carros da aristocracia limeña do início do século passado cederam espaço para os consumidores das inúmeras lojas de departamento, *fast-foods*, cinemas, discotecas que ocuparam os espaços dos cafés, dos hotéis de luxo e que caracterizam a Rua Jirón de la Unión de hoje, enquanto uma Rua comercial por onde transitam turistas falando inglês, português e outras línguas, por onde ficam muitos cambistas, com seus coletes verdes ou amarelos, oferecendo o serviço de troca de moeda, onde transitam nativos para buscar produtos por um preço mais atrativo que nos shoppings e centros comerciais localizados nas áreas costeiras.

Se essa Rua já significou a concentração da intelectualidade e do poder econômico e cultural limeño, hoje parece se configurar como um espaço cuja função principal é a venda de serviços e o trânsito de pessoas que buscam consumir seja os produtos da referida Rua, seja o turismo presente em alguns prédios da mesma e também nas duas principais praças localizadas em seus extremos.

Em termos de sociabilidade há uma forte relação de interdependência entre os atores, pois, não por acaso as partes da Jirón de la Unión próximas as praças apresentam maior número de cambistas e policiais. Da mesma forma exposições como a do fotógrafo Frank Gaudlitz (la ruta del sol) foram montadas na Galeria Pancho Fierro localizada na Praça de Armas, o que sinaliza um poder de atração dessas duas praças, não só em relação ao turismo mas também de outros serviços econômicos e culturais que podem agregar valor utilitário e simbólico e que mantém relação com os espaços centrais analisados.





Ilustrações VI e VII - Pessoas em transito caminhando e sentadas nas Praças de Armas e San Martín
Fonte: Marmanillo (2012)

Ainda que seja um espaço de trânsito para os limeños que exercem suas atividades cotidianas de consumo e trabalho no centro de Lima. Esses espaços também são ocupados por trabalhadores em final de expediente ou em horas de folga, que sentam nos bancos, observam e conversam, por pessoas que atravessam a praça em busca de outros objetivos, por turistas que registram os monumentos e os balcões espanhóis herdados na arquitetura barroca e neoclássica característica nas igrejas, casas e centros administrativos localizados nessas áreas. Seja como espaço de encontros, de passagem, de cultura e de lazer, tais praças nos remetem ao pensamento de Duma-zedier (1974) quando nota que, são antes de tudo espaços sociais onde se entabulam relações específicas entre seres, grupos, meios, classes e que são determinados pelas características da população que os utiliza, pelo modo de vida dos diferentes meios sociais que o frequentam.

Área da Contracultura: as Ruas nos levam às contradições

As Ruas Rufino Torrisco e Quilca, apesar de próximas a Praça de Armas e vizinhas a Praça San Martin, trazem características e uma simbologia distinta. Se até agora os espaços analisados sinalizavam os símbolos da dominação espanhola e os tempos áureos da intelectualidade, da boemia e dos cafés, as duas Ruas citadas acima apresentam em suas casas e muros, mensagens de protesto e grafítagens que demonstravam um país mais contemporâneo, marcado por problemas ambientais, econômicos e políticos.

Caminhando pelas Ruas Rufino Torrisco e Quilca (principalmente) é possível visualizar uma Lima diferente da cidade vendida nos cartões postais e pacotes turísticos. Na primeira Rua, percebe-se um grande número de pichações que fazem referência a luta e a símbolos punks. Frases como “Arriba los que luchan” (Acima os que lutam), “mujer bonita es la que lucha” (mulher bonita é a que luta), “Piensa e actua” (pensa e atua) e outras.



Ilustração VIII - Edifícios bem pintados de um lado da Rua e paredes pichadas de outro.

Fonte: Marmanillo (2012)

Nessa Rua cheia de expressões, que sinalizam valores de mobilização e que conclamam a mudança, nota-se a existência de duas cidades: uma erguida de forma verticalizada por meio de edifícios, como os azul, brancos, cinza e outra cidade horizontal, onde as portas dão acessos aos cortiços e habitações mais precarizadas. (Ilustração VIII) Nas fotos acima é possível perceber a cidade de Lima por meio das expressões de uma Rua que parece separar diferentes tempos de um mesmo espaço – o tempo de inserção de um mercado imobiliário com novas formas de ver e viver a cidade e outro da capital que acomoda uma grande quantidade de imigrantes provenientes das regiões de serra e de outras partes do país, pessoas que buscam alguma forma de inserção. Tais sinais presentes nessas paisagens nos remetem ao pensamento de Santos (2004), quando percebe que o *espaço* é testemunho de um momento, de um modo de produção pela memória do espaço construído, das coisas fixadas na paisagem criada.

Nesse sentido, “as coisas fixadas na paisagem” dessas duas Ruas, indicam tipos de habitação e estrato social diferenciados daqueles característicos da Rua Jíron de la Union. Longe dos cafés, da intelectualidade e da aristocracia do Palais Concert, observamos, em poucas quadras, cortiços que sinalizam os fluxos migratórios presente desde a década de 1940. Basta ultrapassar uma porta para viver a separação entre a Rua e esse histórico mundo coletivo, em que as pessoas compartilham o espaço para a lavagem das roupas e pequenos pátios que servem de passagem ou para a sociabilidade entre inquilinos.



Ilustração IX - Entrada de um cortiço
Fonte: Marmanillo (2012)

Entre outras coisas, tais habitações representavam (e representam) uma alternativa e estratégia de permanência na cidade, acionada pelas populações imigrantes, oriundas das regiões de serra ou da costa de Lima. Tais estratégias são importantes para a percepção do espaço, uma vez que o modificam e nele deixam suas marcas ou *rugosidades* (Santos, 2004) que caracterizam nossos principais teste-

munhos daqueles tempos. Sobre essas estratégias, os antropólogos Jürgen Golte e Norma Adams escreveram “*Los caballos de troya de los invasores: estrategias campesinas en la conquista de la gran lima*” onde explicam que tais populações desenvolviam atividades laborais que ofereciam outra paisagem às praças e Ruas, fosse como vendedores, artesãos, engraxates e trabalhadores braçais.

Além de aparecer em estudos sociológicos recentes e ser sinalizado nos cortiços das ruas de Lima a migração também caracteriza um problema étnico que pode ser observada em grafitagens da Rua Quilca. Entre expressões que criticavam a corrupção e o patrimonialismo do governo Fujimori, percebemos (Ilustração X) a imagem de uma imigrante segurando uma “bandeira” com as palavras “Diversidad, respeto igualdad” (diversidade, respeito e igualdade). Junto com as cores, expressões e significados contidos na expressão facial e nas palavras suspensas pela mulher desenhada na parede é possível observar o detalhe do reboco deteriorado (na parte inferior) na gravura. Tais características evidenciam que as expressões em favor das populações marginalizadas, estavam sobre os próprios sinais de marginalização dos espaços, o que pode ser entendido como um tipo de *monumento* (Le Goff, 1990) que congrega, em uma só mensagem, sinais do tempo da migração, dos espaços de segregação, uma mensagem de conscientização política em torno de uma “expressão artística”.



Ilustrações X e XI - Mulher indígena segurando uma mensagem de protesto e gravura do escritor e antropólogo José María Arguedas

Fonte: Marmanillo (2012)

A relação entre imagens e os testemunhos da exclusão também aparece sobre a “tela” onde é possível visualizar a gravura do romancista e antropólogo José María Argüirás, conhecido também por fazer traduções da literatura quéchua, característica das culturas andinas. Analisando esse intelectual e seu trânsito pelas áreas da literatura, história e cultura nesse intelectual, Natali (2005) percebe que na obra *Los ríos profundos*, por conta da insatisfação com as soluções do hibridismo cultural, José Maria Arguedas se aproxima mais das práticas discursivas não europeias e da escrita Quéchua. Já na obra *El zorro de arriba y el zorro de abajo* o escrito Peruano expõe, entre outras coisas, diálogos entre seres mitológicos incas, um

relato sobre os trabalhadores da indústria de farinha de peixe no povoado de Chimbote.

O engajamento do escritor na reivindicação por legitimidade e valorização da cultura indígena apresenta forte valor simbólico, fazendo com que sua gravura naquele espaço, nos remeta a outras temporalidades de segregação e tensão entre diferentes culturas. Enfim, essas paredes expressam um processo comunicativo apoiado em símbolos da história, da literatura e do espaço, que sirvam de base sólida para um crítica forte.

Diferentemente da Rua Rufino Torrisco, onde os protestos eram expressos por pichações, na Rua Quilca, os mesmos ganharam cores, imagens, relevos e formas diversas ao longo de um percurso cujas edificações se alternam entre bares, lojas de Cds e DVDs piratas, um centro de cultura chamado Boulevard, onde existem varias tendas de livros usados e a Casa Cultural El Averno, cuja fachada contem a frase” La esperanza es nuestra”. Adentrando o pequeno espaço observamos uma reunião placas que diziam: “Ni tuyo ni mio ide todos! Libertad de pensar Libertad de crear”, e outra dizia “capacidad máxima 65 pessoas”.

As placas, principalmente a segunda, expostas no pequeno espaço evidenciam a característica contestatória atribuída aquele espaço que serve de ponto de encontro para a realização de reuniões dos mais diversos grupos, que pretendem discutir questões políticas e sociais que afetam determinadas comunidades.

A Rua Quilca é o espaço onde é possível aprender sobre questões importantes da política e sociedade Peruana, onde se pode comprar um DVD pirata, produto da indústria cultural, e comprar um livro bem conservado do reconhecido sociólogo Peruano Julio Cotler, por apenas 18 nuevos solis.

As observações, que resultaram nessa narrativa, nos indicam que os espanhóis e o turismo comercial cunharam

sua marca colonial na Praça maior, a aristocracia limeña, na Rua Jíron de la Unión e Praça San Martín, já os estratos marginalizados deixaram suas marcas nessas duas ruas, que compõem e conhecida área de contracultura e que, entre outras coisas, representa uma grande denúncia a respeito das contradições limeñas e Peruanas.

As avenidas: dos cafés e cortiços aos arranhas céus

*Brasil 50! Toda Brasil por 50!
Arequipa! arequipa!
Bolíva! Bolíva!
Abancay! Abancay...*

Se no centro de Lima as edificações e espaços evidenciam uma história construída por imigrantes das serras, por aristocratas, intelectuais e colonizadores espanhóis, as avenidas demonstram com mais força, a cidade contemporânea. Um espaço híbrido composto de rupturas e continuidades, que se mesclam nos mesmos espaços, a racionalidade métrica das grandes edificações novas, edifícios menores da década de 1970 e casas de antigas famílias de classe alta e média. As edificações demonstram diferentes tempos e intenções para o espaço físico. Entre outras coisas evidenciam formas de apropriação do espaço que não podem ser dissociadas das diferentes formas de investimentos econômicos e significados sociais relacionados ao status e modos de vida.

Uma forma de perceber tais modificações temporais e de sentido de ocupação do espaço é através de uma caminhada ao longo de uma avenida que faça a conexão

entre o centro de Lima e o litoral. Um exemplo disso é a Avenida Brasil⁵⁴, que em seu início, próxima à Praça Bolognesi, apresenta um grau de verticalização modesto, até 03 pisos, e uma arquitetura com características históricas marcantes, como janelas e abóbodas. Nesse trecho inicial, próximo do centro de Lima é possível observar um número maior de casas e ocupação mais desordenada do espaço, como por exemplo, o estacionamento de carros sobre as calçadas.



⁵⁴ Essa vasta avenida, caracterizada por fazer a conexão entre a praça Bolognesi e a Avenida Del ejército (no litoral), serve de acesso para as municipalidades de: Cercado de Lima, Jesus Maria, Brenã, Pueblo Libre, Magdalena de la Mar.



Ilustrações XII e XIII - Trechos da Avenida Brasil próximos a Praça Bolognesi e ao Hospital del Niño .

Fonte: Marmanillo (2012)

No meio da mesma avenida a paisagem apresenta uma verticalização maior, com grandes prédios e anúncios de vendas de apartamentos erguidos ao longo da via que dá acesso ao litoral.⁵⁵ A sinalização de trânsito e ocupação dos espaços de pedestres e carros parece mais delimitada por um conjunto de placas que indica um processo de *burocratização* (WEBER, 2004) do espaço. Dessa forma, numa mesma avenida é possível observar, através das ações humanas, diferentes racionalidades e temporalidades atribuídas ao espaço.

⁵⁵ Segundo informações coletadas com antigos moradores, tal processo parece ter sido intensificado nos últimos 5 anos atrás.



Ilustração XIV: Avenida Brasil no trecho próximo a quadra 9
Fonte: Marmanillo (2012)

Nas imagens que expõem trechos da Avenida Brasil (altura da quadra 09) é possível notar três tipos de edificações que apresentam diferentes temporalidades, uma casa amarela menor, com 02 andares, associada as primeiras famílias que habitavam a Avenida Brasil, ao lado um edifício com aproximadamente 20 andares que, além de representar uma forma coletiva de apropriação do espaço, é um grande investimento do mercado imobiliário e uma forma de otimização do espaço em relação aos lucros; um edifício verde de 3 andares característico da década de 1970.

Além disso, a imagem demonstra a importância dessa avenida na divisão político administrativa de algumas municipalidades⁵⁶ de Lima, expõe a presença de sinais

⁵⁶ A Capital Lima se compõe de 43 municipalidades distritais que possuem certa autonomia administrativa e podem realizar ações como sinalização e ordenamento do espaço,

tanto da Gerencia de Transporte Urbano de la Municipalidad Metropolitana de Lima (GTU)⁵⁷ quanto da municipalidade distrital de Breña . Dessa forma, cada uma dessas instituições se faz presente num emaranhado de sinais e símbolos que mais parecem disputar espaços e delimitar uma hierarquia de influência e poder sobre a avenida.

Contrariando a lógica da objetividade cartesiana e racional dos arranhas céus e das relações estabelecidas entre vendedores e consumidores, dos *fast-foods*, cinemas, redes de farmácias e supermercados próximos ou presentes na Avenida Brasil, observamos que o sistema de transportes é composto de vans e ônibus, que não seguem um padrão nas cores, marcas, atitudes e vestimentas de funcionários. Sempre gritando expressões como “Brasil cinqüenta, Brasil cinqüenta” todo Brasil por cinqüenta!”, os cobradores desses veículos abordam e conduzem os passageiros, conversam com outros motoristas e cobradores com o veículo em movimento e cobram as passagens para cada passageiro de acordo com o percurso percorrido. Nesse sentido, o preço da passagem pode variar e ser negociado de acordo com o trajeto e diálogo realizado entre passageiro e cobrador.

realização de obras públicas e arrecadação de impostos prediais

⁵⁷ Essa gerencia é responsável pela gestão e ordenamento do trânsito urbano de passageiros, concessão e autorização de prestação de serviços públicos de transportes de passageiros, fiscalização.



Ilustração XV - Cobrador abordando pessoas na AV. Brasil
Fonte: Marmanillo (2012)

Longe dos comportamentos formais das lojas de conveniência da AV. Brasil, as abordagens incisivas dos cobradores e a pressa de alguns motoristas representa um tipo de *ação social* (WEBER, 2004) cujo sentido se traduz no desejo de alta rotatividade de passageiros dentro dos veículos, para obtenção de lucro. Sobre esse tipo de comportamento, a socióloga Claudia Bielich Salazar (2009) percebe que a dinâmica de funcionamento das empresas de transportes acaba influenciando nas dinâmicas de trabalho desses atores, em outros termos, o regime de *trabalho precarizado* (ANTUNES, 2007) influencia tais ações, conhecidas como “*La guerra del centavo*” (A guerra dos centavos) - a guerra por lucro.

A expressão “Brasil cinqüenta, Brasil cinqüenta” “todo Brasil por cinqüenta!” não apenas traduz um “grito de guerra” como também significa que o trajeto de toda a Avenida Brasil é oferecido por cinqüenta centavos de

nuevos solis. Essa expressão ocorre de forma similar em outras avenidas principais, sendo alterado apenas os nomes das avenidas. Dessa forma, também foram observados “Bolívar cinqüenta!” “Salaverry cinqüenta!” entre outras.

Reproduzida nos gritos dos cobradores de “ônibus”, a avenida adquire características econômicas e de lugar de passagem, de ponto de ligação entre uma saída e um destino, uma característica que representa a mudança, nem sempre homogênea, que parece ser uma marca forte dessa avenida, que sinaliza bem alguns aspectos importantes observados por toda a cidade.

Conclusão

Mais que praças, Ruas e avenidas, observamos significados e sentidos consolidados em torno das imagens da cidade. Por meio da análise das mesmas foi possível apreender o aspecto multidimensional dos espaços públicos limeños. Os sinais e testemunhos presentes nas paisagens urbanas remontam a significados e lutas em torno da percepção do espaço.

Tais disputas, que ocorrem no âmbito da memória coletiva, possuem indícios empíricos na história, por meio de seus *monumentos*, das *rugosidades* e das dinâmicas sociais, econômicas e culturais que se desenvolvem ao longo dos tempos e espaços da cidade. Nesse sentido as disposições paisagísticas e espaciais da cidade refletem muito sobre os grupos que as reproduzem, em outras palavras, podemos dizer que, toda vez que o homem toca determinado objeto, imprime nele a sua marca.

Observamos uma cidade multifacetada que escapa a qualquer tentativa de padronização. Não é a cidade dos cafés, tampouco dos cortiços ou arranha-céus. É a cidade de todo esse conjunto que faz a cidade “falar” e apresenta-

se de diferentes formas aos olhos de quem busca buscar seu significado mais subjetivo.

Parafraseando Bachelard, pode-se dizer que cada rua ou casa de Lima compõe histórias de homens, histórias que meditam forças e signos. Enfim, longe da homogeneidade dos pacotes turísticos, da história oficial, do senso comum ou dos relatórios dos grandes investimentos imobiliários na zona costeira, os espaços públicos limeños e seus signos demonstram a heterogeneidade de uma sociedade que se reproduz por meio de disputas e pela luta diária que deixa em suas Ruas, pedaços de vidas, pedaços de história.

Referências

- ANTUNES, Ricardo. Dimensões da precarização estrutural do trabalho. In: DRUCK, Graça; FRANCO, Tânia, BORGES, Ângela (Orgs). *A perda da razão social do trabalho: terceirização e precarização*. São Paulo: Boitempo, 2007.
- BACHELARD, Gaston. *A casa. do porão ao sótão. O sentido da cabana* In: A Poética do Espaço. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- BACHELARD, Gaston. *Discurso preliminar*, in : A Formação Do Espírito Científico. Editora Contraponto, Rio de Janeiro, 1996.
- BIELICH SALAZAR, Claudia. *La guerra del centavo*. una mirada actual al transporte público em Lima Metropolitana. Lima, CIES, IEP, 2009.
- DUMAZEDIER, Joffre. *Lazer e cultura popular*. São Paulo: Perspectiva, 1974.
- DURKHEIM, Emile. *Educação e sociologia*. 11 ed. São Paulo: Melhoramentos, 1978.
- HALBWACHS, Maurice. *A Memória. coletiva*. São Paulo, Centauro: 2006.

GOLTE, Jürgen y NORMA Adams. *Los caballos de troya de los invasores. Estrategias campesinas en la conquista de la gran Lima*. Lima: IEP, 1990

GABAI, Rafael Varón. *La estatua de Francisco Pizarro em Lima: historia e identidade nacional*. Revista de Indias, pg.217-236. Madrid (Espanha) 2006

LE GOFF, Jacques. Documento/Monumento. In: História e memória. Campinas: Editora da Unicamp, 1990

NATALI, Marcos P. "José María Arguedas aquém da literatura". Estudos Avançados, São Paulo, v. 19, n. 55, p. 117-128, 2005.

OSORIO, Alejandra B. *El Rey en Lima. El simulacro real y el ejercicio del poder en la Lima del diecisiete*.— Lima: IEP, 2004.

PORTOCARRERO Grados, Ricardo: *El Perú contemporáneo. incluido en historia del Perú*. Lima, Lexus Editores, 2000

POSSAMAI, Z. R.. *Fotografia, História e Vistas Urbanas*. História (São Paulo), v. 27, p. 253-277, 2008.

ROMANO, Ruggiero. *Os mecanismos da conquista colonial*. 3.ed. São Paulo: Perspectiva, 1995

SANTOS, Milton. *O Papel das rugosidades In: Por uma Geografia nova: Da crítica da Geografia a uma Geografia Crítica*. Editora da Universidade de São Paulo, 2004.

WEBER, Max. *Conceitos sociológicos fundamentais in: Economia e Sociedade: fundamentos da sociologia compreensiva*. Tradução Regis Barbosa e Karen Elsabe Barbosa; revisão técnica Gabriel Cohn. Brasília, DF: UnB: São Paulo: Imprensa Oficial do Estado de São Paulo, 1999.

*

Abstract: This paper results from some perceptions about the different times and spaces contained in the city Lima - Peru. To this end we seek to interpret some public spaces in this capital, using the theory of *topoanálise* on a direct observation and work on a file of 333 photos from which we selected 15 that signaled historical and social aspects as a way of life, change processes, domination, ruptures and continuities. We intend, therefore, explore the multi-

dimensionality of the images around the main signs that indicate the dynamics of this city. **Keywords:** Lima, space, images, perceptions

Social change, modernisation and dominant discourses on feel- ings and love in rural areas

Beatriz Muñoz González

Resumo: Este artigo analisa as emoções e os sentimentos de um grupo de mulheres rurais, no âmbito da vida conjugal. Vou limitar o foco para decifrar até que ponto os novos discursos sobre intimidade e do relacionamento do casal típico da modernidade tardia - no sentido utilizado por Giddens que se refere à privatização e de institucionalização do comportamento, a intensificação do discurso emocional e um modelo de família cuja legitimidade está situado em busca da felicidade pessoal dos seus membros - já começaram a ser adotados em mulheres de áreas rurais e já começaram a ser adotado por eles que, embora tradicional está enfrentando um processo extremo de mudança social, como o que vou passar a descrever em Zangarillejas, uma vila no sudoeste da Espanha. Ao contrário de suas mães e suas avós, estas mulheres têm "sido alfabetizados" emocionalmente e por isso exigem um modelo mais democrático e satisfatória de relacionamento. A família tradicional, baseada em um forte apoio entre gerações garante a ordem social e é responsável pela transmissão patrimonial que tem vindo a evoluir no sentido. Neste sentido, a intensificação do discurso sobre emoções e sentimentos, parece ter sido introduzido com mais força em lugares rurais em um processo de mudança. **Palavras-chave:** intimidade, institucionalização de comportamento, mudança social, lugares rurais

Recebido em: 23.02.2012
Aprovado em: 25.05.2012

Nancy Chorodow (1995: 100) states that gender “is an important ingredient in the way that men and women love and all their romantic fantasies, desires

or practices are partially formed by their sense of self in gender construction. This sense of “I” is formed individually as a result of the bond between cultural, emotional and personal meaning, in such a way that it is inscribed in the psycho-biographical history of each individual”. For Chorodow, people’s responses to intimacy are structured according to dominant discourses on emotion and gender as well as through traits of their personal experience, which, in part, directs us to the existence of socially-defined roles and norms related to appropriate feelings for men and women in specific circumstances. It also directs us to the changes in emotional intimacy over time. If gender is a dynamic construction in which emotional behaviour is presented as a constituent element, emotional differences can emerge and be modified during the course of everyday, personally-experienced relationships in such a way that the negotiation of intimacy can also change during one’s life (Plummer, 1983).

In this paper, I will analyse the emotions and feelings of a group of rural women within the framework of their married life⁵⁸. This is part of a wider investigation on their emotional universe and the role that feelings play in the formation of their identities as housewives. However, in the following discussion I will limit the focus to deciphering up to what point the new discourses on intimacy and the relationship of the couple – typical of late modernity – in the sense used by Giddens (1999) – have started

⁵⁸ The real name of the village has been replaced in order to preserve the anonymity of the people who took part and whose names have also been changed.

to be introduced in women from rural areas and have started to be adopted by them, which although traditional are experiencing an extreme process of social change, like the one I will go on to describe in Zangarillejas, a village in the southwest of Spain.

Places, people and methodology

Places and people:

Given that my work focused on seeing how the new discourses on intimacy and affective relationships have been adopted in rural and traditional contexts, I was initially interested in women who fitted a pure profile of a “traditional” woman, in terms of Weberian ideal types, although being aware of the fact that in reality these pure types do not exist. However, we can still find an approximate model in families or couples where the traditional gender classification, masculinity and femininity, is more rigid. In this sense, there is held to be greater flexibility in medium, upper and urban classes as well as in the younger population (Kellerhals *et al.* 1982; Safilios-Rothschild, 1987), and therefore a greater rigidity in rural areas, the working classes and the older generation. These considerations led me to investigate not only in a rural area but also with working class housewives, given that I was aware that their double positioning of rural and of belonging to this class favoured the existence of more rigid gender profiling.

I chose a village in the southwest of Spain, close to the city in which I live. Zangarillejas has a little more than 6,000 inhabitants, and its agrarian and demo-

graphic structure within the region of Extremadura, where it is found, is characterised by a high level of population concentration in one area. Although Zangarillejas may not be a small municipality when compared to others in Spain it does display dynamics and structures that we could define as rural. This sentence needs reworking – suggestion: This village, like many in Spain has not escaped the economic crisis affecting traditional agrarian economies, and the associated need for diversification of activities, in order that individuals families and communities may survive. This is a key characteristic of the dynamism of rural communities, although it involves the dissociation of rural space from agrarian activity, and as a result suppression of the traditional boundary between rural and urban ‘locates’⁵⁹.

Notwithstanding, it is still relevant to talk of rural in the sense of community as expressed by Tönnies, based on the type of interpersonal relationships – more intense and between smaller social groups – typical of what is traditionally called rural. This criterion allows us to find differences between urban, modern places and those which, if they have experienced a process of modernisation, display differential characteristics in the type of interpersonal relationships framed within what Tönnies called *Gemeinschaft*. In spite of the changes that have taken place in the economic and demographic structure in Zangarillejas – abandonment of traditional farming activity in favour of construction and service industries – and

² Special thanks for Debra Hopkins whose suggestions have been very important to express this idea.

its contacts, proximity and links with the capital of the province, Cáceres, that has led to a population and economic activity concentration, we can consider this municipality a *Gemeinschaft* in that it presents traits that characterise the Tönnien community: the importance of group life, tightly woven relationships of family and friends, shared histories, community activities, limited geographical mobility and a personal identity perceived in terms of the place one has in the community and the frequent face-to-face relationships that contribute to the creation of strong social and emotional ties.

In any case, the criterion of place size, as an object of investigation, is invalid since it is insufficient in defining what is either rural or urban. The conclusion is clear: the industrialisation process has blurred the boundaries between village and town, which can result in the ecological categories of rural and urban being considered obsolete.

Finally, with regard to Zangarillejas as a community, in spite of the changes that have come about in its socio-economic and demographic structure, I should also mention the social support structure which in recent years has come about thanks to its associative network. There is no doubt that the associations introduced in rural areas are turning Zangarillejas into an extraordinarily dynamic municipality as well as favouring processes of social cohesion following decades of social and economic crises. It should also be pointed out that the return of immigrants⁶⁰ which began in the 1990s, promoted by specific regional policies, is also

³ I mean people who were locals and emigrated, not outsiders who have come into the area.

having an extraordinary revitalising effect, not only from an economic but also from a social and cultural point of view, favouring processes of change.

In this context, as I have described above, I was interested in women who fitted the pure profile of a “traditional” housewife, and this led me to investigate not only in a rural setting but also with working class women since I understood that their double positioning of being rural and belonging to the working class favoured the presence of more rigid gender profiles. In terms of their ages, they were between 25 and 58 years old and all had dependent children, most having two or three –higher than the national average which in Spain, the lowest in the world, does not exceed 1.3 children per woman. In terms of age of getting married it ranged from 19 to 32 years old although values were concentrated between 20 and 24, again far from the national urban average which is placed at 27.6 years of age (Alberdi, 1999). These differences can be explained by the lack of professional prospects, also related to lower educational levels and the women being working class. In fact, the majority of the women only had primary school studies with two exceptions of women with higher leaving certificates (Baccalaureate) and one with vocational training. They had never worked outside the home and neither had they ever contemplated it. Finally and to end with their class positioning, it remains to be said that in terms of their husband’s professions, the great majority were qualified builders (shutterers, tiler, mason, carpenter...) or self-employed with small businesses related to the construction industry (lock, metal sheeting companies

...). Only in one case did the husband have higher education qualifications. This all points to us being able to affirm that the women who took part in the study were placed within the category of working or low-middle class.

Methodology:

During a period of six months I interviewed the group of 32 women whose social characteristics were extremely representative of Zangarillejas. During this time we discussed many topics. At first, the interviews took place in a site made available to us by the local council, and consisted of group interviews constituted by 4 groups of 8 people where we dealt with aspects related to their family and social life. Five meetings of this type with an identical content for the four groups took place, bringing the total to 20 group meetings with 32 different women. The selection of topics was not random: in the search for the emotional universe that made up the life of these women I thought that if emotions are a result of interaction, they are expressed and evoked by and through them, from relations with others and with their worlds, demanding a definition of what these relations were. On the one hand, there are those relationships formed with people in the home (family) and those outside the home. On the other, objects, the home, house, metonymy of themselves which is constructed and recreated as a genesis of personal and social identity. In this way, the group interviews focused on housework, on their personal and family objects, on relationships of the nuclear and extended family (we should not forget that we

are dealing with very traditional rural environments), on the family life of adults, with special attention given to children and partners and on their relationships with the community.

Subsequently, I devoted my time to carrying out individual interviews, based on their personal biographies. I understood that these were not simply a chronological expression of events but “a set of representations associated with living occurrences” for the women (Alonso, 1995: 226) and thus their biographical stories were transformed into a collection instrument of extremely relevant information about how the women interviewed behaved and reconstructed their system of social representations in their individual practices, which led directly to the subjectivity of the information obtained in how it had been experienced by them and given an interpretation and lived experience

In this case, my intention was from the outset to change the place where the interviews were carried out, from a neutral location – the room given by the local council – to a more intimate one, their homes. I was conscious that the change of setting not only favoured a feeling of security in the women but also a greater level of confidentiality and would allow me, in addition, to understand their living space. It was not necessary for me to put this idea forward, they themselves offered, and taking as a pretext having a look at their family photograph albums they began their biographical stories. This was a good beginning since photographs are important for people because they awaken emotions, links with things viewed as being irreplaceable: “more than any other object in a house,

photos function to preserve the memory of personal ties: there is no other object that can substitute them” (Csikszentmihalyi, M. and Rochberg-Halton, E.,1981)

The final result was 200 hours of conversations that have been literally transcribed and later deconstructed into thematic units within which and taking the speaker as a basic contextual unit, I at the same time defined a series of subtopics which have formed the textual corpus of my investigation. As I pointed out at the beginning, in this chapter I will focus solely on deciphering up to what point the new discourses on intimacy and the relationship of the couple in late modernism have started to be introduced in this changing rural context.

The advent of emotional asymmetry

In my fieldwork, the women spoke, in a detailed way, of aspects not only of their matrimonial experience but of the processes of constructing the couple. The importance that marriage has had and has on their lives, as an institution that marked the beginning of their adult biographies, as an institution that structures it – that confers a new identity⁶¹ on them – seems extremely relevant, and I think that the analysis of these is very interesting to understand the role that *ideologies of love* play in the social construction of the couple and in the long-term emotional changes in

⁴ Following Bourdieu (1993) who defines all rites of passage as an act of investiture that grants legitimate access to a new identity.

the relationship. It is also necessary, however, to contextualise this in what is, in my view, the element on which the sentimental experience of a large number of men and women is based: the existence of gender differences in the emotional expression and behaviour, fundamentally characterised by the presence of an asymmetry that is, if possible, more pronounced within the setting of intimate relationships. Thus conflicts arise because the ability of individuals to express emotions are socially managed or organised, and both men and women show different skills and aptitudes in thinking and talking in love and intimacy terminology and in making what they consider the necessary emotional effort – at least for many women – to maintain intimate relationships (Duncombe & Marsden, 1993: 221). In this sense, Hite (1988) points out that there seems to be a certain type of emotional contract by which it is expected that the woman emotionally feeds the man, and arising from this is her capacity, for example, to talk openly about feelings and be able to face up to problems and promote a sense of intimacy. It would seem that the verbal expressing of emotions, communication, is something that corresponds to her as part of this contract. There do not seem to be any doubts as to the fact that, just as Tannen (1991) states, it is generally women who communicate more and on a more intimate level.

Smiles, kisses and hugs would be placed on the same level. They should not be understood merely as signs of affection, but we should also attribute them with other values and meanings. At times they function as celebrating some event or pleasant or positive occurrence. At others they involve real effort or work since they are

directed at giving support to the couple at times which have little or nothing to do with their own personal interests. Just as in the previous case, this activity is also carried out largely by women (Thompson & Walter, 1989). It is the women who tend to undervalue their activities and overvalue the working life of their husbands, minimising their errors, praising and supporting them, and foregoing their own plans for the future (Backett 1987, Coward, 1992 and Mansfield and Collard, 1988). To cite one example, Rubin (1984) adds that it is the women who generally take care of birthdays, anniversaries, organising what presents to buy, buying presents or preparing celebrations. Similarly, it is the women who are also responsible for maintaining contact with family and friends, for example, writing and sending Christmas cards.

It is necessary to add, however, that in talking about asymmetry this does not only mean that there are emotional differences between men and women, but that in addition there is an unequal distribution of emotional burden within the couple and the family. It means that the scales tip towards the woman who takes on one more task – that of providing stability and support – in her domestic and family life. This implies a disproportion. The North-American sociologist A.R Hochschild (1983) states that emotional life is regulated by ideologies on feelings and that these ideologies operate by means of *feeling rules* – that prescribe what should be felt in each situation. It is no coincidence therefore that the woman takes on this role of emotionally feeding others, in adjusting to a particular ideology or culture on intimate and family relationships. If, as I pointed out at the beginning of this chapter, the responses of people towards intimacy are structured through dominant discourses on emotion and gender, it is easy to comprehend the emotional effort carried out by people – in this case, women – in organising their feelings in such a way that they fit the rules of

feelings, to what is socially prescribed. This is what Hochschild calls *emotion work*, which would be a personal response to the awareness of the existence of social norms or rules that define how one should feel. In this way, “gender differences in the carrying out of *emotion work* contain the psychological effects of those who possess power (men) and those who do not (women)” (1983: 163-67).

In the case of the women of Zangarillejas, the emotional asymmetry raises a series of sociologically relevant questions that have to do with the nature of the demands that women place on their partners or the possibility/impossibility of these demands being met. Unlike their mothers or their grandmothers, these women have ‘been alphabetized’ emotionally and so they demand a more democratic and satisfactory model of relationship.

I am in no doubt that it is a clear symptom of the processes of social change – fundamentally understood as a de-traditionalisation – experienced in society, and in particular in rural societies, and their effects on the family. The de-institutionalisation of behaviour – noted by Giddens (1999) as a detachment of subjects from communal and societal structures – implies a privatisation of daily life that is reflected in the evolution of family models with the common denominator the search for personal happiness of its members as a strategic objective within it. The traditional family, based on strong support among generations guarantees the social order and is responsible for the patrimonial transmission that has been evolving towards a family model whose legitimacy is situated in the search for the personal happiness of its members. In this sense, the intensification of the discourse on emotions and feelings seems to

have been introduced with more force in rural places in a process of change. If there is anything that has caught my attention during my conversations with the women of Zangarillejas, it was the persistent presence of a discourse on emotional satisfaction in personal relationships that would have been unthinkable in rural women from previous generations and previous times. Unthinkable certainly in women from the south of Spain some decades ago.

If in traditional societies the community structured the lives and identities of people, little by little, the process of individualisation has been extended and these processes of detachment typical of late modernity are also being felt within them. I would dare to say that more than being determinant of class or environment I believe it is a specific cultural context that shapes these practices. In this sense, what has been produced is a cultural and ideological homogenisation in the family setting and in the framework of Late Modernity, characterised by the elements already defined of privatisation and de-institutionalisation of behaviour and the intensification of emotional discourse that transcends barriers of class and setting, pervading also the process of change in the rural world and its families. It is in this way that one can explain the emotional demands of the women of Zangarillejas and the invasion of emotional asymmetry in these settings, the awareness of this in their lives. We shall look at some examples that illustrate this.

In one of my first conversations with one of the groups, Amelia, Asunción, Adela and Anabel talk

about the end of the day and suddenly the conversation turns to the topic of communicating with their husbands, one of the women's emotional demands:

Amelia - *Don't you converse with your husbands after dinner?*

Asunción - *Yes, of course, yes. Goodness, we can talk...*

Amelia - *Not much. Not much.*

Asunción - *With us, normally, we are having dinner and we're eating and we're always rattling away. He asks me. I ask him.*

Amelia- *Well, having dinner, not much, and you?*

Asunción- *"What have you done today?" "How was your day?" Because, he tells me everything... of course perhaps I... I don't know, with his work and all, it's that now he has some problem with some windows – because he makes aluminium windows and stuff, and they're giving him lots of problems, and so, the first thing I do is ask him, "How's it going? How are you getting on?" You know, and when there's something else, there's something else; "How's your day been?"*

Amelia- *But they don't ask much about how your day has been.*

Anabel- *Except if you've been somewhere. Me, for example, I've been to the doctor's, so, it's logical that when I get home this evening: "What did the doctor say?"*

Adela- *They should ask more because...*

Anabel- *"What have the kids been doing or....?"*

Adela- *"What have you been doing or....?"*

Asunción- *Many times I say to him...*

Adela. - *Because we lead a monotonous life they just don't ask us.*

Anabel- *No, no. If you haven't done anything special, you've gone somewhere, they don't ask you as a general rule, they don't ask you.*

Adela- *And it really infuriates me.*

Amelia, says “*But they don't ask much about how your day has been*”, and Adela says that *they should ask more*. It is at this moment that the emotional asymmetry measured in quantitative terms becomes evident. It is the women who ask more, demonstrating greater interest in the life of their partners and recognising that it is not reciprocal in just the same way as the women interviewed in Mansfield & Collard (1988) also made clear, in feeling that they were the ones who worried about providing their husbands with security and understanding. In general, I have observed that one of the most-frequently-voiced complaints has to do with what we could call the *extreme terseness* of their husbands. Agustina tells us:

[...] The thing I like least about my husband is that he doesn't talk to me much and that he's very... He's very reserved. I don't know how to explain it! I think that deep down he is also a little pig-headed. Very pig-headed, very reserved, I don't know! I would like him to open up more to me. To tell me more things than he does. For example, about his job, of course, and he says of his job, he says “as if I'm going to tell you things about my job or all the problems I've got there, imagine that!”; he says, “I worry and what I don't want is for you to worry”. Yes, yes. And he says no, how is he going to get me all worried about his work problems. There are so many things. What's true is that I often go to bed

and I leave him here to...Do you know what I mean?

It annoys Agustina that her husband “doesn’t talk much” to her. He, confirming what Weiss pointed out, (1990) tries to keep her in the dark about the worries he has about his job. If her husband tells her things it is because she “interrogates him” or forces him to. As she states:

[...] They don't talk to us, they don't open up as much. No. Because you... If they tell you something it's because you're saying to them: "Come on, tell me about such and such" And no. This is not it. I ask him more things. Because I talk more than him: "So, tell me something!" He's silent. Not like me. I like talking. I know he talks less than me. You know? "Say something. Say something". But if he does it's because my daughters talk to him, y'know. If not, he says nothing.

However, in addition, she is aware of the limited time he devotes to the family in order to focus on his job:

[...] I think that perhaps where he devotes least time is to the family. Well, that's what I think! You know? To devote time! And he knows all the problems that are going on at home and everything. But not as much time that I would like.

Agustina’s husband’s absence in the home is not only a physical absence but functional and, above all,

emotional and a new nuance appears, one which would have been unthinkable in a rural environment in the south of Spain some decades ago: in a model of traditional society, no woman would have demanded more involvement from her partner in family life. I agree with Giddens (1997) when he states, the role of the man in the world of paid employment has signified that he has been isolated from his emotional life while his wife, confined to the domestic sphere, has been converted into a *love specialist*, although in the case of changing rural societies, what is being produced is the incorporation of these women into this emotional specialisation. They do not only feed on the others emotionally but regard their own needs also.

Águeda provided me with a paradigmatic testimony. She tells of her husband's absolute inhibition when faced with family topics and responsibilities, emphasising his withdrawal in their daughters' education. She does not receive his support. Where does the functional stop and the emotional begin?

[...] I've spent... on Saturday I spent all day crying...it's that there are times that...Look, my husband is really laid back, he's the opposite of me. Me, my husband, passes all responsibility, all decisions on to me, all, all, all and there are times that I just can't cope, really, I just can't cope. Look, if, for example, we pay off our mortgage of the flat, all the decisions are down to me, I'll say; we'll pay it off... I consult him, but it's that he always says: "Whatever you say! Whatever you say!" So, it's really easy! He gives me all the responsibility. Well, even getting a dog, he didn't say that he didn't want a dog but when we got

the dog, there were all these problems because of it. So, there are times that I feel...I say to the kids, when I talk to the older ones, I say: "it's that there are times that I get tired of having all the responsibility and not be able to say, eh, well, I'm going to consult your father about this and your father will say, he'll have an answer. He doesn't give me any answers.

With my daughters, the eldest doesn't eat anything. Yesterday, I asked the doctor: "Don't worry", watch her, scold her, keep on at her... Because it's that I didn't know what to do anymore, to scold her, to get on at her... She said: "no", continue but don't get alarmed. And so, when I tell her father, the other day, after having had a quarrel with her at night, her crying, me crying and everything... And her father was really calm. One day you take her plate away as if you're going to throw it over the balcony, and so problem solved. Well, no! So, after being up all night, thinking, I say to him: "My God!" I get up earlier than him; he leaves at twenty past eight and I say: "Oh, Benito, I don't know what I'm going to do with Elena!". And you're telling him this, as worried as I was, and he says to me: "what's the weather forecast for today? Is it going to rain?" I mean to say! It's that it's too much to bear.

Águeda feels that all the responsibility of the home falls on her shoulders. Her husband keeps out of family life and, faced with the nutritional problems of his daughter, he merely responds by asking about the weather. In the way Águeda depicts him in her

testimony, and paraphrasing Horrocks (1994), her husband seems “emotionally autistic”⁶².

I do accept that it is extremely difficult to assess this absence of the husband because I understand it as a clear example of the boundary that exists between the functional and the emotional within the sphere of the family. It does not involve merely *not* participating in domestic tasks and leaving them to one’s wife; nor does it involve not participating in the education and socialisation of children. What really “kills” Águeda is the lack of support and understanding on the part of her husband. His indifference. She continues by saying:

[...] It worries me and it kills me. It’s that it kills me. And so, I’m telling him I’ve had a terrible night, I say to him: “What a night last night...! I don’t know how I’m still standing! I’m going to have to go...!” and what does he say? “Is it going to rain today?” Look! It’s that...! Then he moves closer and...”what’s that face for?”, I say “What’s that face for?”

The text clarifies the situation. Águeda says to him “you don’t know how I feel” and in actual fact no, he does not know. His reactions – asking about the weather or saying that he cannot hear the television – are interpreted as a sign of insensitivity, lack of interest, neglect, indolence and indifference. Men are not love specialists and so they do not understand the

⁵ This would be the same as the popular Spanish saying about men: “They neither feel nor suffer”.

nature of their wives' emotional demands: the search for support and communication. Águeda goes on to say:

[...] The problem is that they don't understand... I think that they don't even understand where we are and what it is we expect of them, asking something of them, it's that they don't understand...

In any case, the perception of the women of Zangarillejas is that their husbands do not ask and do not listen, they are absent and this absence becomes one of their most important emotional demands. Some of the women described their husbands as "living dead" and this idea was rounded off with "lack of passion".

The complaints were constant in my conversations with them and are a sign that something has changed. Unlike their mothers or grandmothers, this new generation of rural women has been incorporating dominant discourses and cultural meaning on intimacy into their conception of what it means to be a good housewife, a good mother, or in this case, a good wife. Thus they have incorporated one more task into their activities. What I noticed was that although their lifestyles may not have changed much in comparison to previous generations, it is true that cultural changes have been incorporated in terms of modifications in their emotional structure. And in spite of continuing to dedicate themselves exclusively to domestic tasks and taking care of children, and therefore focusing their activity in reduced spaces and contexts, they have incorporated an emphasis for emotional satisfaction and personal happiness belonging more to these reflexive biographies that Giddens talks about. The change to their emotional structure, of their emotional culture is, in my

judgement, an element of modernisation in these rural places, at least in terms of emotional culture of the women. The causes could be found in the new emotional learning sources to which they have increasing access. Somewhat later in comparison to other urban women with other lifestyles, the women of Zangarillejas have been becoming more literate in a new emotional culture that places emphasis on romance through magazines, televised drama or from films, to name some examples.

We should not forget the role that language and other cultural artefacts play in the construction and experiencing of emotions. The emotional self is constructed in a different way through distinct discourses in such a way that in an analysis of romantic discourse, Wetherell (1996), for example, states that even in sentiments of passion and romantic love, experience and sentiment are always identified, labelled and constructed through narration and language: “there is no case in which a woman or a man in love find themselves pronouncing, creating or discovering these words, like a mirror or reflection of their experience, for the first time although they may feel as if they are doing so. Words are second-hand, they are already in circulation, they are familiar and they are there waiting for the time to be appropriated” (*ibid.*: 134)⁶³. In this sense, Jackson states, for example, that the process of falling in love consists of placing oneself in the scripts or discourses of love: “those who feel in love have a host of novels, films, songs on which they draw and give meaning to their passion” (1993: 212). He also states that women tend to

⁶ A reference to Roland Barthes’ *A Lover’s Discourse: Fragments* seems inevitable. Barthes states that “Confronting each of these incidents [referring to love incidents], the amorous subject draws on the reservoir (the thesaurus?) of figures, depending on the needs, the injunctions, or the pleasures of his image-repertoire” (1997: 19).

be socialised in a kind of “emotional literacy” in relation to love and romance – through romantic novels, magazines, or watching television drama serials – while men do not. As a result, “women often find men emotionally illiterate, precisely because men have not learnt to construct and direct emotional narratives or discourses on emotion” (*Ibid.*: 216). From this it can be deduced that there are no natural reasons why women are better at reading emotions but rather that it is gender acculturation, including the discourses to which they have access, which forms the ability to identify and experience emotions⁶⁴. It is perhaps due to this that it is easier for the women, than for their husbands, to talk in terms of love and intimacy and to identify the signs of love communication⁶⁵.

In actual fact, we should point out that, the archetypal male of the beginning of the 21st century, at least in the rural west of Spain, is the non-emotional man who forms them, and which acquires its significance in opposition to the emotional woman. This model of masculinity represents man as more rational and with greater control and therefore more suited to the public sphere (Lupton, 1998: 113)⁶⁶ while the private sphere, appropriate for emotional

⁷ In fact, the diffusion of romantic love would not have been possible without literature, in particular the romantic novel that imposed the model on its readers (Leites, 1990).

⁸ Barthes in another of his works, *The grain of the voice* (1981) states that “the man in love is the wild semiologist in a pure state! He spends all his time reading signs. He does nothing else: signs of happiness, signs of unhappiness; in the face of the other, in her behaviour. He is truly victim of the signs” (*Ibid.*: 309). Perhaps we should substitute “the man in love” for “the woman in love”.

⁹ This differentiation between the emotional woman and the non-emotional man in our society is set within the distinction

expression, is linked to women. It should be remembered that the separation between home and work emerges with industrialisation in western societies and involves positioning these spaces as locations for different uses and emotional expressions. The economic sphere was presented as a cold place in which relations were impersonal and distant, characterised by competitiveness and individualism as opposed to the warmth and emotional support of the private sphere⁶⁷. In the case of Zangarillejas this process of industrialisation – and for this understand modernisation – began no more than two decades ago and in this way we are able to understand the start of this process of privatisation and emotionality in family and intimacy life. They have adopted that ideology of love that Beck and Beck-Gernsheim (1998) call “the idolatry of the love relation” in our society. They establish an analogy between love and religion. For them, love and religion contain a “utopian analogy. They are the key to get out of

between public and private spheres. In reality, there are a number of binary oppositions that link femininity with emotionality: reason/emotion, rational/irrational, cultural/physical, universal/particular, public/private, man/woman (Jaggar, 1989: 145).

¹⁰ In the 19th century, the family began to be idealised as an intimate refuge with a higher moral value than the public sphere (Sennet, 1977: 20) and this growing interest in the home and family in the 19th century, especially for the middle class man, had an impact on how women were viewed. On the one hand, she was linked to a “fine sensibility” – one that would suggest moral superiority – but, on the other hand, she was also linked to the morally and physically inferior. This dichotomy implies an ambivalent and contradictory view of women. In Lasch’s words (1977: 6) “the bourgeois family system debased and elevated woman” at the same time.

the jail of normality” (*Ibid.*: 241-242). In current love culture, what is pledged is authenticity in a “world of representation and lies” and so “the anxiety about love as trust and patriotism grows in the environment of doubt and uncertainties that modernity produces” (*ibid.*: 242)⁶⁸.

The search for trust and emotional balance, the constant affective demands, the need of emotional communication seem to suggest, at least in the case of the interviewed women, a relationship model close to Giddens’ ideal model of a “pure relation” (2001). He talks of “emotional democracy” and calls attention to what is, in his opinion, the extraordinary parallelism that exists between this and public democracy: “In a democracy all are, in principle, equal, and with equality of rights and responsibilities – in principle, at least – comes mutual respect. Open dialogue is an essential part of democracy. Democratic systems substitute authoritarian power, or power resting in tradition, with an open discussion of problems – a public space of dialogue. No democracy can function without trust. And democracy cracks if steps are taken towards authoritarianism or violence. When we apply these principles as ideals to relationships, we are talking of something very important: the possible appearance of, what I will call a democracy of emotions, is I believe, as important as public democracy to improve the quality of our lives” (*Ibid.*: 75-76).

Finally I want to conclude this chapter stressing on its main idea: the individualisation processes that characterise this late modernity have also made themselves felt in rural areas and the hope placed in love, as a fundamental element in the construction of

¹¹ In this analogy between love and religion they point out that “in religion the phrase: there is life after death, rules; in love it is the phrase: there is life before death” (*ibid.*: 242).

identities, is found to be ever present, all the more so when, as things stand at present, the processes of gender construction imply an emotional socialisation of the woman that leads her more so than men to consider “the other person” as a “necessary element that completes her own identity as a person”. In my opinion, much remains to be done with new generations. In some way, women will be adults when they take on the fact that they themselves, *per se*, are already persons, and when their sentimental expectations are constructed on more real foundations and on fewer stories of princesses and fairies; when they understand that freedom must be conquered.

I believe that many women have too many expectations with respect to marriage and the emotional dissatisfaction derived from their experience within this social institution has a great deal to do with “romantic” ideas held in our society. In some way, just as Giddens (2001: 58) states, if one of the characteristics of our society is “the diffusion of the idea and the reality of addictions”, one of these addictions is to love in a society in which “tradition deteriorates and lifestyle choice prevails in which identity has to be more actively created and recreated” (*Ibid*: 59). “When everything comes tumbling down, people, in their worlds of individualised lives, do not look for refuge in the church or in God, or in the class culture experienced, but in the you that shares the world and promises you protection” (Beck & Beck-Gernsheim, 1998: 250).

References

- ALONSO, L.E. (1995): "Sujeto y discurso: el lugar de la entrevista abierta en las prácticas de la sociología cualitativa" en J.M. DELGADO y J. GUTIÉRREZ (Coords.) *Métodos y técnicas cualitativas de investigación en ciencias sociales*, Madrid, Síntesis, pp. 225-240
- BACKETT, K. (1987): "The negotiation of fatherhood", en C. LEWIS y M. O'BRIEN (eds.), *Fatherhood reassessed*, Londres, Sage, pp.79-90.
- BARTHES, R. (1997): *Fragmentos de un discurso amoroso*, Barcelona, Círculo de Lectores.
- BECK, U. y BECK-GERNSHEIM, E. (1998): *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*, Barcelona, Paidós-El Roure.
- BOURDIEU, P. (1993): "Los ritos como actos de institución", J. PITT-RIVERS and J.G. PERISTANY (eds.) *Honor y gracia*, Madrid, Alianza, pp. 111-123.
- CHORODOW, N. (1995): "Individuality and difference in how women and man love", A.ELLIOT & S. FROSH (eds.), *Psychoanalysis in contexts: paths between theory and modern culture*, Londres, Routledge, pp.89-105.
- COWARD, R. (1992): *Our treacherous hearts*, Londres, Faber.
- CSIKSZENTMIHALYI, M. y ROCHBERG-HALTON, E. (1981): *The meaning of things: symbols and the self*, Cambridge, Cambridge University Press.
- DUMCOMBE, J. y MARSDEN, D. (1993): "Love and intimacy: the gender division of emotion and emotion work", *Sociology*, 27, pp. 221-41.
- GIDDENS, A. (1997): *The transformation of intimacy. Sexuality, love and eroticism in modern societies*, Cambridge, Polity Press.
- GIDDENS, A. (1999): *Consecuencias de la modernidad*, Alianza, Madrid.
- GIDDENS, A. (2001): *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*, Madrid, Taurus.

HITE, S. (1988): *Women in love*, Londres, Viking.

HOCHSCHILD, A. R. (1983): *The managed heart. Commercialization of human feeling*. Berkeley, C.A., University of California Press.

HORROCKS, R. (1994): *Masculinity in crisis*, New York, St. Martin's Press.

JACKSON, S. (1993): "Even the sociologist fall in love: an exploration in the sociology of emotions", *Sociology*, 27 (2), pp. 201-20.

JAGGAR, A. (1989): "Love and knowledge: emotion in feminist epistemology", A. JAGGAR y S. BORDO (eds.), *Gender, body, knowledge: feminist reconstructions of being and knowing*, New Brunswick, Rutgers University Press, pp. 145-71.

LEITES, E. (1990): *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*, Madrid, Siglo XXI.

LUPTON, D. (1998): *The emotional self*, London, Sage.

MANSFIELD, P. y COLLARD, J. (1988): *The beginning of the rest of your life?* London, Macmillan.

MUÑOZ GONZÁLEZ, B. (2007): *Mujeres rurales. Topología emocional y espacio doméstico*, Cáceres, Instituto de la Mujer de Extremadura.

PLUMMER, K. (1983): *Documents of Life*, London, George Allen and Unwin.

SAFILIOS-ROTHSCHILD, L. (1987): "Les diferències, segons el sexe, en la socialització i l'educació dels nens petits i les seves conseqüències en l'elecció dels estudis i els seus resultats", en OCDE, *L'Educació del rol femení*, Barcelona, Aliornia.

SENNET, R. (1977): *The fall of public man*, London, Faber and Faber.

TANNEN, D. (1991): *You just don't understand*, Londres, Virago.

THOMPSON, L. y WALKER, A. (1989): "Gender in families: women and men in marriage, work and parenthood", *Journal of marriage and the family*, 51, pp. 845-71.

WEISS, R. (1990): *Staying the course*, New York, Fawcett Columbine.

WETHERELL, M. (1996): "Romantic discourse and feminist analysis: interrogating investment, power and desire", S. WILKINSON y C. KITZINGER (eds.), *Feminism and discourse: psychological perspectives*, London, Sage, pp. 128-144.



Abstract: This paper analyse the emotions and feelings of a group of rural women within the framework of their married life. I will limit the focus to deciphering up to what point the new discourses on intimacy and the relationship of the couple typical of late modernity - in the sense used by Giddens who refers to the privatisation and de-institutionalisation of behaviour, the intensification of emotional discourse and a family model whose legitimacy is situated in the search for the personal happiness of its members - have started to be introduced in women from rural areas and have started to be adopted by them which although traditional are experiencing an extreme process of social change, like the one I will go on to describe in Zangarillejas, a village in the southwest of Spain. Unlike their mothers or their grandmothers, these women have 'been alphabetized' emotionally and so they demand a more democratic and satisfactory model of relationship. The traditional family, based on strong support among generations guarantees the social order and is responsible for the patrimonial transmission that has been evolving towards. In this sense, the intensification of the discourse on emotions and feelings seems to have been introduced with more force in rural places in a process of change.

Keywords: intimacy, de-institutionalisation of behaviour, social change, rural places

O lazer enquanto expressão de vitalidade na
velhice: a experiência de um centro de convivên-
cia de idosos em Fortaleza – CE

Kelly Maria Gomes Menezes
Maria Helena de Paula Frota

Resumo: Esta pesquisa objetivou refletir sobre os significados que os velhos, participantes de um Centro de Convivência, atribuem às atividades de lazer desenvolvidas. Durante todo o processo pretendeu-se analisar a questão da velhice, haja vista sua maior notoriedade decorrente do crescente aumento na população brasileira. Além disso, procurou-se perpassar a prática de lazer enquanto expressão de vitalidade para os sujeitos. Para tanto, lançou-se mão da pesquisa quali-quantitativa devido à postura científica da autora estar voltada para a compreensão de processos subjetivos, sejam grupais e/ou sociais que visam o estudo de indivíduos e dos grupos através de seus discursos, costumes, tradições etc. O referido grupo é composto de 86 velhos, dentre eles 62 são participantes assíduos das atividades desenvolvidas. A construção do perfil foi realizada através de questionário contendo os dados de todos os velhos assíduos, e as entrevistas semi-estruturadas foram feitas com seis deles. Com base nos resultados, concluiu-se que a prática de lazer emerge como uma oportunidade singular para que o velho participe de projetos políticos e coletivos, e esteja, também dessa forma, expressando sua vitalidade. O tema que perpassa a questão da velhice e de atividades direcionadas para o seu lazer deve ser cada vez mais considerado, merecedor de novos estudos e pesquisas que resultem em propostas de melhorias na qualidade de vida dessa população. **Palavras-chave:** velhice, lazer, vitalidade, corpo, centro de convivência

Recebido em: 15.06.2012
Aprovado em: 30.06.2012

Introdução

O envelhecimento da população constitui-se hoje como um fenômeno mundial, uma vez que os números revelam o seu crescente aumento em relação às demais faixas etárias. O contingente da população mais velha nunca foi tão grande em todo o mundo e no decorrer de toda a história.

A Contagem da População do Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE, 2009) mostrou que, nos últimos sete anos, a população do Brasil cresceu a uma média anual de 1,21%. No ano 2000, eram 169.799.170 milhões de habitantes, aumentando para 183.987.291 milhões em 2007. Especificamente, com relação à população velha brasileira, a Pesquisa Nacional por Amostra de Domicílios (PNAD) de 2009, do IBGE, revela que o número de pessoas no Brasil com 60 anos ou mais chegou a cerca de 21 milhões. Considerando apenas o segmento de pessoas com mais de 75 anos (cerca de 5,5 milhões), os mais velhos no Brasil tomam proporções significativas, mudando bastante o perfil etário até pouco tempo considerado extremamente jovem.

Mais do que nunca, o tema do envelhecimento da população brasileira tem merecido destaque especial nas pautas de discussões e deliberações de direitos específicos para os velhos – destacam-se a Política Nacional do Idoso (PNI) em 1994 e o Estatuto do Idoso em 2003 –, porém os estudos ainda são considerados incipientes para contemplar as particularidades que o segmento demanda. Nessa perspectiva, este trabalho de dissertação propôs-se a estudar os velhos e sua corporeidade, expressa na vitalidade de atividades físicas, bem como suas relações, sobretudo as de poder, com as demais gerações.

Em 2012, assiste-se ao Ano Europeu do Envelhecimento Ativo e Solidariedade entre Gerações, cujo desafio é o de discutir e fomentar políticas públicas efetivas em

consonância com o acelerado processo de envelhecimento e as necessidades de que demandam. Os países europeus não fogem à regra de envelhecimento populacional e, por isso, revelam a preocupação com a nova velhice que se mostra cada vez mais visível e ativa.

Ademais, considera-se importante justificar a terminologia adotada em todo o trabalho com relação à palavra “velho”, tão estigmatizada e pejorativa na sociedade atual. Conforme evidencia Beauvoir: “Toda uma tradição carregou essa palavra [velho] de um sentido pejorativo – ela soa como um insulto. Assim, quando ouvimos nos chamarem de velhos, muitas vezes reagimos com cólera.” (1990, p. 353) Porém, corroborando com as ideias do professor Rubem Alves (2001), e com autores especialistas em gerontologia social, entende-se que o vocábulo “idoso” é uma maneira de eufemizar (ou maquiagem) esta fase da vida, trazendo à tona apenas a questão do “politicamente correto” ou do aspecto “legal”, desconsiderando, assim, o lado afetivo, poético e, sobretudo, real da palavra “velho”.

A partir de tal relevância e urgência, este trabalho se propõe a compreender os significados que as atividades de lazer desenvolvidas em um Centro de Convivência de Idosos representam para os velhos participantes. Ademais, como objetivos específicos deste processo investigativo, destacam-se: conhecer o trabalho desenvolvido pelo Centro de Convivência em estudo, com vistas a identificar se as estratégias utilizadas contribuem para uma melhor qualidade de vida dos participantes; apreender o perfil sócio-econômico dos sujeitos, haja vista a importância de se avaliar e refletir sobre seus reais modos e condições de vida; refletir como o Estado, através dos Centros de Convivência de Idosos, tem construído e viabilizado políticas públicas no sentido de institucionalizar direitos.

Esta investigação foi desenvolvida a partir da abordagem quali-quantitativa de caráter explicativo. Para a coleta de dados, foram realizadas entrevistas semi-estruturadas

com seis dos 62 velhos assíduos do CCI, totalizando uma amostra de 10%; e os questionários para a construção do perfil foram aplicados com todos os participantes assíduos. Destaca-se que os velhos, enquanto sujeitos da pesquisa, ficaram cientes da mesma de maneira que responderam às questões espontaneamente e assinaram o Termo de Consentimento Livre e Esclarecido.

Dessa maneira, este artigo está organizado em três tópicos, a seguir: Vitalidade, Corpo e Lazer; Os participantes do Centro de Convivência em Estudo; e, por fim, têm-se as Considerações Finais da pesquisa.

Vitalidade, corpo e lazer

Vitalidade, do latim *vitalitate*, cuja raiz *vita* significa vida. Segundo o dicionário, trata-se de um vocábulo que representa qualidade do que é vital; vigor, energia; conjunto das funções de um organismo. Toda a descrição mencionada tem como cerne a palavra “vida”. Em outras palavras, vitalidade é a tentativa de não-morte, a reafirmação da vida, a negação do corpo e da mente para a finitude.

Na ética de Dietrich Bonhoeffer (2006), o vitalismo é compreendido como componente inato e fundamental do ser: “Bonhouffer não aceita o mecanicismo relativizador da vida como meio para um fim, bem como não aceita o vitalismo absolutizador da vida como fim em si próprio.” (COSTA JÚNIOR, 2004, p. 11) Em outras palavras, vitalidade é tudo o que é expresso dentro do equilíbrio: direitos/deveres.

Logo, vitalidade caracteriza-se como um estilo de ser, indo além da dimensão cronológica. Segundo Neri e Debert (1999), diversos outros fatores são determinantes ao se avaliar a força vital de um indivíduo, quais sejam: gênero, classe social, saúde, educação, cultura etc. A condição social é retratada por Beauvoir (1990) como um

fator extremamente limitante, embora não seja o único, para o velho vivenciar sua vitalidade.

Além da condição social, Beauvoir (1990, p. 387) alerta que o moral e o físico estão estreitamente ligados:

Para realizar o trabalho que readapta ao mundo um organismo pejorativamente modificado, é preciso ter conservado o prazer de viver. Reciprocamente: uma boa saúde favorece a sobrevivência de interesses intelectuais e afetivos. Na maior parte do tempo, o corpo e o espírito caminham juntos [...]. Mas nem sempre [...]. Os moralistas que, por razões políticas ou ideológicas, fizeram a apologia da velhice, pretendem que ela liberta o indivíduo de seu corpo. Por uma espécie de jogo de equilíbrio, o que o corpo perde, o espírito ganharia [...].

Monteiro (2003) em *Espaços internos e externos do corpo: envelhecimento e autonomia*, destaca que se o velho não tiver autonomia sobre o próprio corpo ele perderá até a possibilidade de adquirir conhecimentos, pois não estará aberto às experimentações que a vida oferece. Essa teoria é preconizada por Maturana (1997) e afirma que o organismo sempre se relacionará com o ambiente externo enquanto estiver vivo, obtendo um sentimento de pertença.

Já Giddens (1993) afirma que o corpo é o instrumento para o ser humano conhecer o mundo, os outros e a si próprio, é a força expressiva de interação e vitalidade. Além disso, o corpo é, sobretudo, uma construção cultural e, como tal, deve ser estudado contextual e especificamente. A possibilidade de estar em contato com o mundo e com o outro provoca, segundo Monteiro (2003), a sensação de vitalidade. Em outras palavras, é a partir do “corpo externo” que se sente o “corpo interno”; ou, como

no dizer de Merleau-Ponty (1971): o corpo é o veículo do *ser-no-mundo*.

Costa (2001) ratifica que o corpo deve ser analisado enquanto um espaço de expressão da vitalidade e da comunicação. Dessa maneira, observar a corporeidade significa, ao mesmo tempo, observar os modos e estilos de vida do ser humano, a ser explorado a seguir. Por sua vez, Davidoff (2001) também relata que um corpo que vive sozinho e em ambientes pequenos, como um quarto, comprometem sua saúde e vitalidade tanto em nível sensorial, como em comportamental, pois o corpo necessita de espaço e movimento: “A exclusão privada favorece o processo de descorporificação, o desaparecimento da pessoa, porque sem o corpo não há existência, deixando lugar apenas para o diagnóstico.” (MONTEIRO, 2003, p. 146)

A oferta de espaços maiores e coletivos pode favorecer a vida e a saúde do velho, proporcionando-lhe a sensação de vigor, bem-estar e, claro, vitalidade. (PERRACINE, 2002) É por intermédio do corpo que o mundo do ser humano é construído, logo, se, com a chegada da velhice, há a total falta de movimento e pouco contato com o outro, o velho deixa de viver e passa a esperar pelo momento de sua morte, alguns, menos engajados em seus projetos, “defendem-se, entretanto, do declínio com energia, por um sentimento de dignidade. Vivem sua última idade como um desafio. É o tema da narrativa de Hemingway *O velho e o mar*.” (BEAUVOIR, 1990, p. 385)

Costa Júnior (2001, p. 08) conclui vitalidade como sendo uma potência do ser, realmente existente em cada um, mas não necessariamente externalizada: “Vitalidade é o poder de criar além de si próprio sem perder a si próprio. Quanto maior poder de criação, além de si próprio, tem um ser, mais vitalidade tem ele.” Dentre as expressões mais conhecidas da vitalidade, está o lazer. O exercício físico, sob a forma do lazer, favorece a pessoa velha a

minimizar os efeitos causados pelo processo natural de envelhecimento, tanto em nível patológico como, sobretudo, numa dimensão psicossocial.

O capítulo V do Estatuto do Idoso, de acordo com as exposições anteriores, é especialmente dedicado aos direitos fundamentais da educação, da cultura, do esporte e do lazer. Em relação à educação e ao lazer, é dever do Poder Público criar oportunidades de acesso a cursos especiais que abranjam também o domínio de novas tecnologias para a pessoa velha. No sentido da preservação da memória e da identidade culturais, os velhos devem participar das comemorações de caráter cívico ou cultural. Assim, mais uma vez, os velhos tem direito ao desconto de 50% em eventos artísticos, culturais, esportivos e de lazer.

Ainda que o lazer, a partir da Constituição de 1988, tenha se transformado em direito de todos os cidadãos brasileiros e uma das obrigações do Estado, seu acesso ainda é bastante limitado. As organizações dos velhos, através dos Grupos de Convivência, representam a constituição de um espaço onde podem ter acesso ao lazer através das atividades que desenvolvem. Torna-se oportuna e essencial, na atualidade, o desenvolvimento de uma dinâmica que permita pensar ou executar meios para que recursos criativos para as pessoas velhas possam ser aplicados de maneira que entendam a urgência de seu crescimento demográfico e da importância de sua participação social, econômica, política e cultural. As condições atuais são muito mais favoráveis aos velhos que antigamente pois

Em média, os nossos bisavós viviam 300 mil horas, trabalhavam 120 mil horas e dormiam 94 mil horas. Descontados os anos da infância e de escola primária, lhes restavam só 23 mil horas para dedicarem-se às atividades domésticas e de higiene, à reprodução, à di-

versão e à velhice [...]. Por sorte, em somente duas gerações a sociedade industrial provocou mudanças revolucionárias, de modo que hoje aumentou a massa de pessoas que não trabalham no sentido estrito do termo (estudantes, desocupados e idosos), e mesmo aquela que trabalha dispõe de mais tempo livre. Subtraída a infância e os oito anos de escola obrigatória, o tempo que sobra, livre do cansaço e do sono, supera as 300 mil horas. Portanto, as horas de que dispomos como tempo vago são equivalentes a toda a existência de nossos bisavós. (DE MASI, 2000, p. 316)

O lazer, enquanto expressão da vitalidade do ser, atua como confirmação e superação da vida, isto é, transcende o aspecto da idade na medida em que o velho age enquanto sujeito ativo e político em seu meio social. O lazer direcionado aos velhos emerge como um momento privilegiado em que os indivíduos são convencidos a assumir a responsabilidade pelo seu envelhecimento e, conseqüentemente, pela sua saúde, pela sua aparência, pela sua participação ativa na sociedade e, sobretudo, pela expressão de sua vitalidade. (NERI & DEBERT, 1999)

É importante frisar, pois, que cada velho possui seu ritmo, advindo de suas experiências e modos de vida, tece a sua própria corporeidade de viver a sua vitalidade e que vai além de uma visão meramente cronológica, já que

[...] se o indivíduo se propuser, em qualquer atividade, imprimir toda a sua vontade e todo o seu potencial, fazendo o melhor possível dentro de suas limitações, não há justificativa para desânimo ou sentimento de inutilidade ou incompetência. As atividades podem ser adaptadas de acordo com os interesses e as necessidades dos idosos,

valorizando-se mais o ato em si do que a velocidade imprimida ao movimento. A sua aprendizagem se faz de modo mais lento e talvez seja por isso que eles conseguem cercar seus erros com mais prudência e rapidez.

(COSTA, 2004, p. 03)

Em outras palavras, corpo e sociedade estabelecem uma relação dinâmica e recíproca. Mais importante que a longevidade é como vivê-la, ou seja, de que maneira se vive e se propaga a própria energia. É imprescindível garantir a vivência plena da corporeidade e, conseqüentemente, da vitalidade.

Os participantes do centro de convivência em estudo

A Instituição estudada possui um quadro multiprofissional de equipe técnica, qual seja: uma pedagoga, duas assistentes sociais, um psicólogo, uma educadora social, uma auxiliar de educação. O Serviço Social surgiu na referida instituição por volta de 2004, no final da gestão do então prefeito de Fortaleza Juraci Magalhães. Desde 2009, o Serviço Social conta com o apoio de um CRAS.

Dentre os programas e/ou projetos que o Centro desenvolve, destacam-se: Projeto Saúde, Bombeiros e Sociedade (PSBS); Programa Nacional de Inclusão de Jovens: Educação, Qualificação e Ação Comunitária (ProJovem); Programa Falando com a Comunidade do Instituto Municipal de Pesquisas, Administração e Recursos Humanos (IMPARH); Programa de Inclusão Produtiva para Mulheres do Bolsa Família; Programa Municipal de Atendimento Básico à Pessoa Idosa (PABI).

Após a aplicação de questionários, conclui-se que o perfil dos velhos encontrados no CCI não difere muito do perfil nacional do segmento. Em geral, a maior parte é feminina; encontram-se nas faixas de idade de 60 a 70

anos e 71 a 80 anos, respectivamente; mantêm-se casados; possuem um nível de escolaridade considerado baixo; são custeados através de benefícios sociais e previdenciários, os quais somam, majoritariamente, um salário mínimo; não trabalham e, por isso, muitas vezes, sobrevivem através dos benefícios; residem em casa própria e moram com duas a três pessoas; são naturais do interior cearense.

Já nas entrevistas semi-estruturadas, que dizem respeito ao lazer, foram levados em consideração os 62 velhos assíduos do grupo, dentre os quais recortou-se a amostra de 10%, ou seja, o equivalente a seis sujeitos. Como o objetivo deste trabalho é avaliar de que forma os velhos veem o lazer no Centro, enquanto expressão de sua vitalidade, a amostra não foi aleatória, isto é, através da técnica da observação direta, constatou-se quais eram as pessoas mais apropriadas no momento para as entrevistas, as que mais participavam das atividades e as frequentadoras assíduas do Centro.

Observou-se que os velhos entrevistados estão entre 60 a 75 anos de idade, são, em sua maioria, casados, possuem Ensino Fundamental Completo e são todos católicos. Como já foi ressaltado, também possuem outra característica em comum: estão numa fase ativa da vida, em que a vitalidade é expressa através das atividades de lazer.

Para realizar esta interpretação com o maior esmero possível, ela foi realizada com o embasamento metodológico da análise de conteúdo cuja técnica abrange a exploração do material, o tratamento dos resultados e a interpretação. De acordo com Bardin (1977), o estágio de exploração do material consiste em codificá-lo numericamente; enquanto o tratamento e a interpretação dos resultados abrange a fase em que o pesquisador, já embasado teoricamente sobre o tema, pode inter cruzá-lo com a realidade apresentada, sistematizando as ilações. Dessa forma, “consiste em descobrir os “núcleos de

sentido” que compõem a comunicação e cuja presença, ou frequência de aparição, podem significar alguma coisa para o objectivo (sic) analítico escolhido.” (BARDIN, 1977, p. 105).

De modo condensado, os entrevistados têm preferência pelas atividades religiosas, pelos passeios e viagens e pelas atividades festivas e de dança. Grande parte afirmou que não existem empecilhos para viver tais tipos de lazer e que com a chegada da velhice, aumentaram as possibilidades de viver mais plenamente. Todos reconhecem o desconto de 50% em atividades lúdicas, respaldado pelo Estatuto do Idoso, porém seu acesso ainda é um processo.

Com relação às atividades desenvolvidas pelo Centro de Convivência, eles assinalaram a preferência por três delas, quais sejam: passear e/ ou viajar, realizar atividades físicas e/ ou esportivas, e participar das festas com música e dança. Já as atividades de que menos gostam promovidas pelo Centro são os jogos de mesa e às relacionadas com leitura e/ ou escrita.

Considerações finais

Antes de iniciar a análise final deste processo investigatório, faz-se necessário reconhecer, primordialmente, que ele não está acabado, muito pelo contrário, as proposições que serão lançadas agora neste espaço servem apenas como subsídio para reflexões maiores e mais profundas. Igualmente, não há, de forma alguma, o desejo de desmerecer esta construção teórica, pois ela é também um acréscimo aos diversos estudos que estão surgindo a respeito do velho e da velhice.

Este trabalho procurou, durante todo o processo, contribuir para uma maior reflexão sobre o velho e a velhice conectando-os com a questão do lazer enquanto expressão da vitalidade. Então, a partir da descrição das ativida-

des de lazer desenvolvidas pelo CCI e da pesquisa realizada com os velhos participantes, puderam-se traçar as considerações que seguem.

Constatou-se, pois, ao longo de toda a trajetória da pesquisa, que o velho, independentemente de suas determinações sociais, sente a necessidade de estar em um ambiente onde o contato e a identificação com o outro sejam uma constante. Os Centros/ Grupos de Convivência de Idosos, enquanto espaço de (re) socialização do indivíduo, representam uma nova visão de mundo para o velho, pois é ali que ele pode expressar a sua vitalidade, através das atividades de lazer.

A inserção do velho no grupo possibilita-lhe, portanto, outro olhar ao mundo, na medida em que abre oportunidades ao novo. O fato de conhecer novas pessoas – mais do que isso, de identificar-se com elas – traz o sentimento de pertença e, com isso, surgem os elos de amizade, fundamentais no processo de autonomia e construção de novos projetos de vida. Ao adentrar ao grupo, o velho passa a se interessar mais por si mesmo, a interagir com outras pessoas, a ser mais curioso pelo outro e por novas informações. Esses aprendizados representam uma forma de renovar a vitalidade e de viver mais e melhor.

No concernete aos resultados das entrevistas, concluiu-se que os interlocutores tem preferência pelas atividades religiosas, pelos passeios e viagens e pelas atividades festivas e de dança. Grande parte afirmou que não existem empecilhos para viver tais tipos de lazer e que com a chegada da velhice, aumentaram as possibilidades de viver mais plenamente. Todos reconhecem o desconto de 50% em atividades lúdicas, respaldado pelo Estatuto do Idoso, porém seu acesso ainda é um privilégio para poucos. Com relação às atividades desenvolvidas pelo CCI, eles assinalaram a preferência por três delas, quais sejam: passear e/ ou viajar, realizar atividades físicas e/ ou esportivas, e partici-

par das festas com música e dança. Já as atividades de que menos gostam promovidas pelo Centro são os jogos de mesa e às relacionadas com leitura e/ ou escrita.

O CCI está situado na fala de Debert (1997, p. 162) em que constata que os “programas foram e estão sendo criados para resgatar a dignidade do idoso, reduzir os problemas da solidão, quebrar os preconceitos e estereótipos que os indivíduos tendem a internalizar.” É um espaço, portanto, onde o envelhecimento deixa de ser visto apenas como um momento de perdas, e passa a ser visto através de um novo olhar cuja experiência e os saberes acumulados no decorrer dos anos vividos fazem da velhice uma fase igualmente importante e significativa da vida.

Dessa maneira, percebeu-se que o lazer proporciona não somente o momento de diversão, o recorte do dia dos velhos, mas que possui um significado maior. As atividades de lazer emergem como uma estratégia interventiva para que o velho participe de projetos políticos e coletivos, esteja, também dessa forma, expressando seu vitalismo. Em outras palavras, o velho se sente vivo na medida em que tem voz, em que sua opinião é respeitada e levada em conta. No entanto, é preciso considerar também que o lazer para essa população é apenas uma parte do todo, ou seja, existem vários outros determinantes sociais que permeiam a vida desses velhos.

Considera-se, ainda, o Centro de Convivência um locus privilegiado para o lazer e momento de socialização dos velhos. Devido à situação de pobreza dos partícipes, evidenciou-se que o Centro, muitas vezes, constitui-se o único equipamento social que o sujeito dispõe para viver o seu lazer. Envelhecer com qualidade de vida na atualidade, e, principalmente no Brasil onde as desigualdades sociais e econômicas são tão acentuadas, revela-se como um grande desafio para a sociedade civil e para o Estado.

Torna-se emergencial, principalmente nos dias atuais, que o velho tenha, de fato, seus direitos garantidos, uma vez que somente a partir de sua efetivação, ele poderá exercer sua cidadania e, assim, viver mais dignamente a sua longevidade. Para isso, é igualmente necessário que a equipe multidisciplinar existente nos Centros de Convivência esteja preparada, tanto numa perspectiva de formação profissional, como de respeito e ética, para trabalhar e conviver com os velhos.

Outro apontamento é em relação à vida pública desses velhos, pois, de acordo com o que foi estudado, há muito os Centros deixaram de ser apenas um local de vivência do lazer. Para reivindicar direitos sociais é preciso conhecê-los e, acima de tudo, elevar as discussões a um patamar coletivo cujo objetivo permeie a luta pela cidadania e a garantia de direitos. Assim, o grupo deve incentivar atividades que esclareçam os direitos do segmento, bem como propiciar momentos políticos de intervenção.

Referências

ABIGALIL, Albamaria; FERRIGNO, José C.; LEITE, Maria L. C. de B. Centros e grupos de convivência de idosos: da conquista do direito ao lazer ao exercício da cidadania. In: FREITAS, Elizabete V. de, et al. **Tratado de geriatria e gerontologia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

ALVES, Rubem. **As cores do crepúsculo**: a estética do envelhecer. São Paulo: Papyrus, 2001.

BARDIN, Lourencia. **Análise do conteúdo**. Lisboa: Edições 70, 1977.

BEAUVOIR, Simone de. **A velhice**. Tradução: Maria Helena Franco Monteiro – 4. ed. – Rio de Janeiro: Nova Fronteira S.A, 1990.

BONHOEFFER, Dietrich. **Ética**. São Leopoldo: Sinodal, 2006.

BRASIL, República Federativa do. **Constituição (1988)**. Constituição da República Federativa do Brasil, Brasília, DF, 1998.

_____. **Estatuto Nacional do Idoso**. Brasília, DF, 2003.

_____. **Política Nacional do Idoso (1994)**. Brasília: 2004.

COSTA, Geni de A. Corporeidade, atividade física e envelhecimento: desvelamentos, possibilidades e aprendizagens significativas. In: KACHAR, Vitória. **Longevidade: um novo desafio para a educação**. São Paulo: Cortez, 2001.

COSTA JÚNIOR, J. da. O (des) interesse do jovem pela religião. **Revista Mundo Jovem**, XLI, 337, junho, 2003.

_____. J. da. **Vitalidade como coragem de ser**. Disponível em:

<http://www.metodista.br/ppc/correlatio/correlatio04/vitalidade-e-como-coragem-de-ser/>. Portal de Publicações Científicas. Universidade Metodista de São Paulo, 2004.

DAVIDOFF, Linda L. **Introdução à Psicologia**. São Paulo, Makron Books, 2001.

DE MASI, Domenico. O trabalho não é tudo. In: _____. **O ócio criativo: entrevista a Maria Serena Palieri**. Tradução de: Lea Manzi. Rio de Janeiro: Sextante, 2000.

DEBERT, Guíta G. **A invenção da terceira idade e a rearticulação de formas de consumo e demandas políticas**. Revista Brasileira de Ciências Sociais, São Paulo, v. 12, n. 34, p. 39-56, 1997.

GIDDENS, Anthony. Sociologia do corpo: saúde, doença e envelhecimento. In: _____. **Sociologia**. Tradução de Sandra Regina Netz. Porto Alegre: Artmed, 2005. P. 128 – 149.

_____. **A transformação da intimidade: sexualidade, amor e erotismo nas sociedades modernas**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1993.

INSTITUTO BRASILEIRO DE GEOGRAFIA E ESTATÍSTICAS. IBGE. **Perfil dos Idosos responsáveis por domicílios no Brasil 2010**. Rio de Janeiro: Estudos e

Pesquisas, Informação demográfica e socioeconômica, n.9, 2010.

MATURANA, Humberto. **A ontologia da realidade**. In: MAGRO, Cristina et al. (Org.). Belo horizonte: Ed. UFMG, 1997.

MERLEAU-PONTY, M. **Fenomenologia da percepção**. Rio de Janeiro: Editora Freitas Bastos, 1971.

MONTEIRO, Pedro Paulo. **Espaços internos e externos do corpo: envelhecimento e autonomia**. In: Revista Serviço Social & Sociedade, N° 75, Cortez, 2003.

NERI, Anita L. & DEBERT, Guíta G. **Velhice e sociedade**. Campinas, Papirus, 1999.

PERRACINE, Mônica R. Planejamento e Adaptação do Ambiente para Pessoas Idosas. In: FREITAS, Elizabete V. de, et al. **Tratado de geriatria e gerontologia**. 2 ed. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 2006.

*

Abstract: This research aimed to reflect on the meanings that older, participants in the Family Center, attributed to leisure activities developed. Throughout the process we sought to examine the issue of old age, given their greater notoriety due to the increasing population. Furthermore, we tried to pervade the practice of leisure as an expression of vitality to the subject. To this end, it employed qualitative and quantitative research due to the author's scientific posture is toward the understanding of subjective processes are group and / or social studies aimed at individuals and groups through their speeches, customs, traditions etc. This group is composed of 86 elders among them 62 are frequent participants of the activities. The profile construction was performed in accordance with the data of all the old frequent, and responded to six specific forms. Based on the results, we concluded that the practice of leisure emerged as a unique opportunity to participate in the old political and collective projects, and are also thereby expressing its vitality. The theme that runs through the issue of aging and focused activities for leisure should be increasingly considered worthy of further studies and research proposals that result in improvements in quality of life for this population. **Keywords:** aging, leisure, vitality, body, family center

Entre el tratamiento de la dolencia y el trabajo sobre sí

Un análisis del juego de valoraciones sobre la eficacia terapéutica en el marco de las terapias alternativas

Mariana Bordes

Resumo: Este trabalho busca compreender as formas nas quais as terapias alternativas são apropriadas em um contexto urbano como a cidade de Buenos Aires. Em particular, a ênfase está em mostrar como diferentes experiências e interpretações de eficácia terapêutica são construídas no contexto de uma alternativa específica (reflexologia). Para isso, o trabalho é dividido em duas seções principais. A primeira centra-se na análise das nuances que compõem uma matriz de inteligibilidade da corporeidade e da restauração de seu bem-estar que é um trabalho ativo e contínuo pelo usuário, onde o registro de si e o autoconhecimento em assume um papel central. A segunda seção, entretanto, concentra-se em explorar outra lógica de avaliação terapêutica registrada em campo, onde a reflexologia se torna um recurso que faz sentido de resolver um problema específico. Daqui resulta que, quando o desconforto for resolvido ou mostra sinais de melhoria, o objetivo da terapia é considerado realizado. O artigo surge de uma pesquisa de tese de doutorado, realizado a partir de uma perspectiva qualitativa que, em particular, usa a abordagem de estudo de caso etnográfico. **Palavras-Chave:** terapias alternativas, eficácia terapêutica, trabalho, tratamento

Introducción

Podría afirmarse que el estudio de la realidad médica en un sentido amplio –esto es, de todos aquellos lenguajes y prácticas pasibles de ser interpretados como *terapéuticos*, que se inscriben cotidianamente en la vida de las personas-

ocupa un lugar estratégico en el marco de las ciencias sociales. Desde distintas perspectivas disciplinares y subdisciplinares⁶⁹, este recorte de la realidad sociocultural permite comprender cómo el cuerpo y sus expresiones pueden ser sentidos/tematizados de manera diferencial por los actores sociales e, inclusive, se propone como una clave de lectura para el abordaje de las formas de subjetividad históricamente determinadas que estas instancias contribuyen a moldear. Retomando el lineamiento general señalado por Queiroz Pinheiro (2006), los enfoques médicos adquieren su fuerza en virtud de su capacidad de constituir *campos de la experiencia* en los cuales las identidades personales se encuentran intrínsecamente ligadas a la corporalidad. Esta afirmación de la autora se fundamenta, entre otras, en la propuesta de Paul Ricœur respecto de que el cuerpo es el punto de anclaje por excelencia del sujeto en el mundo, en la medida en que opera una inscripción espacial (entre el aquí encarnado y un lugar del mundo) y una inscripción temporal (del tiempo vivido a un tiempo del mundo). Desde esta lectura, los distintos abordajes médicos serían fundamentales en la inscripción –social y cultural en este caso– en la que arraiga las experiencias corporales, en la medida en que ponen en juego dos recursos: el de la *intervención* directa (instancia técnica)

⁶⁹ Este punto conlleva la referencia a un amplio crisol de subdisciplinas de relativa reciente relevancia en las ciencias sociales, como lo es la antropología del cuerpo, de las emociones, y las homónimas denominaciones en sociología. Desde un punto de vista disciplinar, la antropología cuenta con una extensa tradición en el estudio del pluralismo médico (Leslie, 1980) mientras que la sociología ha estudiado durante mucho tiempo la realidad médica sólo en torno a las instituciones y profesionales biomédicos, considerando a las medicinas “otras” como desviación (Laplantine, 1998; Bordes, 2011).

y la *reflexión* retrospectiva sobre ese cuerpo (instancia narrativa). En esta articulación se evidencia justamente una lógica de simultaneidad espacio-temporal donde la dimensión vivida remite tanto a lo corporal como a la *persona* en los términos definidos por Marcel Mauss (1979). A la vez que habilita a la formulación de un *ethos* que moldea la forma de relación que el hombre debe sostener con su cuerpo, sus emociones y consigo.

El presente trabajo se inscribe en este espacio de indagación haciendo foco en un recorte particular: el que refiere a las denominadas *terapias alternativas*. El interés por estos abordajes médicos –muchos de ellos provenientes de contextos no-occidentales (como el yoga, el reiki, el ayurveda, entre otros)- se desprende del impacto cultural que supone su creciente difusión en el espacio social del arte de curar contemporáneo. Adquiriendo, inclusive, el estatuto de fenómeno referente de la actual crisis que atravesaría el modelo por excelencia de definición y gestión de los cuerpos en la modernidad: el de la biomedicina (Sacks, 2001). Por un lado, si el paradigma biomédico de atención se destaca por centrarse en la *realidad objetiva del cuerpo*⁷⁰, el éxito de las “alternativas” radica más bien en

⁷⁰ Como señala Byron Good (2004) la biomedicina o medicina convencional –términos que especifica para hacer referencia a la medicina occidental moderna- se rige por un claro predominio del paradigma empirista como matriz cognoscitiva principal. El cual sostiene que la naturaleza –en tanto entidad física y empíricamente observable- constituye el fundamento objetivo y, por ende, científicamente comprobable de la realidad. Como consecuencia, esta mirada termina operando una fuerte escisión objetivista que distingue entre sus estructuras físico-químicas (consideradas como lo “real” del cuerpo) y la *experiencia vivida* de los procesos corporales por parte de los legos, que incluye la dimensión relativa a los sentimientos, emociones y

su capacidad por proponer nuevos marcos de referencia terapéuticos donde la dimensión de la *experiencia vivida* cobra un protagonismo fundamental. Esto se refleja, por caso, en la centralidad que asume la dimensión expresiva en la ejecución de las técnicas terapéuticas. Sea bajo la forma de movimientos (posturas y/o masajes) o modalidades específicas de respiración, los procedimientos técnicos recrean una situación separada del orden cotidiano, donde un espectro de sensaciones corporales –a veces de índole muy sutil- quedan en un primer plano. El carácter más o menos ritualizado de la organización terapéutica refuerza este aspecto, sobre todo a partir de la calificación del espacio y el tiempo que habilitan a expresiones *intensificadas* de la experiencia –que pueden incluir desde acontecimientos puntuales como la liberación espontánea de emociones, hasta la posibilidad de alcanzar estados alterados de conciencia específicos. Por otro lado, esta dimensión expresiva encuentra una mediación simbólica a través del uso de dispositivos metafóricos y narrativos que permiten dotar de forma a expresiones físico-emocionales que escapan a las tramas de significado de la medicina convencional (McGuire, 1987).

Pues bien, retomando la doble dimensión que Queiroz Pinheiro postula en relación a los enfoques médicos como habilitadores de *campos de la experiencia* específicos, el objetivo que se plantea este artículo es el de hacer inteligible los modos en que la vinculación de la intervención técnica y la reflexión retrospectiva⁷¹ acerca de las expe-

sensaciones, pudiendo ser clasificados en términos de la realidad psicológica, social, cultural y moral de los seres humanos.

⁷¹ Esta distinción reedita, por caso, la distinción delineada por Edward Bruner (1986) operada entre un nivel más *vivencial* y, por ende, subjetivo de la experiencia (cuyo significado se delinea en el curso de la acción *-temporal flow-*) y la experiencia en términos de las *expresiones* que ésta es pasible de asumir, en

riencias corporales se opera en contextos terapéuticos alternativos. La productividad heurística de este recorte resulta de la constatación de que el impacto de ambas dimensiones (la técnica y la narrativa) se encuentra lejos de aparecer en términos necesariamente articulados en lo que refiere a las claves que definen la validación de estas terapias en tanto recursos viables para el cuidado – genéricamente hablando-. El artículo analiza estas cuestiones focalizándose en los modos de adhesión y de atribución de legitimidad sociocultural a la terapia en el marco de una medicina alternativa en particular: la reflexología⁷². Considerando lo que se pudo registrar en el trabajo de campo, y para una mayor claridad expositiva, tomamos en consideración dos ejes analíticos que estructuran los dos apartados principales del artículo. Por un lado, el primero se refiere a aquellos casos de usuarios de reflexología que interpretan la eficacia de la reflexología en términos de lo que Sônia Maluf (2005) denominó como *trabajo* terapéutico que, como veremos de modo más exhaustivo, hace referencia a un *ethos* compartido entre terapeuta y paciente. Aquí, exponemos tres casos que ponen en juego de manera diferencial el entrecruzamiento de: 1) un estilo particular de percepción de las vivencias corporales; 2) un uso del lenguaje que articula la identificación de un conjunto de imágenes (visuales, verbales, oníricas, mentales) con una

el marco de las articulaciones intersubjetivas en las que las vivencias son interpretadas y reelaboradas.

⁷² La reflexología constituye una de las terapias alternativas más difundidas en el Área Metropolitana de Buenos Aires, sobre todo la que localiza el abordaje terapéutico en el espacio específico del estímulo de los pies. El fundamento terapéutico de la misma se basa en la creencia de que la superficie de los mismos cuenta con puntos reflejos que representan al cuerpo físico y a la persona en tanto totalidad.

forma de comunicación; así como 3) un conjunto de valores y significados que se destacan por extrapolar el comportamiento de cuidado y registro de sí a otros ámbitos más allá de la situación terapéutica puntual (Maluf, p. 511). Por otro lado, el segundo eje del artículo analiza los relatos de usuarios que se inscriben en un estilo cultural que define a la terapia más bien en términos de *tratamiento*, en la medida en que la misma aparece como apropiada desde una lógica de la eficacia puntual. Por último, cabe destacar que el artículo se desprende del trabajo de investigación realizado en el marco de una tesis doctoral⁷³, cuya estrategia metodológica se inscribe en una perspectiva cualitativa que emplea el enfoque del estudio de caso etnográfico (Stake, 1994).

1. El trabajo terapéutico

A. Hacia un estilo sensorial específico: los fundamentos técnicos del trabajo terapéutico y sus implicancias

Una de las dimensiones que hacen a la fortaleza de las terapias alternativas a la hora de posicionarse en el campo de la salud –o, en términos más amplios, en el “campo del arte de curar” al decir de González Leandri (1997)- es la dimensión técnica. Si retomamos la definición de Marcel Mauss (1979) de las técnicas corporales como los gestos, modalidades de acción o sincronías musculares tendientes a obtener una *finalidad precisa*, entonces las técnicas alternativas remiten a aquellos recursos que se ponen en juego en pos lograr el reestablecimiento de un estado de bienestar

⁷³ Se trata de la tesis “Construcciones y transacciones de sentido en torno al cuidado de la salud en el contexto de una terapia no-convencional: la reflexología. Un estudio sobre las culturas terapéuticas en la región metropolitana de Buenos Aires”, defendida en el marco del Doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

para el paciente. No obstante, el logro de esta finalidad en términos de bienestar o, al menos, los *signos* que los actores sociales interpretan como expresión fidedigna de que el proceso terapéutico resulta eficaz, no son estrictamente homogéneos en el espacio social de la reflexología. Sobre todo si tomamos como foco la perspectiva de los usuarios.

Como señala Maluf (2005, p. 500-501) la noción de *trabajo* se encuentra conformada por dos campos de significación diferentes y complementarios. El primero hace referencia a la situación terapéutica en sí misma, que supone la relación con el terapeuta y sus procedimientos (rituales, tratamientos, prácticas corporales). Mientras que el segundo representa la condición vivida por el individuo en la terapia, un estilo y un proyecto de vida. Presuponiendo este último una serie de connotaciones complementarias, como la idea de que el sufrimiento puede constituir un instrumento de aprendizaje y de transformación personal, así como la idea de que la terapia -más que constituirse en una práctica externa que habilita a llegar a una cura definitiva- exige una construcción conciente, una inversión en la construcción de sí, una obra de voluntad del paciente. Si bien iremos desarrollando estas cuestiones más adelante, cabe destacar que en lo que pudimos verificar en el trabajo de campo en el universo terapéutico de la reflexología, un elemento que aparece con más frecuencia en los relatos de los usuarios es la explicitación de un cierto *estilo sensorial* que permite a los actores sociales una valoración particular de las experiencias corporales que son generadas desde las técnicas manuales que la reflexología ejecuta. De acuerdo a lo manifestado tanto desde los documentos escritos que se corresponden con el discurso formal de los especialistas, como en las narrativas de usuarios, este plano vivido remite en una primera instancia a aquellas “reacciones” que pueden generarse como resultado del estímulo que genera el masaje en los pies, y la movilización del cuerpo en términos holísticos. En este

sentido, se mencionan desde bostezos, sensación de frío/calor, transpiración, picazón, eructos, faltas de aire o ahogos durante la sesión. Hasta la visión de imágenes o colores, llanto, risa, arrebatos de enojo, de tristeza, la constatación de que la condición por la que se acude a la terapia empeora, o bien el retorno de una molestia o dolor que marcaron una dolencia del pasado, entre otros. El lugar simbólico que ocupan estas reacciones en la terapia es interesante, en tanto devienen en *signos* de que “algo ocurre” a partir de la movilización del cuerpo, generalmente expresado en clave de liberación/expulsión.

Un día vino una paciente y me dijo que no le gustaba el trabajo en que estaba y que ella era muy tolerante hacia los demás en el trabajo [pero] un día no quería hablar con nadie, empezó a gritarle a todo el mundo. Y me dice: ‘¿qué es?’ y le digo: ‘puede ser que sea una reacción del tratamiento que vos realmente estás expresando, lo que realmente sentís, que no lo hacés porque por ahí queda mal’ (A., reflexóloga, usuaria de chi kung, tai chi y visualización)

Me sacó digamos, recuerdos, recuerdos que tengo muy feos en mi vida, entonces... mucho llanto, mucho llanto. ¡Pero me hizo bien! Me hizo bien porque después relajé, me calmé, dos sesiones seguidas de llanto. Me empezaba a tocar y ya empezaba a llorar, así, automáticamente (C., usuaria de yoga, reikista y reflexóloga)

Venía como con una bola de ‘necesito llorar y no puedo’ y me empezó a hacer ruido [la panza] y me empezó a dar ganas de llorar, fue toda una cadena de cosas. Y [el especialista] me dice que es porque ahí es don-

de está el centro de las emociones (E., usuaria de reflexología)

Después de varias sesiones le dije bostecé un montón, me dijo ‘bueno, eso pasa, es una forma de descargar energía’. Yo había estado bostezando toda la tarde, sin parar... (P., usuaria de neo-shamanismo, reiki, reflexología, masajes y yoga, entre otras)

Como ejemplifican los relatos, esto “que ocurre” puede remitir a reacciones en principio de índole física -como la manifestación de bostezos- así como también a la irrupción de emociones como el llanto o una ira detonada sin motivo inmediato. No obstante, la distinción entre la dimensión física y la emocional en este contexto es relativa, en la medida en que todas estas reacciones enuncian que la corporalidad no se encuentra constituida exclusivamente por el plano físico-biológico del *cuerpo-carne*. En este contexto, más bien, se trata de un complejo multidimensional en virtud del cual el cuerpo orgánico aparece como atravesado por una lógica de inscripción-expresión de otras dimensiones como la energética, la que remite a los pensamientos, las emociones y las relaciones sociales del individuo –lo que nos conduce justamente a la noción de *holismo*⁷⁴. De acuerdo a este planteo, se puede comprender que el bostezo –por caso- sea comprendido como la expresión de una liberación del *quantum* de fluido vital denominado como energía, del que es preciso despojarse para recuperar el equilibrio de la persona. La expresión de emociones, por su parte, explícita de manera más evidente la relación entre cuerpo biológico y los “otros” planos de

⁷⁴ La noción de holismo hace énfasis precisamente en esta idea ya que, como lo señalan diferentes autores (Tavares, 1999; Carozzi, 2001; Cartwright y Torr, 2005; Saizar, 2009, entre muchos), las alternativas fundan su idea de persona en virtud del carácter interrelacionado de los planos que la conforman.

la persona, remitiendo en particular a la dimensión biográfica del individuo en cuestión. En este sentido, podríamos aseverar que las terapias alternativas –en este caso la reflexología– obtienen su éxito, en parte, por la capacidad de brindar un andamiaje técnico que pone en contacto a los actores sociales con el hecho de que su cuerpo tiene una *memoria*. En esta línea, las experiencias emocionales del sujeto son interpretadas como expresión de un pasado remoto o cercano que queda como residuo o *marcas* fijadas en el cuerpo –lo que Saizar (2009) denomina en términos de una representación del cuerpo en tanto *receptáculo*⁷⁵-. Y, por ende, son susceptibles de ser destrabadas a través de estímulos manuales que ponen en movimiento la corporalidad en tanto totalidad, lo que se traduce en la posibilidad de “soltar” esas emociones acumuladas en el espacio corporal. Esta idea se articula con otra: en la medida en que el proceso terapéutico se apoya en un modelo de abordaje integral de la persona –y no sólo centrado en resolver sintomatologías orgánicas puntuales⁷⁶, desde la reflexología se afirma que la intervención sobre el cuerpo contempla un margen no-controlable de las reacciones

⁷⁵ La autora se refiere al caso del Hatha yoga, donde la práctica tiene como uno de sus fundamentos filosóficos la idea de que el desprendimiento de los resabios energéticos es una forma de desligarse de experiencias pasadas, habilitando la posibilidad de hacer foco en el presente como ideal sobre el cual puede lograrse un equilibrio en términos holísticos.

⁷⁶ Esto es señalado de manera consensuada por la literatura sobre medicinas alternativas/complementarias y sobre el modelo holístico. Por ejemplo, Cant y Calnan (1991, p. 55) señalan al respecto: “*The therapists saw their attractiveness in their longer consultations and the holistic approach which concerns itself with complete wellness not just symptomatology*”.

pasibles de ser generadas por la aplicación de las técnicas. Esta idea, que puede ser etiquetada bajo la denominación de “razones” del cuerpo, gira en torno a la idea de que la corporalidad opera bajo una lógica propia que, en virtud de su complejidad, ni el especialista ni el usuario pueden predecir o controlar completamente. Lo que algunos informantes señalan inclusive en términos de una innata sabiduría inherente al cuerpo, el cual a partir de cualquier tipo de manipulación a través de una técnica de este tipo “despierta” a su propia capacidad de autocuración (O’Connor, 2000, p. 53).

Pues bien, la construcción de las experiencias corporales antedichas deben comprenderse a partir de la convergencia entre la dimensión sensible de la percepción del usuario y el marco de una situación terapéutica que –como indica Goffman (2004) al hablar de situación- comprende un conjunto de factores contextuales y expresivos (encarnados por actores sociales) que delinear de manera siempre contingente una definición de la *realidad* específica. En el marco de la reflexología en particular, esto incluye la puesta en juego tanto de un dispositivo *objetivo* de organización terapéutica –los masajes en sí mismos y del control del ambiente a través de aromas, luces y sonidos- como de un dispositivo *intersubjetivo*⁷⁷. Siendo esta última la instancia

⁷⁷ En Bordes (2012) nos referimos también al conjunto de teorías que, desde la reflexología, se postulan como criterios que vinculan el *locus* de emergencia de los padecimientos y la tipología de la personalidad del individuo padeciente, en pos de ofrecer claves para la lectura interpretativa de las experiencias corporales registradas. Para esto se articulan diferentes principios, como la cosmología refigurada de la medicina china (dividiendo al cuerpo en cuatro elementos: aire, fuego, aire, tierra), o algunos principios del discurso *psi*. Así, por ejemplo, una persona que sufre constipación revela un problema asocia-

donde el especialista asume un rol de intermediario cultural (Featherstone, 2000) capaz de constituirse en un *guía* que brinda elementos para la configuración de una realidad que propone una visión diferente a la biomédica (Douglas, 1998).

Retomando las prioridades de la literatura académica sobre las terapias alternativas, muchas veces centradas en desarrollar análisis al nivel de las representaciones, las narrativas e incluso los discursos, la dimensión técnica podría asumirse sólo como un paso complementario a la conformación de un “nuevo lenguaje del yo”, que autores como Eva Illouz (2010) han vinculado con el discurso *psí*. Sin embargo, la referencia al andamiaje técnico y sus implicancias experienciales –referencia más sencilla en apariencia que la pregunta por la conformación de la identidad del yo y las tecnologías desarrolladas en torno al mismo- nos conduce a un desafío analítico de otro calibre: el que refiere a la disyunción entre la eficacia real o simbólica de las técnicas terapéuticas. Tal vez debido a las características propias de las herramientas heurísticas utilizadas por las ciencias sociales –que construyen sus ideas de verdad en concordancia con los criterios de comprobación empírica del modelo científico- la eficacia técnica aparece como un problema. ¿Las prácticas alternativas involucran objetivamente una manipulación de energía? ¿La expresión espontánea de emociones o manifestaciones físicas puede pensarse en términos de placebo? ¿Estas experiencias son meras deformaciones de la realidad corporal objetiva que surgen como resultado de la

do a la dificultad de “soltar” sus vínculos perniciosos. Lo cual, además, conecta con la tierra en términos de símbolo del ámbito relacional. Al estar los sistemas asociados –sobre todo el sistema excretor y el aparato genital- asociado a la tierra, su correcto funcionamiento representa la fluidez y solidez de la dimensión vincular (afectos, familia, sexualidad) del individuo.

internalización de las “creencias” alternativas?⁷⁸. Esta disyuntiva epistemológica que, en la búsqueda por el conocimiento de la realidad médica, recae indefectiblemente en la discusión acerca de la veracidad-falsedad de las prácticas, ha intentado ser zanjada desde diferentes enfoques de las ciencias sociales. Retomando, en muchas ocasiones, elementos del debate que el pensamiento filosófico en sus diferentes vertientes desplegó en torno a la misma. Este es el caso de la recuperación –por caso- del pragmatismo, corriente del pensamiento empirista anglosajón que hace hincapié en la lectura de los fenómenos corporales focalizándose en la lógica interna de construcción de su eficacia. En torno al tema que nos ocupa, es interesante retomar dos ejes de su aparato conceptual que nos pueden resultar de utilidad para el análisis de las expresiones que irrumpen espontáneamente en la terapia: la noción de práctica y la de necesidad. A este respecto, William James señala un doble juego donde las experiencias se moldean en un proceso de producción *práctica* de las mismas que remite a las tecnologías que efectivamente

⁷⁸ Estos interrogantes se reactualizan en el campo de las ciencias sociales si se toma en consideración, por caso, los cultos de sanación de raigambre pentecostal, donde la academia se plantea la veracidad o falsedad de prácticas como la glosolalia (hablar en lenguas), la posibilidad de tener visiones o escuchar a Dios (Algranti, 2008). En el campo de la antropología de la salud, esta discusión ha ocupado un lugar de relevancia. Al respecto se señala su raíz en la lógica dualista moderna que separa materia y mente, lo que se expresa en el pensamiento académico bajo las escisiones cuerpo/conciencia, enfermedades biológicas o reales/dolencias funcionales, tratamientos de eficacia empíricamente comprobable/tratamientos con efectos no específicos descritos como placebo. Sobre este tema, ver Kirmayer (1988) entre otros.

habilitan a determinados estados corporales que, luego, son percibidos, significados y validados:

Nos sentimos tristes porque lloramos, enfadados porque golpeamos, asustados porque temblamos (...) Si los estados corporales no siguieran a la percepción, esta última poseería una conformación totalmente cognitiva, pálida, incolora, carente de calor emocional. Entonces podríamos ver el oso y juzgar que lo mejor es correr, recibir la ofensa y considerar que lo correcto es golpear, pero no podríamos sentirnos asustados o iracundos (James, 1985, p. 59)

Este planteo se complementa con otro aspecto que combina la dimensión de la experiencia corporal subjetiva y la posibilidad de articularla desde un sistema de creencias que la excede. En este sentido, James (2000) hace referencia a que las ideas llegan a ser ciertas en la medida en que llegan a ser útiles para responder a una necesidad, en este caso, a la necesidad de dotar de sentido una experiencia nueva que irrumpe poniendo a prueba las creencias preexistentes. En el caso de los usuarios de reflexología, en efecto, las acciones involucradas con la participación en este tipo de terapias corporales supone la adquisición de una disposición sensorial, donde las sensaciones corporales son registradas incluso en sus sutilezas. A su vez, la situación terapéutica contribuye a significar estas expresiones dentro de los marcos interpretativos del ideario alternativo. Donde el proceso curativo arraiga en la posibilidad de liberar los bloqueos generados por episodios pasados y restaurar el estado de armonía generalizado. Cabe destacar, por último, que ésta no constituye una idea necesariamente novedosa ni de la reflexología en particular ni de las alternativas en general, pudiéndose constatar en el caso de los bostezos, por ejemplo, esta misma lectura. En este sentido, junto con los eructos y lagrimeos manifestados en la terapia, son considerados como meca-

nismos de descarga de energías negativas en el marco de distintos rituales de cura tradicional –como el del mal de ojo- (Idoyaga Molina, 1999; Gonzalo, 2002).

Como vemos, el *estilo sensorial* que se desenvuelve en el marco de la reflexología se caracteriza por suponer la posibilidad de que el proceso terapéutico termine provocando reacciones no contempladas ni por el terapeuta ni por el paciente, lo que pone al cuerpo como instancia de inscripción-expresión de lo que le ocurre a la persona en tanto totalidad. Podría decirse que las experiencias de los informantes, contribuyen a moldear la idea de que existen *técnicas corporales* que no sólo actúan sobre el cuerpo orgánico, sino que se constituyen en un recurso –diferentes al psicoanálisis, por ejemplo- para relacionarse con el propio mundo subjetivo, leerlo y actuar sobre él⁷⁹. Que se distinguen de las técnicas verbales como las empleadas por las terapias psicológicas precisamente por involucrar un tipo de *registro* de sí que se caracteriza por poner en el centro de la escena una *dimensión vitalista de la corporalidad*, que se articula con las antes mencionadas razones del cuerpo.

Pues bien, este es el caso de la percepción de imágenes o de ideas que –se señala- emergen espontáneamente en la terapia. A este respecto, cabe destacar que la movilización a través de los estímulos aplicados durante el ejercicio de la técnica es apreciada por su capacidad no sólo de producir sensaciones corporales inesperadas que llaman la atención de usuario y terapeuta, desencadenando búsque-

⁷⁹ Aquí nos inspiramos en la afirmación de Illouz (2010, p. 28) cuando hace referencia a que el “campo terapéutico” –que incluye, según ella, tanto a las terapias psicológicas como psicoanalíticas, como a los talleres y prácticas “alternativas”– contribuye a forjar en las sociedades contemporáneas un *nuevo estilo emocional*. Esto es, un nuevo estilo cultural que insta a preocuparse por las emociones y crea técnicas específicas –lingüísticas, científicas, rituales– para aprehenderlas.

das de sentido o bien concretando certezas acerca de que el cuerpo logró desprenderse de aquello que debía salir al exterior. También, desde la perspectiva de los actores, esta dimensión vitalista constituye una instancia que, por sí misma, habilita a una experiencia de registro que trasciende el plano de la elaboración reflexiva –y, por ende, cognitiva- que pueda llegar a establecerse solamente a partir del diálogo intersubjetivo acerca de las sensaciones/dolencias y sus posibles interpretaciones. Algunos informantes refirieron que esta instancia de contacto con el cuerpo se opera, en parte, como resultado del estado alterado de conciencia que tiene lugar en el momento en que se implementa la técnica manual. Del mismo modo que en el momento de reposo posterior a la ejecución de las asanas en el *hatha yoga* (Saizar, 2009), este estado describe una experiencia que se sitúa entre el sueño y la vigilia, lo que –de acuerdo a los actores- potencia un tipo de procesamiento desde el cuerpo, esto es, no mediatizado discursivamente. Los siguientes fragmentos de entrevista reflejan el parecer de dos usuarias, quienes manifiestan la dinámica relacional que se establece entre la reflexología como práctica corporal, la suspensión del pensamiento conceptual en la instancia de aplicación de la técnica y el tipo de “conexión” consigo mismo a través de la forma expresiva que el cuerpo es capaz de generar. En primer lugar, Y. comenta el modo espontáneo en que, justo al final de una sesión de reflexología, le irrumpe la idea de comprar una bicicleta. De acuerdo a su interpretación, este hecho cobra sentido en la medida en que la terapia conjuga 1) un contacto sensorial con partes del cuerpo habitualmente no sometidas al registro (“*musculatura interna*”), 2) la movilización generalizada del cuerpo y 3) la instancia no-conciente en que la persona se sumerge en consecuencia (“*trabajo onírico*”) que permite “procesar” desde otra lógica diferente a la discursiva. La reflexología en tanto práctica corporal deviene, así, en una práctica habilitante en pos de una

comprensión de la persona y sus necesidades a partir de “otra percepción”:

Y.: hay un lugar como que lo que se despierta es la musculatura más interna, como la que no sentimos, que no percibís a simple vista.

Investigadora: Despertar digamos ¿tiene que ver con más actividad?

Y.: Claro, como que, si esto, como te despertás y bostezás... como que [*el cuerpo*] empieza a bostezar de alguna manera, a despertarse de eso y eso empieza a mover el resto del cuerpo. Y la mente... nunca me tomé un LSD pero supongo que debe ser algo así. Como que estás soñando pero estás súper despierto. Pero procesando, ¿entendés? como que es un trabajo onírico pero del cual no podrías hacer un discurso. ‘Bueno, soñé tal cosa’ y ponerlo en palabras. Sino que es súper sensorial y no entendés pero es muy familiar también

Investigadora: ¿Familiar en qué sentido?

Y.: Hay un lugar de eso que sí lo entendés, pero lo entendés desde otra percepción. No, como, no es ¡uy!. Es porque... esa imagen cierra ¿entendés? y esa imagen para mi después se constituye en, mientras me pongo las botas para irme y ‘¿sabés qué?’ ‘me voy a ir a comprar una bicicleta’. Me lo dijo el cuerpo antes de que yo lo pudiera enunciar en palabras de que ‘me voy a comprar una bicicleta’.

En segundo lugar, L. relata una serie de “puestas en contacto” que la práctica reflexológica le habilita durante el período en que incursiona en la misma. Los que van

desde aquellas dimensiones vitales de la vida cotidiana que tiene dificultades en percibir (hambre, sueño) hasta un “darse cuenta” después de la sesión de que los zapatos que lleva puestos le resultan incómodos, de modo tal que decide regalarlos. El foco en esta narrativa se encuentra delimitado también por la valoración del modo en que la terapia combina el contacto sensorial “*con los sentidos*”, con el acceso a un nivel no preformado conceptualmente que facilita el contacto del individuo con lo más concreto y profundo de las señales emitidas por el cuerpo:

Me parece que hay algo fuerte que tiene que ver con la reflexología y es que yo le adjudicaba como ese valor que tiene que ver como algo al inconciente (...) muchas imágenes eh...ehhh frío, calor, viste, ese estado como muy claro de, de, como de semivigilia (...) por ahí me pasaba de acordarme de situaciones eh... o cosas como muy concretas, por ejemplo yo tengo medio desórdenes de alimentación, no como bien, bien, darme cuenta por ejemplo que tenía mucha hambre... no me, no, no siempre me doy cuenta de que tengo hambre, como, sigo de largo eh... darme cuenta que necesitaba dormir, una cosa como más de contacto (...) me acuerdo ponele una vez que tiré unos zapatos, que llegué con unos zapatos y me di cuenta cuando salí que me mataban de dolor de pies, horror! ‘¿Por qué tengo estos zapatos?’ Aparte los tenía hacía muchísimo y los usaba, pero ‘¿por qué tengo?...’, ‘¡no! basta’, los regalé, como ese tipo de cosas, no era muy... elevado.

Es interesante señalar que en un momento la usuaria establece respecto a este ítem un paralelismo con el modo en que su madre –instructora de yoga- también registra

ese tipo de apercepciones como consecuencia de su práctica, que define en términos de “*iluminaciones concretas*” “*mi mamá dice que (...) ella después de las meditaciones, después de dar clases solamente le sirve para, que tiene iluminaciones concretas dice, así que iluminaciones concretas tienen que ver con abbb, voy a hacer merluza para la cena [risas]*”). Para poner en palabras esta instancia, es interesante observar que inclusive la informante le atribuye el término “inconsciente”, vocablo propio del psicoanálisis del cual L. se apropia para acercarse a una definición de su percepción. Pues bien, desde un enfoque fenomenológico, este registro de sí no sólo reflexivo sino también corporal que habilita la reflexología como práctica terapéutica, pueden conceptualizarse a partir de lo que Mark Johnson (2008) define como el modo inmanente o corporizado –*embodied*– en que los seres humanos construyen significado. A diferencia de lo postulado por la teoría conceptual-proposicional del significado y con una fuerte influencia del pragmatismo de John Dewey⁸⁰, el autor señala que este modo de concebir

⁸⁰ En particular, el autor se fundamenta en el principio de *continuidad* de Dewey, que se sustenta a su vez en una teoría naturalista de la lógica, a partir de la cual las actividades y formas más complejas –conceptualizaciones– y las menos complejas –percepciones– revisten sólo diferencias de grado (Johnson, 2008, p. 10). A partir del postulado pragmatista de que “pensar es hacer y de que la cognición es acción” se considera que el pensamiento no puede concebirse escindido de los sentimientos que contribuyen a darle forma y sentido (2008., p. 92). De modo tal que las emociones, sentimientos e imágenes que signan la vida cotidiana son una forma menos abstracta, pero siguen siendo, categorías específicas del pensamiento. William James redobla la apuesta en torno al planteo opuesto y complementario, señalando que “*even our most abstract concepts (such as cause, necessity, freedom, and God) have no*

el sentido se enraíza también en los sentimientos, emociones e imágenes que ponen en contacto la experiencia presente con la pasada y con la posible futura. Constituyéndose en una instancia previa –y no cualitativamente diferente– al establecimiento de distinciones en este flujo que opera la conceptualización como acto.

Por último, podríamos arriesgar que esta variable perceptiva –registro– que se traduce en comportamientos específicos, reviste un grado de potencialidad en lo relativo a la construcción de un *ethos* del cuidado de sí⁸¹. Lo que cobra sentido sobre todo respecto de la disposición devenida en el imperativo de que es preciso sostener la continuidad de algún tipo de práctica sobre el cuerpo, de acuerdo a la lógica del trabajo terapéutico. El mantenimiento de una disciplina del cuidado no se encuentra exenta, empero, de dificultades ya que en muchos casos se reiteran el esfuerzo personal que representa el trabajo sobre sí desde este enfoque. Uno de los ejes que conducen a este mantenimiento tiene que ver con el reconocimiento de que es difícil observar resultados constatables si no se permanece un cierto período de tiempo en tratamiento. La narrativa de la siguiente informante pone de manifiesto la

meaning without some connection with experience" (James, 1911, *apud* Johnson, 2008, p. 93). Bajo los conceptos más abstractos es posible encontrar, entonces, sus determinaciones sensibles.

⁸¹ De acuerdo a Muñoz Franco (2009, p. 393) la noción del *cuidado de sí* está constituida no sólo por la relación que establecemos con el cuerpo sino también con los otros y con nuestro entorno. Para especificar esta idea, retoma las tres líneas de evolución delineadas por Foucault, de las cuales aquí es más pertinente retomar una: la dietética, o sea, la relación entre el cuidado y el régimen general de la existencia del cuerpo y el alma.

manera en que los *efectos* obtenidos en la terapia se encuentran organizados en *múltiples niveles*: por un lado, sensación de desbloqueo a partir de la “salida de emociones” y experiencia de equilibrio expresado en la sensación de relajación a largo plazo. Mientras que, por otro lado, los efectos en el plano holístico pueden llegar a tomar más tiempo para ser registrables:

Con la reflexología yo sentí mucha relajación, mucha conexión con mi cuerpo, mucho salir de emociones, pero no es que me quedaba ahí pensando constantemente, “uy, por qué me pasará esto”?, no. O sea, de a poco lo iba analizando, es como que en realidad la reflexología es con paciencia, o sea, encontrás resultados con tiempo, no es que yo de repente iba una vez, dos veces y estaba... tal vez sí me ayudaba mucho para la semana, para estar relajada durante la semana (...) después desde el lado más holístico, sí, con tiempo, desde lo holístico, es como crecer, todo te lleva tu tiempo, hasta que caminás, hasta que hablás, hasta que, como todo, lleva tiempo. (F., usuaria de reflexología, yoga y acupuntura)

Este relato es interesante, ya que explicita de alguna manera la lectura acerca de las posibilidades que ofrece la reflexología en términos de una terapia que habilita un *trabajo sobre sí*. Esto se vincula con la idea de que el aprendizaje de un cierto estilo sensorial no necesariamente va de la mano con un trabajo hermenéutico desde el cual el individuo elabore conscientemente un ethos interpretativo que vincule sus percepciones corporales con narrativas acerca de las causas que generan esas experiencias. Esta tarea supone una conceptualización del trabajo terapéutico y una disposición práctica que ahondaremos en el siguiente apartado.

B- La dialéctica entre la corporalidad y la palabra

De acuerdo a lo que ellos mismos señalan, los especialistas esgrimen una retórica del registro desde el primer momento en el que entran en contacto con sus pacientes. Desde las primeras preguntas que formulan para conocer el estado de salud de la persona, sus sensaciones corporales pero también sus hábitos posturales, alimenticios, fisiológicos, al registrar los signos en los pies y poner en juego un diálogo para ir configurando hipótesis diagnósticas. Todos estos elementos se consideran como una primera aproximación para elaborar un conocimiento individualizado sobre el paciente, y también para que el propio sujeto comience a formular esos mismos interrogantes sobre sí mismo. Más allá de las particularidades, en general se resalta la necesidad de poner de relieve a los ojos del paciente aquellos malestares –o actitudes generadoras de malestar- que tienden a ser “naturalizados”. Esto es, incorporados como normales y, por ende, no experimentados como problemáticos.

E: el cuerpo se acostumbra a andar mal (...) que yo coma algo y me sienta mal es normal, que yo no duerma bien de noche es normal, que no duerma corrido, que no duerma 6 a 7 hs sin despertarme ehh es que te acostumbraste mal.

Investigadora: ¿Cuál sería el efecto en el cuerpo de este acostumbramiento?

E: y... de enfermarse. Porque una persona que no duerme bien de noche probablemente se termine enfermando o sea más vulnerable a ciertas enfermedades... (E., reflexólogo)

En definitiva, de lo que se trata finalmente es de moldear una disposición y una ética del registro, comenzando

por incentivar la propia capacidad de “*escuchar el cuerpo*”, registrar sus desbalances y establecer conexiones plausibles para interpretarlos. Pues bien, este ejercicio reflexivo es particularmente valorado por parte de los usuarios que comparten algunos criterios de búsqueda explicitados en el desarrollo del caso de V. En particular, esta valoración se desprende de la correspondencia del planteo terapéutico de la reflexología con el *ethos* que combina un esquema perceptivo capaz de detectar molestias corporales –no registrables para la gente menos “*sensible*”– con una disposición a conjeturar las situaciones, patrones o procesos que condujeron al malestar o sensación corporal vivenciada. V. es una actriz y profesora de actuación de 38 años que desde 2008 toma sesiones de reflexología una vez por semana. El motivo inicial de su incursión en la terapia es un dolor en los pies que le genera incomodidad en su vida cotidiana y en su actividad profesional, y en su círculo de colegas dos personas que no se conocían entre sí coinciden en recomendarle al mismo reflexólogo. Este hecho, que podría considerarse en extremo fortuito, no lo es si consideramos que se trata de un ámbito profesional en el que la búsqueda de prácticas que involucren explorar distintas modalidades de lenguaje corporal resulta habitual (prácticas entre las cuales la reflexología parece ocupar un lugar). En este contexto, V. señala que desde un principio considera esa incomodidad en los pies como un problema tensional de trasfondo emocional y, al explicar por qué, se remite a su amplia experiencia en diferentes modos de trabajar el cuerpo desde su articulación con la emoción. Desde la incursión en bioenergética hasta en talleres de actuación –siendo ella docente–, la informante reconstruye una serie de pautas en la organización del trabajo que tienen en común un primer punto de partida: el de “conectar” con el cuerpo desde la dimensión experiencial:

V: en los trabajos de relajación que hacemos previos a las clases lo que se hace es

tratar de conectar con esas partes que están [tensas] Por ejemplo una manera de trabajar con eso es preguntar cómo estoy físicamente. Siempre preguntás eso entonces ‘¿cómo estoy físicamente?’, ‘siento el cuerpo tenso a la altura de los hombros’ y ahí encontrás metáforas, por ejemplo, ‘como si tuviese un barral de hierro atravesado’ o como si tuviese...

Investigadora: ¿Y con qué tiene que ver, con qué lo relacionás?

E: Y por ahí lo vinculás con alguna experiencia, con una emoción, con sentirse aplastado, por el trabajo o tuve una discusión con mi pareja, y eso empezó a renombrar, sobretodo nombrar desde la metáfora no desde el relato, o sea no desde como yo le cuento a un psicólogo, es hablar y usar la palabra simple, directa y que le dé cauce a lo que uno siente, entonces si uno tiene eso y empieza a nombrar, eso se suelta, se abre...

La dimensión del “sentir” cobra fuerza simbólica en la medida en que representa cada sensación física a través de una imagen, la cual opera de forma metafórica que resulta útil para dotar a la sensación –tensión, contractura, molestia- de un sentido específico. En este caso, un sentido *personal*, en virtud de su relación con una experiencia del pasado. Esta forma de conexión con las sensaciones corporales articulándolas con una palabra “*simple, directa*” capaz de nombrarlas aunque sea a través de una imagen, constituye un recurso –o, más aún- un auténtico *dispositivo cultural* que no sólo atribuye determinadas emociones a determinados aspectos físicos de la persona –por ejemplo, asociar una contractura a un “*sentirse aplastado por el trabajo*”-. Sino que contribuye a dotar de una forma definida a una emoción en principio imprecisa, operación de la imaginación a través de la cual es posible darle una vía

controlada de expresión. La secuencia que parece dibujarse, en definitiva, es la de lograr una conciencia del propio cuerpo, una relajación a través de esta comprensión -no lógica- y un consecuente “soltar” o “abrir” desde el punto de vista físico lo que “no salió en su momento”. Pues bien, su particular valoración de la dimensión relativa a la construcción de significados en torno a lo que ocurre en el nivel corporal, se refleja en el modo en que se apropia de la reflexología y su lógica de atribución de sentidos a cada parte del cuerpo vía simbólica –que se corresponde también con lo postulado teóricamente desde las técnicas de trabajo actoral:

Yo creo que, hay un libro que se llama ‘El cuerpo habla’ ahí habla un poco de las distintas zonas del cuerpo, no recuerdo bien si está ahí, o te hablo desde la técnica actoral y desde lo que yo enseñé, distintas partes del cuerpo están vinculadas simbólicamente con cosas distintas por ejemplo, la cadera tiene que ver con lo sexual, con la nutrición, esta parte [el pecho] tiene que ver con los sentimientos, la panza tiene que ver con emociones como la bronca, esto tiene que ver mucho con el mandato de ‘me pongo la mochila al hombro’. Entonces cosas como que, las distintas partes del cuerpo simbolizando distintas áreas, digamos, de la persona”

Sin embargo, cabe destacar que este trabajo no se limita a un nivel puramente discursivo, ya que V. hace hincapié en que la liberación de la emoción bien lograda pone en juego también una liberación energética

“como el poder nombrar ‘te quiero’ ‘te extraño’ ‘estoy furiosa’, lo que sea, es una energía que está adentro que al estar afuera se despega de uno y entonces eso, es como la experiencia de ponerla afuera es como un circular energético que es fundamental”.

Esto supone también una puesta en juego del *cuerpo-carne*, aunque no exclusivamente. Por ejemplo, esto se vislumbra cuando comenta una experiencia de masaje en el contexto de un *spa*, donde efectivamente la manipulación del cuerpo físico logra operar una “*descarga*” que se manifiesta en llanto, pero que según ella queda incompleta:

El año pasado mi hermana me regaló para mi cumpleaños un boleto para ir a un *spa*. Y primero fui a una sauna y después fui a masajes y el tipo me puso en una camilla y tenía la cabeza ¿viste como en las películas? Me empezó a dar un masaje buenísimo, yo estaba re contracturada y me vino como un llanto y yo dejé ir el llanto pero que sé yo, nada, después se terminó eso y me hizo el *peeling* de qué sé yo, y quedo ahí. Y yo creo que alguien que por ahí no tiene cierta conexión con sus emociones por ahí le hacen un masaje y bueno dije ‘qué rico, qué alivio’ pero después no hay como una liberación energética más allá, ¿entendés?

La lectura acerca del carácter insuficiente del masaje común para operar una liberación emocional/energética (“*quedó ahí?*”) es, como vengo señalando, una de las claves más contundentes en el contexto terapéutico de la reflexología como eje narrativo de diferenciación respecto de otras prácticas corporales similares. Asimismo, esta diferencia opera atribuyéndole una identidad terapéutica específica, tanto por parte de especialistas como de usuarios. Aquí, la informante expresa esta diferencia bajo la distinción *descarga* inmediata y aislada - *trabajo* “*para que no vuelva a pasar*” lo que causó esa carga, lo que involucra la intervención de la dimensión simbólica:

Es también mucho tiempo de trabajar esto de qué hay en el músculo, qué tiene para decir el músculo, por qué está apretado, ‘no doy más estoy harta de tal y tal cosa’ y a veces es como [que] ni siquiera tiene palabras, es más directo y eso solamente se descarga. Que la descarga sola

es algo que está bueno, y [pero] que eventualmente a veces también en la vida está bueno hacer un trabajo como para que no vuelva a pasar eso ¿no?

La construcción narrativa acerca de lo que implica ese “trabajo” asume distintos matices, aunque es posible sistematizar lo relatado por V. de acuerdo a tres ejes principales, que se repiten en mayor o menor medida en las narrativas de otros informantes: 1) *conectar* con lo que le pasa al cuerpo, significado también como “*ver*” o “*sentir*”, que reenvían la mirada al nivel de la percepción sensorial, 2) recurrir a operaciones de *asociación* –más o menos mediadas simbólicamente- que permita ir más allá de la sensación y atribuirle un *sentido* por fuera del ámbito exclusivamente físico-orgánico y 3) llevar adelante algún tipo de práctica que habilite a los dos pasos anteriores y, en lo posible, combinar más de una. Pues bien -desbrozando lo antedicho- cabe destacar que, en lo que respecta al primer punto, el *cuerpo* aparece en el marco de la narrativa vehiculizada por V. como una fuente de datos no mediatizados “*puros*”, configurados desde una lógica que no coincide con lo que el individuo sabe de sí mismo en términos “*conscientes*”. De modo tal que se constituye en un espacio donde radica un aspecto de la autenticidad de la persona considerada en su aspecto no mediatizado:

Yo estoy convencida de que una se enferma, por ahí 99% de las veces por algo que te pasa, por algo que estás transitando, por....pueden ser cosas que uno no registre conscientemente pero siempre el cuerpo cuenta cómo uno está (...) El cuerpo es....para mi es información pura sobre la persona, cuenta todo, no hay forma de engañarlo de hacer ‘como si’...

No obstante, esta instancia permanece opacada si no se apela a una tarea de índole hermenéutica capaz de

estructurar lo no codificado del lenguaje corporal en bruto. Esta tarea, cabe señalar, no se visualiza como concretable a través de un único conjunto de recursos simbólicos. Como enfatiza V., cuantas más prácticas se lleve adelante, más refinado será el resultado interpretativo, lo que se desprende de la representación de que cada práctica permite dar con “algo” de la persona desde una perspectiva particular y, por ende, no puede ofrecer respuestas clausuradas y definitivas.

Me siento todavía en un momento como que quiero más, más, más, no sé... (...) eso que yo veo que me pasa en el canto, pensar que es difícil lo que tengo que hacer, que me pasa también en acrobacia y también en el *clown* (...) Y después de a poquito ir trabajando con eso para que no te pase más, pero primero hay que poder verlo y verlo de dos puntos de vista diferentes es mucho mejor porque se deja como de tener... no sé cómo explicarlo, pero es como si lo vieras en 3D...

Conocer el cuerpo tiene, entonces, como trasfondo el conocimiento del sí mismo -tematizado en la literatura académica anglosajona en términos de *self*. De ahí el sentido de articular diferentes prácticas que se complementan, partiendo del trabajo corporal al trabajo de asignar significados a sus características, posturas, modos de moverse, etc. Desde esta perspectiva postulada por V., cobra sentido la disposición hacia la búsqueda de diferentes opciones de práctica sobre sí, que van desde –contemplando las mencionadas– los talleres de actuación, el canto, la acrobacia, la bioenergética; hasta prácticas “alternativas” como la reflexología, el yoga y la homeopatía. Por último, desde esta narrativa se pone también de manifiesto los límites de abordajes terapéuticos como el

del psicoanálisis. Este rechazo se funda, primero, en la idea del carácter parcializado de una mirada que toma a la persona centrándose exclusivamente en la palabra. Segundo, su límite tiene que ver con hacer foco en un “deber ser” antes que en la tarea concreta de observar, comprender y, finalmente, *aceptar* lo que uno *es*. En este contexto la reflexología opera como un sustituto en la medida en que la informante dedica más tiempo a la instancia hablada que a la técnica “*empecé alargar el momento previo al trabajo, este.... Y ahora hace como un año o menos, una hora hablo y lo que me queda hago reflexología*”. De este modo, la terapia aparece legitimada por la articulación que habilita entre cuerpo físico, liberación energética, gestión emocional y registro de sí a través de la palabra y del *corpus* de simbolismos del que dispone.

2- Más allá del trabajo terapéutico: la lógica de la eficacia “puntual”

Hasta aquí, hice foco en analizar el trabajo terapéutico como punto de partida y criterio central de una serie de valoraciones en torno a la terapia y las modalidades que asumen las perspectivas respecto de los efectos valorados sobre la corporalidad desde un enfoque holístico. Sin embargo, para delinear el panorama completo, es preciso hacer referencia a otro criterio que se sitúa en el polo opuesto en lo que respecta a las valoraciones sobre la eficacia terapéutica y las pautas de acción que engendran. Me refiero a aquellos individuos que incursionan en reflexología concibiendo a la terapia como un *recurso* que sólo cobra sentido en pos de la resolución de un problema puntual. De este modo, más allá de otras experiencias corporales que puedan vivenciar en el marco de las sesiones, podríamos arriesgar que los adherentes terminan apropiándola y resignificándola desde la misma lógica desde la cual elaboran sus expectativas en torno a la clínica

biomédica. Al menos en lo que refiere al logro de algún resultado constatable –en términos de mejora física, e incluso de bienestar generalizado–. Aquí se pone de manifiesto una experiencia personal y colectiva acerca de en qué debe consistir un recurso terapéutico eficaz, que incluye una concepción acerca de cuáles son los límites temporales dentro de los cuales se debe esperar un resultado verificable. Experiencia que no se ve puesta en cuestión o sometida a la modificación de sus fundamentos a partir de la utilización de una terapia como la reflexología. Lo antedicho se expresa narrativamente bajo la forma de una autoevidencia: se concurre al especialista a causa de una dolencia puntual y, cuando ese malestar se resuelve o se percibe una mejoría, el objetivo de la terapia se considera alcanzado:

N: Fue una cosa muy buena, imagínate después de todos esos años, de poder conocer a Enrique y bueno, dejar de sentir esos mareos que finalmente venían del oído, que tenían como origen el oído (...) después, el año pasado también trató a mi marido porque tenía, le dolía la zona lumbar y también, nos atendió muy bien, un alivio enorme para mi marido.

Investigadora: ¿Y después de eso volviste a ir?

N: No, no ehh, habremos ido un par de meses, pero después que ya le dejé de doler, avanzó el tratamiento y ya no fuimos. Si lo llamamos de vez en cuando por teléfono para ver cómo anda (N., usuaria de reflexología)

Como es posible apreciar, la informante explicita el modo en que desde sus marcos interpretativos, no tendría sentido seguir asistiendo al terapeuta ya que las expectativas en torno la eficacia se han cumplido. Inclusive el resultado supera lo esperado por N., como señala en algún

pasaje de la entrevista, a la vez que pone de manifiesto en la trama narrativa que no ha surgido ninguna otra inquietud respecto de su corporalidad, ni constatación alguna que indique la necesidad de continuar el tratamiento en pos de trabajar sobre otra problemática presente o en latencia. La reflexología fue utilizada para resolver un malestar agudo -que remite a una afección en el oído interno, que redundaba en una pérdida de equilibrio motriz- y se agotó en la resolución de esta problemática específica. Este tipo de referencia se encuadra en particular en el caso de malestares agudos, que incluye también problemas en el sistema digestivo, dolores musculares, óseos, tensiones y contracturas de diversa índole y origen cuyo alivio puntual constituye el referente principal de la eficacia terapéutica y también el referente temporal que indica el punto de finalización del tratamiento. En este contexto, el consenso generalizado gira en torno a la idea de que es legítimo asistir a las sesiones “*sólo cuando se las necesita*”. Evidentemente, al hacer referencia a que los umbrales de reconocimiento del estado de salud o de enfermedad se encuentran definidos cultural y socialmente (Crivos, 2007), la interpretación acerca de las propias *necesidades* relativas a los procesos de salud-enfermedad-cuidado sigue estos mismos criterios de delimitación. De este modo, en lugar de distinguirse entre las *necesidades* leídas desde una concepción utilitarista de la acción y las búsquedas de salud guiadas por un estilo de cuidado constituido *ideológicamente* –lo que nos remitiría al dualismo entre dimensión objetiva de la terapia y dimensión relativa a las meras creencias⁸²- este planteo conduce más bien al reconocimiento de que existen distintas disposiciones delineadas personal y colectivamente acerca de lo que es una *necesidad terapéutica*.

⁸² Este tema, se encuentra trabajado en Byron Good (1994) de una manera pormenorizada.

Siguiendo estas coordenadas, de acuerdo a los relatos recabados la utilización de la reflexología “sólo cuando se la necesita” remite sobre todo a la tendencia a suspender las sesiones una vez que el individuo consigue un restablecimiento puntual de la sintomatología que lo condujo allí en primera instancia. En el fragmento que sigue aparece explicitado lo antedicho, a la vez que se sustenta la percepción acerca de que en ocasiones asistir sólo algunas sesiones resulta suficiente, al confrontar el efecto de *largo plazo* que -se considera- proporciona el tratamiento reflexológico, con el efecto momentáneo de las sesiones de la kinesiología:

Mi hermana creo que fue una vez, mi novio dos veces, fueron como para cosas por ahí más puntuales. Por ahí no hace falta, no es como algo que hace falta seguir siempre (...) Como eso, como que vos vas cuando sentís que lo necesitás porque los resultados son a largo plazo y duran en el tiempo. Ponele yo, hacia esto en la comparación con la kinesiología, o sea la kinesiología te sirve en el momento y el tiempo que estás haciendo la sesión. Después que terminaste la sesión, listo... Por lo general es el tipo de kinesiología para contracturas, no digo que rehabilitaciones, estoy hablando de las cosas más cotidianas, del que va porque está contracturado, el cuello, la espalda, el estrés... (F., usuaria de reflexología)

Desde este tipo de narrativas, es valorada la postura de aquellos especialistas que plantean como filosofía terapéutica la de anticipar al paciente la duración –y finalización– estimada del tratamiento. Esto no excluye la posibilidad de seguir asistiendo o retornar a la terapia en los momentos que se consideren adecuados. Sin embargo, este planteo

adquiere relevancia en tanto el terapeuta renuncia a asumir un rol de autoridad, trasladando explícitamente este tipo de decisión al propio paciente. Esto es consistente con las afirmaciones realizadas en otros trabajos académicos acerca del carácter negociado entre el especialista y el paciente/usuario/cliente, de tal modo que este último es reconocido como sujeto responsable capaz de tomar decisiones acerca del mantenimiento de su salud (Hughes, 2005). Esta manera de concebir la relación con la terapia habilita a un tipo de gestión del propio cuidado que se adecua “a medida” no sólo con las necesidades terapéuticas de los individuos, sino que también amplía el espectro de adherentes al permitir, por ejemplo, que las personas adecuen la frecuencia de las sesiones a sus posibilidades económicas o a sus ritmos laborales. Se trata de un espacio terapéutico por demás flexible, en la medida en que echa por tierra todo tipo de exigencia o de parámetro determinista, a diferencia de lo que ocurre por ejemplo en el campo *psí*, donde la definición de la frecuencia terapéutica sigue una lógica de periodicidad que sólo se negocia cuando el especialista se encuentra dispuesto a hacerlo. Si bien en el campo académico esta manera de concebir el tratamiento ha sido definida –casi de manera despectiva– como un rasgo propio de las prácticas de “consumo”, en el marco de los relatos es considerado como una expresión de probidad profesional.

La primera vez que fui [el reflexólogo] me dijo: ‘yo creo que con tres o cuatro veces que vengas está perfecto’ (...) y ahí es donde también me inspira más confianza. Porque decís la voluntad es ayudarte y sacarte esa molestia, no sacarte plata, hacerte ir... y eso es también, me gusta bastante, por ahí laburar sólo el problema, ‘resolvemos esto, si querés seguir viniendo todo bien, yo no te lo voy a

impedir' (E., usuaria de reflexología y psicoterapia)

Esta manera de apropiarse de la terapia para resolver problemas puntuales no se corresponde exclusivamente con dolencias agudas. Asimismo, queda comprendido un espectro más amplio de motivos, que incluyen tanto el alivio de malestares físico-orgánicos, como el simple hecho de acudir para obtener un momento de relajación, para “sentirse bien”. Como indica la informante, acude por primera vez a causa de un dolor lumbar, luego en virtud de un problema digestivo que le provocara hemorroides. Sin embargo, este tratamiento es alternado con sesiones esporádicas a las que asiste con la sencilla finalidad de lograr un bienestar físico y mental:

Yo en diciembre antes de tener mi problema de hemorroides tenía ganas de ir porque me hacía bien, porque me gustaba ir, salía bien, relajada, iba... Y fui un par de veces, tres o cuatro veces y no tenía nada, pero porque me hace bien. Y a veces cuando he estado muy rayada [alterada] he ido solamente porque estaba rayada (E., usuaria de reflexología y psicoterapia)

Asimismo, en este marco fue posible rastrear que esta conceptualización de la terapia es extensiva a los casos de dolencia crónica, donde los individuos pueden optar por asistir una vez por semana y eventualmente ir espaciando las sesiones. Acudiendo, por caso, una vez por mes en pos de gestionar su cuidado desde un enfoque –como señala Hughes (2005, p. 45)- de *self-maintenance*. Si bien este ítem puede parecer contradictorio frente a las valoraciones positivas sobre la posibilidad de utilizar la terapia esporádicamente, esto no es así. En efecto, aquí no nos interesa centrarnos sólo en la dimensión temporal del tratamiento, sino a una manera de concebir la reflexología que sigue la lógica de construcción y concepción del lazo terapéutico

que se establece con la biomedicina para la solución de problemáticas puntuales. Que incluye la mencionada dimensión temporal pero no se agota en ella, ya que los tratamientos pueden ser más o menos duraderos.

Esto puede ejemplificarse desarrollando algunas coordenadas del relato de una informante. H. es una mujer de 70 años cuya incursión en la terapia que nos ocupa no constituye un hecho aislado, sino que se inscribe en un camino de búsqueda de largo plazo que se desencadena en 1962 en función de dos sucesos que impactan en su salud (una fractura ósea de la quinta vértebra lumbar y una enfermedad degenerativa que tiene su origen en una mano). A partir de estos 'hitos' de carácter disruptivo en su historia biográfica, se delinea un eje narrativo centrado en la *experiencia del dolor*, que manifiesta una temporalidad circular en la que se entretajan las afecciones menores, los padecimientos de larga data, las sucesivas mejoras, los picos de deterioro y empeoramiento, así como innumerables recomienzos en búsqueda de alivio. Cabe destacar que la primera opción médica a la que recurre H. es la biomedicina ya que, en su marco cultural, surge como la indicada para resolver este tipo de problema. Sin embargo, a pesar del éxito de la primera opción terapéutica –una intervención quirúrgica– el problema del dolor persiste. Paulatinamente, se produce una erosión de las expectativas previas vinculadas a la capacidad de respuesta de esta opción médica, que se refuerza cuando su dolencia pasa de ser definida de aguda a crónica:

Lo que pasa es que los médicos ya me catalogaban como paciente crónica y ya no me daban bolilla, era como que lo mío ya no tenía cura, era como que ya no me prestaban atención. Porque a los médicos un enfermo crónico no les gusta, quieren pacientes que tengan un problema, una dolencia que en X tiempo, no mucho, se puedan solucionar, puedan sacar al paciente adelante y que recupere la salud y esté mejor.

Es en este contexto de falta de respuestas y un fuerte sentimiento de abandono, que H. comienza a articular la consulta médica con diversos especialistas ‘heterodoxos’, incluyendo acupuntura, curanderos tradicionales, homeópatas, reikistas, entre muchos otros, movida por la recurrencia del dolor. En el año 2001, cuando ve empeorar aún más su estado de salud a partir de la irrupción de una enfermedad degenerativa -Síndrome de Sudeck- H. retoma la búsqueda. Es aquí que, a partir de una recomendación de una vecina, la informante acude a un terapeuta especializado en digitopuntura y reflexología. En lo que respecta a su visión de la terapia, es menester señalar que en su relato H. pondera de manera positiva esta experiencia terapéutica. La eficacia comprobada en las sucesivas sesiones responde no sólo a la mejora en términos de alivio del dolor y sensación de mayor fortaleza física (“yo me bajaba de la camilla de un brinco, ágil, ya no necesitaba ayuda de nadie, cuando antes me tenían que agarrar de la mano como si fuera un, no sé, una parálitica”). Sino también a una lectura desde la cual la propuesta terapéutica de la reflexología se adecua a sus recursos culturales para comprender la corporalidad y la sanación:

H: Cuando me masajeara en los pies, yo sentía mucho dolor...

Investigadora: ¿Y por qué pensás que sentías ese dolor?

H: Porque según él, los órganos que él estaba tocando, esos órganos estaban mal. Me tocaba los pies en lugares donde uno menos lo piensa, parece increíble, el dedo pequeñito, uno no puede pensar el dolor que puede causar el hacer un masaje ahí.

Asimismo, la posibilidad de restablecer el bienestar físico involucra ideas sobre *otras* entidades que también constituyen a la persona en tanto tal, entre las cuales la

informante valora especialmente la dimensión relativa a la de energía. Aquí, aparece una yuxtaposición de la lógica religiosa y la alternativa de representarse la corporalidad, donde la energía es asimilada a una fuerza que supone un cierto grado de contacto con lo sagrado⁸³:

H: Rafael [*el terapeuta*] me tocaba en ese punto para que el órgano que estuviera mal recibiera esa energía. Como era energía positiva, ese órgano se iba mejorando, y se fue mejorando...

Investigadora: ¿Y cómo te transmitía esa energía? ¿Cómo te parece?

H: Porque yo la sentía, a través del dedo esa energía me la transmitía a mí, yo sentía como si tuviera más poder... como, como cuando vos invocás a Dios, y sentís una fuerza que te cubre hasta los pies, y vos sabés que es obra del señor, vos no te preguntás cómo. Y es lo mismo que Rafael cuando me daba energía, era como algo que me penetraba y me daba fuerza”.

H. mantiene durante el lapso de casi dos años, una vez por semana, la asistencia a la terapia con Rafael - reflexología, digitopuntura y masaje-, la cual exige de una disciplina sustancial en la medida en que no sólo debe atravesar un período donde las sesiones le provocan fuertes dolores –en varias ocasiones sufre descompensaciones al bajar de la camilla-, sino que también debe acompañar la terapia corporal con una estricta dieta

⁸³ De acuerdo a van der Leeuw (1964) lo sagrado se manifiesta en la acción como potencia, y en este sentido, tanto la santidad como la impureza pueden ser idénticas. En todo caso, a lo sagrado concierne lo poderoso y, por ende, lo peligroso que suscita temor y al mismo tiempo atracción.

macrobiótica. Sin embargo, si bien es posible afirmar un fuerte compromiso por parte de la informante con el tratamiento, éste no se corresponde con una trama narrativa que se articule con la búsqueda de algún tipo de *trabajo sobre el sí mismo (self)* en el sentido antes descrito -esto es, como transformación identitaria vinculada a algún tipo de instancia terapéutica ritual. Así como tampoco se manifiesta un interés por interpretar las causas últimas de sus dolencias a través de un simbolismo idiosincrásico e individualista, como señala Maluf (2005:516) retomando a McGuire al caracterizar las herramientas simbólicas propias de las terapias alternativas. Esto no implica que la informante no otorgue relevancia a nociones como la de energía. De hecho, la referencia al modo en que la terapia la llena de “energía positiva” se articula con una referencia a la “descarga” visualizada bajo la reacción supuesta en los bostezos.

Una de las cosas que me enseñó Rafael es a bostezar. El bostezo es muy bueno. Decía: ‘vos jamás reprimas el bostezo. Y cuanto más sea grande el bostezo, dejalo que brote...’ ¿ves? así [la informante bosteza, con los brazos extendidos y levantados]. El bostezo te libera de todas las cosas que te inundan el organismo. Malas, como diríamos, de malas ondas... Cuando vos te estirás, vos es como que te estás, estás adquiriendo energía, energía pura, energía buena.

Más adelante análoga este tipo de reacción física que interpreta como expresión de una expulsión, con los bostezos que se producen en el marco de su práctica cotidiana de rezar el rosario, una de las formas de oración más difundidas del ideario católico:

Investigadora: ¿Y cómo te recarga energías el rezo?

H: Bostezo, y bostezo, y bostezo, y bostezo, y yo siento que siento cada vez más

plenitud, que siento cada vez más tranquilidad,
que siento que estoy en paz.

Si bien la informante valora los atributos específicos de las terapias alternativas mencionadas, las termina visualizando de la misma manera que concibe los recursos de la biomedicina –como la kinesiología-⁸⁴, articulando además elementos cosmovisionales que le brinda la religión católica. De modo tal que su valoración positiva gira en torno a cuestiones como el carisma del terapeuta, el contacto corporal directo -trabajo manual- que no escinde del trabajo energético, así como las experiencias de depuración del organismo que vivencia en este proceso. Como cierre del apartado, es interesante señalar que las valoraciones de la informante respecto de la eficacia de la terapia se asocian a la posibilidad de alivio físico –principal motivo de concurrencia-, pero también sensación de plenitud, significativo asociado al bienestar y fuerza espiritual. Sin

⁸⁴ Por ejemplo, cuando me comenta su experiencia con la kinesiología, relata en los mismos términos la idea de energía señalada en el marco de la terapia con el terapeuta reflexólogo y digitopunturista: *“yo sentía que tenía como una energía superior, una energía que me daba... lo sentía en los huesos, en los músculos, lo sentía en toda mi persona.”* Cuando me habla que se trataban de *“masajes energéticos”*, le pregunto por qué, a lo que responde: *“Yo supongo que los masajes energéticos son como para hacer vibrar los músculos, como que los músculos tengan tonicidad para poder soportar... o sea, la primer kinesióloga, que era la que me daba más energía al músculo, que yo todavía la cargaba y le decía: ‘qué buenos fideos, qué buenos raviolos que debés hacer’* [la informante señala esto último en referencia a la fuerza manual de la especialista, lo cual relaciona con una capacidad potencial para la tarea de realizar pastas caseras que supone, a su vez, la capacidad de amasar con fuerza la mezcla de harina y agua].

que por esto emprenda un trabajo sobre sí en el sentido esbozado en el primer apartado.

Palabras finales

El presente trabajo se propuso como objetivo general dar cuenta de las variantes desde las cuales las terapias alternativas son apropiadas en un contexto urbano como lo es la ciudad de Buenos Aires. En particular, hicimos foco en mostrar de qué modo se construyen distintas experiencias e interpretaciones acerca de la eficacia terapéutica que detenta una terapia alternativa específica (la reflexología), que se caracteriza por aplicar técnicas manuales -aunque desde una perspectiva que involucra una mirada holística acerca de la corporalidad-. A partir del desarrollo de dos apartados principales, fue posible establecer los énfasis diferentes -o líneas principales de interpretación de la eficacia terapéutica- que las instancias de socialización presentes en este espacio social habilitan: el del *trabajo* y el del *tratamiento*. La línea del *trabajo* se vincula ante todo con la valoración de la terapia en la medida que habilita un determinado registro sobre sí. Esta dimensión terapéutica, no obstante, reviste algunos matices que sistematizamos de acuerdo a dos ejes. El primero, involucra un espectro de experiencias corporales que tienen que ver con el aprendizaje de un estilo sensorial específico, vinculado con la posibilidad de: 1) percibir determinadas expresiones físicas y emocionales asociándolas con una dimensión holística de la persona (este es el caso de la lectura sobre las “reacciones” que aparecen durante la sesión) y 2) identificar determinadas necesidades a partir de la percepción de imágenes o el surgimiento de ideas que irrumpen en el estado de semivigilia que implica la terapia. Los que los informantes interpretan como expresión de una lógica propia del cuerpo y no de una reflexión consciente. El segundo eje relativo al trabajo terapéutico,

se articula con una disposición activa hacia la búsqueda de prácticas que posibiliten a la interpretación de los factores que inducen a padecer determinadas dolencias y/o a la expresión de determinadas manifestaciones corporales. Aquí, es interesante señalar que la tarea hermenéutica que implica la atribución de significados específicos a la dimensión sensorial vivida es vista como condición *sine qua non* de la eficacia terapéutica. A diferencia del primer eje, donde la experiencia vinculada a la expulsión de energías – por caso-, la liberación emocional o el registro de imágenes es considerado como expresión de que en la terapia “se movilizan cosas” constituyéndose, por ende, en la principal evidencia de la eficacia.

La línea del *tratamiento*, por su parte, se caracteriza por el hecho de que los usuarios concurren al especialista a causa de una dolencia puntual y, cuando ese malestar se resuelve o se percibe una mejoría, el objetivo de la terapia se considera alcanzado. Esto puede conducir a que la terapia se dé por concluida, o bien que se continúe de manera continua o esporádica para mantener estos resultados. En definitiva, la actitud acerca de lo que representa una *necesidad terapéutica* en este contexto aparece representada en la utilización de la reflexología “sólo cuando se la necesita”. En cambio, los elementos que aparecen omitidos aquí son los vinculados precisamente al trabajo hermenéutico antes pormenorizado, desde el cual el individuo elabora un *ethos* que tiende a construir una experiencia terapéutica donde el registro de las percepciones corporales se articula con la búsqueda de narrativas acerca de las causas que generan esas vivencias. No obstante, esto no excluye la posibilidad de que los usuarios contemplen una visión holística sobre el cuerpo y la persona, donde la dimensión vivencial asociada al proceso terapéutico en términos de bienestar –que incluye también la dimensión emocional, claro está- sean valoradas positivamente. Así como también se utilice a este tipo de terapias bajo la

lógica del mantenimiento de la salud, asistiendo a las sesiones en ocasión de percibirse un desequilibrio físico o emocional.

En lo que refiere a la tarea de investigación y análisis por parte de los científicos sociales, resulta interesante señalar que la adopción de una perspectiva centrada en reconstruir las estructuras de significado que fundan la legitimidad socio-cultural de la reflexología como recurso terapéutico, permite dotar de sentido a significantes que pueden llegar a darse por sentados en algunos trabajos. Es así que nociones como equilibrio, relajación, mantenimiento de la salud, alivio, no pueden interpretarse sin más como resultado de una supuesta sensibilidad *New Age* homogénea. Sino que, asimismo, forman parte de tramas narrativas que recuperan a estas terapias desde marcos interpretativos diversos. Inclusive, desde matrices más afines a un estilo de pensar que adhiere a la lógica de tratamiento biomédico – por caso - que al ideario propio del circuito alternativo.

Referencias

ALGRANTI, Joaquín, 2008. Emoción, dramaturgia y política. Los juegos de la experiencia religiosa en el neo-pentecostalismo. In: MALLIMACI, Fortunato (comp.) *Modernidad, religión y memoria*. Buenos Aires: Colihue.

BORDES, Mariana, 2011. De la sociedad a la postsociedad. Una aproximación a las transformaciones en el campo de la salud desde la teoría sociológica contemporánea. *Espacio Abierto. Cuaderno Venezolano de Sociología*, vol. 20, n.1, pp. 71 a 96.

----- 2012. *Construcciones y transacciones de sentido en torno al cuidado de la salud en el contexto de una terapia no-convencional: la reflexología. Un estudio sobre las culturas terapéuticas en la región metropolitana de Buenos Aires*. Tesis doctoral no publicada, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de Buenos Aires.

- BRUNER, Edward, 1986. Experience and its Expressions. In: TURNER, Victor y Edward BRUNER (eds.) *The anthropology of experience*. Illinois: University of Illinois Press.
- CANT, Sarah y W. CALNAN, 1991. "On the margins of the medical marketplace? An exploratory study of alternative practitioners perceptions. *Sociology of Health and Illness*, vol. 13, pp. 34 a 51.
- CAROZZI, María Julia, 2001. *Nueva Era y terapias alternativas. Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: Ediciones de la Universidad Católica.
- CARTWRIGHT, T. y R. TORR, 2005. Making sense of illness: The experiences of users of complementary medicine. *Journal of Health Psychology*, vol. 10, n. 4, pp. 559 a 572.
- CRIVOS, Marta, 2007. El estudio de la narrativa de casos: una propuesta para el abordaje etnográfico de las alternativas médicas. In: IDOYAGA MOLINA, Anatilde (comp.) *Los caminos terapéuticos y los rostros de la diversidad. La selección y combinación de medicinas en Argentina*. Buenos Aires: Ediciones CAEA-IUNA.
- DOUGLAS, Mary, 1998. *Estilos de pensar*. Barcelona: Gedisa.
- FEATHERSTONE, Mike, 2000. *Cultura de consumo y posmodernismo*. Buenos Aires: Amorrortu editores.
- GOFFMAN, Erving, 2004. *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- GONZALEZ LEANDRI, Roberto, 1998. Asociacionismo y representación de intereses médicos en Buenos Aires (1852-1880), *Asclepio*, vol. 50, núm. 2.
- GONZALO, Juan Angel, 2002. La búsqueda de la salud perdida: los otros terapeutas. *Scripta Ethnologica*, vol. XXIV, pp. 81 a 131.
- GOOD, Byron, 1994. *Medicine, rationality and experience*. Cambridge: Cambridge University Press.
- HUGHES, Kahryn, 2005. Health as individual responsibility: possibilities and personal struggle. In: Philip TOVEY, Gary

EASTHOPE y Jon ADAMS (ed.) *The mainstreaming of complementary and alternative medicine*. Nueva York: Routledge.

IDOYAGA MOLINA, Anátilda, 1999. La selección y combinación de medicinas entre la población campesina de San Juan (Argentina). *Scripta Ethnologica*, vol. XXI, pp. 7 a 33.

ILLOUZ, Eva, 2010. *La salvación del alma moderna. Terapias, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.

JAMES, William, 1985. ¿Qué es una emoción?. *Estudios de Psicología*, n. 21, pp. 57 a 73.

----- 2000. *Pragmatismo*. Barcelona: Ediciones Folio.

JOHNSON, Michael, 2008. *The meaning of the body. Aesthetics of human understanding*. Chicago: University of Chicago Press.

KIRMAYER, Laurence, 1988. Mind and body as metaphors: Hidden values in biomedicine. In: Margaret LOCK y Deborah GORDON (eds.). *Biomedicine Examined*. Dordrecht, Holland: Kluwer Academic Publishers.

LAPLANTINE, François, 1999. *Antropología de la enfermedad*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

LESLIE, Charles, 1980. Medical Pluralism in world perspective. *Social Science and Medicine*, vol. 14, n. 2, pp. 190 a 196.

LEEUEW, Gerardus van der, 1964. *Fenomenología de la religión*. México. Fondo de Cultura Económica.

MALUF, Sônia, 2005. Mitos coletivos, narrativas pessoais: cura ritual, trabalho terapêutico e emergência do sujeito nas culturas da 'Nova Era'. *Mana*, vol. 11, n. 2, pp. 499 a 528.

MAUSS, Marcel, 1979. *Sociología y antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

MCGUIRE, Meredith, 1987. Ritual, symbolism and healing. *Social Compass*, vol. 34, pp. 365 a 379.

MUNOZ FRANCO, Nora Eugenia, 2009. Reflexiones sobre el cuidado de sí como categoría de análisis en salud. *Salud colectiva*, vol.5, n.3, pp. 391 a 401 .

O'CONNOR, Bonnie, 2000. Conceptions of the Body in Complementary and Alternative Medicine. In: Merry Joy KELNER and Beverly WELLMAN (eds.), *Complementary Medicine: Challenge and Change*. London: Gordon & Breach/Harwood Academic Publishers, pp. 39 a 60.

QUEIROZ PINHEIRO, Clara Virginia, 2006. Saberes e práticas médicas e a constituição da identidade pessoal. *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 16, n. 1, pp. 45 a 58.

SAIZAR, Mercedes, 2009. *De Krishna a Chopra. Filosofías y prácticas del Yoga en Buenos Aires*. Buenos Aires: Antropofagia.

SAKS, Mike, 2001. Alternative medicine and the health care division of labour: Present trends and future prospects. *Current Sociology*, n. 49, pp. 119 a 134.

STAKE, Robert, 1994. Case Studies. In: DENZIN, Norman y Yvonna LINCOLN (eds.) *Handbook of Qualitative Research*. California: Sage Publications.

TAVARES, Fátima, 1999. Ascensão e profissionalização da terapêutica alternativa no Rio de Janeiro (anos 80-90). *Physis: Revista de Saúde Coletiva*, vol. 9, n. 2, pp. 75 a 98.

*

Abstract: The general aim of this article was to account for the different ways involved in the appropriation process of alternative therapies in an urban context such as the city of Buenos Aires. In particular, the emphasis is on showing how are constructed different experiences and interpretations related to the therapeutic efficacy that holds a specific alternative therapy (reflexology). In order to do this, the paper is divided into two main sections. The first one focuses on accounting for the nuances that make up a matrix of intelligibility of corporeality and the restoration of their welfare which is an active work by the user, where registration and self-knowledge in holistic terms assumes a central role. Meanwhile, the second section focuses on the analysis of another logical therapeutic assessment found in the field, where reflexology becomes a resource that makes sense from solving a specific problem. It follows that, when the discomfort is resolved or are certain signs of improvement, the goal of therapy is considered achieved. The work emerges from a doctoral thesis research, carried out from a qualitative perspective, in particular, uses the approach of ethnographic case study. **Keywords:** alternative therapies, therapeutic efficacy, work, treatment

“De perto e de dentro”.

Um olhar antropológico sobre o acesso à
saúde sexual entre mulheres que fazem sexo
com mulheres em Maceió/AL⁸⁵

Jainara Gomes de Oliveira

Resumo: Situado no campo dos estudos de gênero e sexualidade e suas interfaces com a saúde coletiva, o trabalho de investigação que levou elaboração desta etnografia teve como objeto de pesquisa o acesso à saúde entre mulheres que fazem sexo com mulheres pertencentes às camadas populares urbanas de Maceió e tem como objetivo identificar quais são as necessidades e problemas encontrados por essas mulheres quando precisam dos serviços e profissionais de saúde. Os fatores que dificultam a busca pelo atendimento de saúde serão avaliados considerando a percepção das usuárias em relação ao atendimento de saúde recebido. Esta pesquisa foi desenvolvida dentro dos marcos epistemológico da pesquisa social qualitativa, durante todo o período da pesquisa os dados foram produzidos por meio de uma abordagem etnográfica que envolveu situações de observação participante em espaços de sociabilidade e entrevistas. Os resultados produzidos durante o trabalho de campo demonstram que os serviços utilizados pela população pesquisada não oferecem políticas assistenciais de saúde especificamente para as mulheres lésbicas e bissexuais. **Palavras-chave:** sexualidade, homossexualidade feminina, saúde sexual

⁸⁵ Originalmente defendido como Trabalho de Conclusão de Curso em Bacharelado em Ciências Sociais, realizado junto ao Instituto de Ciências Sociais da Universidade Federal de Alagoas, sob orientação da Professora e Doutora em Antropologia, Nádya Meinerz, em março de 2012.

Introdução

Esta pesquisa se situa no campo dos estudos de gênero e sexualidade e suas interfaces com a saúde coletiva. Com efeito, os estudos de gênero têm se demonstrado importantes para a elaboração de pesquisas e políticas públicas no campo da saúde, principalmente, diante da incipiência dos dados de pesquisas em saúde da população LGBT.

O trabalho de investigação que levou a elaboração desta etnografia teve como objeto de pesquisa o acesso à saúde entre mulheres que fazem sexo com mulheres pertencentes às camadas populares urbanas de Maceió e tem como objetivo identificar quais são as necessidades e

problemas encontrados por essas mulheres quando precisam dos serviços e profissionais de saúde. Os fatores que dificultam a busca pelo atendimento de saúde serão avaliados considerando a percepção das usuárias em relação ao atendimento de saúde recebido. Pretendo ainda, investigar as relações envolvendo discriminação e menor acesso aos serviços de saúde, bem como abordar a busca de cuidados associada ao relato das práticas e preferências eróticas nos serviços (OLIVEIRA, 2012).

O conceito de gênero como categoria de análise nas ciências sociais decorre da crítica feminista ao determinismo cultural no campo da sexualidade (ROSALDO, 1995; MACHADO, 1998; ALMEIDA, 2003, 2004; WEEKS, 2000; BOZON, 2008). E surgiu visando, principalmente, promover a diferenciação entre biologia e cultura. Para Moore (1997),

A distinção entre sexo biológico e gênero mostrou ser absolutamente crucial para o desenvolvimento da análise feminista nas ciências sociais, porque possibilitou aos eruditos demonstrar que as relações entre homens e mulheres e os significados simbólicos associados às categorias “mulher” e “homem” são socialmente

construídos e não podem ser considerados naturais, fixos ou predeterminados (p. 814).

A proposta paradigmática dos estudos de gênero promoveu mudanças significativas nas abordagens tradicionais das ciências sociais, visto que essa categoria se diferencia da proposta metodológica dos estudos sobre mulheres. Difundida no campo das ciências sociais, essa categoria analítica passou a ser utilizada por diferentes apropriações teóricas (SCOTT, 1990; BUTLER, 1999, 2003). E o uso desse conceito, atende às particularidades de cada campo.

A perspectiva da construção social (WEEKS, 2000; PARKER, 2008) permite entender a sexualidade como uma construção social e não como uma expressão de uma essência humana, nesse sentido, a sexualidade deve ser abordada a partir do seu contexto específico. Para Vance (1995) essa abordagem construtivista da sexualidade tem como objetivo,

Examinar seus significados subjetivos, a esfera do comportamento e da ideologia, além de analisar o corpo, suas funções e sensações como potenciais (e limites) incorporados e media-

dos pela cultura. Nessa abordagem, a força universal imperiosa do impulso sexual, a importância da sexualidade na vida humana, o status universalmente privado do comportamento sexual ou sua natureza essencialmente reprodutiva são apresentados como hipóteses e como pressupostos a priori (p. 23).

Essa perspectiva produziu a possibilidade de construir novas indagações em torno das questões de gênero e sexualidade, mas essa abordagem não pode ser definida como um todo homogêneo havendo diversas perspectivas construtivistas de análise. Dentro desse debate, a abordagem teórica desta pesquisa parte da discussão de Foucault que enfoca a sexualidade a partir de um olhar histórico como dispositivo de produção de subjetividade que atua por meio da incitação dos discursos de controle do corpo e dos seus prazeres. Para Foucault (1979),

A confissão difundiu amplamente seus efeitos: na justiça, na medicina, na pedagogia, nas relações familiares, nas relações amorosas, na esfera mais cotidiana e nos ritos mais solenes; confessam-se os crimes, os

pecados, os pensamentos e os desejos, confessam-se passado e sonhos, confessa-se a infância; confessam-se as próprias doenças e misérias; emprega-se a maior exatidão para dizer o mais difícil de ser dito; confessa-se em público, em particular, aos pais, aos educadores, ao médico, àqueles a quem se ama; fazem-se a si próprios, no prazer e na dor, confissões impossíveis de confiar a outrem, com o que se produzem livros. Confessa-se - ou se é forçado a confessar. Quando a confissão não é espontânea ou imposta por algum imperativo interior, é extorquida; desencavam-na na alma ou arrancam-na ao corpo (p. 59).

É no contexto do dispositivo da sexualidade que Foucault (1996) analisa a especificidade da produção de verdade acerca do sexo no ocidente. Em suas palavras,

Através deste termo [dispositivo] tento demarcar [...] um conjunto decididamente heterogêneo que engloba discursos, instituições, organizações arquitetônicas, decisões regulamentares, leis, medidas administrativas, enunciados científicos,

proposições filosóficas, morais, filantrópicas. Em suma, o dito e o não dito são os elementos do dispositivo. O dispositivo é a rede que se pode estabelecer entre estes termos (p. 244).

Para Foucault os significados que atribuímos à sexualidade e ao corpo são socialmente organizados e historicamente modelados no interior de relações definidas de poder. Deste modo, a percepção do que significa corpo e sexualidade depende das experiências que são compartilhadas pelos indivíduos, as quais são construídas socialmente pelo contexto cultural em que estão inscritas.

A sexualidade ainda se mantém, no âmbito das ciências sociais, como objeto de estudos pouco legítimo. No que se refere ao estudo da homossexualidade feminina, essa temática ainda desperta pouco interesse dos pesquisadores, principalmente se comparada à heterossexualidade e à homossexualidade masculina.

O meu interesse particular pelos estudos de gênero e sexualidade proporcionou a minha afinidade teórica com o tema da homossexualidade e a minha pretensão de investigar a homossexualidade feminina surgiu a partir de leituras de artigos acadêmicos no campo da saúde e da sexualidade envolvendo mulheres que fazem sexo com

mulheres, mas foi a minha inquietação acerca dos poucos estudos acadêmicos produzidos sobre esse tema, no campo das ciências sociais brasileiras, que me aproximou ainda mais desse campo de investigação (MEINERZ, 2011; MORA, 2009; FACCHINI e BARBOSA, 2006; PINTO, 2004).

Ao propor a sexualidade como objeto de estudo na antropologia, particularmente a homossexualidade feminina, meu principal objetivo foi atender a uma reivindicação acadêmica ampliando a produção do conhecimento sobre a mulher lésbica e bissexual, bem como contribuir para a redução da vulnerabilidade desse corpo no campo dos direitos sexuais e da saúde coletiva.

No campo político, a escolha das mulheres que fazem sexo com mulheres como recorte privilegiado de uma investigação sobre saúde sexual atende a uma demanda cada vez maior do movimento social de inserção das mulheres lésbicas e bissexuais nas políticas de saúde específicas da população LGBT.

Deste modo, a escolha de investigar a saúde sexual de mulheres lésbicas e bissexuais além de atender a uma reivindicação acadêmica no campo das ciências sociais, pode servir como subsídio para o mapeamento das de-

mandas e necessidades de saúde de mulheres que se relacionam sexual e afetivamente com outras mulheres.

Durante todo o período da pesquisa, os dados foram produzidos por meio de uma abordagem etnográfica que envolveu situações de observação participante em espaços de sociabilidade. As entrevistas foram realizadas na residência das entrevistadas e em locais públicos, uma provavelmente por conta do fato de morar com a família e outra porque sua casa estava em reforma. As participantes foram informadas acerca dos temas a serem abordados, bem como sobre o caráter individualizado da entrevista. As entrevistas foram gravadas e transcritas na íntegra e a todas as entrevistadas foram atribuídos nomes fictícios.

Meu objetivo, na primeira parte deste artigo, será reconstituir o processo de definição do objeto desta pesquisa e do percurso metodológico, bem como apontar os caminhos teóricos que a orientam e refletir sobre a experiência da pesquisa em campo. Faço, a seguir, uma revisão sucinta das pesquisas realizadas no Brasil sobre a relação entre homossexualidade feminina e saúde apontando seus principais resultados. E descrevo após esta revisão, a percepção e práticas relativas à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres pertencentes às camadas populares de Maceió. Na conclusão, reto-

mo as questões levantadas ao longo deste trabalho, suscitadas pela revisão bibliográfica e pelos resultados obtidos em campo.

“Rito de passagem”: Notas etnográficas sobre trabalho de campo

o que vemos e encontramos pode ser familiar mas não é necessariamente conhecido e o que não vemos e encontramos pode ser exótico mas, até certo ponto, conhecido. No entanto, estamos sempre pressupondo familiaridades e exotismos como fontes de conhecimento ou desconheci-

mento, respectivamente.

Gilberto
Velho

O processo de construção do objeto dessa pesquisa está estreitamente articulado as escolhas teóricas e políticas que cultivei a partir das minhas experiências subjetivas, da minha relação com a sociedade e da minha formação acadêmica (GEERTZ, 2001, BOURDIEU et al, 2007; PEIRANO, 1992, 1995; LOURO, 2007).

Para iniciar, gostaria de abordar como as familiaridades com o tema pesquisado contribuíram na elaboração de um projeto de pesquisa sobre saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres. Do mesmo modo, busco refletir como as familiaridades com o objeto ao qual me debruço possibilitaram a minha incursão em campo.

Para tanto, pretendo abordar tanto as condições metodológicas de produção do conhecimento no campo da sexualidade (MEINERZ, 2007; PELÚCIO, 2007; MACHADO, 2007; FRANÇA, 2009; LACOMBE, 2009), quanto às possibilidades de contornar as dificuldades encontradas na realização dessa pesquisa.

Portanto, com o intuito de expor algumas dessas dificuldades, falarei aqui sobre as minhas experiências de

inserção no universo da pesquisa que me conduziram a pensar de modo mais sistemático sobre as possibilidades e limites que o recorte empírico oferece, pretende ainda, discutir as estratégias metodológicas adotadas durante o processo da pesquisa em campo.

Definição do tema e a construção da questão dessa pesquisa

O meu interesse pelos estudos de gênero e sexualidade surgiu a partir da minha experiência enquanto integrante do coletivo feminista, durante a minha graduação em ciências sociais, na Universidade Federal de Alagoas. Como integrante desse coletivo, participei de várias atividades que promoviam debates acadêmicos e políticos em âmbito local, regional e nacional. Essas experiências influenciaram de maneira direta nas minhas escolhas teórico-acadêmicas.

No decorrer do curso me interessei por outras perspectivas teórico-metodológicas, motivada principalmente pelas leituras realizadas durante as disciplinas Antropologia do consumo e Antropologia contemporânea. Depois de tais leituras passei a me interessar em escrever sobre a relação entre mulher, consumo e moda, pretendia pesquisar algum aspecto sobre a construção da imagem da mulher na publicidade contemporânea.

Aos poucos fui me interessando pelas questões que envolvem homossexualidade e práticas de consumo. Depois que assisti uma reportagem de jornal que mostrava que os homossexuais consomem mais bens de lazer e sociabilidade que os heterossexuais, comecei a me questionar se o consumo na sociedade contemporânea, por meio da mídia, poderia atuar na desconstrução do estigma que historicamente acompanha a homossexualidade. Meu objetivo era fazer uma análise da relação entre consumo e construção de identidade, mas ainda não havia definido o recorte empírico.

Deste modo, as discussões sobre consumo, assim como a literatura sobre gênero e sexualidade me proporcionaram o acesso a outras abordagens teórico-metodológicas que se diferenciam da que eu vinha trabalhando ao longo da graduação.

Ao buscar bibliografias sobre homossexualidade encontrei alguns textos sobre homossexualidade feminina, em particular alguns que tratavam do tema da saúde. Achei muito importante o tema e resolvi compartilhar o texto com algumas amigas lésbicas e bissexuais, que manifestavam percepções semelhantes àquelas mencionadas nos textos.

Durante uma viagem à Belém/PA, o tema “saúde sexual de mulheres que fazem sexo com mulheres” começou a me inquietar como questão de pesquisa. Eu estava em um bar com um grupo de amigos universitários, a maioria estudantes de cursos na área de ciências humanas e pertencentes às camadas médias urbanas. Entre os assuntos, falamos sobre sexo e os cuidados relativos à prevenção de DST/Aids. Na oportunidade, comentei que havia lido recentemente um texto sobre saúde sexual entre lésbicas e bissexuais. Percebi que todos na mesa se questionavam sobre quais seriam as formas de prevenção no sexo entre mulheres. E todas as mulheres, no grupo, que se definiam lésbicas ou bissexuais disseram nunca ter pensando sobre essa questão.

Essa situação provocou estranhamento de minha parte em relação às mulheres de classe média, que mesmo tendo instrução não se preocupam com a questão da saúde sexual e reprodutiva, mas escolhi investigar mulheres lésbicas e bissexuais de camadas populares pelo fato de ser recorrente na literatura resultados que apontam o parco grau de conhecimento dessa população sobre práticas de cuidados, identificação de riscos e incidência de doenças entre mulheres com parcerias homoeróticas.

O processo de pesquisa em campo

Esta pesquisa foi desenvolvida dentro dos marcos epistemológicos da pesquisa social qualitativa. Para Minaryo (2002), essa abordagem trabalha com universos de significados muito particulares que não podem ser reduzidos à operacionalidade de variáveis. Deste modo, entendo que a abordagem qualitativa melhor atende as especificidades do objeto a qual me debruço.

A etnografia foi o método adotado na realização dessa pesquisa, uma vez que este método caracteriza as maneiras de construção de conhecimento em Antropologia em relação a outros campos de conhecimento das ciências humanas (ECKERT e ROCHA, 2008). Entendo por etnografia tanto a observação de campo quanto a textualização dos dados produzidos durante o trabalho de campo (CARDOSO DE OLIVEIRA, 2000; WOORTMANN, 1995).

A escuta atenta e a presença demorada no local, bem como o estabelecimento de relações de proximidade e de confiança entre o pesquisador e o pesquisado, são características do campo etnográfico. Essa perspectiva constitui a imagem clássica da pesquisa de campo, mas nas

modernas sociedades urbano-industriais o antropólogo não tem como observar a vida social em sua totalidade.

Na antropologia urbana, quando o pesquisador toma como objeto de seu estudo temas muitos próximos do seu cotidiano tem como um dos desafios não tentar reproduzir o mesmo método etnográfico das abordagens clássicas na pesquisa antropológica, de modo que, deve evitar cair na “tentação da aldeia”. Para Magnani (2003)

A etnografia é uma forma especial de operar em que o pesquisador entra em contato com o universo dos pesquisados e compartilha seu horizonte, não para permanecer lá ou mesmo para captar e descrever a lógica de suas representações e visão de mundo, mas para, numa relação de troca, compartilhar suas próprias representações e teorias com as deles e assim tentar sair com um modelo novo de entendimento ou, ao menos, com uma pista nova, não prevista anteriormente (p. 84-85).

Para Velho (2008), na mesma direção de DaMatta (2000), quando fazemos trabalho de campo na cidade, “o fato de dois indivíduos pertencerem à mesma sociedade

não significa que estejam mais próximos do que se fossem de sociedades diferentes” (p.124). Deste modo, a complexidade que caracteriza as sociedades contemporâneas não dispensa o caráter relativizador que a presença do outro possibilita.

O trabalho de campo proporciona o acesso às relações interpessoais entre pesquisador e pesquisado. Esse contexto de interconhecimento se assenta sobre universos de relações e permite confrontar o discurso dos pesquisados com suas práticas e seu universo simbólico. Para Beaud e Weber (2007),

a pesquisa de campo oferece o acesso as interações de face a face, as relações interpessoais (entre as quais as relações entre pesquisador e pesquisado), e não permite observar práticas ou registrar opiniões fora de contextualização. O pesquisador não pode se fazer esquecer, não deve, pois esquecer de si mesmo na análise. A observação etnográfica não se assenta sobre universos dos indivíduos, mas, sim, sobre universos de relações. (p. 31).

Dentro do debate atual sobre os aspectos constitutivos da relação entre ética e antropologia (VÍCTORA et

al, 2004; et al, 2000; FLEISCHER et al 2010), quero destacar particularmente o campo da sexualidade.

Na interação com o grupo pesquisado, como no ambiente acadêmico, as particularidades suscitadas pela escolha da sexualidade como objeto de estudo coloca “sob suspeita” a sexualidade do pesquisador e as suas “reais” intenções subjetivas para a realização da pesquisa (FOUCAULT, 1979).

Para Facchini (2011) na esteira do conceito proposto por Bourdieu (2005), essa situação acaba expondo o pesquisador a uma violência simbólica. Esta antropóloga defende que,

O desrespeito e a violência simbólica a que está exposto é tanta que muitos consideram que seja necessário expor suas práticas e/ou desejos sexuais na introdução de um relatório de pesquisa, ou frente a uma banca examinadora ou grupo de discussão em congresso, como forma de redimir de suspeitas e acusações (p. 48).

No domínio acadêmico, muitos antropólogos homossexuais escrevem sobre sua entrada no campo e interroga em que grau suas experiências sexuais mudam a afinidade com o grupo pesquisado. Essa situação suscitou

debates estimulantes no ambiente acadêmico a respeito da estreita relação entre produção do conhecimento e ativismo político (MEINERZ, 2007; SOUSA, 2005).

Para Sherry Ortner (1995),

A etnografia implica pelo menos um modo de entender o mundo do outro fazendo uso de si mesma como instrumento de conhecimento [...] Classicamente, este tipo de entendimento tem estado intimamente ligado ao trabalho de campo, no qual a totalidade do ser - fisicamente ou de todos os modos possíveis - entra no espaço do mundo que o investigador procura entender (apud LA-COMBE, 2009, p. 390).

Como escolhi um tema muito familiar trabalhei com o conceito de *desambientação*, mas não se trata de uma *neutralidade axiológica* (WEBER, 1999). Na minha interpretação, não estou preocupada em alcançar resultados imparciais, mas sim, de relativizar as noções de distância e objetividade (DAMATTA, 1987, 2000; VELHO, 2008).

A pesquisa etnográfica exige que a investigação seja pautada pela busca da conquista da confiança dos sujeitos. Para Beaud e Weber (2007)

É preciso “estar com” ou, melhor ainda, “fazer com”, para compreender o que quer que seja. Se eu me apresento, o outro se apresenta. Se eu me explico, o outro se explicará. A pesquisa joga de acordo com a *norma da reciprocidade*, com o prazer de prestar serviço, com as regras do jogo das relações pessoais (p. 32).

Como o grupo do universo desta pesquisa, não tem muita familiaridade com o meio acadêmico, seus objetivos e métodos, expliquei às participantes as formas de participação de cada pessoa na pesquisa, mediante a garantia da preservação das suas identidades. Procedi do mesmo em relação à gravação das entrevistas, buscando negociar os termos de utilização do gravador e atentando para os desconfortos que sua utilização proporcionou.

Inserção em campo e estratégias metodológicas

A minha primeira tentativa de inserção em campo foi por meio de organizações sociais e políticas LGBT's, meu objetivo era acessar algumas militantes lésbicas e

bissexuais que pudessem me indicar possíveis colaboradoras.

Eu não tinha envolvimento direto com a militância LGBT's de Maceió, desconhecia quais eram os grupos atuantes e onde se localizavam geograficamente. Por isso, o meu ponto de partida foi fazer um levantamento dos grupos LGBT's de Maceió, busquei endereços e contatos de suas principais lideranças. Entrei em contato com algumas organizações LGBT's, mas as lideranças eram todas masculinas. Disseram-me que não contavam com a participação de mulheres lésbicas e bissexuais no interior de suas organizações.

No site da Secretária Estadual da Cultura de Alagoas encontrei uma matéria sobre o Núcleo de Lésbicas do GGAL e o contato de uma militante lésbica que faz parte do coletivo Mulheres de Raízes. Entrei em contato com ela por e-mail e depois de algumas semanas consegui marcar um encontro. Esse primeiro encontro aconteceu na biblioteca central da Universidade Federal de Alagoas.

Julia me conta que o coletivo Mulheres de Raízes surgiu a partir da saída dela de um outro, em virtude de divergências políticas internas. O novo grupo que Julia tentou organizar não conseguiu se consolidar porque as mulheres não queriam se apresentar publicamente. A

maioria mantinha relacionamentos conjugais heterossexuais. Como exemplo dessa invisibilidade, ela nos relatava uma situação que aconteceu durante a *Semana da Visibilidade Lésbica em Maceió* no ano de 2009. Na ocasião, as mulheres que estavam presentes na atividade se retiraram do local com a chegada de uma equipe de reportagem porque elas não queriam que seus rostos fossem mostrados na TV.

Para Julia uma das dificuldades que eu encontraria na pesquisa seria a invisibilidade das mulheres lésbicas e bissexuais nos espaços públicos. Ela me conta que encontra outras lésbicas em lugares reservados, como a casa de amigas, por exemplo. Elas se encontram para beber, conversar, assistir a filmes. Um dos lugares que ela costuma ir é uma lanchonete comum que servia de ponto de encontro para ela e suas amigas. A ausência de uma proposta GLS, faz com que esses espaços só possam ser acessados por meio da inserção numa rede de relações. Portanto, a minha entrada em campo dependeria da minha disposição em participar das interações cotidianas do grupo que eu pretendia me aproximar.

Depois dessa primeira conversa, continuamos mantendo contato. E nossa interação foi mediada por uma negociação expressa no convite que ela me faz para

participar, enquanto representante do coletivo Mulheres de Raízes, de uma das reuniões da *Comissão Organizadora da Conferência Municipal LGBT's*. A pauta dessa reunião seria a última vaga para compor a comissão, destinada exclusivamente aos Coletivos de Lésbicas. Além disso, ela me convida para ajudá-la a (re)organizar o coletivo Mulheres de Raízes. Para ela eu poderia contribuir na elaboração de projetos e consultorias.

Essa proposta não me era interessante, porque não pretendia militar no movimento LGBT⁷ ou qualquer outro movimento político e social, além disso, essa proposta implicava também numa disposição minha em estar à frente da organização. Ela tentou negociar a colaboração dela por meio de uma contrapartida que era pouco interessante pra mim. E, na medida em que eu não respondi, ela também deixou de colaborar com a pesquisa.

No decorrer do processo de pesquisa nosso contato foi ficando mais difícil. Ela sempre justificava sua falta de tempo por causa do trabalho. Enquanto isso, eu prosseguia com a tentativa de estabelecer outros contatos.

Outra militante lésbica com a qual eu tentei manter contato foi a Clara, que faz parte do coletivo Dandara. Nosso contato foi proporcionado pela minha orientadora. Na ocasião, liguei para ela para combinarmos de irmos

juntas a Parada LGBT que aconteceu em Maragogi, litoral norte de Alagoas. Nas vésperas da Parada ela me diz que não poderia ir mais por causa do seu trabalho e me recomenda a não ir sozinha, pois segundo ela eu poderia me sentir muito deslocada na situação. A inserção em campo depende de uma negociação do antropólogo com o sujeito/grupo que pretende pesquisar (BOURDIEU, et al. 2007), como não sabia com quem compartilhar minhas ideias e intenções de pesquisa, resolvi não ir a campo sozinha.

Foram várias as tentativas de encontro com Clara, mas a única oportunidade que tivemos de conversar pessoalmente só foi proporcionada durante o *Seminário Gênero, Sexualidade e Cidadania: debatendo homofobia em Alagoas*, que aconteceu em junho de 2011. Depois dessa ocasião, embora eu tenha insistido em marcar uma conversa com ela, não obtive sucesso.

Essa fase exploratória me fez perceber a relevância de uma “interlocutora principal” para que eu pudesse ser “iniciada” no meu trabalho de campo (FOOTE-WHYTE, 1980). Como não obtive sucesso por meio da minha inserção no movimento lésbico, passei a perceber os espaços GLS de Maceió como uma alternativa de entrada em campo. Apesar de eu saber que o fato de não

ser uma frequentadora de bares e boates seria uma das dificuldades subjetivas que encontraria em campo.

Entrando em campo

O trabalho de campo desta pesquisa aconteceu nos espaços GLS de Maceió, como também em espaços mais “alternativos”, além dos encontros casuais em locais públicos. A escolha deste campo foi proporcionada pela oportunidade de interação que se daria com o grupo pesquisado e a informalidade dos encontros fez com que o caderno de notas fosse dispensado.

Meu contato inicial com as mulheres que fazem parte desta pesquisa aconteceu durante um encontro casual no centro da cidade de Maceió. Eu estava andando em passos apressados no centro da cidade e quando dou uma olhada rápida para o lado, vejo Anita e Vivian, que na época eram namoradas. Apesar de já nos conhecermos em outras circunstâncias, não nos encontrávamos com regularidade, o que não impediu que a interação entre nós acontecesse de maneira espontânea. A nossa conversa foi rápida, pois Anita estava em intervalo de almoço. Deste modo, aproveitei a oportunidade de tê-las encontrado e perguntei se irão para a Parada do Orgulho LGBT, no

domingo. Tanto Anita quanto Vivian me disseram que sim, então fiquei de ligar para elas a fim de combinarmos horário e lugar para nos encontrar.

Na mesma ocasião, alguns instantes após esse primeiro encontro sinto uma pessoa pegando no meu braço e dizendo “onde você pensa que vai sem falar comigo”?, Era Rosa, que estava acompanhada de Frida, sua atual parceira. Aproveitei para fazer o mesmo convite para elas e ficamos de nos encontrar no domingo.

Essa experiência na Parada foi o ponto de partida para a sensibilização dessas mulheres em relação a participação na pesquisa. Com relação à aceitação da minha presença no universo do grupo pesquisado, quero destacar que somos aproximadas pelo fato de compartilharmos das mesmas experiências afetivas e sexuais. Essa condição facilitou a minha entrada em campo e abriu caminho para a realização desta pesquisa, além disso, não foi necessário dedicar muito tempo a aproximação com as mulheres pesquisadas.

Contudo, essa minha aproximação mais familiarizada com esse universo será aqui relativizada e objeto de reflexão sistemática, por isso, “quando falo em familiaridade, utilizo a noção como um modo de conduzir a reflexão para dúvida” (DAMATTA, 2000, p. 162). Deste

modo, foi necessária uma vigilância em relação à naturalização das experiências compartilhadas.

Perfil das entrevistadas

A rede de relações foi acessada a partir de quatro amigas, sendo duas delas um casal, e as outras duas formam mais outros dois casais, dos quais me aproximei durante a Parada Gay. Olga e Ana moram juntas há cerca de três anos, as duas criam o filho biológico da prima de Ana, um menino de cinco anos. Tanto Olga como Ana só estudaram até concluir o ensino médio. Ana atualmente trabalha como cuidadora de idosos e Olga ajuda sua mãe esporadicamente. O segundo casal é composto por Anita e Vivian, ambas estudaram até o ensino médio. Anita atualmente trabalha em uma loja do comércio, no centro da cidade. Vivian não exerce atividade remunerada, mora sozinha e recebe ajuda financeira de sua companheira. Já Anita mora com os pais, elas estão juntas há cerca de dois anos. O terceiro casal é constituído por Frida e Rosa, elas moram juntas há cerca de dois anos. Frida tem dois filhos fruto do seu casamento heterossexual. Ambas estudaram até o ensino médio, Frida trabalha como funcionária pública e Rosa em uma boate GLS.

Para finalizar, nesta primeira parte do artigo, procurei realizar uma reconstrução do procedimento de definição do objeto desta pesquisa e do caminho metodológico, como também abordar os percursos teóricos que a direcionam e pensar de modo sistemático sobre a experiência da pesquisa em campo, enfocando a familiaridade com o tema pesquisado.

Saúde sexual de mulheres que fazem sexo com mulheres: Demandas e avanços

Construção dos direitos sexuais LGBT's

A necessidade de uma política de atenção à saúde para a população LGBT, em particular da mulher lésbica e bissexual, se insere no debate mais amplo sobre a discussão do direito e sexualidade.

Entre as várias abordagens teórico-políticas com base nas quais os direitos sexuais e reprodutivos são colocados em perspectiva, compartilho das considerações conceituais de Ávila (2003),

Os direitos reprodutivos dizem respeito à igualdade e à liberdade na esfera da vida re-

produtiva. Os direitos sexuais dizem respeito à igualdade e à liberdade no exercício da sexualidade. O que significa tratar a sexualidade e reprodução como dimensões da cidadania e consequentemente da vida democrática (p. 466).

O corpo feminino esteve historicamente submetido ao controle colonizador da reprodução, reduzido à maternidade. Essa submissão da mulher à reprodução e o controle do seu corpo e da sua sexualidade proporcionaram as bases históricas para a luta ideológica feminista contra a moral conservadora e definidora da heterossexualidade.

Na luta pelos direitos reprodutivos, foram enfatizadas as necessidades de controle da fecundidade, com base na recusa da definição hegemônica da identidade feminina e sua redução à maternidade (GIFFIN, 2002). Essa luta no campo ideológico foi muito significativa para a história política e do pensamento feminista. E permanece sendo (ÁVILA, 2003).

O processo de construção dos direitos reprodutivos e direitos sexuais se deve historicamente as lutas compartilhadas entre o movimento feminista e os movi-

mentos sociais de gays e lésbicas no plano jurídico e no da saúde.

Com a democratização do país, os movimentos sociais passam a influir nas políticas públicas, conferindo novos contornos ao debate sobre as desigualdades sociais. Nesse cenário, o movimento de mulheres cumpre papel fundamental no setor saúde ao tornar visíveis as inequidades de gênero, defender a integralidade e a humanização da atenção e abrir espaços para a luta contra todas as formas de discriminação e opressão. (AQUINO, et al, 2003, p. 198).

A questão das homossexualidades e identidades de gênero tem estruturado o debate atual sobre direitos sexuais. Contudo, um direito democrático da sexualidade (RIOS, 2007) não deve se prender exclusivamente em identidades e práticas sexuais predefinidas, evitando prescrições heterônomas.

A necessidade do debate sobre direito e sexualidade deve ser abordada a partir da perspectiva universalista dos direitos humanos. Por uma nova perspectiva dos direitos sexuais e reprodutivos, Rios (2007) defende que,

um direito democrático da sexualidade, enraizado nos princípios dos direitos humanos e nos direitos constitucionais fundamentais, deve atuar simultaneamente no sentido do reconhecimento do igual respeito às diversas manifestações da sexualidade e do igual acesso de todos, sem distinções, aos bens necessários para a vida em sociedade (p. 28).

Os direitos sexuais ao pautar a heterossexualidade e a homossexualidade como práticas sexuais igualmente livres permite reconhecer as diversas orientações sexuais e a legitimidade de suas expressões.

E como ressalta Lionço (2008), a atenção à saúde da população LGBT não deve ser avaliada apenas a partir da perspectiva da epidemiologia, uma vez que as necessidades de saúde desses segmentos populacionais estão, em certa medida, determinadas socialmente.

Deste modo, abordar sexualidade a partir da perspectiva dos direitos sexuais amplia o debate sobre o tema e legitima a luta pela saúde como direito de cidadania. Nessa perspectiva, o desenvolvimento dos direitos sexuais LGBT tem progredido e se consolidado no campo

das demandas relacionadas ao acesso aos serviços de saúde.

No entanto, cabe salientar que, o tema da homossexualidade feminina e sua relação com a saúde permaneceram marginalizados a todo esse processo de luta pelos direitos sexuais e reprodutivos (BARBOSA e KOYAMA, 2006).

Para Barbosa e Facchini (2006) a produção acadêmica relacionada à homossexualidade feminina, e especificamente à sua relação com a saúde, enquanto campo de reivindicações de direitos surge no Brasil apenas recentemente, no final dos 1990 e início dos anos 2000.

As pesquisas no Brasil

A homossexualidade feminina tendeu historicamente a permanecer à margem das produções acadêmicas, das abordagens teóricas e formulações de políticas públicas no âmbito da saúde. E apenas recentemente o tema da saúde de mulheres lésbicas e bissexuais tem ganhado espaço no debate acadêmico e visibilidade política, isso se deve em certa medida, ao impacto do movimento de lésbicas na construção de uma agenda específica de demandas no campo da saúde (ALMEIDA, 2005, 2009).

No Brasil, os estudos sobre saúde e homossexualidade feminina ainda não conseguiram fornecer subsídios para o esclarecimento da existência de demandas e necessidade de saúde, em particular sobre as doenças sexualmente transmissíveis entre mulheres com práticas homoeróticas. Os dados disponíveis para o Nordeste (MELO, 2010; PORTELLA, 2009) são ainda mais escassos.

Entretanto, existe um esforço significativo de pesquisas que buscam contribuir para a retirada da invisibilidade da sexualidade não heterossexual entre mulheres no campo das ciências humanas e sociais e no da saúde coletiva e direitos sexuais. Deste modo, meu objetivo aqui será realizar uma sucinta revisão de alguns estudos realizados no Brasil sobre práticas de cuidado, identificação de riscos e incidência de doenças em mulheres com parcerias femininas.

No final dos anos 1980 e início dos 1990, a ênfase que a epidemia da Aids direcionou às práticas homossexuais masculinas como principal caminho de transmissão do vírus HIV colaborou para a ideia de que mulheres lésbicas seriam o único corpo inofensivo à infecção pela via sexual. Deste modo, comportamento homossexual feminino tendeu historicamente à invisibilidade no discurso médico-ginecológico e no campo acadêmico (ALMEIDA, 2009).

O resgate da inserção desse tema no seio no movimento político foi realizado por Almeida (2005, 2009), em sua tese de doutorado vai esboçando o percurso do movimento lésbico na busca pela produção de um corpo significativo no campo da saúde, particularmente com relação à vulnerabilidade às doenças sexualmente transmissíveis e AIDS. O campo em que se desenvolveu a transformação do “corpo lésbico” para um corpo “vulnerável” à epidemia DST/Aids se caracterizou pela tensão entre prática sexual e identidade sexual. Para este autor,

O problema da acessibilidade das lésbicas aos serviços de saúde foi um problema apontado como de maior complexidade do que aparenta. Ele envolveria e mobilizaria tensões em torno da revelação ou não da identidade, pois mesmo quando alguns grupos organizados (que trabalham de forma rotineira a necessidade de revelação da identidade) ofereciam serviços particulares com gratuidade às lésbicas desejosas e/ou necessitadas de consultas ginecológicas, o problema nem sempre era resolvido. Esbarrava-se no receio e na vergonha de enfrentar um profissional que, a prio-

ri, conheceria a identidade sexual. (2009, p. 320-321).

A ausência de conhecimento sobre ações preventivas de DST e Aids entre lésbicas, foi outro importante fator associado a vulnerabilidade das lésbicas, tanto individual quanto social. O baixo grau de informação entre suas entrevistadas se acentua principalmente entre as de camadas populares e negras.

O estudo realizado por Mora (2009) analisou a percepção de risco e vulnerabilidade às DST/AIDS de um grupo de mulheres jovens com práticas homoeróticas, frequentadoras de espaços de socialização da juventude no Rio de Janeiro. Este estudo faz parte do projeto “*Relações entre raça, sexualidade e gênero em diferentes contextos locais e nacionais*”, coordenado internacionalmente por CLAM-USP-CEBRAP e a Fundação Oswaldo Cruz no Rio de Janeiro. Com o objetivo de entender a lógica da proteção do grupo em relação à saúde sexual, Mora fez uma análise da relação entre interações sociais e estilos de mulheres jovens, suas práticas sexuais e percepção de risco com parceiros de ambos os sexos. Os resultados apontaram relações específicas entre sociabilidade, às identidades sexuais e interações em cada espaço de entretenimento afetivo-sexual observada. As expressões de (homo) sexua-

lidades não são expostas de maneira estática, deste modo, o processo de construção da identidade social e sexual está em movimento contínuo, influenciando a maneira como as pessoas percebem e buscam encarar situações de risco em relação a Aids.

A pesquisa realizado por Meinerz (2005) sobre as parcerias de sexo seguro e os significados a elas integrados no contexto das parcerias homoeróticas entre mulheres, resulta de uma etnografia realizada com mulheres pertencentes as camadas médias da população urbana de Porto Alegre. Os dados sobre cuidados corporais foram produzidos por meio de entrevistas com roteiro semiestruturado. Os resultados deste estudo apontam que o falta do uso de preservativo ou outro método de barreira de proteção para a prática de sexo oral entre mulheres está relacionado a uma expectativa de fidelidade conjugal. Essa não vinculação das parcerias femininas com a transmissão de DST/Aids contribui para uma banalização das enfermidades ginecológicas.

A investigação qualitativa realizada por Barbosa e Facchini (2009) utilizou como estratégias metodológicas a observação participante e entrevistas em profundidade, realizadas entre 2003 e 2005, com trintas mulheres entre 18 e 45 anos, pertencentes a diferentes segmentos sociais

e explorou a diversidade interna do grupo em termos de raça/cor, identidade e comportamentos sexuais. Com a finalidade de fazer uma análise sobre as representações e práticas relativas a saúde sexual de mulheres que fazem sexo com mulheres residentes na Grande São Paulo, este estudo partiu da hipótese de que assim como as representações e as experiências que são negativas em relação aos serviços de saúde, as representações relativas a gênero e ao próprio corpo também sustentam relação com a dificuldade em acessar cuidados afetivos e integrais à saúde (p. 292). Os resultados deste estudo apontam que mulheres lésbicas de camadas populares; que nunca mantiveram práticas sexuais com homens e as mais masculinizadas encontram maior dificuldade em acessar os serviços de saúde.

A pesquisa realizada em São Paulo por Coelho (2001) procurou analisar a representação social da homossexualidade feminina nos ginecologistas do ponto de vista das mulheres lésbicas e bissexuais. Esta pesquisa teve o apoio do Instituto Kaplan e da SBDG – Sociedade Brasileira de Dinâmica dos Grupos e foi realizada no período de janeiro de 1998 a junho de 1999. A metodologia utilizada foi a da pesquisa quantitativa, buscando uma demonstração dos dados obtidos por meio de porcentagens

e a análise estatística realizada foi a descritiva. A pesquisa de Coelho apontou que, das 52 mulheres que não relataram ao ginecologista sobre sua prática sexual, 30,6% receberam recomendação para usar métodos anticoncepcionais, 19,4% foram aconselhadas a fazer uso de preservativo masculino, 3,2% foram conduzidas para realizar exames de gravidez e 4,8% ouviram o médico referir gravidez como suposição diagnóstica. Coelho verificou, que 58,0% dessas mulheres que receberam avaliação médica, as orientações se pautavam pela pressuposição que essas mulheres mantêm apenas relacionamentos heterossexuais.

O estudo realizado por Barbosa e Koyama (2006) teve como objetivo de estimar a proporção de mulheres que fazem sexo com mulheres baseadas em três recortes temporais e analisar a relação entre experiências homo e heterossexuais por sexo. Os resultados utilizados neste estudo foram produzidos pela pesquisa “*Comportamento Sexuais da População Brasileira e Percepção do HIV/AIDS*”, realizada em vários estados brasileiros. As informações foram produzidas entre dezembro de 1997 e dezembro de 1988 e baseou-se em uma amostra probabilística e populacional. Os resultados mostraram que 3% das mulheres que fazem sexo com mulheres já tiveram experiências com

parceria do mesmo sexo ao longo da vida. Com relação aos recortes temporais mais recentes a proporção de mulheres que fazem sexo com mulheres diminuiu em 1,7%, nos últimos cinco anos e ano anterior. O recorte referente ao sexo das parcerias sexuais mostra que não existe uma fixidez de experiências sexuais entre experiências homo e heterossexuais ao longo da vida.

A pesquisa epidemiológica realizada por Pinto (2004), na cidade de São Paulo, teve por objetivo conhecer as características epidemiológicas das DST em mulheres que fazem sexo com mulheres, bem como avaliar a prevalência isolada de algumas DST's, como o HIV, HPV, gonorreia, clamídia, sífilis, hepatite B, hepatite C, trichomonas e vaginose bacteriana. Além disso, o estudo procurou determinar a associação da infecção por HIV com as demais DST pesquisadas e identificar fatores comportamentais associados à presença de DST/HIV nesta população. Com a realização dos exames, as prevalências encontradas foram: fungos (25,65%), vaginose bacteriana (33,8%), trichomonas (3,5%), clamídia (1,5%), citologia com alterações benignas (90%) e citologia com outras alterações (7,7%). Os dados mostram ainda que 60% da população pesquisada fizeram queixa de DST e apenas 2,1% dessas mulheres fizeram uso de proteção nas suas

relações sexuais, além disso, 80% nunca usaram métodos de proteção porque avaliam que não existe necessidade; não possuem conhecimento sobre os métodos de prevenção; ou mantém parceria fixa. Com relação à formação dos profissionais de saúde, Pinto aponta que,

Grande parte das escolas médicas não aborda o tema homossexualidade e a saúde de forma integral, formando profissionais pouco capacitados para lidar com esse tema. Por este motivo, os profissionais de saúde devem rever como conduzem suas anamneses, como dirigem a interlocução sobre a vida sexual da paciente e devem deixar espaço, nesse diálogo, para que as clientes se sintam seguras para assumirem sua orientação sexual confortavelmente, pois isto levará a uma melhor relação médico-paciente (p. 98).

O estudo realizado por Melo (2010) teve como campo de investigação o Programa de Saúde da Família de Recife e seu objetivo foi entender a partir do discurso de profissionais de saúde quais os aspectos que favorecem ou dificultam a aproximação de mulheres com práticas

homoeróticas dos serviços de saúde. Melo realizou entrevistas com 16 profissionais, entre médicos, enfermeiros e agentes de saúde e observação participante em uma unidade de saúde da família. Os resultados demonstram que o pressuposto da heterossexualidade das usuárias colabora para a menor visibilidade de mulheres homossexuais e as tornam perceptíveis somente quando, em sua gramática corporal, exibem características atribuídas ao gênero masculino. A pressuposição da masculinidade de mulheres homossexuais por parte dos profissionais de saúde minimizam suas demandas e o prevalectimento da noção de invulnerabilidade no que diz respeito à transmissão de doenças por via sexual. Para Melo,

Na prática, esses sentidos da integralidade ainda estão longe de acontecer junto às mulheres homossexuais. A ausência de formação específica em sexualidade e diversidade sexual coloca essas questões fora do âmbito do conhecimento técnico, fazendo com que sejam muitas vezes compreendidas pelos profissionais como sendo de foro íntimo e, por isso mesmo, fora de sua competência. [...] Abrir canais de diálogo junto aos profissionais de saúde da família, seja através de proces-

sos de educação continuada, seja através do contato com o movimento de lésbicas e mulheres com vivências homoeróticas pode propiciar um melhor conhecimento de suas experiências, demandas e necessidades, bem como estimular a reflexão a respeito de suas práticas profissionais. A institucionalização, ou seja, a incorporação desse tipo de diálogo como proposta de gestão, pode ser uma forma de quebrar resistências e garantir os princípios de universalidade, equidade e integralidade do SUS (p.129).

A pesquisa realizada em Recife pelo SOS Corpo Instituto Feminista para Democracia foi sobre “Direitos sexuais e necessidade de saúde de lésbicas e mulheres bissexuais na percepção de profissionais de saúde e usuárias do SUS”, envolveu 29 profissionais de saúde e 17 usuárias. Os dados foram analisados a partir das perspectivas dos próprios profissionais de saúde e de usuárias lésbicas e bissexuais. Os resultados qualitativos apontam que os serviços públicos de saúde não conseguem oferecer assistência específica para as mulheres lésbicas e bissexuais e que os profissionais de saúde atuam de maneira preconceituosa e discriminatória com relações as suas usuárias.

As mulheres lésbicas, por sua vez, encontram dificuldades em relatar seus problemas de saúde com relação a sua trajetória sexual e para procurar informações sobre prevenção e tratamento contra DST, HIV/Aids.

O estudo “Faces da homofobia” realizado em Porto Alegre por Knauth e Meinerz (2009), também teve como informantes, as usuárias e os médicos. Com relação as mulheres e a sua relação com os profissionais de saúde, os dados demonstram que particularmente em relação à consulta ginecológica, envolve experiências de discriminação e expectativas de desconforto. As mulheres que expressam uma aparência mais “masculina” ou “masculinizada” tendem a evitar os médicos, procurando os serviços de saúde, na maioria das vezes, apenas nas situações de maior agravo a saúde. Como enfatizado pelas autoras,

a expressão de gênero masculina, o fato de não ter filhos e a inexistência de relações heterossexuais na trajetória afetivo-sexual [de lésbicas] são os principais elementos que dificultam o acesso da população ao atendimento de saúde. Mais do que fatores isolados ou problemas específicos de uma parcela da população, esses resultados apontam também para os pa-

drões de gênero que orientam o atendimento de saúde de uma maneira geral (p. 51).

Para Facchini e Barbosa (2006) existe uma necessidade de refinamento na abordagem do acesso a cuidados ginecológicos entre mulheres que fazem sexo com mulheres. Entre os problemas envolvendo a definição dessa população elas destacam dificuldade relacionada a comparabilidade de estudos direcionados para essa população no campo da saúde.

Outra dificuldade apontada por essas autoras está no fato de alguns estudos adotarem a categoria “lésbica” ou “mulheres que fazem sexo com mulheres” sem levar em consideração a diversidade dessa população, de suas experiências e as diferentes representações que tem sobre o próprio corpo, elementos que dificultam o acesso aos serviços ou relato da orientação.

Para Almeida (2005) as categorias “lésbicas” e “mulheres que fazem sexo com mulheres” são empregadas habitualmente para se referir às mulheres que mantêm práticas sexuais e afetivas não heterossexuais. E, assim, um dos principais problemas no âmbito da saúde sexual e reprodutiva diz respeito a dimensão social

do adoecimento de mulheres lésbicas e bissexuais e sua relação com a questão da identidade,

Se as “mulheres que fazem sexo com mulheres” nem sempre se definem e querem ser vistas como lésbicas, torna-se difícil utilizar indicadores capazes de revelar o perfil da população lésbica no que se refere ao acesso à informação, bem como revelar seus gastos sociais e de saúde, seu acesso aos serviços de saúde, seu índice de desenvolvimento humano e a relação entre gastos com educação e saúde deste “grupo”. (p. 249)

A partir desses autores, podemos apontar que a dificuldade de definição dessa população como objeto de estudo está relacionado, em certa medida, a indetentidade sexual e práticas sexuais e a maneira como as pessoas constituem suas experiências. Deste modo, as categorias usualmente utilizadas não conseguem abarcar as várias possibilidades de relações e identidades.

Entendo que a categoria “mulheres que fazem sexo com mulheres” melhor se aproxima da discussão proposta, deste modo, foram tomadas como informantes nessa pesquisa, mulheres com experiência de parcerias

sexuais e afetivas femininas e com identidades abarcadas pelas relações homoeróticas, proporcionando um conhecimento e direcionamento da atenção à saúde dessa população de modo mais integral.

Acesso à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em Maceió

Os dados que serão expostos aqui são oriundos de observações participantes realizadas em espaços de sociabilidade e de entrevistas semiestruturadas, com roteiro específico. O roteiro de entrevistas explorou a relação entre práticas de saúde e a busca por profissionais e serviços de saúde, demandas de saúde e problemas relativos a acesso ao sistema de saúde e percepção de riscos e necessidades de cuidados.

As entrevistas realizadas com Anita e Olga aconteceram em uma praça de alimentação, esse local me foi sugerido por elas, uma provavelmente por conta do fato de morar com a família e outra porque sua casa estava em reforma. Já as realizadas com Rosa e Frida aconteceram em sua residência, apesar de se tratar de um casal expliquei as mesmas sobre o caráter individualizado da entrevista.

Meu objetivo aqui será abordar a ausência de práticas de cuidados entre mulheres que fazem sexo com mulheres pertencentes às camadas populares de Maceió. Pretendo ainda, identificar quais são as necessidades e problemas encontrados por essas mulheres quando precisam dos serviços e profissionais de saúde, a partir da percepção das próprias usuárias.

Percepção de risco e de necessidade de cuidados

Para a maioria das entrevistadas a “descoberta” do desejo sexual por mulheres aconteceu de maneira gradativa. Suas experiências afetivas e sexuais foram marcadas por relacionamentos heterossexuais, quais elas caracterizaram como relações duradouras. A partir de seus relatos, as parcerias heterossexuais foram marcadas por poucos conflitos nos rompimentos das mesmas.

Entre as entrevistadas apenas Frida relatou ter sofrido violência física durante seu casamento heterossexual, motivo que a levou se separar. Relatos de violência também foram mencionados por Olga, na relação com sua atual parceira. Para a maioria das entrevistadas os relacionamentos homoafetivos foram caracterizados por muitos

conflitos, o ciúme foi apontado como o principal motivador.

Apesar de também terem mantido práticas sexuais com homens elas disseram que não se enquadram na categoria “bissexual” e se definiram como “lésbicas”, apenas Anita disse não ter necessidade de se definir.

A primeira experiência sexual de Frida aconteceu com um homem, com quem manteve um relacionamento estável durante dezesseis anos e juntos tiveram dois filhos, este foi seu único relacionamento heterossexual. Ela relata que o sexo entre eles acontecia sem troca de carícias e a penetração costumava ser desconfortável. Durante a entrevista ela enfatiza a indiferença por parte de seu ex parceiro:

Quando minha mãe era viva a gente conversava muito, sobre tudo com a mamãe e eu disse assim: mãe meu marido é um galo. Como vocês dizem que o galo chega lá na galinha e pá e pronto. Ele não tocava, meu marido, não tinha esse negocio de fazer isso, carinho, beijo, abraços, carinho, não. Ele queria, queria e pronto. Hoje ele quer, meu marido, eu abria as pernas e ele rapidamente se satisfazia.

Virava pro lado e ir dormir.
Para mim o sexo era aquilo.
Aquilo para mim era sexo.
Tanto é que quando eu digo
que engravidei do menino e
da Vivian completamente sem
saber o quê estava fazendo...
Porque a Vivian foi eu dor-
mindo. Quantas vezes eu tava
dormindo me acordava com
ele em cima de mim se satis-
fazendo.

Com relação a sua primeira experiência sexual com uma mulher ela relata que as trocas de carícias fazem parte do ato sexual. Diz que o sexo com sua parceira, diferentemente do seu relacionamento heterossexual, costuma ser mais carinhoso.

O primeiro prazer que eu senti mesmo, saber o que era prazer foi com Rosa (...) foi difícil, as primeiras vezes da gente, foi muito difícil mesmo, porque a gente foi se descobrindo. Eu fui me descobrindo e ela também. E hoje em dia eu posso dizer que eu sei do que Rosa gosta, sei do que ela quer, quando ela quer. Ela também já me conhece.

Enquanto no seu relacionamento heterossexual o desconforto no ato sexual era causado pela indiferença, o desconforto e estranhamento, no sexo com sua parceira, acontecem pelo fato de ela desconhecer a maneira como habitualmente acontecem as práticas sexuais entre mulheres.

Você ser hetero e de repente passar por um outro lado que você não entende, não sabe... Eu não sabia nunca como era chegar numa mulher. (...) quando a gente teve a nossa primeira vez foi uma coisa tão difícil para mim, foi tão difícil... Num foi coisa de nojo, foi medo. Medo porque eu não sabia o que estava fazendo.

Para Frida o fato de ter tido experiências sexuais apenas com homem durante um largo período de sua vida contribui para o estranhamento em relação ao sexo praticado com sua parceira. Além disso, a diferença de idade entre Frida e sua parceira foi apontada como um dos fatores que inibe seu comportamento durante o ato sexual.

Anita também deu início a sua trajetória sexual e afetiva com homens. Mas embora tenha tido três relacionamentos

namentos heterossexuais, manteve relações sexuais com apenas um deles. Ela demonstrou ter preocupação com DSTs ao relatar que sempre fez uso de camisinha nas transas com seu ex namorado e sua maior preocupação se referia ao fazer isso era com o risco de contaminação. Sua primeira experiência sexual com uma mulher aconteceu a partir da aproximação com uma amiga lésbica, com quem ela manteve um relacionamento estável. Essa aproximação aconteceu aos poucos, elas tinham algumas amigas em comum e depois de um show ela foi dormir na casa dessa amiga, ocasião em que aconteceu o sexo entre elas. A partir da frequência com que elas se encontravam essa aproximação acarretou em um relacionamento que durou aproximadamente dois anos.

Olga teve sua primeira experiência sexual aos doze anos de idade, com um dos seus primos. Entre os vários relacionamentos com homens, apenas dois envolvimentos foram caracterizados como mais duradouros. O seu desejo sexual por mulheres começou a ficar mais intenso quando estava no ensino médio, nesse período, ela tem sua primeira experiência sexual e afetiva com uma outra mulher.

Entre as entrevistadas, Rosa foi a única que ainda não manteve práticas sexuais com homem, mas mencio-

nou ter tido alguns relacionamentos heterossexuais e os caracterizou como pouco duradouro. Para ela esses relacionamentos serviam como uma maneira de desconstruir o seu desejo sexual por mulheres, o que não aconteceu. Ela me contou que começou a perceber seu desejo sexual por mulheres quando tinha entre seus quinze e dezesseis anos de idade. A primeira mulher por quem se interessou era uma amiga do bairro com quem costumava brincar, mas elas não tiveram envolvimento homoafetivos. Seu primeiro relacionamento homoerótico aconteceu entre os seus vinte e cinco e vinte e seis anos de idade. Ela teve mais de uma parceira sexual-afetiva e atualmente mantém um relacionamento estável há dois anos com Frida.

Assim como Rosa, a maior parte das entrevistadas teve mais de uma parceira ao longo da sua trajetória afetiva e sexual. Olga foi a única que mencionou ter mantido práticas sexuais com homens mesmo depois de se relacionar sexual e afetivamente com mulheres. As demais entrevistadas disseram que não têm mais interesse em se relacionar com homens.

Quando questionadas por mim sobre as práticas de sexo seguro com mulheres, entre as entrevistadas que relataram ter tido poucas consultadas, sem regularidade, foi recorrente a referência à ausência de necessidade.

Apenas duas fizeram o teste de HIV, ambas são soronegativas. A maioria das entrevistadas não relatou preocupação com DST e nenhuma delas relatou ter tido diagnóstico de alguma DST.

Apesar de reconhecerem a necessidade de utilizar métodos de proteção nas relações sexuais com suas parceiras, não o fazem pelo fato de desconhecerem os métodos disponíveis. Além disso, todas mantêm relacionamentos estáveis e a partir da fidelidade acordada com a parceira, elas disseram dispensar o uso de métodos de proteção, uma vez que admissão desse recurso poderia trazer desconforto à parceira, como demonstração de desconfiança.

O estabelecimento de hierarquias de parcerias são estratégias de prevenção adotadas no sexo entre mulheres, na qual as bissexuais são rotuladas como “grupo de risco” e as que mantêm relacionamentos sexuais exclusivamente lésbicos como as que apresentam menores riscos de contaminação.

A relação com o profissional de saúde

O relato das práticas homoeróticas aos profissionais de saúde foi feito por três, das quatro entrevistadas.

Com relação à consulta ginecológica, todas as entrevistadas disseram ter ido ao ginecologista pelo menos uma vez depois da primeira menstruação, mas a maioria não se consulta com regularidade. Entre as entrevistadas as longas filas e o tempo de espera por atendimento médico foram apontados como fatores que dificultam o acesso ao sistema de saúde.

Anita só procura o médico quando percebe os sintomas de alguma doença. E ainda não contou ao seu ginecologista sobre suas relações homoeróticas porque sempre que vai ao posto de saúde está acompanhada de sua mãe. Apesar disso, ela acha importante que o médico saiba de suas práticas, assim, ele poderia realizar diagnósticos mais precisos. Ela comenta sobre a primeira ida ao ginecologista:

Anita: Rapaz, a primeira assim, eu nem lembro direito. Era muito nova e fui com minha mãe. Mau falo, não gosto. Quando eu vou pra médico sempre quem vai comigo é minha mãe. Eu não gosto muito de falar. Ela que fala os sintomas, tudo o que acontece e que não acontece.

Eu: E dessas vezes tu foi ao ginecologista tu já tinha transado com mulheres ou não?

Anita: Já.

Eu: E tu contou pro ginecologista?

Anita: Não, que foi acompanhada de minha mãe.

Olga foi uma das entrevistadas que relatou ao ginecologista sobre suas práticas sexuais com mulheres. Já foi usuária dos serviços de saúde do SUS, mas a dificuldade em acessar os seus serviços e profissionais, particularmente com relação à realização de exames ginecológicos e o tempo de consulta fez com que ela mudasse para o plano de saúde particular.

Entre as entrevistadas, Frida foi a quem mais demonstrou se sentir confortável com relação aos profissionais de saúde. Ela tem uma boa relação com o seu ginecologista e com uma das enfermeiras do posto de saúde, ambos sabem das suas preferências eróticas. Costuma realizar consultas ginecológicas com regularidade e sempre procura incentivar sua parceira e filha a irem também.

Frida: Ah, eu vou. Ah, esse aí eu tenho muito medo. É uma coisa que eu tenho medo é de doença, principalmente interna. Ninguém sabe o que tá acontecendo. Eu vou. Eu vou e brigo

muito elas, com Rosa, com minha filha que não gostam de ginecologista. Com elas dizem eu vou abrir as pernas para uma mulher e ficar olhando, mas elas têm que entender que aquela mulher é uma profissional. A minha filha para fazer uma citologia, ela só faz se eu estiver do lado dela, segurando na mão dela. Todas às vezes que Vivian vai para citologia eu tenho que tá do lado dela porque se ela entrar só, ela não faz, ela não entra. Ai, eu digo engraçado suas namoradas vão lá e tal, tal, tal... Quando é para sua saúde tu não vai, ela não deixa. E Rosa não gosta. Rosa só vai ao ginecologista na minha companhia duas vezes, às vezes foi que eu insisti muito.

Depois que relatou ao seu ginecologista sobre suas práticas homoeróticas ela passou a receber algumas orientações mais específicas com relação ao sexo oral e junto com Rosa fez o exame de HIV/Aids. Entre as entrevistadas, ela foi a única que realizou o exame do Papanicolaou.

Eu: E esse teu ginecologista é do SUS?

Frida: É, doutor Marcos, muito bom.

Eu: E nessa situação tu se sentiu discriminada por ele?

Frida: Não, não. Nem por ele nem pela enfermeira.

Eu: É depois que tu contou para ele que se relacionou com mulher ele passou a te dar orientação mais específica para vocês duas, falar sobre prevenção, por exemplo?

Frida: Olhe, ele só mandou eu ter cuidado com AIDS que ele perguntou se a gente já tinha feito o exame de AIDS, eu disse que não. Ele me mandou fazer, eu fiz e Rosa fizemos. Aí nós duas fomos fazer lá no HU. Falou sobre hepatite, é... Perguntou se ela tinha relações com homem, eu disse que não, eu sei que não. Isso ela nunca teve não, que teve fui eu, agora ela não. Isso aí eu posso garantir. Assim, só esses cuidados. Agora falou também, né, que sexo oral dá sífilis, doenças, que é preciso ter cuidado também. Que poderia ter uma dessas doenças.

Rosa não costuma ir ao ginecologista com regularidade, geralmente vai ao posto de saúde apenas para acompanhar Frida. Ela diz que *não sente necessidade* e que só

procura o médico em situações pontuais. No que diz respeito ao atendimento de saúde recebido, ela me conta que nunca foi discriminada pelos profissionais da saúde depois de ter relatado sobre suas práticas sexuais.

Entre as entrevistadas apenas Rosa usou a expressão “masculinizada” ou “mais masculina” para se autodefinir, as demais entrevistadas se autodefiniram como “mais femininas”. Mas o fato de se autodefinir como “mais masculina” não aparece no seu relato como justificativa para deixar de procurar atendimento ginecológico.

As pesquisas realizadas no Brasil sobre a relação entre a homo e bissexualidade feminina e a temática da saúde vem apontando que a invisibilidade da sexualidade não heterossexual entre mulheres e o grau de preconceito que ainda temos em relação a homossexualidade, implicam em questões de saúde pública (BARBOSA e FACCHINI, 2006).

Essas pesquisas têm demonstrado que a invisibilidade dessa população e das singularidades de suas demandas resulta em pouca eficácia no atendimento concreto de suas necessidades (FACCHINI, 2004).

Entre os fatores que dificultam a aproximação de mulheres que fazem com sexo com mulheres dos serviços de saúde, estas pesquisas apontam experiências de discriminação

minação e expectativas desconfortáveis, particularmente em relação à consulta ginecológica (PINTO, 2004).

A ausência de formação técnica sobre a homossexualidade feminina por parte de profissionais de saúde na rede pública e a suposta masculinidade dessas mulheres contribuem para que elas evitem os médicos, com receio de serem tratadas com distinção, fator que minimiza suas demandas de saúde (MELO 2010; KNAUTH e MEINERZ, 2009).

Estas pesquisas revelam ainda o parco grau de conhecimento das mulheres, particularmente as de camadas populares, sobre práticas de cuidados, identificação de riscos e incidência de doenças entre mulheres com parcerias homoeróticas (BARBOSA e FACCHINI, 2006; PORTELLA 2009).

Os resultados produzidos durante o trabalho de campo demonstram que os serviços utilizados pela população pesquisada não oferecem políticas assistenciais de saúde especificamente para as mulheres lésbicas e bissexuais. Estes dados se aproximam dos apontados por Portella (2009).

A partir do relato das próprias usuárias sobre as situações de consultas não foram registradas situações explícitas de discriminação e preconceito por parte dos

profissionais de saúde, estes resultados se diferenciam dos que foram apresentados por Melo (2010).

Entre as usuárias a qualidade do atendimento médico, não apenas do ginecologista, particularmente no que se refere ao tempo da consulta e à relação profissional-paciente também foram apontados como fatores que inibem a procura pelo atendimento ginecológico.

No que se refere ao acesso a cuidados ginecológicos, mais especificamente à consulta ginecológica apenas uma entrevistada relatou acesso à consulta ginecológica com regularidade anual. Para as outras entrevistadas, o acesso aconteceu apenas de maneira esporádica, motivadas por demandas pontuais. Com relação à realização do exame de Papanicolaou, apenas um entrevistada mencionou tê-lo feito.

Quanto à percepção de riscos e de necessidades cuidadas associada às DST/AIDS, parte das entrevistadas disse que não conhecem métodos de prevenção entre mulheres. A partir da perspectiva da fidelidade conjugal, as entrevistadas avaliaram como desnecessário o uso de preservativo ou outro método de barreira de proteção para a prática de sexo oral entre mulheres, tais dados coincidem com o que já foi apontado por Meinerz (2005, 2011).

Dado o exposto, os resultados expressos neste trabalho não trazem respostas, mas apontam alguns dos fatores que permeiam a relação estabelecida entre profissionais de saúde e usuárias lésbicas, bissexuais e MSM, a partir da percepção das próprias mulheres.

Notas Conclusivas

As cobranças internas, por vezes quase paralisantes, permearam a minha experiência em campo e o esforço realizado durante o processo da escrita etnográfica, mas para Beaud e Weber (2007) a pesquisa se aprende fazendo, ainda que de maneira tortuosa e caótica. De modo que, o pesquisador não para de experimentar diferentes possibilidades que, por vezes, podem se revelar como impasses ou atalhos. Deste modo, nada deve substituir as tentativas e os erros pessoais, bem como o encontro direto das dificuldades.

Abordar as minhas experiências de entrada no campo de pesquisa, bem como as particularidades do objeto ao qual me debruço me levaram a refletir de maneira mais sistemática sobre como contornar as dificuldades encontradas. Além disso, refletir sobre as minhas habilidades de participação nas formas de sociabilidade por meio das quais as interações cotidianas foram mediadas

me fizeram pensar em como me ajustaria e seria recebida pelo grupo. Deste modo, o desenvolvimento dessa pesquisa se constituiu para mim em um desafio.

Para Peirano (1995) nas ciências sociais a construção do objeto está vinculada as experiências subjetivas do pesquisador. No meu caso, não foi diferente, por isso, dei ênfase ao aspecto da familiaridade na construção do problema desta pesquisa. Nesse sentido, a apropriação teórica realizada buscou abarcar a especificidade do objeto estudado, bem como a minha relação com grupo pesquisado, permitindo exercitar a familiarização e estranhamento em relação às experiências sexuais compartilhadas.

Esta pesquisa pretende contribuir com o debate em curso no Brasil sobre as necessidades e demandas de saúde de mulheres que mantêm práticas sexuais com outras mulheres. A escolha dessa temática procurou atender a necessidade de conhecer melhor essa população, bem como suas demandas de saúde.

A análise dos resultados obtidos em campo aponta que o fato de manterem práticas sexuais com mulheres contribui para a pouca preocupação referente às DST/Aids. No que diz respeito, ao atendimento ginecológico, o pressuposto da heterossexualidade por parte dos profissionais, não se caracterizou como fator que desmo-

bilize as mulheres pesquisadas a realizarem exames preventivos.

Na prática sexual com mulheres, sugerir o uso de métodos de proteção às DST/Aids indicaria desconfiança quanto aos cuidados que a parceira tem em relação à saúde sexual e reprodutiva, suscitando desconfiança entre o casal. Este foi o principal fator mencionado para justificar a ausência de proteção nas suas relações sexuais.

As pesquisas realizadas no Brasil têm demonstrado que a invisibilidade histórica da homossexualidade feminina e a pouca produção de estudos acadêmicos que abordem essa temática se exprimem em um desconhecimento acerca das suas especificidades e distinções, fator que possibilita a vulnerabilidade do saber médico.

Os resultados destas pesquisas demonstram ainda a necessidade de refinar a abordagem do acesso aos cuidados ginecológicos entre mulheres que mantêm práticas homoeróticas, levando em consideração os marcadores identitários e sociais da diferença.

As políticas e ações direcionadas à saúde de mulheres lésbicas e bissexuais ainda são incipientes. Isso se deve, em alguma medida, ao fato de a homossexualidade feminina ser um tema que só recentemente passou a fazer parte da agenda política no Brasil.

Deste modo, a pouca produção acadêmica abordando o tema da saúde e homossexualidade feminina no Brasil, a ausência de políticas de saúde específicas para mulheres lésbicas e bissexuais e o baixo grau de informação sobre suas demandas resultam no campo da saúde pública, em desperdício de recursos.

Referências

ALMEIDA, G. Argumentos em torno da possibilidade de infecção por DST e AIDS entre mulheres que se autodefinem como lésbicas. **Physis Revista de Saúde Coletiva**, Rio de Janeiro, 19 (2): 301-331, 2009.

ALMEIDA, G. **Da invisibilidade à vulnerabilidade: percursos do corpo lésbico na cena brasileira face à possibilidade de infecção por DST e AIDS**. 2005. Tese. (Doutorado)- Instituto de Medicina Social. Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 2005.

ALMEIDA, Miguel Vale de. Antropologia e Sexualidade: Consensos e Conflitos Teóricos em Perspectiva Histórica. In: **A Sexologia, Perspectiva Multidisciplinar**. (org). Lígia Fonseca, C. Soares e Júlio Machado Vaz, Coimbra: Quarteto, vol II, pp 53-72, 2003.

AMORIM, Vivian Mae Schmidt Lima. et al . Fatores associados à não realização do exame de Papanicolaou: um estudo de base populacional no Município de Campinas, São Paulo, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v. 22, n. 11, Nov. 2006 . Disponível em: <http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102311X2006001100007&lng=en&nrm=iso>. Acesso em: 20 dez. 2011.

ÁVILA, M.B. Direitos sexuais e reprodutivos: desafios para as políticas de saúde. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, v.19 (sup.2), 2003, p.465-69.

AQUINO, Estela M. et al. Gênero, sexualidade e saúde reprodutiva: a constituição de um novo campo na Saúde Coletiva. **Caderno de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 19(Sup. 2): S198-S199, 2003.

AQUINO, Luís Octávio Rodrigues. **As Derivas do Desejo: Processos de construção, manutenção e manipulação de identidades lésbicas em um conjunto de mulheres em Porto Alegre**. Dissertação (Mestrado em Antropologia Social) Instituto de Filosofia Ciências Humanas. Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Porto Alegre, 1992.

_____. Discurso Lésbico e construções de gênero. In: **Horizontes Antropológicos** Revista de Pós-Graduação em Antropologia Social. Porto Alegre, ano 1, n. 1, 1995. p. 79 – 94.

BARBOSA, R.M. e KOYAMA, M.A.H. Mulheres que fazem sexo com mulheres: algumas estimativas para o Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**. Rio de Janeiro, v.22, n.7, 2006, p.1511-1514.

BARBOSA, Regina Maria; FACCHINI, Regina. Acesso a cuidados relativos à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em São Paulo, Brasil. **Cadernos de Saúde Pública**, Rio de Janeiro, 2010. Disponível em:

<http://www.scielo.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102311X2009001400011&lng=en&nrm=iso>.

Acesso em: 21 Jan. 2011.

BECKER, Howard Saul. **Falando da sociedade: ensaios sobre as diferentes maneiras de representar o social.** Trad. M. Luiza X. A. Borges; Karina Kuschnir. Rio de Janeiro: Jorge Zahar. Ed. 2009.

BEAUD, Stéphane. e WEBER, Florence. **Guia prático para a pesquisa de campo: produzir e analisar dados etnográficos.** Trad. Sérgio Joaquim de Almeida. Petrópolis, RJ: Vozes, 2007.

BOUDON, Raymond. **Os métodos em Sociologia.** Trad. Lólio Oliveira. São Paulo: Ática, 1989. pp. 14-23.

BOZON, Michel. Sociologia da sexualidade. Tradução de Maria Lourdes Menezes. Rio de Janeiro: Ed. FGV, 2004.

BUTLER, Judith. **Problemas de gênero: subversão da identidade.** Tradução: AGUIAR, Renato. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2003.

BUTLER, Judith. **Corpos que pesam.** (Tradução de Tomaz Tadeu da Silva) In: LOURO, Guacira Lopes. **O Corpo Educado: Pedagogias da Sexualidade.** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p.153 – 172.

CARDOSO DE OLIVEIRA, Roberto. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir e escrever. In _____. **O trabalho do antropólogo.** São Paulo, Unesp, 2000. p. 17 a 36.

CARRA, Sérgio. **Políticas e direitos sexuais no Brasil contemporâneo.** Bagoas, n. 05, 2010. p. 131-147.

CARVALHO, Tamara. **Caminhos do Desejo: uma abordagem antropológica das relações homoeróticas femininas em Belo Horizonte.** Dissertação (Mestrado

em Antropologia Social) Instituto de Ciências Humanas. Universidade Estadual de Campinas, 1995.

COELHO, L.M. **A Representação Social da homossexualidade feminina nos ginecologistas do ponto de vista das mulheres lésbicas e bissexuais.** Revista Tesseract, 2001. ISSN 1519-2415. Site: <http://tesseract.sites.uol.com.br/textoleilacoelho.htm>, acesso em 20/08/2011.

COSTA, Jurandir Freire. **A inocência e o vício - Estudos sobre o homoerotismo.** Rio de Janeiro, Relume Dumará, 1992.

DAMATTA, Roberto. O trabalho de campo na Antropologia Social. In: **Relativizando. Uma introdução à antropologia Social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 17 a 38.

_____. O trabalho de campo como um rito de passagem. In: **Relativizando. Uma introdução à antropologia Social.** Rio de Janeiro: Rocco, 1987, p. 150 a 173.

_____. O ofício de etnólogo, ou como ter “Anthropological Blues”. In: NUNES, Edson de Oliveira (Org). **A Aventura Sociológica.** Rio de Janeiro, Zahar, 1978. p. 23 a 35.

ECKERT, Cornelia e ROCHA, Ana Luiza Carvalho da. Etnografia: saberes e práticas. In: PINTO, Céli Regina Jardim. e GUAZZELLI, César Augusto Barcelos. (Org.). **Ciências Humanas: pesquisa e método.** Porto Alegre: Editora da Universidade, 2008, p. 9 a 24. Série Graduação.

EVANS-PRITCHARD, E.E. Apêndice IV: Algumas reminiscências e reflexões sobre o trabalho de campo. **Bruxaria, Oráculos e Magia entre os Azande.**

FACCHINI, Regina e BARBOSA, Regina Maria. Dos-siê Saúde das Mulheres Lésbicas. In: **Rede Feminista de Saúde** (website), 2006.

FACCHINI, R. Mulheres, diversidade sexual, saúde e visibilidade social. In: L. F. Rios; R. Parker; C. Pimenta; V. Terto Junior (Eds.). **Homossexualidade: produção cultural, cidadania e saúde.** Rio de Janeiro: ABIA, p. 34-43, 2004.

_____. **Mujeres, homosexualidades y salud: Visibilizando demandas e caminos.** Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud y Derechos Humanos en America Latina, v. 2, n. 16, 2005.

_____. **Entre umas e outras: mulheres, homossexualidades e diferenças na cidade de São Paulo.** 2008. ?f. Tese.(Doutorado)- Pós-Graduação em Ciências Sociais. UNICAMP. Campinas: 2008.

_____. **Sopa de Letrinhas: Movimento homossexual e produção de identidades coletivas nos anos 1990.** Rio de Janeiro, Editora Garamond, 2005.

_____. Entrecruzando diferenças: Mulheres e (homo)sexualidades na cidade de São Paulo. In: (Orgs.) Maria Elvira Díaz-Benitez e Carlos Eduardo Figari. **Praxeres dissidentes.** Garamond, 2009, p. 309-342.

FOUCAULT, Michel. **História da Sexualidade: A vontade de Saber.** Rio de Janeiro: Edições Graal, 1979.

_____. **Microfísica do Poder.** Rio de Janeiro: Graal, 1979.

FOOTE-WHYTE, William. Treinando a observação participante. In: ZALUAR, Alba. **Desvendando mascaras social** (Org.). Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1980, p. 77 a 86.

FRANÇA, Isadora Lins. Na ponta do pé: quando o black, o samba e o GLS se cruzam em São Paulo. In: (Orgs.) Maria Elvira Díaz-Benitez e Carlos Eduardo Figari. **Prazeres dissidentes.** Garamond, 2009, p. 393-424.

FRY, P & MACRAE, E. **O que é homossexualismo.** São Paulo: Brasiliense, 1983.

GEERTZ, Clifford. Do ponto de vista dos nativos: a natureza do entendimento antropológico. In: ___ **O saber local: novos ensaios em antropologia interpretativa.** Petrópolis: Vozes, 1998.

_____. O pensamento como ato moral: Dimensões éticas do trabalho de campo nos países novos. In: _____ **Nova Luz sobre a Antropologia.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar editor, 2001. p. 30 – 46.

_____. A interpretação das culturas. Rio de Janeiro: Guanabara Koogan, 1989.

GIFFIN, Karen. Pobreza, Desigualdade e Equidade em saúde: considerações a partir de uma perspectiva de gênero transversal. **Cadernos de Saúde Pública;** Rio de Janeiro, 18 (Suplemento): 103 a 112, 2002.

HEILBORN, M. L. & BRANDÃO, E. R. Introdução: Ciências Sociais e Sexualidade. HEILBORN, M. L. **Sexualidade: O Olhar das Ciências Sociais**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1999. p. 07 – 20.

HEILBORN, Maria Luiza. **Dois é par: Gênero e identidade sexual no contexto igualitário**. Rio de Janeiro: Garamond, 2004.

_____. Ser ou estar homossexual: dilemas de construção de identidade social. In: PARKER, R. G.; BARBOSA, R. M. (Eds.). **Sexualidades brasileiras**. Rio de Janeiro: Relume Dumará; ABIA; IMS/UERJ, 1996. p. 136-145.

KNAUTH, Daniela e MEINERZ, Nádía. **As faces da homofobia no campo da saúde**. Relatório técnico, 2009.

LACOMBE, Andrea. “Tu é ruim de transa!” ou como etnografar contextos de sedução lésbica em duas boates GLBT do subúrbio do Rio de Janeiro. In: (Orgs.) Maria Elvira Díaz-Benitez e Carlos Eduardo Figari. **Prazeres dissidentes**. Garamond, 2009, p. 373-392.

LIONÇO, Tatiana. Que direito à saúde para a população LGBT? Considerando direitos humanos, sexuais e reprodutivos em busca da integralidade e da equidade. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 17, n. 2, p. 11-21, 2008.

LOURO, Guacira Lopes. Teoria queer: uma política pós-identitária para educação. **Revista Estudos Feministas**, Florianópolis, v. 9, n. 2, p. 541 a 553, 2001.

_____. Pedagogias da Sexualidade. In: _____(org.) **O corpo Educado: pedagogias da Sexualidade**. Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 07 – 34.

_____. **Conhecer, Pesquisar e Escrever.** Comunicação apresentada na V ANPED-SUL, Curitiba, abril de 2004.

MACHADO, Lia Zanotta. Gênero, um novo paradigma?. **Cadernos Pagu** (11) 1998; pp. 107 a 125.

MACHADO, Paula Sandrine. Entre homens: Espaços de gênero em uma pesquisa antropológica sobre masculinidade e decisões sexuais e reprodutivas. In: BONETTI, Aline. e FLEISHER, Soraya. (Org). **Entre saias justas e jogos de cintura.** Florianópolis: Ed. Mulheres; Ilha de Santa Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 157-186.

MAGNANI, José Guilherme. Quando a campo é a cidade: fazendo antropologia na metrópole. In: Magnani, José Guilherme C. & Torres, Lilian de Lucca (Orgs.). **Na Metrópole - Textos de Antropologia Urbana.** EDUSP, São Paulo, 1996.

_____. A antropologia urbana e os desafios da metrópole. **Tempo Social** – USP, 2003.

_____. De perto e de dentro: notas para uma etnografia urbana. **Revista Brasileira de Ciências Sociais**, vol. 17, n. 49 junho/2002.

MALINOWSKI, B. Introdução. **Argonautas do Pacífico Ocidental.** São Paulo, Abril Cultura, 1976, p. 41 a 60.

MEINERZ, Nadia. Método cien por ciento garantiza-do. Prácticas de sexo seguro en las relaciones homoeróticas entre mujeres de segmentos médios en Porto Alegre. **Boletín Electrónico del Proyecto Sexualidades, Salud**

y **Derechos Humanos em America Latina**, v. 2, n. 16, 2005.

_____. Um olhar sexual na investigação etnográfica: notas sobre trabalho de campo e sexualidade. In: BONETTI, Aline. e FLEISHER, Soraya. (Org). **Entre saias justas e jogos de cintura**. Florianópolis: Ed. Mulheres; Ilha de Santa Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 125 a 154.

_____. Entre mulheres. A constituição de parcerias sexuais e afetivas femininas. **Latitude**, vol. 2, nº 1, pp. 124-146, 2008.

MELO, Ana Paula Lopes de. **“Mulher Mulher” e “Outras Mulheres”: gênero e homossexualidades(s) no Programa de Saúde da Família**. Dissertação (mestrado) – Programa de Pós-Graduação em Saúde Coletiva, Universidade do Estado do Rio de Janeiro, Instituto de Medicina Social, 2010.

MINAYO, Maria Cecília S. **Pesquisa Social: teoria, método e criatividade**. Petrópolis: Vozes. 2002.

MORA, Claudia. **Vulnerabilidade ao HIV-AIDS: sociabilidade e trajetórias de vulnerabilidade entre mulheres com práticas homoeróticas no Rio de Janeiro**. Dissertação. (Mestrado em Saúde Coletiva)-Escola Nacional de Saúde Pública – FIOCRUZ. Rio de Janeiro, 2009.

MOORE, Henrieta. **Understand sex and gender**. In: Tim Ingold. Tradução: SIMÕES, Julio Assis. (exclusivamente para uso didático). Ed: Companion Encyclopedia of Anthropology, Londres, Routledge, 1997, p. 813 a 830.

MUNIZ, Jaqueline O. **Mulher com Mulher dá Jacaré: uma abordagem antropológica da homossexualidade feminina.** 1992. Dissertação. (Mestrado)-Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social, Museu Nacional. Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, 1992.

PARKER, Richard. **Corpos, Prazeres e Paixões: A cultura sexual do Brasil contemporâneo.** São Paulo: Best Seller, 1991.

_____. Cultura, economia política e construção social da sexualidade. In: LOURO, Guacira. **O Corpo Educado. Pedagogias da Sexualidade** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 125-150.

OLIVEIRA, Jainara Gomes de. **“De perto e de dentro”. Um olhar antropológico sobre o acesso à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em Maceió/AL.** Trabalho de Conclusão de Curso em Bacharelado em Ciências Sociais. Instituto de Ciências Sociais. Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2012.

PEIRANO, Mariza G. S. A favor da etnografia. Brasília, **UnB**, 1992.

PELÚCIO, Larissa. “No salto”: Trilhas e percalços de uma etnografia entre travestis que se prostituem. In: BONETTI, Aline. e FLEISHER, Soraya. (Org). **Entre saias justas e jogos de cintura.** Florianópolis: Ed. Mulheres; Ilha de Santa Santa Cruz do Sul: EDUNISC, 2007, p. 95-126.

PEREIRA, Ana Maria. **Lesbianidade: um assunto muito familiar!** Dissertação de Mestrado em Sociologia. Programa de Pós-Graduação em Sociologia. Instituto de

Ciências Sociais. Universidade Federal de Alagoas. Maceió, 2008.

PINTO, Valdir Monteiro. **Aspectos epidemiológicos das doenças sexualmente transmissíveis em mulheres que fazem sexo com mulheres.** 2004. Dissertação. (Mestrado em Epidemiologia)- Faculdade de Saúde Pública. Universidade de São Paulo. São Paulo, 2004.

PORTELLA, Ana Paula. **Lésbicas, sexualidade e saúde: síntese dos resultados da pesquisa direitos sexuais e necessidades de saúde de lésbicas e mulheres bissexuais na percepção de profissionais de saúde e usuárias do SUS.** Recife: SOS CORPO Instituto Feminista para a Democracia, 2009.

PORTINARI, Denise. **O discurso da homossexualidade feminina.** São Paulo: Brasiliense, 1989.

RIOS, Roger Raupp. Notas para o desenvolvimento de um direito democrático da sexualidade. In: ____ (Org). **Em defesa dos direitos sexuais.** Porto Alegre: Livraria Advogado, 2007a.p. 13-38.

_____. O conceito de homofobia na perspectiva dos direitos humanos e no contexto dos estudos sobre preconceito de discriminação. In: ____ (Org). **Em defesa dos direitos sexuais.** Porto Alegre: Livraria Advogado, 2007b. p. 111-139.

ROSALDO, M e LAMPHERE, L. **A mulher, a cultura e a sociedade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1979.

ROSALDO, Michelle. O uso e o abuso da antropologia: reflexões sobre o feminismo e o entendimento inter-

cultural. In: **Horizontes Antropológicos**. Ano. 1, número 1, 1995.

SOUSA, Érica. **Necessidade de filhos: Estudo antropológico sobre maternidade lésbica no Brasil e no Canadá**. Tese (doutorado em antropologia social), Universidade Católica do Rio de Janeiro. Campinas. 2005.

SWAIN, Tânia Navarro. **Feminismo e lesbianismo: a identidade em questão**. Cadernos Pagu (12) 1999: pp.109-120. Disponível em <http://www.feminismo.org.br/portal/index.php?option=com_remository&Itemid=88&function=fileinfo&id=5> Acesso em 15/01/11.

_____. **O que é o Lesbianismo**. São Paulo: Brasiliense, 2004.

VELHO, Gilberto. “Observando o familiar”. In: **Individualismo e Cultura: Notas para uma antropologia contemporânea**. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 8ª edição, 2008, p. 123 a 134.

VANCE, Carole S. A Antropologia redescobre a sexualidade: um comentário teórico. *Physis*, Rio de Janeiro, vol. 05, n.01, pp. 7-31, 1995.

VICTORA, C. KNAUTH, D. HASSEN, M. N. A. **Pesquisa Qualitativa em Saúde**. Porto Alegre: Tomo Editorial, 2000.

VICTORA, Ceres, et al. **Antropologia e Ética. O debate atual no Brasil**. Ceres Victora, Ruben George Oliven, Maria Eunice Maciel e Ari Pedro Oro (organizadores). Niterói: EdUFF, 2004.

WEBER, Max. Objetividade do Conhecimento nas Ciências Sociais. In: _____ **Weber – Sociologia**, Conh, G. (org.) Coleção Os Grandes Cientistas Sociais. São Paulo: Ática, 1999. p. 79 – 127.

WEEKS, Jeffrey. O Corpo e a Sexualidade. In: LOURO, Guacira. **O Corpo Educado. Pedagogias da Sexualidade** Belo Horizonte: Autêntica, 2000. p. 35-82.

WOORTMANN, Klass. Breve contribuição pessoal à discussão sobre a formação de antropólogos. Brasília, **UnB**, 1995.

Abstract: Situated in the field of gender studies and sexuality and their interfaces with the public health, the research that led to development of ethnography as a research subject had access to health care among women who have sex with women belonging to lower classes of urban Maceió and aims to identify what the needs and problems faced by these women when they need services and health professionals. The factors that complicate the search for health care will be evaluated considering the perception of users in relation to health care received. This research was developed within the epistemological frameworks of qualitative social research throughout the study period the data were produced through an ethnographic approach that involved participant observation in situations of social spaces and interviews. The results produced during the fieldwork show that the services used by the people surveyed do not offer health care policies specifically for lesbian and bisexual women. **Keywords:** sexuality, homosexuality female, sexual health

A cidadania no mundo do trabalho infantil

Francisca Mathilde Bittencourt Vasconcellos

Resumo: Este trabalho analisa a situação do trabalho infantil no país a partir da implantação do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) no Brasil em 1996, abordando a cidadania das crianças e adolescentes e suas famílias beneficiárias, a partir das condições de funcionamento do programa em relação aos recursos humanos alocados, utilizando, como base de análise, dados de levantamentos realizados em 47 (quarenta e sete) municípios, distribuídos em 10 (dez) Territórios de Identidade do Estado da Bahia, no período de janeiro de 2009 a julho de 2010. Procura-se demonstrar ao longo do texto se o PETI é uma política redistributiva de renda, com enfoque na educação social inclusiva, que promove a cidadania dos meninos e meninas submetidos ao trabalho infantil e a emancipação de suas famílias pela renda, com reflexo no desenvolvimento local ou se é mais uma política pública que apenas possibilita algum acesso ao consumo e, portanto, alguma condição de reprodução e inserção social, reconvertendo do ponto de vista político “o assistido” em cidadãos-consumidores tutelados dos sistemas de assistência social, transformando o ato da compra a ato cívico, além de permitir que se reproduza o ciclo histórico da pobreza. **Palavras-Chave:** Trabalho infantil; políticas públicas; inclusão social; reconversão da pobreza

Recebido em: 30.05.2012

Aprovado em: 26.06.2012

“Em regime de donimação de consciências, em que os que mais trabalham menos podem dizer a sua palavra e em que multidões imensas nem sequer têm condições para trabalhar, os dominadores mantêm o monopólio da palavra, com que mistificam, massificam e dominam. Nessa situação, os dominados para dizerem a sua palavra, têm que lutar para tomá-la. Aprender a tomá-la dos que a detêm e a recusam aos demais é um difícil, mas imprescindível aprendizado – é a ‘pedagogia do oprimido’”. (Fiori apud Freire, 1967)

Segundo a Organização Internacional do Trabalho (OIT), no relatório intitulado “*Crianças em trabalhos perigosos: o que sabemos e o que precisamos fazer*” (2011) estima-se que 225 milhões de crianças e adolescentes no mundo estão envolvidos nas piores formas do trabalho infantil, sendo que destas 115 milhões são crianças. O referido documento destaca que a cada minuto em algum lugar no mundo uma criança sofre acidente de trabalho, doença ou trauma psicológico decorrente da inserção precoce no mundo do trabalho.

No Brasil apesar de todo o arcabouço legal que proíbe totalmente o trabalho de crianças e adolescentes até 17 anos em condições perigosas, penosas e degradantes e da implantação do Programa de Erradicação do Trabalho Infantil (PETI) em 1996, passados 13 anos persistem ainda em situação de trabalho 4,3 milhões de meninos e meninas na faixa etária de 05 a 17 anos, prevalecendo, portanto, as complexas dificuldades quanto ao seu enfrentamento, pois envolve as políticas econômica, educacional, social e da saúde. Outro agravante é que o trabalho infantil é aceito culturalmente pela sociedade brasileira que entende ser uma estratégia de sobrevivência das famílias pobres e em situação de pobreza extrema.

Assinar a Convenção nº 182, de 01 de junho de 1999, significa corroborar com a OIT que a expressão “as piores formas de trabalho infantil” compreende: (a) todas as formas de escravidão ou práticas análogas à escravidão, como venda e tráfico de crianças, sujeição por dívida, servidão, trabalho forçado ou compulsório, inclusive recrutamento forçado ou compulsório de crianças para serem utilizadas em conflitos armados; (b) utilização, demanda e oferta de criança para fins de prostituição, produção de material pornográfico ou espetáculos pornográficos; (c) utilização, demanda e oferta de criança para atividades ilícitas, particularmente para a produção e tráfico de drogas conforme definidos nos tratados inter-

nacionais pertinentes; (d) trabalhos que, por sua natureza ou pelas circunstâncias em que são executados, são susceptíveis de prejudicar a saúde, a segurança e a moral da criança.

Diante das consequências irreversíveis que a inserção no trabalho precoce pode ocasionar, os países signatários da Convenção nº 182 assumiram perante a OIT o compromisso de erradicar as piores formas do trabalho infantil até 2016, de forma que o problema brasileiro se agrava na medida em que a única política pública empreendida no país, o PETI, ainda não surtiu os efeitos necessários para erradicar esta chaga que atinge os meninos e meninas pobres do Brasil.

O PETI foi criado pelo governo brasileiro com o apoio dos movimentos sociais e da OIT e, atualmente, compõe o Sistema Único de Assistência Social (SUAS), classificado na linha da Proteção Social Especial, com três ações articuladas: o serviço socioeducativo ofertado para as crianças e adolescentes afastadas do trabalho precoce, com viés pedagógico, composto por reforço escolar, atividades esportivas, de lazer, recreativas, culturais, e de *construção da cidadania*; a transferência de renda para suas famílias e ações socioassistenciais com foco na família, potencializando sua função protetiva e os vínculos familiares e comunitários, na perspectiva de sua autonomia e emancipação pela renda.

A modernidade trouxe o reconhecimento da importância da infância para o desenvolvimento biopsicossocial da criança. Neste sentido, o Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), diferentemente da OIT que considera criança o indivíduo com menos de 15 anos, considera que criança é a pessoa que ainda não completou 12 anos e adolescente é a pessoa até completar 18 anos e inovou ao tratá-los como *sujeitos de direitos*, com prioridade absoluta, com direito à vida, à saúde, à alimentação, à educação, ao lazer, à profissionalização, à cultura, à dignidade, ao

respeito, à liberdade e à convivência familiar e comunitária, além de colocá-los a salvo de toda forma de negligência, discriminação, exploração, violência, crueldade e opressão.

No entanto, tais direitos sociais não atingem as meninas e meninos das camadas mais pobres e oprimidas pelos modelos de dominação tradicional e carismático (do coronelismo à Lula), implantado no país desde a colônia escravagista portuguesa. De 1500 a 1822, segundo Carvalho (2011) à época da independência, não havia nem cidadãos brasileiros, nem pátria. Dentre o legado deixado pelos portugueses que consistia em um enorme país dotado de unidade territorial, linguística, cultural e religiosa, uma população analfabeta, uma sociedade escravocrata, uma economia monocultura e latifundiária, um Estado absolutista, o fator mais negativo para a construção da cidadania foi a grande propriedade e a escravidão, e à população legalmente livre, entre os senhores e os escravos, faltavam quase todas as condições para o exercício dos direitos civis, sobretudo a educação.

Passados 189 anos da independência, os dados do Censo de 2010 (IBGE) revelam que somos mais de 190 milhões de brasileiros, e destes 18,3 milhões (9,63%) de analfabetos com 15 anos ou mais, dado que se agrava na Região Nordeste onde o percentual é de 19,1%. Dos estados brasileiros a Bahia é o que possui o maior número de analfabetos em números absolutos, sendo 16,6% da população na faixa etária superior a 15 anos, representando o total de 1.729.297 de indivíduos que não sabem ler e escrever. Os dados demonstram que as taxas de analfabetismo na Bahia concentram-se majoritariamente na população com idade superior a 60 anos, cerca de 44% é analfabeta, os demais encontram-se na faixa de adultos entre 40 e 59 anos, 22,1%, seguidos de 10% entre 25 e 39 anos. Ao fazermos o recorte racial dos dados, os resultados

apontam a predominância de analfabetos entre os negros, 17,8%, seguidos dos pardos, 17,1%, e indígenas, 18,9%. A concentração etária também predomina na faixa acima de 60 anos com 52,1% de negros analfabetos.

Ao analisarmos o perfil das famílias com meninos e meninas ocupados na Bahia, onde a concentração é na zona rural, com predominância agrícola, a partir de estudos realizados por Fernandes e Carvalho (2010) para a OIT, verificamos que os responsáveis pelas famílias eram principalmente negros (78,3%) e com baixa escolaridade (58,7% tinham até 04 anos de estudo apenas), sendo a maioria do sexo masculino (69,5%), proporção que estava acima da média do Estado (61,3%), o que indica que famílias com responsáveis do sexo feminino têm menor probabilidade de ter crianças ocupadas na Bahia. A ocupação destes responsáveis (59,3%) geralmente é precária: conta própria, empregados sem carteira e não remunerados. Cerca de 15% dos responsáveis pelas famílias declararam ser inativos ou não estar ocupados e 46,9% estavam ocupados em atividade agrícola. O rendimento total das famílias era baixo, sendo que mais da metade delas declararam dispor de até 2 salários mínimos de remuneração monetária. Levando em conta o número de componentes das famílias, o rendimento familiar per capita (ou médio) era ainda mais baixo, com mais da metade das famílias dispondo de até ½ salário mínimo para sobreviver.

Ao observarmos aspectos de ordem geral em levantamento realizado em 2009 pela autora sobre as condições de funcionamento do PETI em 47 municípios baianos distribuídos em 10 Territórios de Identidade, destaca-se que os educadores sociais disponibilizados aos núcleos socioeducativos possuíam apenas o 2º grau e apresentavam fragilidade para os aspectos de domínio de conteúdos, ferramentas pedagógicas e atitudes para o tema família. A incidência da não-diferenciação entre senso comum e senso crítico para o tema é fortemente constata-

do, uma vez que os discursos giravam em torno do debate sobre a culpabilização da família e da escola, em que pesem os fenômenos da violência (física, verbal e simbólica), direitos sem responsabilidade e papéis dos principais espaços de sociabilidade da vida pública e da vida privada. Como aponta Arendt (2010), um dos principais desafios a ser superado pela dicotomia de valores e paradigmas entre a educação, a sociedade civil e a família é deixar para trás a idéia de contexto privado da escola e à ação de isolamento de crianças e jovens perante essas instituições.

Os dados sobre os educadores sociais revelam uma fragilidade estrutural do PETI, que permite a inclusão de leigos para atuar em processos pedagógicos com a complexidade que envolve as questões relacionadas ao trabalho precoce. Além disso, observamos que as pesquisas sobre o trabalho infantil divulgadas sempre apontam o perfil dos beneficiários e de suas famílias, no entanto, não trazem dados sobre em que condições o PETI é realizado nos núcleos socioeducativos, os quais são a base do programa, estando distribuídos na zona rural e urbana dos municípios que apresentam registros de trabalho infantil. Ao colocar em espaços diferenciados da escola formal as crianças e adolescentes submetidos ao trabalho infantil apenas monitorando sua frequência, corre-se o risco de reverter o resultado programado, excluindo-os ao invés de incluí-los socialmente. As políticas sociais estão associadas a processos civilizatórios que definem as possibilidades de construção dos vínculos e do contrato social, segundo Ivo (2004) e, partindo de diagnósticos equivocados, podem constituir-se em antipolíticas, desde que seus resultados aprofundem as desigualdades, reduzam a capacidade redistributiva que toca o conjunto da sociedade e, desta forma, negam a cidadania às camadas mais vulnerabilizadas.

A educação, política básica, seria o lugar do PETI, no entanto, o programa encontra-se vinculado à assistência

social, sendo executado como política compensatória, portanto, temporária. O modelo de educação do Brasil tem sido questionado por diversos especialistas e autores, dentre eles, Paulo Freire, que propõe uma educação libertadora e criou a terminologia “educação bancária” para definir o que chama de depósito de informação sem interação entre o educador e educando. Para contrapor a educação “bancária” que nega os homens na sua vocação ontológica e histórica de humanizar-se, Freire (1967) propôs uma educação libertadora, problematizadora, que responde à sua vocação como seres que não podem autenticar-se fora da busca e da transformação criadora, como uma situação gnosiológica na qual a dialogicidade é a essência da relação educador-educando, reconhecendo-os como “seres que *estão sendo*, como seres inacabados, inconclusos, *em* e *com* uma realidade que, sendo histórica também, é igualmente inacabada”, ou seja, “o homem como um ser inconcluso, consciente de sua inconclusão, e seu permanente movimento de busca do ser mais”. Freire ao questionar nos ensina:

“Quem, melhor que os oprimidos, se encontrará preparado para entender o significado terrível de uma sociedade opressora? Quem sentirá, melhor que eles, os efeitos da opressão? Quem, mais que eles, para ir compreendendo a necessidade da libertação? Libertação a que não chegarão pelo acaso, mas pela práxis de sua busca; pelo conhecimento e reconhecimento da necessidade de lutar por ela”.

Assim, a nebulosidade das polêmicas e análises relativas às políticas sociais guarda estreita relação com a construção da política num sentido mais amplo e expressa

clivagens ideológicas que orientam as alternativas e opções de diferentes atores diante do projeto político e de desenvolvimento nacional, no confronto com as perspectivas do neoliberalismo econômico que entende “mercado” como o melhor regulador das relações sociais.

Neste sentido, o tratamento das políticas voltadas para transferência de renda com viés pedagógico como é enquadrado o PETI se, por um lado, possibilita algum acesso ao consumo e, portanto, alguma condição de reprodução e inserção social, por outro, reconverte do ponto de vista político “o assistido” em cidadãos-consumidores tutelados dos sistemas de assistência social, elevando o ato da compra a ato cívico (IVO, 2004, p. 64), além de permitir que se reproduza o ciclo histórico da pobreza constituído por uma maioria de analfabetos, negros e marginalizados, vez que não emancipa o beneficiário pela educação e suas famílias pela renda. Na abordagem econômica de GORZ (1988) fica claro que,

“Não é a garantia de uma renda independente de qualquer trabalho que deve ser central no projeto de esquerda, mas o laço indissolúvel entre o direito à renda e o direito ao trabalho. Cada cidadão deve ter direito a um nível de vida normal; mas cada um e cada uma deve ter também a possibilidade (o direito e o dever) de fornecer à sociedade o equivalente-trabalho daquilo que ele ou ela consome: o direito em suma de “ganhar a vida”; o direito de não depender para a sua subsistência da boa vontade daqueles que tomam as decisões econômicas. Essa unidade indissolúvel entre o direito à renda e o direito

ao trabalho é para cada qual a base da cidadania”.

No final do século XIX houve um declínio do trabalho infantil nos países europeus e nos Estados Unidos, atribuído ao desenvolvimento econômico, ao aumento da riqueza, assim como à criação de leis, tanto regulamentando e/ou impedindo o trabalho infantil, como tornando a educação básica compulsória em regime integral, o que acabou dificultando às crianças conciliarem trabalho e estudo (KASSOUF, 2007). Isso demonstra ser necessário estabelecer metas de redução da pobreza em determinado horizonte, monitorar esse desempenho, estimar o tamanho da pobreza persistente e, por fim, elevar o valor médio do benefício, mantendo-o como uma transferência legalconstitucional, em lugar de insistir nas políticas compensatórias, como é o PETI, que não se traduzem em direito, por isso temporária e submetida às condições orçamentárias e políticas.

Diante desse contexto, e na perspectiva de cumprir o compromisso de erradicar as piores formas do trabalho infantil até 2016, é necessário rever as condições estruturantes do PETI, especialmente a diretriz pedagógica, no que tange ser executada por profissionais com formação superior nas diversas áreas do conhecimento e com possibilidades de promover o desenvolvimento biopsicossocial dos meninos e meninas submetidos ao trabalho precoce, por serem estas pessoas em desenvolvimento como reconhece o ECA, que têm o direito a uma infância feliz e no futuro, como adultos saudáveis, exercer seus direitos civis, políticos e sociais em sua plenitude, como verdadeiros cidadãos brasileiros.

Referências

ARENDDT, Hannah. A condição humana. – 11 ed – Rio de Janeiro: Forense Unversitária, 2010.

ARRETCHE, M. **Federalismo e políticas sociais no Brasil** – problemas de coordenação e autonomia. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v 2, n 18, p. 17-26, 2004.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República do Brasil**. Brasília, DF. Senado, 1988.

_____ Decreto nº 3597/2000 – Aprova a Convenção Internacional nº 182/1999 sobre a proibição das piores formas do trabalho infantil e ação imediata para sua eliminação - Organização Internacional do Trabalho – OIT – Brasília, DF, 2000.

_____ Decreto nº 4134/2002 – Aprova a Convenção Internacional nº 138/1999 sobre a idade mínima para admissão a emprego - Organização Internacional do Trabalho – OIT – Brasília, DF, 2002.

_____ Lei nº 8.069/1990. **Estatuto da Criança e do Adolescente – ECA** – Brasília, DF. Senado, 1990.

_____ Lei nº 8.742/1993. **Lei Orgânica da Assistência Social – LOAS** - Brasília, DF. Senado, 1993.

_____ Lei nº 12.435/2011. **Sistema Único da Assistência Social – SUAS** - Brasília, DF. Senado, 2011.

CARVALHO, Inaiá M. M. de. O trabalho infantil no Brasil contemporâneo. Caderno CRH, Salvador, v.21, n.54, p.551-569, Set./Dez. 2008.

CARVALHO, José Murilo de. **A cidadania no Brasil**—o longo caminho 14ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2011.

DI GIOVANNI, Geraldo. **Aspectos qualitativos do trabalho infantil no Brasil** – Brasília: Organização Internacional do Trabalho - OIT, 2004.

DURKHEIM, Émile. Da divisão do trabalho social / Émile Durkheim; tradução Eduardo Brandão. – 4ª ed. – São Paulo: Martins Fontes, 2010.

FERNANDES, Cláudia. CARVALHO, Inaiá M. M. de. O trabalho infanto-juvenil no Estado da Bahia. OIT, 2010.

FREIRE, Paulo. Pedagogia do Oprimido. – Rio de Janeiro: Paz e Terra, 2005.

FURTADO, Celso. O longo amanhecer: reflexões sobre a formação do Brasil. – 2. Ed. - Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1999.

GARCIA, Ronaldo Coutinho. Alguns desafios ao desenvolvimento no Brasil. (Texto para discussão nº 1373). Disponível no site: www.ipea.gov.br/sites/000/2/publicacoes/tds/td_1373.pdf

GIDDENS, Anthony. Política, sociologia e teoria social: encontros com o pensamento social clássico e contemporâneo; tradução Cibele Saliba Rizec. –São Paulo: Fundação Editora da UNESP, 1998.

GORZ, André. A metamorfose do trabalho. Crítica da razão econômica. 2. ed. – São Paulo: Annablume, 2007.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística (IBGE). **Censo 2010: Resultados preliminares**–Disponível no site: <http://www.ibge.gov.br>.

IVO, Anete Brito Leal. **A Reconversão do Social** - dilemas da redistribuição no tratamento focalizado. São Paulo em Perspectiva, São Paulo, v.2, n. 18, p.57-67, 2004.

_____. **Viver por um fio**—pobreza e política social. São Paulo: Annablume; Salvador: CRH/UFBA, 2008.

International Programme on the Elimination of Child Labour (IPEC). Children in hazardous work: What we know, what we need to do, jun 2011. Disponível no site: http://www.viablog.org.br/conteudo/2011_OIT_TI_Ingles.pdf

JACCOUD, Luciana. **Proteção Social no Brasil**: debates e desafios. Concepção e gestão da proteção social não contributi-

va no Brasil. 1 ed. Brasília: Ministério do Desenvolvimento Social e Combate à Fome e UNESCO, p. 57-86, 2009.

KASSOUF, Ana Lúcia. O que conhecemos sobre o trabalho infantil? *Nova Economia*, Belo Horizonte, v.2, n.17, p. 323-350, Mai./Agos. 2007.

LAVINAS, Lena. **Gasto social no Brasil:** programas de transferência de renda versus investimento social. *Ciência & Saúde Coletiva*, São Paulo, v.12, n.6, p.1463-1476, 2007.

MATISKEY, Angelina. **Políticas públicas de inclusão educacional:** desafios e perspectivas. *Educar em Revista América do Sul*, 2004.

REIS, Elisa Pereira. Reflexões leigas para a formulação de uma agenda de pesquisa em políticas públicas. In: *RBCS*, v.18, n.51, p.11-14, fev 2003. Disponível no site: <http://www.scielo.br/pdf/rbcso/v18n51/15982.pdf>

[ROUSSEAU, Jean-Jacques. Do contrato social. São Paulo: PenguinClassics Companhia das Letras, 2011.](#)

[WEBER, Max. Economia e sociedade, cap. III: tipos de dominação.](#)

WEISSHEIMER, Marco Aurélio. Avanços, limites e possibilidades do programa que está transformando a vida de milhões de famílias no Brasil. 2ª ed. – São Paulo: Editora Fundação Perseu Abramo, 2010.

*

Abstract: This work analyses the situation of child labor in the country from the implementation of the program for the eradication of child labor (PETT) in Brazil in 1996, addressing the citizenship of children and adolescents and their families benefit from the conditions for the operation of the program in relation to human resources, allocated using, as a basis for analysis, data from surveys in 47 (forty-seven) counties distributed in 10 (ten) territories of the identity of the State of Bahia, in the period January 2009 to July 2010. Seeks to demonstrate

throughout the text if the PETI is a redistributive policy, with a focus on inclusive social education, which promotes citizenship of children subjected to child labor and the emancipation of its familiars by income, with reflection in local development or whether it is more a matter of public policy that only allows some consumer access and, therefore, some condition of reproduction and social insertion, converting from a political point of view "assisted" in citizen-consumers protected social assistance systems, transforming the act of buying the civic act, in addition to allowing if reproduce the historical cycle of poverty. **Keywords:** Child labor; public policies; social inclusion; conversion of poverty

RESENHA

Emoções, Sociedade e Cultura Uma resenha

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. 2009. *Emoções, Sociedade e Cultura – A categoria de análise emoções como objeto de investigação na sociologia*. Curitiba: Editora CRV. 104p.

A obra *Emoções, Sociedade e Cultura*, do professor doutor Mauro Guilherme Pinheiro Koury, aborda de forma didática e abrangente a gênese, o significado e a operacionalização da categoria emoções na análise e investigação sociológicas, destacando-se, assim, como um manual imprescindível ao estudante e pesquisador em sociologia e antropologia das emoções pela extensão e profundidade com que delimita a problemática em tela.

Esta proposta se concretiza mediante um passeio criterioso pelos clássicos da sociologia, bem como pelos estudos realizados no bojo da sociologia e antropologia das emoções – disciplina consolidada a partir da

década de setenta do século passado, na sociologia estrangeira, e cujo processo de enraizamento na academia brasileira pode ser verificado nos últimos vinte anos.

O estudo em questão se distribui em três capítulos, tendo os mesmos sido embasados por um momento introdutório e sintetizados num momento conclusivo.

A categoria emoções é apresentada como conceito fundamental para a apreensão do humano e do social, a partir do qual a problemática metodológica do entendimento da relação entre indivíduo social e sociedade deve ser encarada.

A proposta teórico-metodológica da sociologia

das emoções constitui um caminho para a superação dos paradigmas estrutural-funcionalista e marxista, centrado numa análise totalizante e linear do social, em favor de uma postura cen-trada na observação da ação social individual, do *self* e das emoções que perfazem a interação entre os atores sociais de uma sociabilidade dada.

O fenômeno das emoções passa a ser definido, assim, como problema sociológico e antropológico, como constructo sociocultural, cabendo ao estudioso entender como se dá o processo de gênese e a dinâmica da cultura emocional a partir das experiências e vivências emocionais de atores sociais concretos imersos no conflito real do contexto social relacional em que agem.

A cultura emocional, ancorada num sistema espaço-temporal de coordenadas, significa um repertório específico de conceitos simbólicos, linguísticos e comportamentais. Nesta matriz axiológica em constante

rearranjo, em que cada ator realiza individualmente as emoções sociais, a interação assume contornos estáveis e as emoções se sucedem como produtos relacionais no jogo indivíduo-sociedade-cultura.

Entender a dimensão subjetiva, o móbil da ação social de um ator social concreto, se faz tão importante quanto apreender a dimensão objetiva, as formas relacionais em que se instituem a ação social, das emoções.

O objeto maior, porém, da sociologia e da antropologia das emoções constitui, numa linguagem simmeliana, a análise do conflito entre cultura objetiva e cultura subjetiva. Neste sentido se coloca a questão do condicionamento ou da determinação das emoções individualmente vividas pelas formas relacionais da cultura objetiva, bem como do impacto da cultura subjetiva na rede imaginária e instituinte da cultura objetiva.

A problemática da intersubjetividade, ou seja, a

apreensão das bases subjetivas da ação social vem sendo abordada desde a formação da sociologia e da antropologia enquanto disciplinas científicas, muito embora seja recente a formação de subdisciplinas para a análise exclusiva das emoções no social.

Neste sentido, o professor Koury preocupou-se em discutir as bases teórico-metodológicas da sociologia das emoções, apresentando o estado da arte, bem como em refletir as consequências deste novo campo do saber com a sociologia geral.

O primeiro capítulo, - *A Sociologia das emoções e os Clássicos*, - trata da problemática da intersubjetividade nos estudos de Durkheim, Marx, Mauss, Simmel, Weber, Tarde e Tönnies. Estes autores compartilham o conceito de emoções enquanto base latente da ordem social e como *locus* de exteriorização dos processos interativos de uma sociabilidade dada. Pese as divergências teóricas e metodológicas, a sociologia

clássica se encontra como ciência da modernidade.

Durkheim, em seu esforço para definir o social como dimensão de lógica própria e que determina a ação social individual, entendia a sociabilidade como produto dos fatos sociais (exteiores, gerais, coercitivos), de modo que as emoções estavam inseridas nos mecanismos coercitivos fundantes da ordem social (solidariedade mecânica, no caso da comunidade; solidariedade orgânica, em se tratando da sociedade) e de seus sentidos possíveis. Para Durkheim as emoções se esgotam no social, ao contrário do que mais tarde postularia Mauss, para quem as emoções compreendem, também, processos psíquicos e fisiológicos.

Marx, assim como Durkheim, localiza as emoções no social a partir de uma perspectiva macrosociológica e exterior, de modo que o conflito inerente à interação social entre atores sociais concretos, bem como as tensões e negociações nas trocas simbólicas, não são

alcançados pela categoria analítica marxiana da classe social. Ao compreender a estrutura e a dinâmica social a partir dos conceitos de modo de produção e relações de produção, Marx reduz a cultura subjetiva a uma lógica linear e totalizante.

Durkheim e Marx concebem o indivíduo social dentro de uma totalidade, seja moral ou econômica, que determina a ação social individual e, conseqüentemente, a experiência e a vivência da emoção. Tal paradigma foi em parte superado por Durkheim a partir de sua descoberta do simbólico.

Esta dimensão do social foi aprofundada por Mauss no conceito de fato social total, cujo conteúdo abarca a ação e as emoções sociais individuais. Mauss rompe com o discurso de conteúdos generalizantes e parte para a observação de sociabilidades específicas enquanto configuração do social, localizando, neste *topos*, as emoções sociais.

O indivíduo social é, finalmente, alçado a uma categoria autônoma, de modo que sua ação social se dá na sociedade, mas também enquanto relação com a sociedade. Assim, o indivíduo social específico traz em si o indivíduo social geral sob as pressões renovadoras do conflito inerente às relações do jogo interacional. As emoções, por sua vez, embora forças coletivas universalmente assentadas, se tornam inconscientes ao serem internalizadas individualmente e, ininterruptamente, resignificadas cultural e socialmente.

Simmel constrói seu modelo de análise social a partir da dicotomia forma/contéudo. O conteúdo da vida social compreende os fatores biológicos e psíquicos individuais que direcionam os atores sociais para a sociação, de modo que à Sociologia cabe entender as formas sob as quais esta se apresenta. A sociedade, na perspectiva simmeliana, se constitui enquanto interação

entre indivíduos – sociação – , abarcando a mesma um conteúdo (interesse, propósito, motivo) e uma forma (modo de interação).

As formas de sociação podem agregar-se cumulativamente, gerando estruturas sociais institucionalizadas que passam, então, a constrianger as formas de sociação operadas em seu bojo. Tal estrutura objetiva, porém, permanece vinculada aos indivíduos em interação.

Weber é tributário de Simmel, quando da elaboração de uma teoria da ação social fundada no indivíduo relacional movido por valores individuais. Ambos os autores se debruçam sobre a questão da subjetividade e da racionalidade, acompanhado, assim, a paradoxal ascensão do individualismo em paralelo com o esgotamento das comunidades de sentido.

Verifica-se, portanto, que para Simmel e Weber o fundamento do social é a interação, os processos relacionais ou, ainda, a intersubjetividade, a partir do que se configura a troca,

sempre tensa, de sentido e a construção de racionalidades e identidades sociais concretas.

O móbil da ação social são as emoções, sobre as quais se estruturam lógicas discursivas e estratégias de poder entre os indivíduos em relação. Assim, a análise social se dá mediante a observação dos projetos sociais/individuais construídos numa sociabilidade dada.

Tarde apreende a gênese do social nas relações entre subjetividades, em constante disputa por forças conservadoras/inovadoras, de modo que a interação social se concretiza de forma dinâmica no espaço-tempo, ora num processo de repetição, de adaptação ou de oposição. A intersubjetividade está ancorada no pressuposto ontológico sócio-comunicativo humano, donde se infere sua natureza supra-social. A análise social, nesta perspectiva, significa entender as agências e agendas geradas no jogo comunicacional entre subjetividades em relação, ou

seja, o fluxo emocional no espaço societal.

Tönnies organiza sua visão do social com base nas categorias comunidade/sociedade, de modo a diferenciar os modos de vida pré-modernos da sociabilidade moderna calcada no individualismo e na privatização das emoções.

O segundo capítulo *A sociologia das emoções na atualidade* aborda o objeto de análise e o embasamento teórico-metodológico deste novo campo disciplinar, ora dividido em um posicionamento positivista e num outro antipositivista, bem como na controvérsia a respeito dos precursores da sociologia das emoções: se a sociologia clássica ou os estudos de Elias, Sennet e Lynd.

As diversas leituras da sociologia das emoções na atualidade convergem no sentido de reconhecer a análise social como análise da intersubjetividade na interação social em sua relação tensa com os processos objetivos de organização do espaço societal. Ao todo são

apresentadas quatro propostas de trabalhar a sociologia das emoções.

Autores como Collins, Hamond, Gordon, Burkitt, Rawls, bastante influenciados pelo debate entre interacionistas e estrutural-funcionalistas, entendem a sociologia das emoções como tributária da sociologia clássica.

Collins atualiza o modelo analítico de Durkheim ao introduzir no pressuposto de ordem social estabilizado pela solidariedade e pelo compromisso moral a análise de interações rituais numa dimensão microsocial. Hammond, também adepto de uma perspectiva micro, concentra sua análise nas práticas cotidianas individuais e na forma que estas se organizam a partir do acúmulo de experiências sociais. Gordon se vale das categorias parsonianas de personalidade e estrutura social para conduzir análises nos planos micro e macrossocial das emoções e dos sentimentos. Burkitt fundamenta sua análise a partir da categoria indivíduo

como sujeito relacional, cuja ação social se explica na experiência social e cultural acumulada. Rawls opera a análise das relações indivíduo-sociedade, sendo esta última a construtora das emoções.

Um segundo caminho na sociologia e antropologia das emoções é fortemente marcado pe-los trabalhos de Mauss e seu conceito de reciprocidade. Nesta tradição de pensamento, a sociedade aparece como locus que possibilita a ação social individual, munindo-lhe de informação, tanto a partir da etiqueta social quanto a partir de um código imaginário de sentimentos. A ritualização de práticas cotidianas funda, assim, uma sociabilidade dada.

Uma terceira vertente da sociologia e da antropologia das emoções se inspira notadamente no interacionismo, no interacionismo simbólico e na etnometodologia, de modo que entende a construção do social na interação emotiva entre indivíduos. Autores engajados nesta proposta apre-

sentam trabalhos sobre a micropolítica das emoções (Clark) e sobre a economia política das emoções (Hochschild), por exemplo.

Mead e Park, fundadores da psicologia social americana e da ecologia urbana, respectivamente, são os timoneiros desta proposta e os responsáveis pela consolidação da influência simmeliana: perspectiva microsociológica, análise da dinâmica de trocas entre as estruturas simbólicas identitárias e percepção da cidade moderna como comunidade ambivalente e imersa em conflito.

Autores como Garfinkel, Goffman, Blumer e Schutz são expoentes desta terceira vertente da sociologia das emoções. Em seus trabalhos se destaca a preocupação em discutir a vida emocional como fundamento do fenômeno social, de modo que a análise social se dirige para a compreensão de como os indivíduos sociais se conectam a uma estrutura ritual societária, de como emoções são organizadas em estilos de vida e de como projetos

cultuais societários e individuais produzem códigos simbólicos de ação.

Uma quarta leitura da sociologia das emoções é encabeçada por Scheff e Retzinger. Para estes autores o novo campo de saber não é tributário da sociologia clássica, pois esta foi incapaz de perceber os vínculos que conectam os indivíduos sociais em interação, mas dos estudos de Eliás, Lynd e Sennet sobre a vergonha, que teriam, assim, oferecido uma base teórico-metodológica confiável para análises posteriores sobre emoções específicas no social. Esta proposta é levada adiante por autores como Hartling, Fragen e Lindner do núcleo internacional sobre a emoção humilhação e dignidade humana.

O terceiro capítulo *A Sociologia das emoções no Brasil* trata do aparecimento da disciplina na última década do século passado na academia brasileira. Antes disso, a emoção foi tratada na obra de diversos clássicos brasileiros, porém de forma abstrata e no bojo de

análises estruturais do espaço societal.

Velho, na sua análise dos modos de vida bastante heterogêneos no espaço urbano, bem como das dinâmicas familiares e relacionadas à amizade, constrói seu modelo analítico a partir da influência de várias fontes (fenomenologia, interacionismo, escola francesa e etc.). Seu interesse maior se verifica na relação tensa entre o indivíduo social e a cultura, cuja análise se dá a partir da categoria de projeto (móbil da ação social individual, fortemente vinculado aos constrangimentos da cultura).

Duarte trabalha a temática da emoção a partir de diversas categorias específicas, tais como a religiosidade, o sofrimento social, a sexualidade, o corpo, a vergonha e etc. Tema central de seus estudos diz respeito à gênese do indivíduo na sociabilidade brasileira.

Autores como Bonelli, Barros, Eckert, Peixoto, Motta, Rocha e Giacomazzi se destacam no estudo de

temáticas como sofrimento social, gênero e profissão, gênero e envelhecimento, sexualidade, violência urbana e cultura do medo. Coelho e Rezende, por outro lado, abordam a questão das transformações da intimidade e da amizade.

Merecedor de especial atenção, porém, na sociologia e antropologia das emoções, no Brasil, é o estudo de Koury, partindo de apropriações críticas das categorias analíticas de Simmel, Mauss e Elias, sobre emoções específicas, mormente em relação aos medos corriqueiros e ao sentimento de luto no espaço urbano, e sobre a imagem e as formas de sociabilidade.

Neste sentido, Koury trabalha o paradoxo da ascensão do individualismo em paralelo com o esgotamento das comunidades de sentido, já verificada por Simmel, que lança o indivíduo numa situação de crise de solidão e anomia e exige novas etiquetas e agendas comportamentais.

Koury aborda, ainda, a questão dos sentimentos, da memória, e da tensão entre subjetividade e objetividade no espaço societal a partir da imagem fotográfica.

Não bastasse, Koury trata, também, do medo na cidade – emoção esta conceituada como central para a organização de qualquer sociabilidade concreta, pois fundamenta a classificação ordem/desordem no espaço societal; bem como, de forma conexa ao medo, da questão do sofrimento social.

A obra *Emoções, Sociedade e Cultura*, do professor doutor Mauro Guilherme Pinheiro Koury, discorre sobre a categoria emoções na sociologia clássica e introduz este novo campo disciplinar, seu embasamento teórico-metodológico, suas controvérsias e embates internos, na academia estrangeira e brasileira.

A problemática da vida emocional dos indivíduos sociais, tão negligenciada pela perspectiva macrosociológica, totalizante e linear do estrutural-funcionalismo,

é colocada como fundamental para o entendimento do social e do humano, uma vez que a partir da compreensão da intersubjetividade se torna perceptível a singularidade de cada sujeito

relacional, ou seja, da cultura subjetiva, dentro de uma sociabilidade histórica – da cultura objetiva.

Raoni Borges Barbosa

Sobre os autores

Bárbara Martínez. Doctora de la Universidad de Buenos Aires con mención en Antropología. Investigadora del Instituto de Ciencias Antropológicas, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires y del Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO). Email: bmartinez@filo.uba.ar ; barbarabmartinez@yahoo.com.ar

Beatriz Muñoz González. Doutora em Sociologia. Departamento de Direção de Empresas e Sociologia. Da Faculdade de Formação de Professores, da Universidade de Extremadura, Espanha. Email: bmunoz@unex.es

Francisca Mathilde Bittencourt Vasconcellos. Mestranda do Programa de Desenvolvimento Regional e Urbano da UNIFACS/Laureate International Universities. Email: francisca@integro.org.br.

Jainara Gomes de Oliveira. Mestranda em Antropologia pelo Programa de Pós-Graduação em Antropologia da Universidade Federal da Paraíba. Email: jainara_oliveira@yahoo.com.br

Jesus Marmanillo Pereira. Doutorando do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da Universidade Federal da Paraíba. Email: jesusmarmanillo@hotmail.com

Kelly Maria Gomes Menezes. Mestra em Políticas Públicas e Sociedade pela Universidade Estadual do Ceará, Professora Substituta do curso de Serviço Social na mesma universidade. Email: kellymariagm@gmail.com.

Maria Helena de Paula Frota. Doutora em Sociologia pela Universidade de Salamanca, Professora do Curso de Serviço Social da Universidade Estadual do Ceará. Email: kellymariagm@gmail.com

María Soledad Gesteira. Doutoranda em Antropologia na Universidade de Buenos Aires, UBA-CONICET, Argentina. Email: soledadgesteira@gmail.com

Mariana Bordes. Doctora en Ciencias Sociales por la Universidad de Buenos Aires. Licenciada en Sociología (Universidad de

Buenos Aires). Profesora de la Universidad del Salvador (Buenos Aires). Docente de la Universidad de Buenos Aires. Becaria doctoral del CONICET entre 2007 y 2012, con sede de trabajo en el Centro Argentino de Etnología Americana. Integra diferentes proyectos de investigación financiados por la UBA y la Agencia FONCyTy CONICET. Email: marianabor-des@yahoo.com.ar

Marina Bay Frydberg. Doutora em Antropologia Social e Pós-Doutoranda em Antropologia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul. Email: marinafrydberg@gmail.com

Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Doutor em Sociologia e Professor do Programa de Pós-Graduação em Antropologia e do Programa de Pós-Graduação em Direitos Humanos, da Universidade Federal da Paraíba. Coordenador do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções [GREM] e do Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem [GREI], da mesma universidade. Email: grem@cchla.ufpb.br; mauro-koury@cchla.ufpb.br

Raoni Borges Barbosa. Bacharel em Ciências Sociais pela Universidade de Osnabrück, Alemanha, e estagiário pós-graduado do Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções [GREM] da Universidade Federal da Paraíba, sob orientação do Prof. Dr. Mauro Guilherme Pinheiro Koury. Email: raoniborges@cchla.ufpb.br

