

REVISTA BRASILEIRA DE CD-ROM  
**SOCIOLOGIA**  
**DA EMOÇÃO**  
GRUPO DE ESTUDO E PESQUISA EM SOCIOLOGIA DA EMOÇÃO

RBSE

Volume 1 · Número 2 · Agosto de 2002

ISSN 1677-0269

## Artigos

---

**Cultura Material. A emoção e o prazer de criar, sentir e entender os objectos (p. 120-131)**

Sandra Nogueira

**Imagem e narrativas: registros afetivos (p. 132 - 150)**

Glória Diógenes

**Confiança e sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença. (151 - 181)**

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**The Work of Mourning in Jacques Roubaud's *Quelque Chose Noir*. (p. 182 - 200)**

Jean-Jacques Frédéric Poucel

**Da Cidadania à Civilidade. O sofrimento no cotidiano do trabalho. (p. 201 - 220)**

Dominique Revel

**Sentimentos e cerimoniais: Radcliffe-Brown e sua estadia em andaman. (p. 221 - 235)**

Márcia Leitão Pinheiro

## Documentos

---

### Durkheim lendo Simmel

**Apresentação (p. 236 - 237)**

Mauro Guilherme Pinheiro Koury

**Philosophie de l'argent: résumé (p. 238 - 241)**

Émile Durkheim

**Filosofia do dinheiro: resenha (p. 242 - 245)**

Émile Durkheim

## Resenha

---

**Imagem e memória (p. 246 - 251)**

Maria Cristina R. Barreto

**Action, affects et transformation de soi. (p. 252 - 257)**

Artur Perrusi

---

**Colaboraram neste número (p. 258)**

Edições do GREM  
Copyright © 2002 GREM  
Todos os direitos reservados.  
Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.  
O conteúdo dos artigos e resenhas  
é de inteira responsabilidade de seus autores.

# Expediente:

A RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção é uma publicação do GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções. Tem por objetivo debater questões ligadas à subjetividade nas Ciências Sociais, sobretudo ao uso da categoria emoção.

## Editor

Mauro Guilherme Pinheiro Koury (GREM/UFPB)

## Conselho Editorial

Adriano de León (UFPB)	Jessé Freitas de Souza (IUPERJ)
Alain Caillé (Université Paris X/M.A.U.S.S. - França)	Luiz Fernando D. Duarte (UFRJ)
Alda Motta (UFBA)	Maria Arminda do Nascimento (USP)
Bela Feldman Bianco (Unicamp)	Mariza Corrêa (Unicamp)
Cornelia Eckert (UFRGS)	Myriam Lyns de Barros (UFRJ)
Danielle Rocha Pitta (UFPE)	Regina Novaes (UFRJ)
Eduardo Diatary Bezerra de Menezes (UFC)	Ruben George Oliven (UFRGS)
Evelyn Lindner (University of Oslo - Noruega)	Thomas Scheff (University of California - USA)

Correspondência deve ser enviada para o seguinte endereço:

**GREM – Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções**

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

**Caixa Postal 5144 – CEP 58 051 – 970**

**João Pessoa – Paraíba – Brasil**

E-Mail: [grem@cchla.ufpb.br](mailto:grem@cchla.ufpb.br)

RBSE – Revista Brasileira de Sociologia da Emoção/Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia da Emoção da Universidade Federal da Paraíba, vol. 1, n. 2, agosto de 2002, João Pessoa: GREM, 2002.

Quadrimestral

ISSN 1676-8965

1. Antropologia das Emoções, 2. Sociologia das Emoções – Periódicos. I. Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções.

BC-UFPB  
CDU 301

A RBSE está licenciada sob uma Licença Creative Commons.

Copyright © 2002 GREM

Todos os direitos reservados.

Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.

O conteúdo dos artigos e resenhas  
é de inteira responsabilidade de seus autores.

NOGUEIRA, Sandra. **Cultura Material. A emoção e o prazer de criar, sentir e entender os objectos** RBSE, v.1, n.2, pp.120-131, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-8965

## **Cultura Material. A emoção e o prazer de criar, sentir e entender os objectos**

*Sandra Nogueira*

**Resumo:** Este artigo reflecte essencialmente, acerca da relação entre as emoções e a produção material de todos os dias, seja essa produção, artesanal ou artística. Fazendo ligações entre a actividade mental, criativa e executória do Ser Humano, tenta-se perceber até que ponto esses objectos, artefactos ou utensílios podem ser instrumentos sensoriais e emocionais, assim como instrumentos de preservação, diferenciação e afirmação sócio-cultural. Para além deste aspecto é igualmente feita uma abordagem à capacidade que os objectos têm para vencer as barreiras do espaço e do tempo. Duma maneira ou de outra, o tempo e o espaço confundem-se e interligam-se.

**Palavras-chave:** Cultura material; objectos/actividade sensorial; objectos/actividade emocional; objectos/construção e preservação de identidades.

"Estamos rodeados por objectos, e estamos rodeados pela história" *Steven Lubar e W. David Kingery*

**M**uitas questões se colocam quanto à importância dos objectos na vida de todos nós. Funcionarão estes como uma espécie de reservatório das nossas memórias individuais ou colectivas? Que relação emocional temos com os objectos que nos pertencem? Existem de facto momentos de emoção quando

o artesão constrói determinada peça? Funcionarão os objectos como mediadores das relações humanas? Até que ponto são os objectos manifestações das nossas identidades?

Poderiam ser às centenas as questões a levantar acerca do papel que os objectos sempre tiveram na caminhada evolutiva da Humanidade. Tal como dizem os autores acima referenciados, rodeados de objectos encontramos-nos, inevitavelmente, rodeados de História e também de muitas histórias. Os artefactos são pois capazes de vencer as barreiras temporais e espaciais. Vencem o tempo e a idade, porque perduram para além da sua época. Vencem espaços e distâncias, porque "viajam" para além das suas fronteiras originárias.

Desde tempos imemoriais, que o Homem tem uma ligação profunda com os utensílios, e os objectos que cria e recria para satisfazer as suas necessidades. Qualquer objecto - por mais rude ou singelo que seja -, é fruto de criação intelectual e do trabalho criativo do ser humano.

Os objectos têm funcionado ao longo dos anos e em muitas sociedades como elementos de diferenciação social e/ou de sociabilização dos indivíduos. Há uma carga simbólica agregada a cada um desses objectos. Os "artefactos podem ter um papel utilitário, mas têm também uma função ideológica relacionada com a organização social da sociedade, e podem possuir ainda uma função ideológica relacionada com a ideologia da própria sociedade." (Lubar e Kingery, 1993: XVI)

Do sagrado e do profano fazem igualmente parte os objectos. A importância destes no quotidiano de todos nós assume tão grandes dimensões que, há autores a defender que a destruição de um objecto pode simultaneamente ser a destruição de uma memória cultural. Anna Ostrowska diz, ser óbvio o poder ou a força dos objectos na mobilização da memória cultural. Por isso existem correlações estreitas entre os objectos e a mudança ou afirmação do Eu. Se por um lado determinado objecto nos proporciona sensações agradáveis e de continuidade ou permanência de algo que nos é muito querido, por outro lado, a destruição do objecto com essa forte carga simbólica, pode também funcionar como meio de mudança de parte da nossa identidade.

Começemos então, por clarificar, qual a função da Cultura Material? Que mais valia trazem estes estudos à Humanidade? Jules David Prown define que o estudo da cultura material tem o propósito de "(...) entender a cultura, de descobrir as crenças - os valores, as ideias, as atitudes e as pretensões - de uma determinada comunidade ou sociedade num certo tempo." (Prown, 1993:1). A Cultura está sempre e

primeiramente ligada à actividade mental do Homem. Cultura é sem dúvida tudo aquilo que recebemos, herdamos e recriamos na nossa sociedade e para a nossa sociedade. Cultura Material é pois, tudo " (...) aquilo que o homem cria ou concebe e que utiliza na sua vida quotidiana, de modo a extrair do meio envolvente tudo o que necessita." (Nogueira, 2000:192).

Descobrir os objectos é entender a sociedade que o recriou<sup>[1]</sup>, é uma experiência muito rica e gratificante. O objecto, não é apenas cor, textura, materia-prima, forma e função. O objecto, é tudo isto, e mais historia, contexto cultural, emoção, experiência sensorial e comunicação corporal.

Mas, a Cultura Material pode ainda ser encarada sob outra perspectiva:

Só os objectos transcendem a fronteira do tempo e do espaço. Uma materialidade que é caracterizada pela permanência, mas não pela imobilidade. Aos objectos é conhecida a sua faceta "viajante". Eles circulam no seio das sociedades humanas e por isso, um mesmo objecto pode adquirir diversos significados em mais de um contexto ou lugar.

Por isso, aos objectos é reconhecida a sua imortalidade. Marcel Maget afirma que "os traços materiais são os testemunhos que (...) mais duráveis são dentro de uma cultura. Das muitas civilizações passadas é tudo o que nos resta.". (1962:15)

São aqui reforçadas as características da resistência, durabilidade e permanência do objecto face às outras criações humanas, assim como é igualmente frisada a sua intemporalidade. David Prown, tal como Maget, escreveu que os "artefactos constituem a única classe de eventos históricos que ocorreram no passado mas que sobreviveram até ao presente. Eles podem ser reexperenciados; eles são autênticos, e são material histórico primário para ser estudado em primeira mão. Os artefactos são evidências históricas." (Prown,1993:3)

Contudo, o facto de os objectos possuírem esta característica da intemporalidade, esses artefactos pertencem a um determinado tempo e definem uma determinada época. Através do seu estudo, podemos mesmo traçar a história de certa comunidade, como podemos ir mais longe e, traçar até o perfil da actividade profissional que concebeu esse objecto e do artesão que lhe deu corpo. Elementos como a cor, materiais usados, texturas, formas e motivos decorativos, são tipificadores de um determinado momento no tempo.

Henry Glassie afirma que "(...) tal como uma história, um artefacto é um texto, uma maneira de exhibir formas e um

veículo de transmissão de significados." (Glassie:1999,46). Os objectos são neste sentido, contadores de histórias, veículos de transmissão cultural e emocional.

Podemos então observar o material das nossas sociedades ao nível das emoções?

É claro que sim. Mas vejamos o excerto que a seguir se segue para perceber melhor esta realidade: "As mãos moviam-se no barro e eram lestras e seguras. (...) Lentamente, o barro adquiria formas. (...)

*- Porquê estes bichos?*

*- Sonho muitas vezes assim. Depois faço os sonhos no barro." (Bastos, 1988: 103)*

Ao pensar, conceber ou restaurar objectos, o artesão lida em primeiro lugar e em todo o processo construtivo com as emoções. Em muitas situações, o artesão primeiro que tudo, sonha com uma determinada peça. E assim que desperta coloca no papel, madeira, barro, metal ou outra matéria-prima qualquer, a emoção ainda presente e viva desse sonho. Em todo este processo, o artesão lida com algo que não é exterior. Trata-se de uma experiência solitária e de interioridade, que só é visível, entendida e apreciada, quando é exteriorizada no objecto artístico produzido. E reafirmo artístico, porque mesmo que o propósito principal seja a funcionalidade, há sempre um lado estético, decorativo e por conseguinte artístico nessa peça. Por isso, é que o resultado final das peças é por vezes tão belo.

O objecto "joga" com as emoções de quem cria e com as emoções de quem compra. Quando adquirimos um objecto, para além da característica funcional que o mesmo possa ter, está implícito simultaneamente o nosso desejo de adquirir algo que seja também belo, agradável aos nossos olhos. Há assim uma continuidade emocional que se inicia na interioridade do *artesão*<sup>[21]</sup>, passa pela sua oficina e prolonga-se até ao espaço vivencial do comprador.

O aspecto emocional pode ainda ser encarado sobre a perspectiva da "entrega" de quem cria. Porque o acto criativo é também momento de entrega, de luta e muitas vezes de dor e desapontamento. Glassie diz que as coisas são consideradas trabalhos artísticos quando o acto criativo é de empenhamento, devoção, ou seja, quando as pessoas se transferem completamente para os seus trabalhos. (1999:41). Citando novamente David Prown, é curioso como este autor interpreta o lado emocional dos artefactos. Ele afirma que "tomando uma interpretação cultural através dos artefactos, nós comprometemo-nos com a outra cultura, em primeira instância,



não através das nossas mentes (...), mas através dos nossos sentidos. Figurativamente falando, nós colocamo-nos dentro dos corpos dos indivíduos que criaram ou usaram esses objectos; nós olhamos com os seus olhos e tocamos com as suas mãos." (1993:17). O mais excitante aqui, é pensar que, mais importante do que o contacto temporal através das mentes, é o contacto sensorial através dos tempos. As experiências sensoriais são muito fortes. O nosso Mundo está carregado de sensações e nós nele vivemos e sobrevivemos através da percepção sensorial. Tocar, olhar, cheirar e/ou ouvir, são gestos inconscientes que executamos quando tocamos algum objecto. A visão, o tacto, a audição, o olfacto e o paladar, para além de serem captadores de sensações físicas, são simultaneamente vias de transmissão cultural. Os actos sensoriais atrás referenciados carregam consigo inúmeras dimensões culturais consoante as sociedades analisadas. No caso das sociedades ocidentais é notória a excessiva valorização que se dá ao sentido visual. A antropóloga Constance Classen, especialista em antropologia sensorial, afirma que a visão começou a distanciar-se dos demais actos sensoriais, a partir do século XVIII, devido ao florescimento da Ciência. A autora acrescenta ainda que as teorias Darwinianas e Freudianas do século XIX, encaravam a visão como o sentido da civilização, do desenvolvimento e do progresso. Isto explica, que a visão se tenha distanciado dos outros actos sensoriais.

É curioso também pensar que, às sociedades menos desenvolvidas tecnologicamente estavam associados mais fortemente o olfacto, o tacto e o paladar. Por isso, é que "a história dos sentidos no Ocidente não deve ser considerada um padrão segundo o qual se deva mensurar o desenvolvimento sensorial de outras culturas. Cada sociedade tem a sua própria trajectória de progressão e mudança sensorial." (Classen; Howes; Synnott, 1994: 3,4)

A relação do artesão - enquanto criador - com o objecto que cria, passa fundamentalmente pelas suas mãos. A mão, tem aqui um papel preponderante, porque através do gesto ela cria e dá forma e estética ao objecto. A mão que constrói, a mão que modifica, a mão que amplia e diminui, a mão que é dócil ou brusca. A mão que através de gestos corporiza as nossas sensações e emoções. A mão é pois, mente e alma<sup>[3]</sup>.



Também a visão tem aqui um papel preponderante, mas não é mais ou menos importante que o tacto. A propósito do trabalho de oleiro, Baptista Bastos<sup>[4]</sup> numa incursão que fez a uma olaria em Lisboa na década de 80, ressalta essa relação entre os olhos e as mãos, que o artesão interpreta, quando escreve "nove horas de trabalho quotidiano, uma atenção que se não pode deixar fluir em qualquer precalço, no mais ténue dos incidentes. Olhos e mãos, mãos e olhos." (1988: 112)<sup>[5]</sup>



Depois, vem a experiência táctil de quem gosta ou aprecia um objecto, ou de quem utiliza o utensílio. Não é por acaso que a sabedoria popular diz que às vezes temos os olhos nas mãos. Não é que queiramos observar algo com as mãos, o que queremos de facto é sentir esse objecto e por isso o apelo

ao toque por vezes é irresistível e incontrolável. Não são só as crianças que gostam de tocar. Os adultos também gostam de o fazer, porque a emoção do táctil é muito diferente da visual. É sobretudo, bastante mais poderosa.

A experiência táctil, é aqui muito forte e de imediato o cérebro transmite informação sensorial acerca desse momento tão particular. Na verdade, só começamos por identificar, sensibilizar, amar ou detestar um objecto, quando nesse processo interagimos sensorialmente com o mesmo.

Sensação é pois emoção. Os objectos ou artefactos, são estímulos para as nossas emoções. Elas tomam corpo e actuam quando "provocadas" por algo que pode ser interior ou exterior a nós mesmos, isto é, no caso do artesão, esses estímulos têm início durante a processo mental de concepção de um determinado projecto, enquanto que no caso dos compradores ou utilizadores de uma terminada peça, ou utensílio, as emoções e reacções surgem apenas quando o objecto já existe. " (...) as emoções nunca dependem somente de como é feito o mundo, pela simples razão de que (...), elas fazem esse mesmo mundo." (Manghi,1999:5) . No entanto, este processo emocional entre o artesão ou o artista e o público, não é um processo descontinuado, ou seja, não funciona como: agora sente o artesão e posteriormente sente o comprador, o público ou a comunidade. As emoções estão em todos nós ao mesmo tempo e como afirma Sérgio Manghi, "os sinais emocionais não indicam apenas processos internos de um sujeito (...). Às vezes indicam configurações externas desse sujeito (...). As emoções não estão primeiro em mim e por conseguinte entre nós. Elas estão em mim e em nós." (ibid)

Os objectos "jogam" também com o tempo e o espaço. No primeiro caso, porque se transmite de geração em geração e portanto a característica emocional trespassa a fronteira temporal. No segundo caso, o "jogo" localiza-se ao nível da movimentação dos objectos, não só entre os membros da comunidade, como entre elementos exteriores a essa mesma comunidade. O Turismo é um dos exemplos mais tipificadores desta movimentação. Rosa Ramalho uma das maiores barristas portuguesas confessou certo dia ao jornalista Baptista-Bastos "temos de trabalhar muito para atender às encomendas (...). O turismo fez-nos ganhar um dinheiro muito bom. O turismo é uma das grandes coisas inventadas no nosso Portugal. (Bastos, 1988:107)

Os artefactos são pois, elementos viajadores e que transportam o artesão, a actividade profissional, a comunidade e o País de origem, para inúmeros e diversos lugares.

Mas os artefactos não definem somente uma região, uma comunidade, um povo ou um País. Um mesmo artefacto, objecto ou actividade profissional pode ser elemento caracterizador de mais de uma região dentro ou fora das mesmas fronteiras físicas. O que acontece nestas situações é que esses artefactos tomam por vezes formas ou funções diferentes nos diversos lugares onde existem. Digamos que, através da difusão cultural um mesmo objecto pode possuir inúmeras funções, cores, formas e até atribuições simbólicas. Há por conseguinte um reinventar, à medida que esses artefactos se "propagam" de região para região. Nesses processos de readaptação, os artefactos adquirem novas características. E as emoções que eles transmitem, não só a quem os executa, mas também a quem os adquire ou simplesmente admira, são igualmente diferentes. Muitas vezes essas emoções estão relacionadas com a carga simbólica e estatuto social que certo artefacto tem na comunidade que o manuseia.

Podem de facto os objectos ou os ofícios tradicionais traduzirem ou caracterizarem a identidade ou identidades<sup>[6]</sup> de uma comunidade ou de um povo?

Certamente que sim e pela razão mais simples: porque o objecto é sempre fruto de quem o criou e de quem lhe atribui determinada função social. Pela forma, textura, cor, aspectos decorativos e função, podemos de facto identificar a sociedade de onde o artefacto é originário. Apesar da tentativa de homogeneização das sociedades, podemos ainda dizer que os artefactos podem ser caracterizadores das nossas identidades, não só pela matéria-prima que os constituem, mas principalmente pela função que estes têm na nossa sociedade.

É claro, que dada a mobilidade dos povos e por conseguinte dos objectos que estes transportam consigo, um mesmo artefacto pode ter funções completamente diferentes em diferentes comunidades ou sociedades, independentemente da forma, textura ou cor serem idênticas em todas elas.

Concluo, afirmando que as emoções conduzem a vida de todos nós e que na criação cultural, são presença constante. A memória social é o "armário" das nossas aprendizagens e vivências culturais e a Cultura Material nada mais é do que uma infinita quantidade de "prateleiras" desse mesmo "armário", onde as portas estão sempre entreabertas permitindo a quem chega, recriar, reinventar, acrescentar e também alterar.

A relação humana com os objectos e /ou artefactos é uma realidade incontestável e incontornável. Não podemos viver sem eles. O objecto é elemento identificador e caracterizador de grupos e comunidades e com eles

estabelecemos uma relação tão próxima, quanto a que temos com os outros seres humanos com quem convivemos diariamente.

As mãos são a alma e dão corpo ao objecto, mas é na mente do artesão, artista ou criador que este começa a ter forma. Durante todo o processo criativo e executório dos objectos as emoções são presença constante e essa emocionalidade é igualmente vivida e sentida por quem adquire, recebe, ou simplesmente contempla determinado artefacto, porque de uma forma geral este interfere com as nossas percepções sensoriais, isto é, os nossos mais básicos sentidos.

Por tudo isto, aconselha-se vivamente que cada um de nós olhe, toque, cheire e ouça a produção material que nos rodeia e que constrói o nosso mundo, ou mundos.

Como foi frisado anteriormente, os objectos são a imortalidade das nossas histórias, das nossas vivências sócio-culturais e, para além disso, explicam e justificam a forma de estar em sociedade de cada um dos povos que representam.

## ***Bibliografia***

BASTOS, Baptista. (1988). As Palavras dos Outros, Colecção <sup>2</sup>Dias de Prosa<sup>2</sup>, 3<sup>a</sup> Edição, Lisboa, Edição O Jornal

BENEDICT, Ruth. (S/d). Padrões de Cultura, "Colecção Vida e Cultura", n<sup>o</sup> 58, Lisboa, Edição Livros do Brasil

CLASSEN, Constance; HOWES, David; SYNNOTT, Anthony. (1994). Aroma- the culture history of smell, N. York, Routledge

CÂMARA MUNICIPAL DE AZAMBUJA. (2001). "A Gastronomia na Antropologia Sensorial" in A Matança do Porco - o sabor da festa, catálogo da 3<sup>a</sup> exposição do ciclo Tecnologias Tradicionais Portuguesas, escrito por Sandra Nogueira, Azambuja, pág.21,22

GARCIA, Pedro Gomez. (2000). "Globalización Cultural, Identidad y Sentido de la Vida", artigo disponível online em [http://www.ugr.es/~pwlac/G16\\_02Pedro\\_Gomez\\_Garcia.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G16_02Pedro_Gomez_Garcia.html), retirado em Janeiro 2001.

GLASSIE, Henry. (1999). Material Culture, Bloomington, Indiana University Press.

LUBAR, Steven; KINGERY, W. David. (1993). HISTORY from

THINGS: Essays on Material Culture, Washington, Smithsonian Institution Press.

MAGET, Marcel. (1962). Guide D'Etude Directe Des Comportements Culturels, Paris, Centre National de la Recherche Scientifique.

MANGHI, Sergio. (1999). "Siento, luego podríamos - Para una teoría social de las emociones", in Gazeta de Antropologia, nº 15, artigo disponível online em [http://www.ugr.es/~pwlac/G15\\_06Sergio\\_Manghi.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G15_06Sergio_Manghi.html), retirado em Maio 2002.

MILLER, Daniel. (1998). "Why Some Things Matter", artigo disponível online em <http://www.indiana.edu/~wanthro/miller.html>, retirado em Agosto 2001.

NOGUEIRA, Sandra. (2001). "Ofícios Tradicionais como Vertente do Turismo Cultural", in I Congresso Virtual Turismo y Cultura, Cidade Virtual de Antropologia y Arqueologia, Argentina, artigo disponível online em <http://www.naya.com.ar>, retirado em Maio 2002.

NOGUEIRA, Sandra. (2000). "A Tanoaria no Concelho do Cartaxo" in Programa Nacional de Bolsas de Investigação para Jovens Historiadores e Antropólogos, volume III, 3ª Edição, Lisboa/Porto, Edição da Fundação da Juventude, 1996/97, pág. 184 a 293.

OSTROWSKA, Anna. (2000). Our Lady in Constant Help - Uses of Material, artigo disponível online em <http://www.ub.es/easa/42w.html>, retirado em Janeiro 2001.

PROWN, Jules David. (1993). "The Truth of Material Culture: History or Fiction?" in HISTORY from THINGS: Essays on Material Culture, Washington, Smithsonian Institution Press, pág. 1 a 17.

---

## *Notas*

[1] A questão da criação, invenção e autenticidade dos objectos é à partida mais complexa e controversa do que se possa imaginar. É difícil provar que elementos culturais são ou não são autênticos - e aqui o autêntico diz respeito à origem desse mesmo objecto -. Na minha



opinião já nada se inventa, mas pelo contrário tudo se re inventa e tudo se misceniza. Reinventar algo, significa dar vida a alguma coisa com existência anterior. A quase "desesperada" busca das tradições passadas que as nossas sociedades actualmente preconizam, dão origem a recriações culturais que se tentam ser o mais autênticas possíveis, isto é, o mais próximas possíveis ao objecto que se julga originário e por conseguinte caracterizador da vivência cultural daquele grupo ou comunidade. A Globalização é em parte muito responsável pela "corrida" em busca desse EU existente nas nossas sociedades. À standarização dos nossos padrões de vida económica e social, as sociedades respondem com a sua diversificação cultural. Somos diferentes, porque as nossas histórias e percursos sócio-culturais são diferentes. A diferença e a riqueza cultural da Humanidade assenta precisamente na diversidade e nos inúmeros sincretismos que ela possui.

[2] A circa artesanal é antes de mais um acto criativo, cognitivo, mental. Depois desse "projecto" artesanal surgir na mente do seu criador, ele é transposto para um qualquer material que lhe dará corpo. O acto de tocar, sentir a textura, as formas, visualizar a cor e sentir o odor desse mesmo material, é sobretudo uma vivência situada ao nível do foro sensorial.

[3] A Foto a seguir é da autoria de Sandra Nogueira e retirada da publicação "A tanoaria no Concelho do Cartaxo-estudo etno-tecnológico da actividade" in Programa Nacional de Bolsas de Investiga<sup>o</sup>ão para Jovens Historiadores e Antropólogos.

[4] Baptista -Bastos é um dos escritores de referência no paronama da Literatura contemporânea Portuguesa. O jornalista-escriptor tem inúmeras obras publicadas e os excertos mencionados neste artigo, são do livro As Palavras dos Outros, que esteve durante anos esgotado.

[5] A Foto a seguir é da responsabilidade de Jorge Blanco, retirada a partir dos desenhos do antropólogo Fernando Galhano. Exposição da autoria de Sandra Nogueira intitulada, "O Cesto de Vindima - a mestria da tradição", integrada no ciclo Tecnologias Tradicionais Portuguesas do Pelouro da Cultura da Câmara Municipal de Azambuja, Portugal, Fev. 2001.

[6] Faço aqui uma chamada de atenção para o termo identidade, na medida em que eu defendo que devemos ter algum cuidado no uso desta terminologia. Tal como a cultura já não se cria, mas sim recria, uma vez que os fenómenos culturais são maioritariamente fruto de difusão e transformação cultural, com a identidade acontece o mesmo. Os contactos, a miscenização, a mestiçagem e/ou os sincretismos, deram origem a identidades em detrimento de identidade. Todos nós somos fruto de muitos valores, crenças e tradições que num determinado tempo se juntam e que posteriormente se vão transformando, devido à interacção planetária do nosso Mundo.

\*\*\*

**Abstract:** This article is mainly a reflection about the relationship between the emotions and the material production, artistic or workmanship. Making links between mental, creative and building human activity, we try to understand how objects, artifacts or utensils can be instruments of preservation, differentiation and socio cultural affirmation. In spite of this, I explain the capacity of the objects to go beyond their time and physical space frontiers. In a way or another, the objects, the time and the space, mix up and interconnect among themselves.

**Keywords:** material culture; objects/sensorial activities; objects/emotional activity; object/building and preservation of identities.



DIÓGENES, Glória. **Imagem e narrativas. Registros afetivos.** RBSE, v.1, n.2, pp.132-150, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-8965

## Imagem e narrativas: registros afetivos

*Glória Diógenes*

**Resumo:** Esse artigo trabalha sobre material de pesquisa do projeto Enxame, que teve como etapa inicial a construção de mapas de valores simbólicos através do uso de imagens (gravuras, fotografias e grafites) e das narrações por elas evocadas. Este artigo parte da idéia que as imagens são inscrições afetivas e seu desenvolvimento se dará a partir do uso de imagens e narrações. Para averiguar isto, foram realizados dois tipos de oficinas de fotografias: os membros do grupo fotografaram lugares e pessoas que contassem sua história. Cada participante, após uma seleção das suas próprias fotografias, construiu uma linha narrativa e então apresentou a sua história para o grupo. As imagens, como um denso mapa afetivo, fizeram emergir emoções diversas e construíram uma teia de emoções grupais. As oficinas de grafite possibilitaram uma expressão mais espontânea do grupo e identificação de polifonias narrativas através de formas, traços e imagens.

**Palavras-chaves:** imagens e narrações; mapas afetivos; emoções e grupos sociais.

"A imagem é eterna"

"Essa figura que escolhi é a minha maneira de ver o mundo, vejo o mundo de uma forma retorcida. Cada um vê o mundo da forma que quer. O meu mundo é pura imaginação"

**Blanco - participante do Projeto Enxame**<sup>11</sup>

### *A imagem e os suportes materiais da memória: fazendo enxame*

**V**oltei ao Morro Terezinha em um final de tarde do mês de agosto. Lembro, nesse momento, tudo já era quase setembro. O sol abrasante, a luminosidade intensa e o mar de um verde-azulado ampliando o céu. Subimos na casa de Sidarta, membro dos Conscientes do Sistema (Movimento Hip Hop), para tentar definir os primeiros passos do Projeto "Relações de gênero, cultura e violência juvenil" aprovado pela Fundação Macarthur. A idéia do projeto era utilizar oficinas de

arte, com jovens pertencentes as galeras do bairro, como meio de expressão de si, do outro e do grupo e como campo de resignificação da noção de direitos e cidadania. Ufa! Trocando em miúdos, tínhamos a idéia de que a arte é um campo propulsor de significantes, ela certamente irriga territórios esquecidos do corpo, faz emergir novas formas de linguagem. Observamos em uma pesquisa anterior<sup>[2]</sup> que as práticas de violência, ao serem narradas, demandam imagens, territorialidades que atuam como suportes materiais da memória.<sup>[3]</sup> Ora, esse território pode ser a casa, a esquina do bairro, pedaços da cidade ou mesmo registros efetuados nos corpos dos que evocam lembranças. O "ato mudo"<sup>[4]</sup> da violência é narrado com o corpo e pontuado por imagens carregadas de história.

Formamos o Projeto Enxame inicialmente com 16 (dezesseis) participantes. Através de uma conversa com o grupo identificamos uma convergência de interesses para as artes visuais (fotografia, grafites, artes plásticas e vídeo). Observamos que diferentemente do teatro, como havíamos inicialmente planejado e as oficinas de artes utilitárias, o campo da comunicação visual canaliza dois interesses específicos: uma maior demanda do mercado e uma forma mais mobilizadora das tensões e expressões múltiplas de linguagem do grupo. "Foi observado entre as gangues um modo de contar histórias de vida, através do corpo, através das marcas. A comunicação visual tornou-se tão recorrente que é como se as palavras funcionassem apenas como âncora para que o corpo-linguagem pudesse exibir-se..." (Diógenes, 1998:191). Desse modo, alguns referentes foram construindo um quadro norteador do Projeto Enxame: violência juvenil (grupos e de gênero), arte da comunicação visual<sup>[5]</sup> e territorialidades (cidade/bairro/corpo). A idéia básica é que a arte da comunicação visual, através dos suportes materiais da memória(cidade e corpo) pode ser considerada o campo por excelência de expressão e resignificação de códigos da violência. Sendo assim, organizamos cinco oficinas de imagens: ilustrações escolhidas em revistas acerca das diferenciações de gênero, ilustrações de artistas plásticos acerca da história da arte de maior identificação com cada um dos participantes, fotografias dos participantes do grupo tematizadas em "lugares que contam a minha história", pessoas que contam a minha história" e as "narrações sobre cores, formas e imagens dos grafites". Nas oficinas de fotografias, além do trabalho relativo a "seleção" das lembranças, através das lentes do olhar do fotógrafo, foi requisitada uma seleção das fotos mais elucidativas de cada participante, a atribuição de um título a cada foto e a construção de um fio narrativo compartilhado com o grupo. Reunir fragmentos de imagens, vestígios de lembranças e tecer fios emaranhados da memória individual na tapeçaria coletiva do grupo.

As imagens, como densos mapas afetivos, fizeram emergir emoções diversas e construíram uma teia de emoções grupais. Nas tramas da memória "o que nos parece unidade é múltiplo. Para localizar uma lembrança não basta um fio de Ariadne; é preciso desenrolar fios de meadas diversas, pois ela é um ponto de encontro de vários caminhos, é um ponto complexo de convergência dos muitos planos passados" (Bosi, 1983:335). Cada lugar de memória de um participante do grupo parecia irrigar a memória do grupo e entremeava fios de meadas diversas. As imagens se projetavam como filamentos condutores de signos e, desse modo, mobilizadoras de uma narração sobre si, um sentimento de emoção entre os participantes e uma inusitada re-inscrição no grupo. É que as emoções relativas às práticas de violência entre jovens ficam quase engasgadas na fala, parecendo desprovidas de significação (Aumont 1999:22). É nesse sentido que o autor citado (p.245) faz uma distinção entre mostraçõ e narração, sendo a primeira , na imagem única e a segunda, na seqüência de imagens.

A narração dos participantes do projeto, através da mostraçõ de fotografias, ocasionou em alguns participantes a "ilusão de imaginar que o mundo real não se encontra externo, porém interno à imagem" (Koury, 1998: 64). É nesse esteio de projeções de imagens que a escola, o cemitério, o bequinho do amor, o muro do "foguim", a quadra, as bocada, recriam lugares, trazem de volta a força de acontecimentos esmaecidos no memória do grupo. O espaço é um receptáculo potencial de acontecimentos- e o espaço representado atualiza quase sempre essa potencialidade" (Aumont, 1999:247). As imagens dos espaços representados fazem fluir temporalidades diversas, experiências compartilhadas como significativas, sutis cumplicidades e nesse puzzle figurativo, narram o grupo, produzem um sentido singular do grupo.

### ***Imagem e lugar: uma amizade, uma decifração?***

Na narração de Mário,<sup>[6]</sup> uma fotografia designada como a casa dele parece estranha ao grupo



*"O mundo começou pra' mim na rua 22 de abril. Pra' mim foi, porque passei minha infância nessa rua. Antigamente, era muita casa, que agora é uma fábrica. Fábrica do Castelo, nova fábrica. Aqui era cheio de casa e minha infância foi toda lá, quando eu saí morreu pra' mim, morreu o Castelo, ficou só a lembrança no meu peito. Essa paisagem aqui do Morro eu tirei porque o Castelo já tava saindo, o Castelo já tava saindo e aí foi o jeito eu tirar uma foto da paisagem. Tava sendo indenizado pelo pessoal do Moinho Dias Branco. Morreu pra' mim porque ninguém mais pode ultrapassar a fábrica, murou o lugar. Agora ficou só daqui pra' cá, esse lado aqui ó! Ficou só a lembrança mesmo no coração. É matar assim a nossa infância que a gente cresceu no lugar né, e quando dá fé o lugar some do mapa. É triste, é triste, é muito triste"*

Nesse campo de narração visual, fios de meadas cúmplices vão sendo tecidos:

*"Eu quero falar uma coisa que eu também passei por isso. Eu morava no Castelo e na época a gente foi indenizado para morar no Santa Terezinha...Então é como se você fosse para outro país, é outra linguagem, são outras pessoas, que você nunca viu! Então muda, desestrutura tudo, você, sua família, fica todo mundo voando. Fica tudo aéreo . Em órbita...porque não tem amizade né?", você não tem como viver, você vai conquistar aquilo, onde você passou a vida toda desde criança conquistando. E você vai ter que conquistar em pouco tempo, o que você conquistou a vida inteira. Aí fica difícil."*

O mundo começa na rua 22 de abril, emblema do nascimento, lugar pontilhado de imagens de uma história, condensação de uma experiência de vida. Mesmo tendo sido retirada do local, mesmo murado o fluxo das lembranças, a imagem fincada no coração faz emergir uma conotação virtual, quase invisível na foto de Mário: a casa permeando a imagem da fábrica. Essa imagem invisível, possível de ser percebida por Mário, nos coloca diante de uma função particular da fotografia: revelar uma falta, uma ausência, uma emoção. É nesse fluxo narrativo de emoção da imagem desfalcada, que uma teia de

sentimentos faz revelar outras ausências, sensações de desenraizamento: fica todo mundo voando. A des-localização da matéria-casa na imagem, faz emergir uma outra cena: a emoção do vazio, da perda dos suportes materiais da memória. O registro da perda, essa falta materializada parece reconduzir para o lugar esvaziado, um novo locus de produção de sentido, a emoção silenciada da lembrança. Desse modo, quando Barthes (1984: 15) afirma que "a fotografia traz sempre consigo seu referente, ambos atingidos pela imobilidade amorosa ou fúnebre, no âmago do mundo em movimento: estão colados um ao outro, membro por membro..." parece não levar em conta que a imagem pode ser pontilhada por ausências, por vazios que mesmo estranhamente estão presentes na fotografia. É Assim que uma outra fotografia invisível é narrada no grupo:

*"Aqui construíram um prédio agora, mas aqui desse lado era a antiga quadra, onde acontecia os bailes funk, acontecia os forró e tal aí eu botei aqui: Noites sem dormir. Que eu me impregnava aqui lombrado nessa parede aqui. Eu virava a noite impregnado. Você passava lá dez horas da noite eu toma aqui, se você passava três horas eu tomava lá no mesmo canto impregnado! Nem dançava, nem fodia, nem nada"  
(João)*

Ora, se considerarmos como Lucrécia Ferraro (1993: 247) que a cidade é um espaço de representação de si, podemos também pensar que as mudanças, as demolições, novas paredes, muros-barreiras provocam fluxos incessantes de novas representações de si. Amizade e cidade nos oferecem uma rima significativa. São as amizades tecidas nos vários pedaços da cidade que ao deslocar o indivíduo do seu foco de origem fazem o mesmo pensar que Fica tudo em órbita...porque não tem amizade...você vai ter que conquistar em pouco tempo, o que você conquistou a vida inteira. Na oficina "pessoas que contam a minha história" observou-se, de modo geral, fotos de amigos, da turma, da galera. Cada amizade traduz um enredo, um lugar, um cheiro, uma saudade, um raiva uma forma de evocação de si. A amizade é um lugar de se ver.

## *Imagens de gênero: quem são as vadias?*



A vadia, segundo os integrantes do Projeto Enxame, se reconhece através do olhar. Os participantes do projeto, de modo geral, definem as mulheres de dois modos: a "cumade"/companheira/namorada e as denominadas vadias e cassaquinhas. Na oficina relativa as "imagens de gênero", se pediu para que os participantes traduzissem essa classificação das mulheres em duas dimensões específicas, tal poderemos visualizar abaixo:



*"A primeira foto representa um lance de espírito de companheirismo, indispensável no momento da aflição. Essa outra é a vadia, mulher interesseira, piranha, pode até usar, igual papel higiênico. A vadia tem*



*um olhar de "me come", só pensa em grana e diversão. Veja na cara da vadia, ela está com você e bila outro cara". (João)*

Olhar a vadia, o olhar da vadia são nessas incursões que se define o lugar que cada mulher ocupa no imaginário masculino. Observou-se no grupo trabalhado que as imagens falam dos significantes do masculino e feminino. É assim que diante de duas imagens um outro participante do grupo define a diferença de atitude do homem em relação às vadias e às cumade: Assim tem que ser com as mulheres, puro sexo. Só que com esse tipo de mulher é só por uma noite. Outra forma de ser com as mulheres é carinhoso. Com a mulher que a gente escolhe pela vida inteira" (José). Carinho e sexo subdividem-se, ganham caminhos opostos de expressão do masculino.

Como o abandono, o indizível da violência ,os porões da casa<sup>[7]</sup> surgem nas imagens captadas através das lentes dos participantes do projeto? É João, através da foto de sua mãe de costas, não muito nítida, que nos traduz indícios daquilo que é mostrado apenas para os que compartilham, com o narrador, a memória de vestígios de sentimentos.

*"É o seguinte é pra contar a história da vida, então, primeiro de tudo a minha mãe... a minha mãe gostaria que eu a visse assim, de frente, só que na verdade eu nunca a vi assim, eu sempre vejo ela assim de costas, porque na realidade meu pai morreu eu tinha 7 anos de idade, ela teve que trabalhar pra sustentar 6 filhos e eu não entendia a ausência dela e foi daí que se tornou um menino revoltado, que nem aquela outra história. Na verdade quem me criou foram 2 irmãs minhas, que uma deixou eu tirar foto"*

Uma imagem de costas se dispõe como indício elucidativo da atitude materna<sup>[8]</sup> de João, como uma disposição de não revelar aquilo que foi fotografado, não mais uma ausência, um vazio mas a confissão de uma negação, de uma presença ausente. É assim que a fotografia vai deixando emergir mapas afetivos subterrâneos. Impasses, ausências, paisagens recompostas, atitudes, as imagens narram uma forma de ver, modos de sentir.

Como a imagem pode falar dos duplos do feminino através do olhar masculino? Que poder tem a imagem de traduzir os meandros da percepção projetiva do homem sobre a mulher? Um dos componentes armou para grupo uma cilada da imagem, verso e avesso da diferença:



Essa é a foto de uma judoca que precisou "provar" ser mulher para participar de uma competição feminina. Uma revista expressa duas imagens possíveis, duplos da diferença de gênero. Nesse momento, um mal estar generalizado toma conta do grupo. Observa-se uma atitude maliciosa dos participantes em relação a seleção gravuras realizada por Almir. Ele explica que "Ela foi vítima de preconceito, acusada de gay só pela aparência. É preciso ter coragem ao ser vítima do preconceito. Eu, por ser negro, era chamado de macaco". O duplo que se projeta através da foto da judoca, exposto por Almir, é a própria linguagem visual que se dispõe no corpo como escrita, como estigma.<sup>[9]</sup> A atribuição do estigma se realiza através de um processo de identificação visual, cuja paisagem é corporal. Nesse sentido, como se estrutura o imaginário do grupo cujos referentes são imagens desenhadas nos corpos? Como se constitui uma trama imaginária da comunicação visual através de corpos ausentes, corpos de costas, corpos duplos? De Certeau (1995:48) fala que "três traços caracterizam o retorno do corpo ao imaginário: ele exprime uma "transgressão", conota uma "comunicação", visa a apreensão de uma "realidade".

Esse imaginário de um corpo em cena pública, exposto e percebido através de referentes visuais, constitui uma trama peculiar; embora transgrida, comunique a realidade aquilo que exprime nem sempre está visível. Vestígios de ausências, de imagens destorcidas, corpos de costas mostram as acrobacias das formas de mostrar o corpo, de o fazer ver, de colocar em foco, no primeiro plano, referentes do imaginário que parece transbordar a imagem, queimar a foto.

*"As melhores fotos não são aí não, os lugares mais massa queimou. Não apareceu a rua lá de casa, lá da favela, lá do cais. Bati lá de casa, do pessoal lá de casa. Eu tirei a foto lá da escola, num dia de domingo,*



*num tinha ninguém dentro, só uma cabra dormindo lá dentro e ela saiu na foto" (Luís)*

A fotografia queimada está revelada no imaginário do narrador. A imagem transpõe a realidade, o apelo excessivo de referentes estéticos, de materialidades. Ela se dispõe como uma extensa bricolage que toma imagens disponíveis, que circulam aos nossos olhos e imagens que parecem apenas se traduzir quando abrimos o porão das visões secretas. Imagens que certamente assumirão os matizes dos nossos sentimentos, formas possíveis de traduzir emoções.

### ***O corpo como território: itinerários da violência.***

*"Bem, meu nome é Lígia, eu tenho 19 anos, eu já sofri bastante né, eu ia ter outra menina além dela, porque com 15 anos eu conheci o pai dela, a gente ficou 3 anos aí eu saí grávida antes dela, só que eu perdi porque meu pai me bateu muito, eu sangrei, aí ele chutou minha barriga, aí a outra que era pra tá aqui agora, ele matou. E o pai dela também mandou eu abortar ela só que eu não quis, aí eu fui embora, passei 2 dias no meio da rua, outro dia na casa do meu irmão aqui, do Marcos, que ele me ajudou muito, que eu tenho ela hoje por causa dele né que ele era crente, ele me ajudou muito. Ele aqui também me ajuda muito, ele sustenta a minha filha também, meu irmão Wellington, que eu amo ele demais. Essa é a minha mãe, ela é legal porque ela me botou no mundo mas até hoje ela me critica muito, mas eu amo ela assim mesmo... ah, por causa da Vanessa que ela quer que eu coloque o pai dela na Justiça, eu não quero, eu não quero que ele tenha contato com a minha filha mais porque ele não gosta dela, isso eu penso assim né, e ele não gosta mesmo não. Meu pai também eu amo muito ele mas eu já apanhei muito dele, até hoje eu apanho, mas eu amo muito ele"*

O corpo de Lígia não comparece nas fotos. Ela não posa com nenhum dos personagens citados no relato. Nas fotos de outros participantes do Projeto, em momentos relativos ao aconchego com os amigos, com a família, os autores da fotos pedem alguém para "clicar", para registrar sua presença. Nas fotos de Lígia, os personagens se dispõem sozinhos, de frente, em sua fisionomia particular. Cada corpo é um pedaço do percurso de agressões e violências narradas por Lígia. Cada um expõe o seu rosto, seu olhar registrador do imaginário de Lígia. Assim o corpo se traduz para o grupo, não apenas, através de gestualidades, atitudes e performances mas, fundamentalmente, através de imagens que parecem esculpir um imaginário sobre o corpus. Nesse sentido, o conjunto de fisionomias dispostas no texto-foto de Lígia deixa de ser apenas uma mostra de rostos de família para se tornar, como corpus, condensação de narração.

Essas expressões de si, não necessariamente, estão disponíveis no corpo, nas imagens fotográficas registradas pelos jovens, elas circulam nos meandros e atalhos de reenâncias que fazem lembrar corpo, exigem decifração. O temor da

mesma violência vivida por Lígia a projeta na posição de dizer que a mãe, embora a critique é boa porque a colocou no mundo e o pai, quase denunciado por maus tratos, ela enuncia que ama muito. No relato, ao invés de dar vazão a um choro que parece escorrer pelo canto da boca, Lígia ri. Esboça um sorriso desconcertado em cada foto-lembrança das tramas da violência vivida na casa, na família. Que corpo se faz ver na era da comunicação visual? Que linguagem do corpo se faz ler nos jogos de imagens acionados através do mapa afetivo das lembranças? Que suportes as lembranças utilizam para se fazer registrar no corpo?

Muito embora no mundo moderno a noção de corpo se construa através de referentes relativos ao corpo como átomo, divisa, fronteira, clausura do sujeito, ou seja, um corpo definido como unidade (Le Breton, 1990), quando se trata das práticas de violência, observamos que essa noção de corpo assume outros significados. Os signos indiciais do corpo extrapolam o próprio corpo produzindo, fazendo circular, referentes simbólicos da rua, do bairro, da cidade. Como diz Lucrecia Ferrara, (1990:5) ao comentar os cortejos na idade média, exibidos em procissões de ourives, pedreiros, bordadores, escultores: "estes signos indiciais tinham o próprio corpo como suporte e a cidade como moldura. Corpo e cidade encontravam-se na procissão para se exibir, na praça pública ou na catedral" . No mundo moderno, o corpo se integra ao *teathrum mundi* (Sennett) da cidade. O corpo deixa de ser uma unidade na medida em que o espetáculo-cidade tem sua escritura desenhada através do movimentos dos corpos, de seus itinerários que riscam e territorializam o urbano. É assim que a violência da cidade, localizada imaginariamente nas favelas, suscita em um dos seus moradores uma densa narração da foto da rua em que mora:



*"Vou falar o que? Da favela x burguesia. Pode aqui que tem prédios aqui e a favela aqui (mostra a foto) aonde eu moro. E aqui é uma área lá onde tem um mato. E ai vai. Quando a favela cresce, uh, ah, a pessoa da burguesia também quer crescer mais não pode, que quanto mais favela pega espaço, eles querem diminuir e ai não tá dando certo*

*pra eles. E aí fica naquela aí tudo, favela crescendo, burguesia também querendo crescer mas não dá... Minoria contra maioria. Como você vê né?! E aqui é a minha escola e tudo, a área onde eu brincava quando era menor, como tem aqui: área de lazer na escola, já levei muitas quedas nessas árvores, tem uma até bem assim aqui que eu cai foi de costa. E aqui é os livros. Coloquei até o tema livros na escola, aí tinha que pagar outros livros, tudo, que não era pra ensinar, pegava outros livros emprestados, era tão difícil até pra comprar livros. Bem aqui é a franca violência que tem no mundo, você não compra a violência, a violência vem pra você de graça, como diz né"*

*- Por que é de graça?*

*"Porque onde você for, pode aparecer, baile funk, numa rua, no forró, agora a violência vem de graça pra você. Você não quer, mas ela vem. Tipo um magnetismo. E aqui é um mercado plebeu. O mercado Plebeu é onde as pessoas são humildes, como nós todos aqui somos, compra lá, tem mais calor humano. Se você chegar numa mercearia assim tipo... mercearia assim que tem em bairro nobre, se você chega assim todo malamanhado ninguém lhe atende direito. Aqui não, você pode chegar do jeito que for, eles atendem você e tal, e tem aquele calor humano que a pessoa sempre quer."*

Corpos em confronto se espacializam (burguesia e favela), se fazem ver em diferentes configurações. Se a noção de corpo nas sociedades pré-escrita<sup>[10]</sup> se constrói como parte do cosmos, da natureza, a noção de corpo observada nas oficinas opera uma cosmologia de outra ordem, uma anexação das fronteiras entre território- corpo e do território- cidade. Desse modo, o corpo seria uma fronteira, uma divisa, uma individualidade tal qual o imaginário de corpo apreendido por Le Breton (1985,1990) no que denomina mundo moderno? Como manter o corpo como fronteira se até mesmo a dimensão de casa, nas favelas, anexa o quintal, a vizinhança, a rua? Como manter uma individualidade do corpo se a luta corporal faz transitar múltiplas possibilidades, se o campo magnético da violência ultrapassa e potencializa os corpos? A vertigem do corpo no mundo que nem sabemos se é propriamente moderno é que suas fronteiras se diluem, se espalham nos recantos onde trafega, nos botequins que para, nas árvores que sobe, na casa onde dorme. Trata-se de um corpo diluído, de um corpo extra-fronteiras. O magnetismo que a violência exerce, como é destacado no depoimento acima, transcende as pulsões do próprio limite físico do corpo que se vê, se toca; ela se exerce em todos os corpos-cidade que adentram o imã do corpo do passante. Como se dá a escritura da cidade nos corpos? Como se efetuam esses registros?



O corpo relativo a era da comunicação visual se, por um lado, se apresenta como território circundado de fronteiras, como corpo-limite, individualizado, por outro, transborda essa leitura e se mostra através de um estoque de imagens não necessariamente projetivas ou nem sequer, ainda, projetadas. Imagens que se dispõem muitas vezes como arranhaduras, tatuagens, furadas, sinais como lugares de enunciação silenciosos do corpo. Entre as galeras de rua "a tatuagem é uma das formas de comunicação visual utilizada nas tramas da identificação juvenil, ela revela por imagens o que as palavras não conseguem exprimir..." (Diógenes, 1998: 191). Imagens expostas e, paradoxalmente, cifradas ao olhar do outro. Os relatos sobre situações de dor, de sofrimento trazem como suportes, imagens recortadas de silêncio, fixas, até mesmo marcadas por uma tentativa de simples enunciação: cada pessoa, cada peça fotografada, cada lugar pretende ser apenas a imagem registrada, nítida, sólida, demarcada. Um guarda-roupa, o rosto do pai, da mãe, expressões muradas de sentimentos submersos. A foto acima faz emergir um relato inusitado:

Na fotografia a imagem de um quarto com outro armário de roupas, de um quarto com outro armário, traz à tona a narração de desafetos, ciúmes, violências e os limites tênues entre a vida e a morte:

*"Então eu vivia nessa batalha, eu ainda consegui mobiliar uma casa, a gente sonhava muito na época, que pra nós ainda era luxo, era têvê e*

*o som, que era a única coisa que não tinha, mas guarda-roupa de 8 portas com aquela mala em cima que chama de "maleiro" né, com 8 portinha, pesado pra caralho, compramos fogão, estante, armário com mesa e cadeira, enfim, compramos tudo, na hora que eu chegava em casa tinha comida feita e tal, mas só que ela era muito ciumenta, eu vivia todo arranhado, todo rasgado, aí chegou uma época da minha vida que eu comecei a ter um certo pouco de desgosto com ela, que eu vivia naquela batalha trabalhando e ela não reconhecia aquilo. Então a gente chegou a se separar, passamos 9 dias separados, e durante esses 9 dias ela levou pra casa dela a mesa, o armário e... não lembro mais o quê, eu só sei que eu fiquei com um bocado de coisa, eu só sei que o que eu fiquei eu vendi no outro dia, e tentei até suicídio na época"(José)*

Na foto do quarto observa-se o registro de uma substituição, o armário de oito portas, símbolo de potência da união fica substituído por um armário menor. José dá a essa foto o título - O futuro incerto. As imagens parecem narrar experiências de dor, perda e violência, falam de um silêncio. Como se pode pensar que os mesmos corpos que se mostram em cortejos de festas, que nomadizam em galerias, que se expõem nas esquinas e, que de certo modo, espetacularizam a sua existência corporal, ocultem seus sinais de fragilidade, de sofrimento? O corpo que aparece é aquele relativo a soberania do ego, corpo potente. "Le corps de la modernité devient un "melting pot" bien proche des collages surréalistes. Chaque acteur "bricole" la représentation qu' il se fait de son corps, de façon individuelle, autonome..." (Le Breton, 1990 :15).<sup>[11]</sup> Quando todo o mobiliário é vendido, quando o espaço da casa é desocupado, o corpo esvaziado de seus elementos de referência de natureza mais concreta pensa em se matar, como última peça a ser removida do cenário-casamento.

O corpo passa a funcionar como um distintivo de si, como atributo de diferenciação porém, rapidamente transmutável, metamorfoseado em novas figurações de si. Os dispositivos acionados sobre o corpo dos jovens pertencentes ao Projeto Enxame nos fazem ver que a paisagem-corpo produz as fisionomias necessárias para a demarcação dos corpos no bairro e na cidade : brincos, tatuagens, marcas de camiseta, estilo do cabelo, piercings. Na fsiognomia "o indivíduo é chamado a se distinguir da multidão. Ora, pela fsiognomia trata-se de conhecer pela aparência, aquilo que é invisível no ser, suas emoções, seus desejos, suas taras"(Sant'anna, 244). Desse modo, as fotografias e, fundamentalmente, o grafite são novas formas de registro e intervenção dos corpos no local de moradia. Cores, palavras, formas, movimentos que se espriam pelos muros das ruas, que circundam a sede do Projeto Enxame, próximo ao Clube Terra-Mar, que outros corpos registram?

## *A arte de se re-criar fazendo arte.*



As oficinas de grafite iniciaram-se com uma intervenção específica: deixar as marcas dos jovens participantes nas paredes e muros do clube Terra-mar. Duas intervenções diferentes foram então pensadas: em nível interno as inscrições de identificação do conjunto de individualidades dos componentes do grupo, em nível da rua em que se situa a sede do projeto e ao longo dos muros da via férrea, realizamos oficinas de criação coletiva. O trecho de uma conversa acerca das representações do grafite, pode melhor elucidar como a pintura de parede pode mobilizar narrações e inscrições de si para o grupo.

*"Eu conheci muitos amigos que tinha a vida boa, entraram nessa vida, estão arruinados, acabados, essa vida não vale a pena não.*

*- Ali é um homem querendo sair do vício, é?*

*Aí é como se libertado, ele...*

*-- E essa seringa significa doenças?*

*- Aquele ali tá tipo... como se diz, simbolizando o desespero dele pra tentar sair das drogas? Você entrou nesse mundo?*

*- Já.*

*- Conseguiu sair?*

*- Rapaz, agora que eu tô tentando e tô aos poucos me saindo.*

*- É interessante, eu tinha visto esse desenho a primeira vez na casa dele e achei interessante. Quando a gente desceu eu fiquei atônito com ele pra gente descer...*

*- Mas me diz uma coisa, foi criação tua mesmo?*



- *Porque tá massa mesmo, eu também achei massa.*

- *Tá cruel viu.*

- *Que nem ele falou que era feio mas é a realidade né, um cara morrendo todo dia na nossa área, é gente indo pra cadeia, sobra pra própria família, dos amigos, nem lembra o que fez, "o cara é pilantra(...)".*

- *Ali, a fumaça do cigarro com a mão é o que, é pedindo pra parar é?*

- *É pedindo uma mão amiga pra poder sair dessa vida."  
(Pedro)*

A imagem do grafite criado e pintado por Pedro não tem a pretensão da beleza, do puramente estético. Ela é narração. De uma seringa de duas cores, o azul como início, fundo, transformado em vermelho na extremidade, pode-se ver gotas da droga e da dor, como choro. No momento do relato, Pedro não consegue conter as lágrimas, especialmente quando fala da mão que pede socorro. Em torno do muro pintado por Pedro, todos os outros integrantes do grupo compunham o ritual de enunciação das cores, formas e escritos registrados no muro. Ao iniciar o projeto da Fundação MacArthtur, durante o processo de seleção, Jurandir Freire Costa indagou acerca da função da arte em um projeto que se propõe a intervir nas redes de violência. Ele perguntou, obviamente como quem testa, como quem provoca: você espera através da arte diminuir o potencial de violência do grupo? No momento em que Pedro tecia os fios narrativos acerca de seu grafite, eu pensei compreender, no ato, a subjetividade instaurada na idéia - fazer arte. A arte faz emergir sentimentos ainda sem cara, sem nome, sem corpo. A arte faz irrigar territórios anestesiados do corpo, sentimentos em estado de latência. A arte é um re-ligare do que o mundo disse sobre o meu corpo e do que o meu corpo fala para mim como vocação, como pulsão particular. É assim que Erivan, componente do Conscientes do Sistema -Hip Hop, traduz seu grafite:

*"Aí aqui eu fiz uma coisa meio diferente uma pessoa gritando paz né, porque não adianta uma pessoa só falar, falar, falar, falar, falar, tem que fazer né, aí..."*

- *Tem que ir à luta né?!*

*Com certeza, aí ele tá gritando paz como vocês tão vendo, não é muita coisa, não tá bem criado ainda, não tá terminado ainda, falta colocar uma lata de lixo, uns gato, uns rato, fazer um bueiro aqui, um muro, um poste por trás, não dá pra falar muita coisa assim porque a idéia ainda tá na minha cabeça, quando eu colocar vocês vão ver e eu vou falar melhor, se vocês quiserem acrescentar"*

"A paz não é branca"<sup>[12]</sup> nas favelas. Ela é recortada por latas de lixo, bueiros, ratos com um poste iluminando o cenário, por detrás de tudo. Grafitar é ir à luta, produzir uma linguagem com cores fortes. Os desenhos nos muros vão sendo acrescentados na medida em que as narrações se intrecruzam. Cada corpo se faz ver no clube-sede do projeto como força de uma linguagem que sabe da cidade como "moldura", se espalha na rua que circunda a área. Fazer enxame é se fazer ver através da força de um movimento descontínuo, por ser amplo, sem forma definida, por ser múltiplo e deixar rastros nos movimentos de zigue-zague pela cidade. O enxame faz zoar linguagens, ele cria outros dispositivos de enunciação corporal. Se considerarmos a violência (Diógenes, 1998) como uma forma cifrada de linguagem, se ela pode ser considerada uma expressão manifesta, alardeada e transbordada da necessidade de espetacularização dos corpos nos espaços públicos do mundo moderno, a arte não seria uma outra forma de expressar outros corpos, outras linguagens da violência?

Desse modo, a idéia de algumas artes-terapia, como sublimação de sentimentos considerados malditos, assume outra natureza nas experiências do Projeto Enxame. Como menciona Frayze-Pereira (1997:53) "o desenvolvimento do conceito de sublimação na direção da arte faz perdurar até recentemente a idéia de um apaziguamento pulsional , que o contato com os olhos poderia proporcionar". Corpos fragmentados, como mãos que pedem socorro, bocas que gritam paz e deixam emergir o corpo extra-fronteira parecem anunciar um outro tempo do que se denomina mundo ocidental, mundo moderno. Um corpo-amálgama de cada lugar vivido, um corpo-mimético de cada cor que parece fornecer um curioso matiz aos que fazem cidade. Nessas projeções de imagens, mapas urbanos se interligam aos mapas afetivos de histórias de vida. Como tela, cada corpo faz projeta formas, algumas de costas, muradas, ausentes. Reparem, em cada canto que passam os corpos projetam estoques de imagens, como projeções sutis , quase indizíveis de si, como rascunhos?

### ***Referências Bibliográficas***

ARENDDT, Hannah. Da violência, Rio de Janeiro, Relume-Dumará, 1994.

AUMONT, Jacques. A imagem, São Paulo, Papyrus, 1993.

BACHELARD, Gaston. A poética do espaço, São Paulo, Martins Fontes, 1998.



BARTHES, Roland. A Câmara Clara, Rio de Janeiro, Nova Fronteira, 1984.

BOSI, Ecléa. Lembranças de velhos. T. A. Queiroz, 1979.

BORRILLO, Daniel. L'homme propriétaire de lui-même- Le droit face aux Populaires et savants du corps. Lille, Atelier National de Reproduction des Theses, 1991.

BRETON, David. Corps et Societes, Paris, Libraires des Meridiens, 1985.

BRETON, David. Antropologie du corps et modernité, Paris, Sociologie d'aujourd'hui, 1990.

DE CERTEAU, Michell. A cultura no plural, Campinas, Papirus, 1995.

DIÓGENES, Glória. Cartografias da Cultura e da Violência - gangues, galeras e o movimento hip hop., São Paulo, Annablume, 1998.

FAYZE-PEREIRA, João, Acrobacias da Identidade: o artista e seus duplos na Modernidade, in: CARDOSO, Irene et alii, Utopia e mal-estar na Cultura: perspectivas psicanalíticas, São Paulo, Hucitec, 1997.

KOURY, Mauro. Fotografia, sentimento e morte no Brasil, in: KOURY, Mauro org. Imagens e Ciências Sociais, João Pessoa, EdUFPB, 1998.

FERRARA, Lucrécia. O Olhar Periférico. São Paulo, Edusp, 1993.

FERRARA, Lucrécia. As Máscaras da Cidade, in: Revista USP, São Paulo, março/abril/maio 1990.

GOFFMANN. Erving. O Estigma - Notas sobre a manipulação da identidade Deteriorada, Rio de Janeiro, Zahar, 1975.

SANT'ANNA, Denise. Corpo e história, in: Cadernos da Subjetividade, São Paulo.

SENNETT, Richard. O Declínio do Homem Público. As tiranias da intimidade, São Paulo, Companhia das Letras, 1988.

\* \* \*

**Abstract:** This work is about the research material of project "Enxame" (swarm of bees). This project began with the building of symbolic maps of values by using images (engravings, photographs and graffitis) and the narratives evocated by them. In this sense, this article is about the images faced as affective inscriptions. To verify this affirmative two kinds of workshops were accomplished: places and people that told the history of the participants were photographed by them. Then, each participant selected some of his own photographs, built a narrative line and presented his history to the group. The images, as a dense affective map, brought to the surface several types of emotions and built a web of the group's feelings. The graffiti workshops permitted a more spontaneous expression of the group and the identification of a great amount of narratives through forms, traces and images.

**Keywords:** images and narratives; affective maps, emotions and social groups.

---

## *Notas*

[1] Blanco, participante do Projeto Enxame é um grafiteiro, desenhista/artista. Esse comentário aconteceu na oficina de artes, na escolha da foto de um quadro de Picasso, como imagem representativa de si.

[2] Ver Cartografias da cultura e da violência- gangues, galeras e movimento hip hop, Glória Diógenes, editora AnnaBlume, 1998,

[3] Ver a Poética do Espaço, Gaston Bachelard onde desenvolve a idéia da topoanálise que seria o estudo sistemático dos locais de nossa vida íntima, 1998, p. 28.

[4] Ver Hannah Arendt. Sobre a violência, 1994.

[5] Entendo por arte da comunicação visual um conjunto de fazeres criativos cujo suporte é a imagem (forma, cor e movimento).

[6] Serão criados nomes fictícios para denominar os participantes do Projeto Enxame.

[7] Bachelard (1998, p.36) diz que na casa pode-se opor "racionalidade do teto a irracionalidade do porão...ele é ao princípio o ser obscuro da casa, o ser que participa das potências subterrâneas".

[8] De modo geral, quando se discute as relações do gênero masculino e feminino se destaca a idéia do casal - homem e mulher enquanto situação sexual/amorosa/matrimonial. A relação entre mãe e filho, obviamente, é também de gênero, assim como entre pai e filha, dentre outras.

[9] Para Erving Goffman o termo estigma é usado em referência a um atributo profundamente depreciativo , mas o que é preciso , na realidade , é uma linguagem de relações e não de atributos .pág. 13.

[10] Ver David Le Breton, Corps et Societs, p. 13. Dans une soiciété communautaire régene une conception de la personne ou l' être humain n' est pas isoble du groupe, ni isolable de la nature, du cosmes que li baigne" 1985 e Daniel Borrilo, L' homme propriétaire de lui-même,

1991, "Le corps défini en tant qu'unité, en tant que limite de l'individualité, est une notion modern."

[11] Os corpos na modernidade são como um "melting pot" bem próximo das colagens surrealistas. Cada ator "cola" a representação que faz do seu corpo, de forma individual, autônoma..."

[12] Frase de Raquel Rigoto, aluna do Doutorado em Sociologia, integrante da disciplina Antropologia de Corpo ministrada pela autora.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. **Confiança e Sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença.** RBSE, v.1, n.2, pp.151-181, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-8965

## **Confiança e Sociabilidade. Uma análise aproximativa da relação entre medo e pertença**

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**Resumo:** Este artigo buscou compreender o sentido de pertença e sua relação com os códigos da confiança e lealdade, conceitos aqui entendidos sob a ótica do medo da traição ou da insegurança individual de não alcançar os ideais do grupo estudado. Desenvolveu-se junto a um grupo de jovens que se autodefinem como um grupo de apoio e afirmação aos jovens de bairros populares da cidade de João Pessoa, Paraíba, Brasil. O objetivo deste estudo foi o de perceber o processo organizativo interno do grupo e as redes vinculares que dão sustentáculo e base de apoio à sociabilidade grupal.

**Palavras Chave:** Medo - Confiança - Lealdade - Disciplina - Segurança - Controle Social - Pertença

**E**ste artigo parte do pressuposto de que o medo é uma relação social significativa para a compreensão de qualquer formação social. Em toda e qualquer forma de sociabilidade o sentimento de medo parece encontrar-se presente como uma das principais forças organizadoras deste social. O sentido de pertença e sua relação com os códigos da confiança e lealdade são os objetos de análise neste artigo, vinculados à questão do medo.

Busca-se refletir, neste trabalho, as estratégias de sociabilidade vivenciadas por um grupo de jovens habitantes de um bairro popular da cidade de João Pessoa, Paraíba. Este grupo de jovens, aqui chamado os Deltas<sup>[1]</sup>, é formado em sua

totalidade por evangélicos, embora os seus membros façam questão de afirmarem que não se caracterizam como um grupo evangélico, mas como um grupo de apoio e afirmação aos jovens de bairros populares da cidade de João Pessoa<sup>[2]</sup>. Atuam, principalmente, em dois bairros próximos do centro da cidade, embora afirmem possuir, em número menor, membros distribuídos por outros bairros populares da capital.

O objetivo deste estudo é o de perceber o processo organizativo interno do grupo e as redes vinculares estabelecidas que dão formato e oferece as bases de apoio à sociabilidade grupal. A confiança e a confiabilidade são duas categorias analíticas que ajudarão a perceber o jogo de inter-relações acionadas por eles para as trocas simbólicas efetuadas pelos parceiros em interação, e para a manutenção de um padrão organizativo interno e controle social dos seus membros.

### ***Confiança e Confiabilidade***

A confiança e a confiabilidade são elementos categoriais importantes entre os membros envolvidos para a definição de pertença ao grupo. Podem se espelhar tanto internamente, no sentimento de solidariedade e irmandade, quanto externamente, como visibilidade de ações e comportamentos sociais marcadores de singularidades e especificidades que demarcam o grupo frente aos demais grupos de jovens e à sociedade em geral onde se encontram inseridos.

Levam, também e, sobretudo, a pensar a problemática do estranhamento, como uma categoria necessária à constituição de uma sociabilidade e de uma individualidade qualquer. Se o estranho intimida e provoca reações sociais que visam à indiferença e sua exclusão (Goffman, 1989 e Heller, 1983 e Koury, 1998), também provoca reações de proximidade e busca de semelhança que levam a assimilação e a composição conjunta a uma esfera discursiva dada. O sentido e vivência das noções de confiança, deste modo, são vistos como um aspecto da constituição e da ação ambígua do medo do outro e a sua ultrapassagem, em um fundamento de códigos de semelhança onde o a confiabilidade é sentida como uma prática entre iguais.

Confiança, então, é uma ação que permite àqueles que a possuem, ou põem em prática, uma espécie de segurança íntima de procedimento: o outro passa a ser visto como uma extensão ou prolongamento do eu. Um lugar de familiaridade, onde os laços afetivos são intensos, onde existe uma crença no valor do grupo que parece sobressair ou sobrepor-se aos diversos membros que dele fazem parte, tornando-os parceiros da vida, ao mesmo tempo em que assegura um espaço de diferenciação de cada membro em relação à sociedade em geral. O indivíduo que pertence ou se sente pertencendo ao

grupo, no processo de integração ao coletivo sente-se, também, como que encontrando a sua face no social. Ele se torna membro de um grupo e nessa transubstanciação parece adquirir o caráter de atribuição do sentido de individualidade pessoal, torna-se sujeito de fala e ação frente aos demais.

A confiabilidade, por seu turno, é uma ação de conceber ou de conceder confiança. É um ato que requer aceitação das regras ou códigos de conduta que movimentam as interações entre os diversos membros e que parecem fazer do grupo uma realidade sui-generis<sup>[3]</sup>. O que permite aos membros uma concepção sobre a ação de todos e de cada um no mundo ao redor, exterior, e entre os pares ou parceiros da intensa e constante interação no interior do grupo.

Esta concepção permitida pela confiabilidade revela-se, também, como um ato de concessão de confiança de mão dupla: de um lado, na crença de que o parceiro é confiável e requer confiança, e de outro, de se ser, ao mesmo tempo, sujeito de confiança. De permitir ao outro do grupo situá-lo nos códigos de confiança que regem e dão sentido às formas comunitárias que orientam o sentido de pertença grupal e torná-lo passível de confiança, isto é, atestar confiabilidade às suas ações e ao sujeito em si mesmo.

A confiança e a confiabilidade, neste sentido, são conceitos dinâmicos na vida ordinária do grupo, pois remetem os seus membros diuturnamente a se mostrarem sujeitos confiáveis, a demonstrarem confiança pela e na pertença, e a concederem confiança enquanto crédito pessoal ao outro ou do outro em relação a cada um dos membros, e a cada membro em relação a si próprio. Esta dinâmica pode ser sentida, por exemplo, em diversas falas de membros, como a de um rapaz de 25 anos<sup>[4]</sup> que informa ser um sujeito de sorte por possuir e fazer parte do grupo.

Nas suas palavras: "eu sou um sujeito de sorte, pois era um nada nessa vidinha de merda até que fui lançado pro conhecimento dos meus camaradas e fui me tornando um Delta. Aqui eu me sinto melhor do que na minha casa, os camaradas são a minha verdadeira família, confio neles tudo o que acontece comigo e sei que posso contar com eles pra qualquer parada". Neste depoimento se pode sentir a importância do grupo na vida do informante. A descoberta e o processo de adesão parecem simbolizar uma modificação positiva na vida do sujeito individual, dando um sentido e um olhar pessoal para o mundo ao redor, para os companheiros de grupo e para si mesmo. Parece revelar ainda a crença de no pertencer, de no se sentir integrado a uma comunidade de interesses se encontraria o liame de sua transmutação de um nada qualquer para um sujeito de sentidos.

Uma espécie de momento simbólico de nascimento para o mundo através do grupo e, simultaneamente, do florescimento de si mesmo como pessoa que possui um lugar no mundo, de onde fala e por onde se move. Uma espécie de lugar de visibilidade, onde, através dele, se tornasse existente ou adquirisse existência para os outros e para si próprio. Um lugar de duplo significado: de um lado, um lugar de semelhança, onde a identificação com os demais membros cria um sentido de familiaridade e uma rede de afetos que tornam o indivíduo pessoa, pela confiança e confiabilidade aferida e doada pelas partes em relação. De outro lado, como um lugar de diferenciação. Lugar de onde pode se tornar visível como individualidade, como marca de uma personalidade que possibilita a fala e a comunicabilidade com outros desiguais.

Ser um Delta, assim, é mergulhar ao mesmo tempo em um universo relacional, composto por pessoas confiáveis e em que se depositam credo, crédito e lealdade, e, um universo de individualização, onde permite ao sujeito que dele faz parte apresentar-se como diferença aos outros sociais e, a partir desta diferença, estabelecer os limites e ações possíveis da troca simbólica social. Mais ainda, o mergulho no universo relacional do grupo, o sentido de pertença dele advindo, permite ao sujeito individual sentir-se ele mesmo pessoa que acredita e é acreditado, mas também sujeito da fala, de um discurso que evoca um lugar de origem e o torna visível através desse lugar, individualizando-o enquanto singularidade <sup>[5]</sup> .

O próprio sujeito transmuda-se de um indivíduo qualquer para um indivíduo tocado por uma revelação. O que o singulariza junto aos outros possíveis indivíduos, grupos ou instituições sociais, e permite ao mesmo olhar, sentir-se, e tocar o mundo ao redor como ou a partir de uma especificidade pessoal adquirida ao se sentir um Delta.

O sentimento de pertencer, deste modo, é uma das categorias fundamentais por onde se pode compreender os laços de confiança e os sentidos de confiabilidade que tornam um indivíduo qualquer em Delta. O sentido de pertencer, a sensação de estar pertencendo, de fazer parte, assim, parece que evoca nos indivíduos tocados pela fé uma comunhão com os demais membros que se consubstancia em uma elevação do grupo acima de si próprio. Neste sentido, faz do indivíduo uma pessoa relacional que se encontra e se submete e se revela no e para o grupo.

O grupo, os Deltas, é deste modo um conjunto de membros que se dizem um somente. Vivem o sentido de comunhão de interesses e vontades como grupo e lá advogam um sentido de similitude que os iguala aos demais membros

como comunidade de interesse e compreensão do mundo. Lá se sentem confiantes e depositários de confiança.

A confiabilidade é o elemento principal de garantia de pertença e sociabilidade entre os membros e aquilo que torna os Deltas uma comunidade solidária e sólida. O sentido de pertencer, assim, trazido à luz pela categoria de confiança advoga um sistema moral que paira acima dos indivíduos em relação, tornando-os uma mesma pessoa, coletiva, e dando a elas um sentido prático racional de olharem a si mesmas e os outros como pessoas tocadas pela revelação. Revelação de ser Delta, de ser um apenas por pertencer ao conjunto. De ser, durkheimianamente falando, um indivíduo social por ter sido produto da criação deste social, isto é, só nele e através dele adquirir sentido pessoal.

*"Minha relação com ser um Delta é uma relação de me saber respeitada, de me achar que faço parte de uma coisa grande que me faz respirar melhor, que me faz querer tá junto, que me faz me sentir gente. Eu era uma menina normalzinha, ninguém reparava em mim, vivia com medo de tudo e de todos, o mundo parecia ruim demais e medonho demais. Quando eu comecei a me aproximar na turma fui vendo que eu era muito pequena, muito mesquinha, só via o meu umbigo e os outros eram o perigo, aí fui me soltando, fui fazendo confidências com uns colegas, fui sendo também procurada para me contarem problemas e fui vendo que as coisas poderiam ser diferentes, fui ganhando confiança e vendo que havia gente leal e que me dava valor, aí me aproximei e quando vi já era uma Delta. Já estava sendo uma Delta, eu já fazia parte e acreditava e depositava confiança no grupo e nas meus camaradas e me sentia protegida, amada e querida por eles".*

Este depoimento<sup>[6]</sup> parece acentuar a discussão acima. Como a primeira narrativa, também fala da revelação e da modificação de sua vida com a aproximação e posterior adesão ao grupo. Fala da confiança nela depositada e na confiança por ela depositada no grupo como um dos elementos significativos de mudança de percepção da vida e de sua vida antes e depois da opção por entrar no grupo. Fala ainda, além do outro depoimento, do amor, do se sentir protegida, da lealdade e da descoberta do valor pessoal e da valorização de sua pessoa advindos de sua subsunção ao grupo como um sistema moral e simbólico.

Confiar, assim, é uma categoria analítica que remete a outras duas categorias compreensivas. A primeira é o sentimento de proteção, de se sentir protegido e proteger. A segunda, corolário da primeira, diz respeito ao sentimento de lealdade. Ser leal e obter lealdade em troca é o fundamento da proteção, do sentir-se seguro e do ter segurança, que remete por sua vez aos espaços construídos de confiança e confiabilidade no, para e pelo grupo.



Código de conduta que permite aos membros do Delta sentirem-se Delta, isto é, uma comunidade moral onde os valores e hábitos são balizados através da fé depositada ou esperada no outro membro do grupo, de permitirem a confiança e de exercerem a confiabilidade necessária à segurança de cada um dos membros do grupo. A revelação de poder confiar e ser alvo de confiança permite ao grupo tornar-se uma comunidade de valores morais onde a segurança e a lealdade sejam condições sine qua de apropriação e manutenção de uma prática social e pessoal que assegurem ao coletivo uma margem de independência em relação aos membros individuais, e permitam a cada um dos membros revelar-se como pertencentes a este código de conduta moral e, através dele, relacionarem-se consigo próprios, entre si e com os outros sociais de fora dos Deltas.

### ***Segurança e Lealdade***

A segurança é uma categoria analítica associada à confiança. Nela se configura uma condição sobre o outro, ou sobre aquele ou aquilo a que se pode confiar. O que parece permitir um grau elevado de certeza sobre a conduta dos outros em relação, de convicção naquilo ou naquele com que se relaciona e de firmeza sobre a ação dos outros e do próprio indivíduo sobre as possibilidades e extensão das respostas ao problema da confiabilidade e da confiança individual e grupal. É também um ato de afirmação.

O sentimento de segurança parece conter um espírito de corpo que leva os indivíduos envolvidos a se relacionarem entre si como pessoas que depositam nos outros relacionais e em si mesmas uma crença de irmandade e familiaridade onde ou de onde é possível perceber o mundo. Irmandade ou familiaridade afirmativa como códigos de conduta onde o estar seguro e ter segurança na lealdade e confiabilidade do outro da troca são socialmente satisfeitas.

Estar em segurança, então, é se encontrar convicto, seguro ou certo da resposta do outro. É confiar no outro e nas próprias ações como troca ou sinônimo de lealdade. Lealdade é uma qualidade, ação ou procedimento de ser leal. De ser fiel e depositário de fidelidade. O que, por sua vez, está associado à honra<sup>[7]</sup> e a conceitos como honestidade, sinceridade, franqueza e pureza de sentimentos.

Ser leal neste sentido é ser digno e honrado. É uma qualidade que encaminha o sujeito que a retém, procura ou deposita em alguém para uma conduta de compromisso grupal ou com o outro da relação. É um elo de reciprocidade. Uma espera de ser merecedor ou encontrar alguém que mereça e mantenha a consideração geral pela ação ou conjuntos de ações

confiáveis. Fazer parte dos Deltas é, deste modo, ser fiel aos princípios morais do grupo e encontrar lealdade com e nos outros.

*"Uma vez me puseram à prova por uma besteira que circulou pelo grupo de que eu não era inteiramente fiel, disseram confiável, ao grupo. Me deram um caldo<sup>[9]</sup> pra eu nunca mais esquecer. Eu tava entrando no grupo fazia uns poucos meses e me encontrava deslumbrado; só via o grupo, só me entendia pelo grupo, só fazia o que o grupo queria e coisa e tal. Mas, numa festa, eu dei pra comentar com uma menina, que não era propriamente do grupo, mas que andava com a gente, sobre o interesse de um camarada por ela e coisa e tal. Passei a noite conversando com ela sobre isso, na melhor das intenções de promover o camarada pra ela. Ninguém disse nada, ninguém deu um toque pra mim de que eu estava agindo errado, o camarada tava lá, eu mesmo chamei ele várias vezes pra ele se aproximar da menina, e ele tirava de fininho e coisa e tal. No outro dia me deram um gelo, ninguém falava comigo, eu me aproximava e os camaradas iam aos poucos saindo, ou se não saíam me ignoravam...".*

*"Pensei que ia morrer, juro, de repente eu era tudo e de repente me vi um nada à esquerda, um bostão... ninguém dizia nada, me evitava como se eu tivesse a peste, fui pra casa, me tranquei no quarto, a cabeça aos pulos, uma dor de cabeça arretada, e como um menino chorei pra caramba, dormi e, no outro dia, resolvi tomar satisfação, saber o que tava acontecendo. Foi difícil chegar aos camaradas, mas já sabendo que fiz alguma merda que não sabia, tava querendo saber que merda era essa pra dar satisfação e resolver tudo aquilo. Não dava pra agüentar viver mais um dia sequer assim. Rodei pra lá, rodei pra cá, os caras fingiam não me ouvir, mas eu falava assim mesmo e ninguém dizia nada... Eu tava quase desistindo quando fui procurado por Porcão<sup>[9]</sup> a mando dos demais camaradas. Falamos quase a noite toda, ele ouviu minhas interrogações e minhas angústias e ele falou do sentimento do grupo para comigo e do motivo que levou o pessoal a me olhar de banda. Me expliquei, ele deu uns tapas nas minhas costas e foi embora".*

*"No outro dia já havia uma certa descontração no ar, as meninas olhavam e riam e me acenavam ou caras começaram a se aproximar, e de noite a gente se reuniu no Ponto Seis<sup>[10]</sup>, onde o camarada ofendido se aproximou apertou a minha mão e me chamou de mano. E aí se acabou as horas mais horrorosas da minha vida e, então, eu fui e me sinto aceito integralmente pelo grupo".*

Este longo depoimento<sup>[11]</sup> serve para compreender o sentimento de lealdade como um dado de confiabilidade da pessoa no grupo. Os códigos de ação cotidiana servem como delimitadores do comportamento esperado pelos membros e um sinal errado torna-se uma ofensa moral. Ofensa que pode levar a atitudes de rejeição do membro como um indivíduo que não honrou a confiança nele depositada pelo grupo em si, e pelos membros particulares que perfazem o conjunto.

A performance necessária de um Delta passa, desta forma, por uma constante e contínua avaliação do grupo, onde os compromissos baseados na lealdade e na confiabilidade são checados e as advertências disciplinares dispostas de forma

imediate através do caldo e do gelo dados aos indivíduos em prova. Dois instrumentos disciplinares baseados na demonstração de invisibilidade do sujeito, da sua não existência e importância para o grupo como totalidade. Uma demonstração de que é o grupo que permite e garante a visibilidade dos indivíduos nele emerso, sem o grupo não há o indivíduo.

Os membros em situação de gelo, neste caso, são completamente ignorados pelos demais membros. Estes se comportam como se não existisse ninguém ao redor: não agredem verbalmente, não há agressões físicas, apenas uma demonstração de inexistência do outro. As aproximações do indivíduo sujeito a um caldo para os demais membros do grupo são apenas ignoradas, as rodas de conversa continuam ou se dispersam, e passa-se pelo membro em suspeita como se ele não existisse. O processo de individuação vivido pelo sujeito em relação ao grupo, provocado pela aparente quebra dos compromissos para com o todo, é processada ritualmente.

Ritual onde se provoca a invisibilidade do membro para com o grupo, em forma de um gelo no outro em julgamento. Neste ritual o grupo passa a idéia de coesão interna através do isolamento do outro, em atos de absoluta quebra de interatividade para com ele. A invisibilidade e inexistência do outro é demonstrada pela visibilidade e corporeidade do grupo, de sua coesão interna movidas pelas regras de confiança e irmandade.

Ritual que busca demonstrar para o próprio grupo o conceito de segurança como um elemento necessário à manutenção do coletivo. É ela que permite a comunidade dos Deltas se enxergar como Delta. A quebra da segurança, provocada por um desvio de conduta de um dos membros, se não for imediatamente controlada, através de ações disciplinares, levará o grupo a sua extinção. Já que o movimento interno é mantido pela idéia de confiança e confiabilidade dos seus membros ao grupo e aos demais membros.

O ritual disciplinar, também, de um lado, tem a função de demonstrar para o membro em suspeita ou pego em atitudes desviantes que o grupo é maior do que as suas ações. De que as regras de confiança conduzidas pelo grupo é que permitiram a existência dele, do membro em julgamento, e que o grupo, apesar das ações desviantes ou quebra da lealdade, se mantém mais coeso, unido e seguro.

No caso do membro em situação de gelo, por outro lado, como se pode observar no depoimento acima, o isolamento parece provocar uma situação de morte simbólica, uma perda do sentido de pertença, um movimento interno de rejeição que

leva a insegurança dos seus atos e a se perceber não ser ninguém sem o grupo. Leva a uma atitude de querer reparar o erro, embora não saiba bem onde, quando e porque errou, e dar explicações ao grupo em busca de refazer uma trajetória de integração que o movimento de individuação, provocado pela atitude de quebra de confiabilidade dele para com o grupo, desfez.

O ritual disciplinar também tem uma função regeneradora. Apesar de invisível, o sujeito em individuação ao gritar explicações, é ouvido e observado pelo grupo. Se conveniente, um membro é destacado para conversar e sondar a possibilidade de refazer a ponte do sujeito em julgamento para o seu retorno ao grupo. Reconhecido a não intencionalidade da ação desviante e as boas intenções havidas pelos gestos ou atitudes que provocaram a sensação de deslealdade no grupo por aquele que os provocou, é construído canal de reaproximação que redundarão na re-aceitação pelo grupo e reconhecimento do membro em suspeição como novamente um Delta.

### ***Segurança e Disciplina***

A confiança e a confiabilidade, como construções analíticas, neste trabalho, só podem ser pensadas com a categoria de lealdade. Esta, por sua vez, parece requerer as noções de disciplina e segurança como pré-requisito de análise. O grupo aqui denominado os Deltas, baseia sua constituição em um código moral onde a confiança depositada um no outro e todos ao grupo é fundamental para a existência do grupo, como também é imprescindível para a conformação do caráter individual de um membro, de um Delta.

É na troca de confiança e na ação de confiabilidade que se permite a construção coletiva do sentimento grupal. De onde é possível compreender os laços de familiaridade e de semelhança entre os membros, bem como as marcas de individualidade de cada um, pelo sentimento de pertença. O que faz cada membro ser um ser diferente pela subsunção ao todo. O caráter moral identifica o semelhante pela familiaridade confiada aos membros do coletivo e ao mesmo tempo os diferencia como sujeito no mundo nas trocas necessárias com outros grupos e a sociedade em geral. A identificação e a identidade grupal permite ao membro adquirir uma autoconfiança pela confiabilidade nele disposta pelos outros e para os outros do grupo. O que parece instituir a cada membro o direito da existência singular e da fala, de sua visibilidade pela diferenciação através da sua submissão ao coletivo grupal.

O sentido atribuído pelo caráter moral, por outro lado, se permite e oferece segurança a cada membro individual e à

prática grupal pela disposição da lealdade entre os membros para com cada um e para com o todo, parece levar a uma admoestação constante de cada membro singular e de todos os membros para as práticas articuladas isoladamente ou em conjunto por cada um deles. Parece pairar no ar uma contínua advertência sobre como se comportar, como se portar, o que se pode dizer e o que se pode calar.

Gestos, atitudes, expressões, ações ou reações são assim constantemente testadas, sem precisar haver um dispositivo específico para tal. Os dispositivos disciplinares existem sim, como se viu mais acima, mas para caso comprovados de suspeição ou flagrante. O que leva para atitudes extremas de isolamento e sensação de invisibilidade do suspeito através do caldo e do gelo. O que se está falando aqui, porém, diz respeito as introjeções individuais sobre como ser um Delta, onde as ações de cada um são movidas pela presença constante de um forte sentimento de vergonha<sup>[12]</sup>, do medo de ser acometido por atos que venham a ser considerados como não condizentes com a prática Delta.

Vergonha é um sentimento socialmente expresso que implica em um compartilhamento da emoção com todo um complexo grupal e sua rede relacional. Sentir-se um indivíduo com vergonha tem o significado de ser alguém de crédito, alguém a quem se pode confiar e ser considerado leal. Os conceitos de fidelidade e confiança permitem um plexo de segurança e conformidade individual assegurada pela vergonha como elemento constitutivo do caráter. Caráter individual este coadunado com o caráter moral do grupo.

Ter vergonha na cara, assim, é sinônimo de um sujeito disciplinado, no sentido de uma pessoa consciente de suas ações e compromissos para com o grupo e os outros relacionais. As ações individuais, deste modo, são pautadas pelo sentimento expresso de vergonha, como indicativo de caráter moral rígido e condizente com o padrão elevado de honradez exigido e orientado pelo grupo.

O orgulho de ser um Delta, deste modo, é orientado por um controle e um autocontrole sobre as ações pessoais, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos membros individuais do grupo, como em relação a todo o grupo. O disciplinamento moral é um elemento fundamental para garantia da continuidade do eu na relação grupal e do grupo com os membros individualizados. Esta ação disciplinar imposta pelo próprio indivíduo relacional a si mesmo e exigida para todos no grupo é uma forma de reconhecimento individual no grupo e do seu auto-reconhecimento como pessoa singular a partir do grupo.

Como informa o depoimento<sup>[13]</sup> a seguir: "tinha largado de estudar porque achava um saco grande. Trabalho desde os 15 anos para sustentar os meus filhos, desde que fiquei grávida a primeira vez, aos 14 anos, e meu pai me botou pra fora de casa. Minha avó me acolheu e eu moro com ela até hoje, mas como não tinha muitos recursos tive que ir pra batalha. O pai do meu primeiro filho se picou, nem registrou a criança nem nada. Depois tive outra gravidez, numa época em que eu tava muito doída e este, também, não tem pai. Fiquei na escola na marra, por insistência da minha avó, até terminar a oitava série, aí não teve mais jeito saí e saí mesmo".

*"Agora só trabalho e deixei a vida doída que levava. Muito devo aos Deltas. Quando me aproximei eu tava no fim dos 18 anos e dei de cara com um cara que começou a conversar comigo e me dar atenção sem ir mais além do que isso... Foi ele que me levou aos Deltas e o pessoal me recebeu numa legal e eu comecei a ter uma turma e me valorizar e achar bom nisso e valorizar os outros. Que eu não precisava sair dando por aí para me sentir querida, que ser querida era algo diferente, não sei se to me fazendo entender...".*

*"... Essa coisa de me sentir uma pessoa legal, de achar que eu posso ser útil e que as pessoas gostam de mim por ser eu mesma foi uma coisa que aprendi sendo uma Delta. Outra coisa que aprendi é que isso exige muita consciência e respeito pelos outros, pois o respeito por mim vem pelo respeito que passo para os outros... Aí aprendi a me controlar mais, a dizer só as coisas que devem ser ditas, e não sair dizendo tudo o que passava na minha cabeça oca. Aprendi também a ouvir e saber recolher o outro e a também procurar os outros Deltas pra me abrir e chorar e também rir".*

*"Tudo o que sou hoje devo aos Deltas e hoje me sinto uma Delta. Foi um longo aprendizado esse, pela vida que eu vinha levando antes, mas fui aprendendo e agora sou. Tenho confiança em meus camaradas e tenho a confiança deles. Me sinto útil e responsável; pra mim isso é ser uma Delta: saber manter os compromissos, saber me manter na linha e exigir isso dos do grupo, saber ouvir e ser ouvida, ser leal aos meus princípios que são os princípios dos Deltas e ser, sobretudo, controlada...".*

Os elementos do discurso presentes neste depoimento são importantes para caracterizar o sentimento Delta de ser. A autoconfiança e confiar no outro requer um autocontrole sobre si mesmo e a exigência dele nos outros. O que requer um disciplinamento constante por parte do indivíduo Delta e por parte de todo o grupo. Esse disciplinamento, por sua vez, é embalado pela idéia de compromissos para com o grupo, que implica, também, em um compromisso para consigo próprio. Que leva a caracterização do sentido de lealdade ao grupo, o que corresponde a um sentimento de ser fiel, ou de fidelidade a si mesmo.

O sentido de pertença, de ser um Delta é, deste modo, um exercício moral de autocontrole que estende e eleva o sentimento de pertencer à totalidade grupal, e sobre ele encontrar-se como sendo um membro. Um membro sempre

especial por permitir o reconhecimento dos demais membros, via conjunto, e neles reconhecer-se como pessoa. Um indivíduo relacional que tem compromissos e se sente comprometido e motivo de compromissos com os outros da relação. A lealdade a estes compromissos dá o significado da pessoa no grupo, enquanto singularidade, e também o elemento de sua homogeneidade à totalidade, por se sentir pessoa porque pertence e aceita, obedece e segue os princípios dos Deltas.

Ser um Delta, deste modo, não é um sentimento apenas subjetivo, mas implica uma objetividade que se expressa na consciência da necessidade do autocontrole nas suas ações como membro do grupo. Autocontrole movimentado pelas idéias de confiança, de confiabilidade, de compromisso e lealdade.

O autocontrole é uma forma disciplinar que faz com que o indivíduo nele submerso introjete um conjunto de normas e valores norteadores de suas ações presentes e futuras. O autocontrole implica em um tipo de racionalidade de ações, onde a emoção é regrada através do sentido, ou dos sentidos, a ela atribuído pela pessoa que a pratica e aquele ou aqueles que a ela reagem. A emoção deixa de ser pura subjetividade de expressões de sentimento para ser moldada pelo conjunto societário de onde ela é praticada. Os compromissos morais para com o grupo, para com os outros e para com a pessoa mesma, deste modo, passa a resignificar o caráter da ação social individual e grupal, e os indivíduos que nela se movem são sujeitos ao conjunto das normas e regras socialmente instituídas e vêem-se uns aos outros através deste complexo moral.

O ser um Delta, assim, é compartilhar sentimentos regrados pelos laços de confiança nele depositados e dele requeridos. Uma pátina de fino toque onde o sujeito caminha pelo sentimento de pertencer, moldado pela constante disciplina pessoal e grupal às suas ações. O reconhecimento do outro passa assim por uma idéia de redobramento (Sennet, 2001, p. 191 a 199) onde parece existir uma identificação parcial do sujeito da ação com um outro sujeito, imaginando o que ele imaginaria, mas conservando ao mesmo tempo os atributos individuais que o faz pessoa.

Uma relação delicada porque sujeita a interpretações e expectativas várias da ação ou da intenção pelo outro da relação ou do próprio sujeito da ação. O que tenciona a ação e aumenta a pressão pessoal e grupal sobre os sujeitos em cena. Proporciona, ao mesmo tempo, um aumento do autocontrole ou autodisciplina e um aumento dos mecanismos de segurança individual e grupal como forma de defesa daquele que impulsiona a ação e do outro, alvo da ação.



Relação sempre tensa porque movimentada por sentimentos de não correspondência de suas ações ao buscado e erigido pelo grupo. O grupo, deste modo, parece se situar além das ações individuais, esperando que os indivíduos a ele pertencentes sempre aprimorem o seu comportamento pessoal e suas atitudes em relação ao outro relacional.

É interessante notar que um dos elementos figurativos da expressão tenso, constante no Dicionário Aurélio de Língua Portuguesa, é muito aplicado. A busca do acerto das ações e a tentativa de confiar e ser confiável torna a relação entre os atores envolvidos tensa. O receio de errar ou não ser bem interpretado pelo outro da relação provoca um movimento de aprimoramento das ações e um crescimento do exercício crítico sobre o outro e sobre si mesmo, que aparece no momento da observação e análise como um misto de obediência, ou sujeição às normas e padrões morais do grupo, e de disputa silenciosa sobre quem melhor exprime e aprimora os valores grupais.

### *Disciplina e Poder*

Disputa silenciosa porque não confessada, ou não ousada afirmar, por cada membro individual dos Deltas. Muito embora o grupo promova uma espécie de pontuação sobre as ações consideradas exemplares realizadas por seus membros, e que servirão de espelho para os demais. Cada membro busca se orientar, ou guiar, na expressão do grupo, por essas ações modelo. Ações, por sua vez, que se tornam motivo de orgulho para o grupo em geral e são contadas e exteriorizadas por todos como afirmação do ser Delta.

Em quase todos os depoimentos colhidos às ações modelo são contadas para exemplificar o espírito Delta. Nestes depoimentos, idéias de sacrifício pessoal, de enobrecimento do outro, da autodisciplina e rigor disciplinar, são relatadas como forma de exemplificar o sentido de pertença ao grupo e o caráter nobre desta pertença. Ao mesmo tempo em que indicam a dificuldade de ser um Delta e o renascimento pessoal provocado pela pertença, visto quase como um rito de passagem (Van Gennep, 1978) onde a opção de se tornar um Delta coloca o sujeito da opção em um antes e um depois dela e situa esse mesmo sujeito em um lugar no mundo através e a partir dessa integração e reconhecimento.

"Galinha D'água é um cara da porra. Eu me miro nele toda vez que acho que vou fraquejar e não conseguir os meus intentos. Uns caras quiseram botar ele pra correr de uma parada, ameaçaram ele, mas ele conseguiu dobrar os caras e ainda trouxe depois três dele pra juntar-se aos Deltas... A gente não quis logo aceitá-los, mas ele foi demonstrando pra cada um que confiança se adquire dando e fazendo os outros



acreditarem que a gente confia neles e que eles também podem vir a fazer parte se confiar em nós e, sobretudo neles mesmos", afirma um entrevistado<sup>[14]</sup>.

Um outro depoimento<sup>[15]</sup> relata "... a importância de ter-me tornado um Delta". Fala da falta de sentido de sua vida até o momento em que descobriu, se aproximou e tornou-se um Delta, e da importância de Colchão nessa trajetória. "Um cara", que imputa ser "do caralho", no sentido de demonstração do que se deve ser para se atingir a plenitude ser se tornar e ser um Delta.

"Tinha acabado de me separar de G. com quem tive um casamento de quatro anos. Foi a mulher que mais amei até hoje, ela era mais velha e me encantou e eu vivia de quatro, de cinco por ela. Larguei tudo, os estudos, a família, os amigos pra ficar com ela e depois deu no que deu, ela achou um homem mais velho, com posses e me mandou passear... Eu tava numa merda só, só chorava e bebia, dormia pelas ruas, uma merda... Tava até pra ser demitido quando Colchão se aproximou e tentou me levar na conversa, a falar comigo, me levou pra casa dele e foi me fazendo entender que a vida era outra coisa. No início resisti muito, achei que o cara era viado e coisa e tal, mas depois vi que o cara só queria ajudar e fui me entregando por inteiro e fui entendendo que a vida pode ser legal, e fui conhecendo um ali outro acolá os Deltas e fui começando a fazer parte, ainda sem saber e, quando vi, já era um Delta".

Os dois depoimentos falam do caráter nobre da pertença, falam dos riscos pessoais por que passa um Delta na busca de ajudar um outro e tentar convertê-lo ou possibilitar torná-lo confiável e confiante no processo de descoberta da vida e na ação posterior de renovação através da aceitação dos Deltas como modo de vida pessoal. Falam também do dever ser visualizado nas ações exemplares que passam a ser demonstrativas e modelo do agir individual e grupal dos Deltas. Atitudes afirmativas que enobrecem e honram o sentimento de pertencer ao corpo Delta, mas que por trás parece ser constituída por uma tensão e um tencionar constante das relações internas do grupo e subjetiva do sujeito Delta na sua prática cotidiana.

De um lado, por exigir um disciplinamento pessoal e uma exigência disciplinar mais acurada nas ações Delta. Por outro lado, por promover uma disputa muda, transvertida de admiração, entre os membros em relação. Disputa sentida no poder acumulado pelas diversas pontuações às ações modelo, ou assim consideradas pelo grupo ou advogadas por membros ou facções internas. Membros específicos, assim, parecem adquirir um poder sobre os outros por sua abnegação ou conjunto de ações modelo que praticam sobre os demais

membros, quebrando um conceito de igualdade que paira entre os Deltas e encaminhando-os para uma conceituação confusa ou ambivalente de hierarquia no interior do próprio grupo.

Hierarquia movida pela noção de valor, conquistada nas ações modelo praticadas, que distingue um membro de outro e que, ao mesmo tempo, parece provocar uma disputa entre lideranças oficiosas sobre o destino e as conseqüências do ser Delta, isto é, do caráter de pertencer e o complexo moral e valorativo imposto ou configurado no momento da opção Delta. Disputa que se estende por toda a comunidade Delta pelas afiliações espontâneas ou não dos diversos membros às lideranças despontadas.

Não que esta disputa seja um elemento valorizado no grupo, pelo contrário, o ideal de igualdade dos membros e a ressignificação simbólica da confiança no conjunto e em cada um como iguais é a característica de todos os depoimentos. De outra parte, porém, a presença de ações modelo quebram a esfera de igualdade e introduz uma desigualdade entre os membros, que passam a situar-se entre um dever ser como instância coletiva e uma diversidade de sentimentos sobre as metas a atingir pessoalmente e entre que metas seguir no espaço grupal, movimentado por pontuações e modelos de ações vinculados a pessoas específicas, membro a ou b, e que de uma forma ou de outra despontam como lideranças em jogo na prática grupal. Trabalhadas, inclusive, sobre o grau de proximidade ou de afinidade dos membros individuais para com eles, e que repercute, também, nas relações destes mesmos sujeitos entre si.

Um complexo jogo de situações não declaradas parece envolver os membros como um todo e cada membro individualmente nas formas comportamentais e modelos de ação seguidos por cada um ou a serem seguidos pelo grupo como um todo. Isto pôde ser sentido nas conversas individuais tidas com diversos informantes. As aproximações com alguns sujeitos hierarquicamente em situação de liderança, pelos pontos acumulados em ações modelo, a defesa das ações desse sujeito ou sujeitos, a busca de segui-los ou o almejar acompanhá-los como exemplos do que é ser um Delta, parece provocar uma querela silenciosa com outras práticas e ações exemplares e seus executores e seguidores, prontamente negadas ou procuradas justificar que não é bem assim, quando percebidas pelo entrevistador e chamada a atenção.

Como no caso do depoimento de uma moça<sup>[16]</sup> que relatava a sua paixão por um membro específico do grupo e o comparou a um outro membro. Quanto notado pelo entrevistador, tentou modificar o discurso e buscar demonstrar que não é bem assim. Não existe disputa e não existe melhor

entre os Delta, todos são iguais e confiáveis, mas que "a razão de ser Delta me foi apresentada sobremaneira por Cabelinho numa vez que ele agiu sobre o preconceito de uma parte do grupo as insinuações de que uma determinada menina era de programa e os convenceu de que, mesmo se ela fosse, o grupo deveria agir no sentido de dar a ela apoio moral, de fazer com que eles eram confiáveis para ela e conseguir a confiança dela nela mesma. Isso me comoveu e me comove até hoje. Não que ele seja melhor ou pior, ele é igual, mas eu me baseio aqui e lá pelas ponderações dele para elaborar as minhas próprias e basear as minhas ações. Acho ele um cara arretado e digno do que eu acho que é ser um Delta".

Pode também levar um membro individual a se sentir inseguro quanto a alcançar os limites das ações modelo, ou mesmo, ao contrário, de estimular a concorrência entre os membros, na busca de superar essas ações, com novas ações gloriosas que possam torná-lo ou colocá-lo em situação de destaque no grupo. Em um e no outro caso, disputas e tensões são provocadas, tanto no sentido da busca de um autocontrole e segurança nas ações, quanto através de um sentimento de inferioridade ou ressentimento por não se saber capaz de atingir as metas ou não ser reconhecido no seu esforço para tal.

Claro que disfarçado em um amálgama de discursos dissimuladores onde os elementos de igualdade e confiabilidade são ressaltados para averiguação das ações na totalidade grupal. O que escanteia o jogo tencional entre as partes em relação e as disputas individuais ou coletivas sobre o comportamento necessário para se portar como um Delta ou erigir ações modelos que se tornem códigos disciplinares ou metas a serem atingidas pela comunidade Delta.

O receio de não se portar como um Delta, de um lado, dissimula as práticas discursivas abertas que elejam a disputa e as formas desiguais de inserção no grupo no exercício e pontuação de ações modelos. Essa dissimulação, por outro lado, não significa um compromisso pelo consenso, ao contrário, ao se colocar de forma silenciosa e insidiosa, parece aumentar os elementos próprios da rede de disputas e hierarquias no grupo e ampliar as configurações de poder interno entre os membros. O que os leva, como um todo, a recearem colocar-se claramente para os outros sobre os significados de cada ação, sobre os compromissos de uns para com os outros, das vinculações ou ações vinculares internas, que possibilitam a emergência de grupos informais entre eles, e as inseguranças quanto às metas a serem atingidas e ao próprio significado intrínseco do que é ser um Delta, para cada um.

O que parece criar um labirinto por onde se medram alianças e disputas silenciosas, desejos e insatisfações caladas e

medo de, ao serem percebidos, perderem o estatuto de Delta. Ou ainda, o medo da descoberta de que a autoconfiança que um Delta possui ou deve possuir é apenas uma intenção simbólica que movimenta o indivíduo para fora e não necessariamente para dentro do grupo<sup>[17]</sup>, e de que no interior do grupo o que prevalece é a insegurança sobre a capacidade de cada um autocontrolar-se e proporcionar ao outro segurança, e a afirmação de afinidades que corroboram alianças e dissensões mesmo que dissimuladas entre os membros do grupo.

## ***Confiança e Medo***

O ocultar a face goffmaniano, assim, parece ser uma das armas de dissimulação que ajudam a manter a união do grupo, em seu complexo moral mais amplo e no sentimento coletivo e individual de pertencer ou de ser um Delta. Goffman (1980) em seu estudo sobre a elaboração da face discute o problema da interação social como um conjunto de elementos ritualísticos capazes de dar corpo a uma relação dada. Fala do sentido de elaborar a face como a forma de um indivíduo em relação buscar se adequar aos outros relacionais: um padrão de atos verbais e não verbais, segundo ele, através dos quais um sujeito enfrenta o outro social, expressa sua situação na relação e faz uma avaliação dos participantes e, especialmente de si mesmo (p. 76).

A elaboração da face, deste modo, para Goffman, faz parte da cultura da interação social e está presente em toda e qualquer forma de sociabilidade. As diferenças na forma de organização da face em interação mudam, contudo, de cultura a cultura por seguirem ou acompanharem todo um conjunto de valores, normas e regras estipuladas socialmente e ao alcance dos indivíduos em interação.

Cada indivíduo tem introjetado em si as diversas performances possíveis do que se espera dele e do que ele espera do outro em cada situação de inter-relação, e as faces dos sujeitos relacionais vão, ou parecem ir, se moldando de acordo com as exigências da situação social em que está incluso. Afirma que a discrição é o elemento ritual básico em uma convivência inter-relacional onde o indivíduo envolvido conhece bem os outros sujeitos da interação, sabendo que temas devem ser abordados ou quais devem ser silenciados, havendo uma gama de situações temáticas entre os possíveis de abordar e os silenciados, que podem ser levantados e discutidos sem haver grande problema entre as partes.

Neste ritual, de um lado, o salvar a face<sup>[18]</sup> e o proteger a face do outro<sup>[19]</sup> são atitudes que mediam uma interação entre possíveis comparsas de uma mesma lógica grupal

buscando, em um ou no outro modo, uma convivência pacífica e conforme as exigências do grupo do qual pertencem. Por outro lado, nesta busca de uma convivência pacífica parece conviver, simultaneamente, um receio de se encontrar, como que, fora do lugar, se expondo ou expondo outros a processos de humilhação.

O medo da humilhação remete o sujeito a uma situação de ocultação da face. Esconder como forma de não se expor, ou dissimular, o sentimento de não lugar que o ocupou buscando, assim, pela distância ou demonstração de indiferença sair da cena em que se viu envolvido, sem prejudicar a sua imagem, ou prejudicar o menos possível, e a do outro. Isto em relação ao outro do mesmo grupo. Em presença de uma situação estranha ou em presença de estranhos, o processo de discrição e o medo de se sentir humilhado e usado parece aumentar, fazendo o sujeito em relação ocultar a face ou restringir-se apenas ao processo ritual interativo de formulas e instância por ele bem conhecidas, onde se possa sentir seguro (Goffman, 1980, p. 85).

Em situações deste tipo é comum, entre os Deltas, ocultar-se nas entrelinhas da fala de outros membros do grupo em que se sintam apoiados ou a quem apóiam. Em cenários considerados perigosos para exposição pessoal ou onde não se sintam seguros, usam membros que consideram com mais poder de persuasão no interior do grupo para intermediação de interações consideradas por eles mais delicadas e comprometedoras.

É o que apresenta, embora de forma não inteiramente explícita, o depoimento de uma jovem<sup>[20]</sup> que se encontra a menos de um ano entre os Deltas. Segundo ela, "Eu fui tomada pelo encantamento das coisas Delta desde o dia em que Mingau me pôs a par do grupo e de que eu fui me aproximando e coisa e tal e me encontrei fazendo parte. Eu tenho muito medo de errar, de não ser inteiramente fiel ao grupo, embora tente imensamente. Vivo em constante sobressalto toda vez que tenho que participar de um encontro com outros membros que eu não sou vamos dizer assim, chegada. Mesmo entre os meus, isso é, entre as pessoas com quem ando mais e tenho mais afinidades, eu me balanço todinha toda vez que tenho que falar ou dizer algo. Só digo quando não tem jeito, e mesmo assim me cagando pra não dizer bobagem ou magoar ninguém. Ainda bem que tem o Pensão que não deixa eu falar bobagem. Com ele eu me abro nessas coisas e ele diz que é assim mesmo e que ele não deixará que eu escorregue na maionese... Ele é um cara legal. Confio nele pra caraca e posso dizer que mais nele do que em mim, e às vezes, Deus me perdoe, ele é o meu grupo. É por ele e nele que me dedico ao todo com um amor maior do que minha pessoa tão pequena. Acho que com o tempo eu circularéi melhor, mas por enquanto é bom demais. É

bom ter gente que confia na gente e a gente pode confiar em troca. Pensão, Mingau, e uma turma enorme me abrem o jogo e me protegem de mim mesma e das agressões das besteiras que faço e os outros vez por outra tentam me reprimir...".

Os intermediadores, em troca de uma situação nunca explícita de angariar mais poder junto ao grupo maior, servem como figuras protetoras e se prontificam a conduzir determinadas interações, ou melhor, situar um ou outro membro em situação de vergonha ou insegurança no grupo, em troca de uma maior lealdade à sua pessoa. Estabelece-se, deste modo, entre o grupo dos Deltas, uma situação estranha de estratificação social dentro de um discurso de iguais. O que introduz uma ambigüidade nas relações sociais internas, parecendo originar tipos de participação não legitimada no discurso oficial do grupo, mas que, ao mesmo tempo, fortalece o grupo e o legitima, por abrir espaços de atuação, para uma gama maior de situações individuais em relação ao padrão de confiança e confiabilidade do grupo como um todo.

A questão de segurança apesar de ser um assunto que diz respeito a todos do grupo, é repassada entre os Deltas por um sistema complicado de proteções e intermediações. Os protetores e intermediadores executando o papel, não declarado, de dar segurança aos mais inseguros, permitindo a sua participação no grupo através deles e, ao mesmo tempo, permitindo uma maior segurança ao grupo como um todo através da palavra de confiabilidade nos seus protegidos e de confiança aos ideais dos Deltas.

Processo, sem dúvida, às vezes, confuso e sujeito a dissensões, medos e receios. Em um ambiente de iguais situam-se várias facções movimentadas por protetores e protegidos. Facções estas, por seu turno, também entrecortadas por esquemas de intermediação entre os diversos subsetores que parecem se formar entre o líder e o mais inseguro ou recém-entrado no grupo dos Deltas. Cada um dos níveis de intermediação submetendo o outro mais frágil a um conjunto de lealdades e confiança em si, como forma de intermediação daquele para os outros níveis hierárquicos de configuração do poder interno formado, conhecido, mas ocultado e deslegitimado quando por ele perguntado explicitamente.

Foi o que aconteceu quando foi perguntado a um dos líderes<sup>[21]</sup>, ou em situação de liderança, indicado por vários membros, o que o fazia ser líder. Ele olhou o entrevistador sério e respondeu: "...aqui não há liderança nem líderes. Todos somos iguais. A confiança é estabelecida para todos, todos gozam dela e participam do mesmo modo na construção Delta da pessoa e do mundo. Somos iguais e isso é que nos faz

importantes e nos dá dignidade de enfrentar o mundo fora da nossa comunidade". Com a insistência sobre a afirmação dele como um líder Delta, indicado por vários outros membros entrevistados, afirmou: "Não é que eu seja líder. Como já disse, aqui não há líder nem liderança, nem liderados, aqui somos todos um só com a mesma repercussão e vivência na comunidade. Mas o que os camaradas quiseram dizer, talvez, tenha sido que eu não deixo outros aqui dentro pisar nos nossos, eu defendo cada Delta como se fosse eu mesmo. Aí essa história de líder... é não, é brincadeira da turma... mas tenho certeza de que o que eu faço é pelo espírito Delta, e sei que cada um deles, cada Delta faria o mesmo por mim".

O trânsito entre os diversos subsetores formados, como uma espécie de níveis hierárquicos de intermediação, parece, assim, configurar-se como um exercício de tensão e medo cotidiano de explicitação, e em um aumento da discricção. Cada ato é medido, premeditado e avaliado por quem o executou e por todos os demais membros do grupo. Uma cobrança exacerbada sobre cada processo desencadeado pelo ato de alguém ou de um grupo, parece haver e serve, de forma simultânea, para um melhor avivamento do grupo. Como também dá margem para lutas surdas pelas determinações, melhor dizendo, para cada uma delas, tomadas pelo grupo, ou movidas pela ação de um dos membros ou facções para o grupo como um todo.

Simmel (1964) discute o significado do segredo no processo de individualidade e sociabilidade. Apresenta uma relação sempre tensa entre os indivíduos, onde a discricção é um elemento importante na configuração de uma formação social. Os indivíduos em relação parecem compor uma forma social pela posse, ou que venha a assegurar a posse, de um segredo comum e que, após a sua composição, as interações envolvidas estendem-se por laços que visam, de um lado, proteger o segredo do outro a ele confiado, ou o segredo do grupo confiado a ambos e, de um outro lado, e principalmente, manter a distância tudo o que o outro não revela explícita ou expressivamente.

Ao discutir o conceito de segredo e sua importância para a compreensão e formulação do social Simmel irá tocar o tempo inteiro na tecla da insegurança e do medo que provoca a ação, a configuração e a remontagem dos projetos socialmente dispostos pela ação social de indivíduos e grupos. Insegurança que, antes de indicar um aspecto negativo para a ação social, provoca em si a positividade da ação social e a especificidade desta ação como criadora de significados e suas possibilidades infinitas de se reproduzirem em novos formatos sociais e de individualidades.



Coloca o segredo e a insegurança, do conhecimento global dos indivíduos ou grupos relacionais, do outro da relação, como o momento instituinte fundamental da constituição de uma sociabilidade e do estabelecimento singular, enquanto projeto, da diferença ou do diferencial que assemelha indivíduos, pessoas ou grupos em ação e ao mesmo tempo os assentam em um patamar de insegurança quanto ao quantum desta semelhança. Até que ponto o um, semelhante, detém a igualdade proporcionada pela posse do segredo do outro? O que provoca e como se institucionalizam os germens de hierarquização e administração das diferenças entre indivíduos ou grupos colocados em uma mesma posição ou de posse de um mesmo segredo?

O segredo pressupõe, assim, diuturnamente, o medo da traição. Indica a forma de revelar ao outro a intimidade e singularidade de uma comunidade (de afeto, de interesses), como modo de desfazer esta própria comunidade pelo desmascaramento daquilo que simbolicamente diz sobre a sua especificidade e unicidade frente às demais.

A possibilidade de traição, porém, antes de anestesiar apenas, parece provocar a centralização e busca de eficácia do controle dos membros internos de uma comunidade de segredo à guarda e manutenção do mesmo. É o que parece informar um entrevistado em seu depoimento<sup>[22]</sup>: "Não que você vá negar ao outro a confiança necessária para torná-lo um membro nosso. Não mesmo. Mas, vez por outra, passa na minha cabeça, e acho que na cabeça de muitos, se não de todos, essa coisa de suspeitar. A gente suspeita o tempo todo, pode-se dizer.

"Eu suspeito de mim, primeiro, e aí vejo os outros como iguais a mim e sujeitos ao mesmo modo mole de ir adiante. Aí finco ainda mais em mim mesmo a idéia de que não posso cair, tenho que me superar, me superar, e aí vou nos outros de cara cobrando comportamento, verificando cada passo que pode ser em falso, e aplaudindo os passos legais. E aí, acho que a gente vai indo em frente, buscando mais confiança e confiando, mais sempre com um pé um pouco para trás... Não é que a gente desconfie o tempo todo não, de jeito nenhum, mas é a forma de o grupo se aprimorar, se disciplinar, mais e mais". O controle parece que, deste modo, e ao mesmo tempo, para ganhar o sentido da própria eficácia do segredo entre os comuns, se fazer ou se exercer sob uma possibilidade de traição.

É a traição, em termos últimos, que assegura em boa medida, junto às práticas ritualísticas de revisão e revisita ao segredo que irmana os membros de um grupo específico, a produção e reprodução deste segredo e da semelhança entre os membros, pela possibilidade da vigilância sobre a sua realização prática, real ou possível. É o medo que, neste caso, parece



exercer o próprio exercício da semelhança, ou a busca de novas formas discursivas no interior ou no exterior de uma comunidade específica.

Do mesmo modo que a revelação do segredo permite a traição, leva também a eficácia e permanência do segredo em si mesmo, pela possibilidade de ampliação para novos membros. Aos novos membros propostos pela revelação, contudo, se instaura uma prática de fora e de dentro de si próprios relativa à confirmação da sua fidelidade ao segredo revelado e as diversas inserções práticas da vida cotidiana no grupo. Como informa um entrevistado de 18 anos<sup>[23]</sup>: "... Faço parte dos Deltas há seis meses, e desde que entrei é tudo uma coisa demais para mim. Eu já não sou, posso dizer com tranqüilidade, o cara que era antes, perdido na vida, jogado nas coisas, não, eu agora sou outro, tenho um caminho pra trilhar. Mas não sei ainda se posso me considerar um Delta verdadeiro, ainda. Não sei não. O montante de coisas que faz ser um Delta me faz às vezes enxergar para a distância que se situa eu do que eu deverei chegar a ser. E me esforço, me esforço muito, mas vou com cuidado... não quero ser pisado e nem pisar em ninguém. Aí entram umas amizades mais chegadas aqui dentro que vão me orientando, me dando passagem, me fazendo clarear situações e puxando minhas orelhas na intimidade quando eu desando a desandar...".

Como pode ser visto no depoimento acima, apesar da revelação e do nascimento de um novo ser, agora Delta, a insegurança parece ser a companheira mais freqüente desta nova conformação, junto, claro, com o esforço desmesurado de um autocontrole e de uma organização interna para o aprendizado. O que o leva, como parece levar um outro membro qualquer, a procurar de proteção, ou a propor proteção a outro, apresentando este jogo como um elemento singular de sustentação de lealdade e da confiabilidade disposta nos outros, para os outros e pelos outros, e da não recaída às ações e projetos anteriores de onde adveio e pelos quais ainda não se sente inteiramente seguro de uma ação própria.

A revelação ofertada ou antevista ao novo membro, individual ou grupal, abre, assim, uma possibilidade de inserção ritual e simbólica a prática comum da comunidade dos Deltas, e leva, ao mesmo tempo, a uma reconfiguração deste sujeito às estratégias do seu passado, a ser revisto e revisitado através da nova revelação. O que satisfaz e modifica o plano de vida individual e grupal, socialmente dada. O que também o leva, de um lado, a inseguranças próprias do rompimento da velha ordem e a procura de manutenção dos novos valores, aderindo a vinculações não legítimas de proteção e ocultação da face, pela intermediação de um outro membro considerado mais eficaz, e onde o medo configura-se como uma prática ritual a

ser vencida e sua presença como um teste de sua confirmação à revelação de que foi sujeito e significado.

Nos dois casos, está se tomando como possibilidade de ação social as configurações relacionais postas em andamento por projetos específicos de indivíduos ou grupos em jogo. Que, se por um lado, se estabelecem sob um patamar de semelhança, abrigam ambos um forte respaldo de desconhecimento para o outro da relação. O que torna a ação social em um jogo sempre visualizado como perigoso de união sob determinados argumentos, e de suspeição por não ter segurança completa na ou da administrabilidade do outro. Assim, o outro é sempre uma fonte de medo a ser controlada ou a ser reconfigurada e transposta para uma nova situação de semelhança possível, sempre trabalhada, sempre buscada como um ideal de chegada, ou talvez partida, ou recomeço.

## *Conclusão*

Este artigo buscou compreender o sentido de pertença e sua relação com os códigos da confiança e lealdade, conceitos aqui entendidos sob a ótica do medo da traição ou da insegurança individual de não alcançar os ideais do grupo estudado. Desenvolveu-se junto a um grupo de jovens que se autodefinem como um grupo de apoio e afirmação aos jovens de bairros populares da cidade de João Pessoa. O objetivo deste estudo foi o de perceber o processo organizativo interno do grupo e as redes vinculares que dão sustentáculo e base de apoio à sociabilidade grupal.

A confiança e a confiabilidade foram os elementos categoriais trabalhados para a compreensão do significado de pertença ao grupo. O sentido e a vivência da noção de confiança foram vistos como um aspecto da constituição ambígua do medo do outro e a sua ultrapassagem. Um lugar onde os laços afetivos são intensos e comuns, assemelhando cada membro ao outro, ao mesmo tempo em que parece assegurar um espaço de diferenciação individual das pessoas envolvidas em relação à sociedade em geral.

O sentimento de pertencer tornou-se, neste estudo, deste modo, uma categoria fundamental para se compreender os laços de confiança e os sentidos de confiabilidade que transformam um indivíduo qualquer em Delta, e o faz vivenciar o sentido de comunhão de interesse e vontade como grupo e de onde parecem advogar um sentido de similitude que o iguala aos demais membros, como comunidade. Ser leal e obter lealdade em troca é o resultado esperado deste sentimento de pertença, e o fundamento da proteção. Remete por sua vez aos espaços construídos de confiança e confiabilidade no, para e pelo grupo. A revelação de saber-se confiável e poder confiar dá

a cada membro individual e ao grupo em geral a certeza de formarem uma comunidade de valores morais. Comunidade moral em que a segurança e a lealdade criam as condições de apropriação e manutenção de uma prática social e pessoal.

A segurança foi uma categoria analítica estudada pelo seu aparecimento no grupo, como associada à de confiança. Estar em segurança é se encontrar convicto, seguro ou certo da resposta do outro. O confiar no outro e nas próprias ações parecem evocar, deste modo, um sentido de troca ou uma espécie de sinônimo da categoria lealdade. Um ato de reciprocidade identifica o semelhante pela familiaridade confiada aos membros do coletivo e ao mesmo tempo os diferencia como sujeito no mundo nas trocas necessárias com outros grupos e a sociedade em geral. Os conceitos de fidelidade e confiança, assim, no grupo Delta, parecem permitir a fundação de uma rede complexa de reciprocidade, no sentido dado por Mauss (1974) ao termo, que assegura a segurança e a conformidade individual através da emoção vergonha. Conceito encarado, no e pelo grupo, como elemento constitutivo do caráter. Caráter este individual e coadunado com o caráter moral do grupo.

O orgulho de ser um membro Delta parece ser orientado, portanto, por um controle social estabelecido pelo grupo e um controle individual sobre cada ação pessoal, seja em relação ao próprio sujeito da ação, ou sobre as ações dirigidas aos membros individuais do grupo, ou ao grupo como um todo. Esta ação disciplinar seguida pelo indivíduo relacional com relação a si mesmo e exigida para todos no grupo parece equivaler, entre os Deltas, a uma forma de reconhecimento individual no grupo e de auto-reconhecimento como pessoa singular a partir do grupo.

O controle social grupal e o autocontrole parecem sugerir um tipo de racionalidade de ações, onde a emoção é regrada através do sentido a ela atribuído pela pessoa que a pratica e aquele ou aqueles que a ela reagem. O reconhecimento do outro se transforma, portanto, em uma relação delicada porque sujeita a interpretações e expectativas várias da ação ou da intenção pelo outro da relação ou do próprio sujeito da ação. Proporciona, ao mesmo tempo, um aumento da autodisciplina e um aumento dos mecanismos de segurança individual e grupal como forma de defesa daquele que impulsiona a ação e do outro, alvo da ação. Relação sempre tensa porque movimentada por sentimentos de não correspondência de suas ações ao buscado e erigido pelo grupo, visto como uma espécie de ação ideal ou modelar.

O receio de errar ou não ser bem interpretado pelo outro da relação provoca um movimento de aprimoramento das ações e um crescimento do exercício crítico sobre o outro e sobre si

mesmo. Uma espécie de disputa silenciosa parece então ocorrer. Cada membro busca se guiar por essas ações modelo. Ações, por sua vez, que se tornam motivo de orgulho para o grupo em geral e são contadas e exteriorizadas por todos como afirmação do ser Delta. Idéias de sacrifício pessoal, de enobrecimento do outro, da autodisciplina e rigor disciplinar são relatadas, nos vários depoimentos recolhidos, como querendo indicar o sentido de pertença ao grupo e o caráter nobre desta pertença.

A exigência de um disciplinamento pessoal e a exigência disciplinar mais acurada nas ações Delta parece então ganhar definição, e são sentidas, através de um mecanismo complicado que estabelece diversas pontuações às ações modelo, e permitem uma acumulação de poder a membros individuais ou a facções internas. Membros específicos parecem adquirir um poder sobre os outros pelo conjunto de ações modelo que praticam, quebrando o conceito de igualdade que paira entre os Deltas e levando o grupo a uma conceituação ambivalente de hierarquia no seu interior.

Hierarquia movida pela noção de valor conquistada nas ações modelo praticadas, que distingue um membro de outro e, ao mesmo tempo, parece provocar uma disputa entre lideranças oficiosas sobre o caráter de pertencer e o complexo moral e valorativo imposto ou configurado no momento da opção Delta. Disputa que parece se estende por toda a comunidade Delta. As disputas e as tensões parecem ser provocadas, assim, tanto no sentido da busca de um autocontrole e segurança nas ações, quanto através de um sentimento de inferioridade ou ressentimento por não se saber capaz de atingir as metas ou não ser reconhecido no seu esforço para tal.

O receio de não saber se portar dissimula as práticas discursivas abertas que elejam a disputa e as formas desiguais de inserção no grupo no exercício e pontuação de ações modelos. Essa dissimulação não significando, contudo, um compromisso pelo consenso, ao contrário, ao se colocar de forma silenciosa e insidiosa, parece aumentar os elementos próprios da rede de disputas e hierarquias no grupo e ampliar as configurações de poder interno entre os membros.

A ocultação da face torna-se, deste modo, uma arma de dissimulação que ajuda a manter a união do grupo, em seu complexo moral mais amplo e no sentimento coletivo e individual de pertença. O medo da humilhação de não ser reconhecido como um Delta, parece remeter o sujeito a uma situação de dissimulação e ocultação da face. Em situações deste tipo é comum, entre os Deltas, ocultar-se na fala de outros membros em que se sintam apoiados ou a quem apóiam. O que parece estabelecer uma ambigüidade nas relações

internas, e originar tipos de participação não legitimada no discurso oficial do grupo. O que, de uma forma ambígua e ambivalente parece fortalecer e legitimar o grupo como um todo, por abrir espaços de atuação a um amplo leque de situações individuais em relação ao padrão de confiança e confiabilidade do grupo como um todo.

O conceito de segurança entre os Deltas, portanto, é realizado diuturnamente através de um complicado sistema de proteções e intermediações. Cada ato é medido, premeditado e avaliado por quem o executou e por todos os demais membros do grupo. Uma cobrança exacerbada sobre cada processo desencadeado pelo ato de alguém ou de um grupo, parece acontecer e serve, de forma simultânea, para um melhor avivamento do grupo. Como também dá margem para lutas surdas pelas determinações, melhor dizendo, para cada uma delas, tomadas pelo grupo, ou movidas pela ação de um dos membros ou facções para o grupo como um todo.

Este estudo conclui afirmando que a incerteza e o medo que provocam a ação parecem estar presentes na configuração complexa de segurança, como acepção de confiança entre os Deltas. O controle social e a confiabilidade são exercidos na prática cotidiana do grupo sob a possibilidade de traição, ao mesmo tempo em que fornecem o sentido da própria eficácia do segredo entre os comuns. É o medo da traição que parece assegurar a produção e reprodução do segredo e da semelhança entre os membros. As práticas ritualísticas de revisão e revisita ao segredo que enobrece o grupo, parecem só ser possível no grupo Delta pela vigilância permanente sobre a sua realização prática. É o medo, enfim que, neste caso, parece exercer o próprio exercício da semelhança, ou a busca de novo desenho ético no grupo.

## ***Bibliografia***

ARENDDT, Hannah. (1974). *Vies politiques*. Paris, Galimard.

ARENDDT, Hannah. (1993). "Só permanece a língua materna". In, *A dignidade da política: ensaios e conferências*. Rio de Janeiro, Relume-Dumará, pp. 123 a 177.

BOURDIEU, Pierre. (1968). "El sentimiento de honor em la sociedad de Cabília". In, Peristiany, JG, (Org). *El concepto del honor em la sociedad mediterránea*. Barcelona, Editorial Labor, pp. 175 a 224.

DURKHEIM, Émile. (1996). As formas elementares da vida religiosa. São Paulo, Martins Fontes.

ELIAS, Norbert. (1990). O processo civilizador. V. 1. Uma história dos costumes. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

ELIAS, Norbert. (1993). O processo civilizador. V. 2. Formação do estado e civilização. Rio de Janeiro, Jorge Zahar.

GOFFMAN, Erving. (1980). "A elaboração da face: uma análise dos elementos rituais na interação social". In, Figueira, S.A. (Org.), Psicanálise e Ciências Sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves, Programa de Pós Graduação em Sociologia. 76 a 114.

GOFFMAN, Erving. (1989). Representações do Eu na Vida Cotidiana. Petrópolis, Vozes.

HARKOT-DE-LA-TAILLE, Elizabeth. (1999). Ensaio semiótico sobre a vergonha. São Paulo, Humanitas.

HELLER, Agnes.(1983). Sobre os Instintos. Lisboa, Editorial Presença.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (1998). "Fotografia e a Questão da Indiferença". In, Koury, MGP, org. Imagem e Ciências Sociais. João Pessoa, Universitária, pp. 67 a 86.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001). "Enraizamento, pertença e ação cultural". Cronos, v.2, n.1, pp. 131 a 137.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro. (2001a). Ser Discreto: Um estudo do Brasil urbano sob a ótica do luto. Relatório final de pesquisa. João Pessoa, GREM.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. (1998). Festa no pedaço: Cultura popular e lazer na cidade. São Paulo, Hucitec.

MAUSS, Marcel. (1974). "Ensaio sobre a dádiva: Forma e razão da troca nas sociedades arcaicas". In, Sociologia e Antropologia, v. II, São Paulo, EPU/EDUSP, pp. 37 a 184.

PERISTIANY, J. G., Org. (1968). El concepto del honor en la sociedad mediterránea. Barcelona, Editorial Labor.

SENNET, Richard. (2001). Autoridade. Rio de Janeiro, Record.

SIMMEL, Georg. (1964) "The Secret and the Secret Society". In, Wolf, KH, Org. The Sociology of Georg Simmel. New York, Simon & Schuster Inc., pp. 307 a 376.

SOUZA, Marcos Alvaro Pereira de. (2000). "A honra de Acari". In, Velho, G. e Alvaro, M., (Orgs). Cidade e Violência. 2ª edição. Rio de Janeiro, Editora da UERJ / Editora da FGV, pp. 148 a 165.

VAN GENNEP, Arnold. (1978). Ritos de passagem: um estudo sistemático. Petrópolis, Vozes.

\* \* \*

**Abstract:** This article aim to understand the sense of belonging and its relationship to the codes of trust and loyalty, concepts here understood under the optics of fear from betrayal or individual insecurity of not reaching the ideals of the studied group. The research took place in a group of young people that define itself as a supportive and affirmative group to the youngs of popular neighborhoods of João Pessoa city, Paraíba, Brazil. The purpose of this study was noticing the internal process of the group organization and the nets that link, give support and base to the group sociability.

**Keywords:** Fear - Trust - Loyalty - Discipline - Safety - Social Control - Belonging

---

## ***Notas***

[1] *Delta* é um nome fictício do grupo de jovens estudado. Não se usa, aqui, o nome pelo qual eles se autodesignam para evitar possíveis embaraços para o grupo ou seus membros. A existência de um nome para o grupo como auto-referência, porém, é significativa. O reconhecimento através do nome, ou da denominação de si próprios como membros, parece construir e ampliar o sentimento de pertença do grupo. Pertencer ou se sentir pertencendo é ser um *Delta*.

[2] Este trabalho, também, embora considere um veio significativo de análise, não busca averiguar o sentimento de pertencer a uma dada religião como um dos motivos de aglutinação deste movimento jovem. visa, porém e sobretudo, analisar a prática do grupo enquanto entrosamento e sentimento de pertença. Ao espírito de sentirem-se



Delta e as ações vinculares que possibilitam o cotidiano fazer-se do grupo enquanto tal.

[3] Na expressão durkheimiana definidora de sociedade e formas de sociabilidade humana (Durkheim, 1996, p. XXIII).

[4] Entrevistado no início do mês do abril de 2002. O informante cursa o primeiro ano do ensino médio à noite, na escola estadual do bairro onde mora. Embora trabalhasse como entregador de pizza, foi despedido e vive de pequenos biscates como motoboy. É solteiro e mora com os pais, mas tem uma filha de dois anos e meio que mora com a mãe em uma das cidades da grande João Pessoa.

[5] Sobre o conceito de pertença ver, entre outros, Koury (2001) e Arendt (1974 e 1993).

[6] Entrevista realizada em março de 2002, com uma jovem de 19 anos de idade que pertence ao grupo há três anos. Estudante do segundo ano do ensino médio noturno de um colégio municipal de um bairro próximo ao bairro onde mora, trabalha durante o dia como balconista de uma farmácia no centro comercial da cidade de João Pessoa. Solteira, namora atualmente um rapaz com que vinha conversando há algum tempo para sua aproximação e posterior integração ao grupo de que faz parte. Mora com os pais, aos quais ajuda com as despesas mensais da casa.

[7] Para o sentimento de honra, ver a excelente coletânea de Peristiany (1968) e nela, com destaque, o artigo de Bourdieu (1968). Olhar também, para uma visão mais aproximativa da realidade brasileira, o interessante artigo de Souza (2000).

[8] Caldo é um termo usado pelo grupo e seus membros para designar uma atitude disciplinar de distanciamento e rejeição por parte dos membros daquele que não honrou os compromissos Delta. Uma forma de punição ou teste que pode ser administrada de uma simples advertência, - um ou dois dias sem falar e literalmente ignorar o outro, alvo da ação disciplinar, também chamada de dar um gelo, - até o rompimento definitivo dos laços.

[9] Todos os membros do grupo possuem uma espécie de codinome, um apelido que, normalmente, diz respeito a uma característica física ou de personalidade do sujeito apelidado. Porcão é o apelido de um rapaz do grupo, gordo e de aparência suada e com muitas espinhas no rosto, membro dos Deltas. Refere-se a si próprio pelo apelido. O apelido parece assumir para ele uma espécie de marca registrada de sua individualidade e de sua aceitabilidade no grupo, bem como para todos os demais entrevistados que associavam o cognome dado a cada um como uma espécie de marca pessoal distintiva e de reconhecimento individual no grupo.

[10] O Ponto Seis é um local de encontro da rapaziada do bairro. É uma praça no centro de um dos bairros em que o grupo se espalha, onde se joga conversa fora, se joga futebol e "se paquera as minas". O nome Ponto Seis é uma espécie de denominação do grupo para os locais de encontro só deles. Existe um conjunto de lugares que vão de Ponto Um ao Dez, cada qual significando locais específicos de reunião dos membros do grupo para atuações determinadas.

[11] Entrevista realizada em maio de 2002 com um rapaz de 22 anos,

solteiro, que mora com os tios desde que os seus pais morreram quando tinha 10 anos. Parou de estudar quando terminou o segundo grau, hoje só trabalha vendendo verduras em um boxe do tio no mercado central de João Pessoa. Toca guitarra e tem uma banda que se apresenta nas festas do bairro e no culto da igreja evangélica que frequenta.

[12] Para um aprofundamento sobre a emoção vergonha ver, entre outros, Elias (1990 e 1993), Harkot-de-la-Taille (1999), Koury (2001a).

[13] Entrevista realizada em maio de 2002 com uma jovem de 24 anos, Delta desde os dezenove. Solteira com dois filhos, mora com a avó, trabalha em uma lanchonete situada na orla marítima de João Pessoa e estudou até a oitava série do ensino fundamental. Atualmente namora um dos membros dos Deltas e está pensando retornar aos estudos.

[14] Entrevista feita em fevereiro de 2002 com um rapaz de 26 anos, Delta desde os vinte. Solteiro, mora com os pais, não trabalha e cursa o quarto período de um curso na área de Ciências Humanas na Universidade Federal da Paraíba, campus I. Através deste rapaz o pesquisador tomou conhecimento sobre os Deltas, se aproximar e fazer os primeiros contatos com o grupo.

[15] Entrevista realizada no mês de maio de 2002 com um rapaz de 23 anos, Delta há quase um ano. Separado, não estuda, trabalha como mecânico em uma oficina do bairro em que mora e divide uma pequena casa com mais dois amigos, todos Delta.

[16] De 20 anos, que concedeu a primeira entrevista em abril de 2002. Solteira, estuda o terceiro ano do ensino médio em uma escola municipal do bairro em que mora. Mora com os pais e namora um dos membros dos Deltas e está se preparando para prestar vestibular no final do ano.

[17] O *status* formador de um *Delta* identifica e dá identidade a cada membro individual. Através da qualificação de ser um Delta se adquire uma postura e um olhar para o mundo ao redor. O sentimento de pertença cria ou estabelece canais de semelhança e identificação grupal e com outros *Deltas*, ao mesmo tempo em que estabelece a diferença individual necessária para o trato e para as relações com os outros fora do mundo *Delta*. Magnani (1998) fala sobre a categoria pertencer como uma disposição individual e grupal de uma referência concreta onde alguém pode ser reconhecido enquanto diferença. A pertença significaria, assim, "um espaço de mediação cujos símbolos, normas e vivências permitem reconhecer as pessoas diferenciando-as, o que termina por atribuir-lhes uma identidade que pouco tem a ver com a produzida pela interpelação da sociedade mais ampla e suas instituições" (p. 117). Este trabalho, por outro lado, está mais preocupado com as tensões no interior de um grupo social, no caso os *Deltas*, entre a busca de identificação e identidade individual e grupal e as disputas invisíveis em torno do ser *Delta*.

[18] É o processo onde a pessoa sustenta para os outros a impressão de não ter perdido a face (GOFFMAN, 1980, p. 80).

[19] É uma ação que visa salvar a face do outro, buscando ajudá-lo e ajudar a si próprio. Em uma ação de proteção da face de um outro,

para Goffman, parece coexistir uma situação onde o terceiro envolvido corre o risco de perder a própria face se não o socorrer (p. 86). No caso dos Deltas, esta situação parece evitar, assim, tanto uma situação de descrédito pessoal junto ao grupo, por parte daquele que moveu uma ação protetora, quanto o leva a ganhar um provável aliado importante para suas ações junto ao próprio grupo.

[20] Entrevista realizada em maio de 2002, com uma jovem de 20 anos de idade, com o ensino médio recém concluído e que se prepara para fazer vestibular para um curso na área de ciências da natureza. Solteira, tímida, mora com os pais e trabalha um expediente em um consultório médico como recepcionista.

[21] Entrevista realizada em maio de 2002, com um rapaz de 26 anos que cursa o penúltimo período de um curso superior na UFPB. É considerado um dos fundadores dos Deltas. Solteiro, mora com os pais, não trabalha e se dedica todo o tempo disponível ao trabalho com o grupo Delta.

[22] Entrevista realizada em maio de 2002, com um rapaz de 29 anos, segundo ele, um dos fundadores dos Deltas, casado, com um filho de dois anos. Ele e a mulher são Deltas, se conheceram no grupo, se gostaram e casaram. Ambos possuem uma pequena mercearia que abre de domingo a domingo, e que serve como um dos pontos de encontro dos membros do grupo.

[23] Entrevista concedida em abril de 2002, por um rapaz tímido e sério, estudante da oitava série noturna do ensino fundamental, de uma escola pública estadual do bairro onde mora. Solteiro, mora com dois irmãos, não conheceu os pais mortos. Trabalha como Office boy para uma firma de advogados no centro da cidade de João Pessoa.

POUCEL, Jean-Jacques Frédéric. *The Work of Mourning in Jacques Roubaud's Quelque chose noir*. RBSE, v.1, n.2, pp.182-200, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-8965

## The Work of Mourning in Jacques Roubaud's *Quelque chose noir* <sup>[\*]</sup>

*Jean-Jacques Frédéric Poucel*

**Resumo:** Este trabalho analisa o trabalho de luto no *Quelque Chose Noir* de Jacques Roubaud. Jacques Roubaud é um matemático profissional, professor de poética na *École Normale des Hautes Etudes* e um dos poetas experimentais mais importantes que moram atualmente na França. O trabalho de luto se refere ao objeto estético ou ao "trabalho de arte", como é convencionalmente chamado. O negro, é a qualidade que colore o tema da coleção, que denota a tinta preta da página impressa, e conota o humor de luto. O título estabelece, assim, uma correspondência entre o trabalho de lamentar e o próprio trabalho poético, estratégia que alinha o processo psicológico de pesar com a negritude "indeterminada" da escritura. O dom da (da imagem da) morte sublinha tanto o poeta quanto a sobrevivência criativa do fotógrafo. Estas linhas servem para introduzir a dupla história dos poemas que seguem: a história do silêncio que os precede e a história de inventar uma forma de escritura. Sugestivo, como uma espécie de início de um diário, os poemas apresentam os hábitos do enlutado fixos sobre o trabalho de lamentar através da escrita. O uso escasso de idioma figurativo junto com o espaçamento dos poemas, empresta força à representação do silêncio em *Quelque Chose Noir*, com a intermitência quebrada pela impressão de escritura. A "magie mécanique" do artefato, inclusive a imagem poética, não evoca a presença do morto para Roubaud, e só serve para iluminar e, no último caso, degradar o amor que se foi. Para Roubaud, a consideração de mundos múltiplos onde sua esposa poderia viver adquire a forma de um poema, e na vida do próprio poema são inscritos os qualificadores destes possíveis mundos.

**Palavras-Chave:** trabalho de luto; Jacques Roubaud; trabalho poético

**J**acques Roubaud is a professional mathematician, a professor of poetics at the *École Normale des Hautes Etudes* and one of the most important experimental poets living in France today. Since 1966, when he became a member of the Oulipo (The Workshop for Potential Literature), Roubaud has published in a wide variety of literary genres including poetry, short stories, novels, theater, translations, biographies,

autobiographies and theoretical essays. Widely recognized for his studies on the poetic art of the troubadours in *La fleur inverse* (1986)<sup>[1]</sup>, and for his study of contemporary verse structure in *La vieillesse d'Alexandre* (1988)<sup>[2]</sup>, Roubaud is an authority on the history of French language and poetics. Upon the publication of *Quelque chose noir* (1986)<sup>[3]</sup>, critics praised the work's readability. Noting Jacques Roubaud's continued exploration of fixed form, reviewers praised the collection's personal quality, underlining its easy access to the experience of loss<sup>[4]</sup>. Suggesting an unsubstantiated shift in the poet's aesthetic principles, one critic even claims that Roubaud is cured of his "fallacieuses avant-gardes," and that he is now capable of composing poems unfettered by extraneous formal or mathematical concerns.<sup>[5]</sup> To be sure, *Quelque chose noir* does reflect a reduction in language, verse form and subject matter. Yet this diminution does not suggest a loosening in the poet's compositional rigor. To the contrary, the thinning of poesis in *Quelque chose noir* is integral to Roubaud's experimental project.

If compared to Roubaud's earlier, reputedly difficult poems, the formal constraints adopted in *Quelque chose noir* may seem relatively simplified. Based on the number nine, this collection presents eighty-one poems, divided into nine separate sections, followed by an envoi. Each individual poem consists of nine unrhymed lines. Unlike *Trente et un au cube* (1972),<sup>[6]</sup> where one finds similar numerical symmetry, the individual lines in *Quelque chose noir* do not conform to the generative number, but are rather Roubaud's version of a French blank verse. In addition to this minute loosening in internal constraint, the poetic idiom of these poems is markedly less academic than Roubaud's previous publications. The resulting accessibility, may make *Quelque chose noir* Roubaud's most widely read poetic statement, for the difficulty of his earlier poems has limited their reception. But, poetic merit in this collection lies not so much in what the poems directly say, and even less in what they represent. Rather, the force of this collection grows out of what the poems themselves refuse to say, what they omit from representation. My purpose in this essay is to discuss how, through the composition of a minimal elegy, these poems enact the work of grief.

As a liminal remark, it is essential to recall that poetry, particularly elegiac poetry, often entails a laborious reception. Even if "more readable"-a weak formula in itself-, the sophistication and subject matter of *Quelque chose noir* demands the reader's participation in the form of linguistic work. Consequently, in this essay, the word "work" is intended as polyvalent. To begin, "the work of mourning" refers to the aesthetic object or the "work of art," as it is conventionally called. Also, by "work" I mean the labor of grieving, or of "working through" the experience of loss.<sup>[7]</sup> To approach the

aesthetics of the grieving work, one must consider the linguistic strategies adopted and eschewed. That is, the reception of mourning work presupposes an engagement with the dialogic conditions fundamental to the writer, text and reader, as well as an informed, strategic stance with regards to the influence of poetic tradition. In this reading I suggest that *Quelque chose noir* resists conventional elegiac rhetoric and casts memorialization in a minimized and exacting poetic discourse.

### *The Title*

Jacques Roubaud's second wife, Alix Cléo Roubaud (née Blanchette) died January 28, 1983 of a pulmonary embolism. Since childhood she had been afflicted with asthma. An active photographer and student of philosophy, she lived only thirty-one years. During the two and a half years following her death, Jacques Roubaud published virtually no poetry. In 1984, Roubaud published the last four years of his late wife's diaries.<sup>[8]</sup> *Quelque chose noir* is Roubaud's first work dealing with this loss.<sup>[9]</sup>

The title is inspired by a series of Alix Cléo's photographs entitled "Si quelque chose noir" (1980). Roubaud's derived title confirms the actual occurrence of "something black," presumably Alix Cléo's death. Although written two years after her death, *Quelque chose noir* directly responds to Alix Cléo's photography and writing. As such, the whole collection continues, in an aesthetic realm, their private, amorous dialogue.<sup>[10]</sup> The afterlife of this conversation is enacted in working through the poems, in their composition and reception.

Roubaud's title establishes a direct link between the work and what it represents: "some black thing." It distinctly names what is to be found in the book, even if this object is purposefully indefinite. Black, the quality that colors the theme of the collection, denotes the black ink of the printed page, and it connotes the mood of mourning. The entitled thing itself, however, "some black thing," remains vague and obscure. The title thus establishes a correspondence between the work of grieving and the poetic work itself, strategically aligning the psychological process of grief with the indeterminate "blackness" of writing. The recurrent theme of indeterminacy, paired with an intentional poetics, engenders key images of life, absence and poetic survival in the poems.

### *Pretexts*

Alix Cléo's photographs and diaries insistently present "Jacques," her most intimate reader, with the event of her death. This compulsion to represent death reflects Alix Cléo's

anticipation of an early death.<sup>[11]</sup> In these artifacts, Alix Cléo also interrogates the problematics inherent in thinking through and representing one's own death in photography and writing.



The photographs of "Si quelque chose noir" explore visual representation of her passage through life toward death. Absent from most of this series, Jacques Roubaud is pictured in the last of these photographs, implicating him as a final agent and witness in the photographer's life.<sup>[12]</sup> In this photograph, Roubaud's naked body is pictured as a resting bed for Alix Cléo's, as if his living form were a sepulchre or a tomb for his wife's being (see Figure 1).

In her diary, Alix Cléo also writes of having given Roubaud a photographic image of his own death: "Évidemment, ce n'était pas un cadeau ordinaire celui de te livrer, à deux heures du dimanche après-midi, l'image de ta mort" (Journal 13).<sup>[13]</sup> This gift of (the image of) death underlines both the poet's and the photographer's creative survival. Indeed, nothing so powerfully reminds us of our own mortality as the loss of a loved one. While repeatedly confronting her own mortality, Alix Cléo explicitly intends for Roubaud to think through her death and what it means to him: "prépare-toi à ma mort. / tu m'aimes pour les raisons de la vie - sottement tu oublies les raisons de la mort" (Journal 54).

In *Quelque chose noir* Jacques Roubaud meditates on these writings and photographs. In an effort to give new life to these gifts of death, Roubaud appropriates and cites altered phrases from Alix Cléo's diaries - "Évidemment ce n'était pas un cadeau ordinaire. celui de me livrer, à cinq heures du matin, un vendredi, l'image de ta mort" (QN 16) - rendering explicit the dialogue between the two texts. However, reproductions of her photographs are altogether omitted from the collection. This omission bears remarking for it underlines a poetics of absence in the work, and it announces the work's adamant refusal of visual images.



## *The Poems*

The collection opens with a poem entitled "Méditation du 12/5/85," presumably written over two years after Alix Cléo's death (on Roubaud's fifty-second birthday). This poem presents two juxtaposed events: the end of the poet's two-year silence and his confronting the initial scene of death that marks the beginning of that silence. These lines serve to introduce the twofold story of the poems that follow: the story of the silence that precedes them and the story of inventing a form of writing. In beginning Roubaud refuses the elegy's principle aim, consolation.

*Je me trouvais devant ce silence inarticulé un peu comme le bois certains en de semblables moments ont pensé déchiffrer l'esprit dans quelque rémanence cela fut pour eux un consolation ou du redoublement de l'horreur pas moi. (QN 11)*

Rejecting consolation, the poem returns to an initial image of death.

*Il y avait du sang lourd sous ta peau dans ta main tombé au bout des doigts je ne le voyais pas humain. (QN 11)*

The image of the hand, no longer human because inanimate, suggests the poet's first gaze on the deceased, or the reader's first glimpse of something black: "Du sang s'était alourdi au bout des doigts. comme un fond de guinness dans un verre" (QN 13). The infinite recurrence of this and other macabre images of death prompts the process and product of writing:

*Cette image se présente pour la millième fois à neuf avec la même violence elle ne peut pas ne pas se répéter indéfiniment [. . .] ces tirages photographiques internes je n'ai pas le choix maintenant. (QN 11)*

This repetitious, photographic memory incites Roubaud's poem of grief. By its sheer tenacity and repetition, indeed, by its insistent novelty-"cette image se présente pour la millième fois à neuf"<sup>[14]</sup> - this photomatic, mechanicalsouvenir leads the poet to break his silence-"je n'ai plus le choix maintenant."

## *Mourning, Writing and Ritual*

In practice, Roubaud grieves through a ritual of writing. Suggestive of diary entries, the poems present the habits of the mourner setting about his work of grieving through writing. These descriptions lend themselves to an allegorical reading of the literary techniques deployed in the poems themselves.

Typically, this day begins in darkness ("Quand je me réveille il fait noir: toujours." [QN 33]) and commences with black coffee.

In an atmosphere permeated with the feeling of an ever-present absence, every routine becomes ceremonial: "Dès que je me lève (quatre heure et demie, cinq heures), je prends mon bol sur la table de la cuisine. Je l'ai posé là la veille, [. . .] pour minimiser le bruit de mes déplacements" (QN 27).<sup>[15]</sup> The habitual quietude of Roubaud's writing routine has become senseless, but he continues the practice in conscious refusal of his wife's absence. The minimal movement here is echoed by the lukewarm, generic brand instant coffee: "Je remplis mon bol au robinet d'eau chaude de l'évier / [. . .] / Le liquide est un peu amer, un peu carmélisé, pas agréable" (QN 27).<sup>[16]</sup>

The passages in which Roubaud describes the mundane in his everyday life are particularly rich in black images; these images color the sombre tone of the work of mourning. As, for example, in these descriptions of his morning coffee: "À la surface du liquide, des archipels de poudre brune deviennent des îles noires bordées d'une boue crémeuse qui sombre lentement, horribles"; "Je l'avale et je reste un moment immobile à regarder, au fond du bol, la tache noire d'un reste de poudre mal dissoute" (QN 28). Images of blackness recur, in varying form, throughout *Quelque chose noir*, each time suggesting and obscuring something extra but absent. Daily meditations become the ceremony of mourning; as such, they interrogate the place of language in grieving.

If writing (through) grief is a question of choosing appropriate modes of address, then Roubaud carries out his work by isolating and interrogating the status of language in his poems. For example, in the "Méditation du 21/7/85" he isolates certain statements through the use of quotation marks:

*On ne peut pas me dire: "sa mort est à la fois l'instant qui précède et celui qui succède à ton regard. tu ne le verras jamais."*  
*On ne peut pas me dire: "il faut le taire." (QN 22)*

The quotation marks here set certain phrases aside, with the intention of putting their value under scrutiny. This metalinguistic approach begins a "language game" that becomes integral to the mourning ceremony, as well as to the composition and the reception of the poems.

What exactly the poems say becomes a daily concern for the mourning and memorializing "I." Consequently, more than presenting poems about the lost loved one, then, *Quelque chose noir* explores a specific resistance to the traditional excesses of elegiac figuration. The poems seek less to represent the finality of Alix Cléo Roubaud's life than to present the poet's

labor in searching for a language of mourning and of survival. For Roubaud, part of inventing a language capable of authentically mourning this death depends on echoing the silence (absence) that inhabits his experience of that loss.

## *Silence*

Silence figures prominently in *Quelque chose noir*: "Devant ta mort je suis resté entièrement silencieux" (QN 131). It is measured in segments of time (as in the title "1983: janvier. 1985: juin"[QN 33], and the line "Je n'ai pas pu parler pendant presque trente mois" [QN 131]), or in recurrent moments: "Dans les centaines de matins noirs je me suis réfugié" (QN 33). It is figured by the ineffectiveness of words ("En moi regnait la désolation. comme conversant à voix basse. / Mais les paroles n'avaient pas la force de franchir" [QN 18]), and associated with an inability to read or write poetry ("Le registre rythmique de la parole me fait horreur. / Je ne parviens pas à ouvrir un seul livre contenant de la poésie" [QN 33]; "Impossible d'écrire, marié(e) à une morte"<sup>[17]</sup> [QN 63]). The poet's world is marked by a self-prescribed silence, an echo of the utterly impersonal loss: "Je suis habitant de la mort idiote" (QN 35); His reason d'écrire is to speak the death that he inhabits: "Mais ta mort en moi progresse lente incompréhensiblement" (QN 136).

Formally, this silence is echoed in the pronounced use of open spacing techniques. There is, in this collection, a noticeable surplus of white space or blankness separating the individual lines of each poem, as well as the individual segments within each line. The sparse use of figurative language along with the espacement of the poems, lends force to *Quelque chose noir*'s depiction of silence, intermittently broken by the imprint of writing. Within these open spaces, we are invited to read the concrete presence of a manifest absence.

## *Loss and Figuration*

The gap between the actual loss and symbolic figuration is a problematic element of the elegy. In *The English Elegy* Peter Sacks claims that "[o]ne of the least well observed elements of the genre is this enforced accommodation between the mourning self on the one hand and the very words of grief and fictions of consolation on the other" (EE 2). Sacks's point is that the effectiveness of rhetorical figurations and memorializations conventional to the elegiac tradition is often left unquestioned in the poem itself, for this type of immortalization through poetry is supported by convention itself. For his part, Roubaud sensitizes readers to the limits of language ("le langage n'a pas de pouvoir" [QN 67]), and he firmly denies that representation affords resurrection: "Je ne t'ai

pas sauvée de la nuit difficile" (QN 20). In this denial, and in the lyrical choices that accompany it, Roubaud self-consciously questions how poetry can inscribe his memories without finalizing their absent referent.

Roubaud's interrogation of symbolic figuration is rooted in a refusal of panegyric rhetoric based on comparison: "Je ne m'exerce à aucun souvenir. je ne m'autorise aucune évocation" (QN 21). These refusals avoid inscribing discernible images of Alix Cléo. In this context, visual images impart a redundant quality. Metaphors, similes, and metonymies are also avoided as viable modes of lament, for, like the photographs left behind by Alix Cléo, they repeat the closure that coincides with her death. These modes of representation are themselves repetitions of death, they reiterate "La mort même même. identique à elle même même" (QN 16).<sup>[18]</sup> In "L'histoire n'a pas de souvenirs" Roubaud explains how such emblems of his wife are stale hindrances to his mourning process:

*Chaque image de toi-je parle de celles qui sont dans mes mains,  
devant mes yeux, sur le papier-chaque image touche la trace d'une  
reconnaissance, l'illumine,*

*Mais elle est pourtant révolue, elles sont révolues, chacune et toutes,  
ne constituent en leurs configurations aucune vie, aucun sens, aucune  
leçon, aucun but.*

*Ta voix se déplaçant en bruissant dans le magnétophone, j'entends les  
efforts de ton souffle, dans la nuit, devant le magnétophone à ton lit.*

*Je l'entends après des centaines de nuits inchangée et pourtant il n'y a  
rien en elle du présent, rien que la magie mécanique ait pu, par la  
mimésis en limailles, translater d'aucun moments, pleins, séparés,  
difficiles de souffle, révolus, pour être là en ton nom, comme un  
recours.*

*Et c'est pourquoi peut-être, tu es en elles, vue, et voix, le plus  
irréremédiablement, morte.*

*Et c'est pourquoi aussi la vie qui te reste, s'il te reste, est imprimée en  
moi, suaire, entremêlée en moi, refusant de se défaire. (QN 111-12)*

Belonging to the past, the photographs, the voice recordings and other objects that Alix Cléo invested with meaning are now only reminders of her death. For Roubaud the "magie mécanique" of the artifact, including the poetic image, fails to evoke the presence of the deceased, and only serves to illuminate and, at length, degrade the absent loved one.

It is as if the entire personal world of the poet were iterating closure. From the objects in their apartment, to the sights, sounds and experiences they shared together, the world itself speaks this end. Initially, Roubaud seems to have wanted to avoid the finality of these traces: "Je voulais détourner son

regard à jamais. je voulais être seul au monde à ne pas avoir vu du tout [. . .] l'image de ta mort" (QN 15). Over time, however, confronting these death laden traces becomes necessary and integral to the labor of mourning: "Je peux réellement affronter ton image, ta 'semblance,' comme on disait autrefois. difficilement, mais je le peux" (QN 34).

Only through accepting the irremediable coincidence between the actual death and the remnant images of Alix Cléo can Roubaud formulate a lyrical mode of writing that disassociated his memories from the image of death. That is, without dwelling on closure, he attempts to create a poetic space inhabited by the other, non-representational traces still alive within him : "Les autres traces, venues d'autres sens, ne sont qu'en moi. Quand je trébuche dessus, j'étouffe" (QN 34). The difficulty and implicit work of writing mourning lies in inventing a style that both presents and preserves memories. Indissociable from aesthetic issues, the necessity and difficulty of this invention poses fundamental questions about the poet's symbolic survival (here associated with the difficulty of breathing ["j'étouffe"]) suffered by the asthmatic Alix Cléo).

Roubaud consequently resists a fundamental property of language: to represent, define and deform, its object. That is, in writing the remnant traces that subsist within him, he avoids naming or describing them directly. Inversely, he refuses to condemn them to silence. In the last few verses of "L'histoire n'a pas de souvenirs" Roubaud depicts these supplementary traces as having an agency of their own, as if their preservation and utility to mourning were predicated on remaining unwritten, "refusant de se défaire."

*Et c'est pourquoi aussi la vie qui te reste, s'il te reste, est imprimée en moi, suaire, entremêlée en moi, refusant de se défaire.  
Et de céder comme ta chair à la complaisante décomposition non imaginable, et de s'immobiliser comme l'image et la parole dans les parenthèses documentaires. Cette vie qui est cela:  
Ton odeur, ton goût, le toucher de toi. (QN 113)*

These traces, other than sight and sound, are only broadly designated (odeur, goût, toucher), classified generally so as to avoid the decay of specific renderings. Their personal uniqueness is withheld from the bracketted enclosure of the printed word.

### ***Techniques: The Three Propositions***

What techniques then are used to present Alix Cléo? In "Méditation de l'indistinction, de l'hérésie," Roubaud spells out the proposed discursive constraints:

*Il y a trois suppositions. la première, ce n'est pas trop d'y mettre un ordre, c'est qu'il n'y a plus. je ne la nommerai pas.  
Une deuxième supposition, c'est que rien ne saurait se dire.  
Une autre supposition enfin, c'est que rien désormais ne lui ressemble.  
cette supposition destitute tout ce qui fait lien (QN 75).*

From these three givens Roubaud deduces the linguistic constraints of *Quelque chose noir*; "de ces suppositions se déduisent [. . .] des propositions comme une chaîne" (QN 75). In the first supposition-"il n'y a plus."- there is no grammatical object. What is missing is replaced by a refusal to name Alix Cléo, "je ne la nommerai pas." This omission underlines the principle discursive strategies : to avoid reiterating death and, to create a possible discursive world in which a potential life for Alix Cléo can be imagined.<sup>[19]</sup>

The second supposition, "rien ne saurait se dire" reflects Roubaud's interest in the ineffable. More than other artistic mediums, language must signify something, even if denoting its referents indirectly. Representing nothingness linguistically is, strictly speaking, impossible. This difficulty is addressed as an epistemological problem in Roubaud's text, for, though nothingness may exist, and though there may be phenomenological experiences that contextualize nothingness, it is inexpressible and therefore irrepresentable. This second supposition thus takes on several meanings. Roubaud may be saying that after his loss, nothing is worthy of speech, that there is nothing worth saying. Or-and I think this is the operative meaning for the collection-his poetic discourse is invested in the notion that nothingness is unknowable and thus not representable. That is, due to its irrepresentability, "nothingness" (like its analogue "absence" or its inverses, "totality" and "presence") alludes to an unattainable absolute. This notion becomes a particularly potential notion, a kind of infinite imaginary space into which symbolic creation makes egress only through suggestion. And, this impossibility of representation singularly generates the possibility of poetic invention.

The third supposition locates Roubaud's most cogently formulated statement of consolation: "rien désormais ne lui ressemble." Nothingness, in this context, takes on the positive quality of potential because of its indeterminacy. Accordingly, direct forms of comparison are avoided, confining description of Alix Cléo to appositions that amount to "nothing." For Roubaud, nothing in this world measures or resembles Alix Cléo: "on conclura qu'il n'y a que du dissemblable et de là, qu'il n'y a aucun rapport, qu'aucun rapport n'est définissable" (QN 75). Roubaud is willing to inscribe the memory of Alix Cléo only in what is indistinct, dissimilar to everything, stateless (QN 87), and identical only to itself (QN 77). Obeying this particular

semantic constraint enables Roubaud to inscribe his memories in a set of poetic propositions that designates without defining.

### *Presenting Nothingness*

The final words of *Quelque chose noir*, for example, illustrate how this proposition is realized in Roubaud's elegy. Dated two years prior to the other poems, the envoi describes a pause before the sun sets over a "patch of sky" dedicated to Alix Cléo ("ce morceau de ciel / désormais / t'est dévolu" [QN 147]). In this pause, Roubaud inscribes a release of absence that likens Alix Cléo's eyes to nothingness: "le soleil, là / hésite / [. . .] // avant que la terre / émette // tant d'absence / que tes yeux / s'approchent // de rien" (QN 147-48). Reminiscent of Shakespeare's mistress whose eyes are nothing like the sun, Roubaud's mistress's eyes are like nothing at all. From this description, and others like it, one learns more about the poet's gaze, more about his mode of perceiving memory than about the woman praised. His resolution to consign memory to indistinction, irresemblance and infinitude presents the work of mourning as an experiment in representing nothingness: "Ta mort m'a été montrée. Voici: rien et son envers: rien" (QN 66). The poetic force of this experiment targets the indirect production of a "nothing," of an indeterminate potential for life: "Tout se suspend au point où surgit un dissemblable. et de là quelque chose, mais quelque chose noir" (QN 76). Representing this point at which everything is eclipsed, "le point familier du doute de tout" (QN 20), thus becomes Roubaud's principle aesthetic goal. In this performative moment, Roubaud offers the trace of an extant nothingness-"Quelque chose noir qui se referme. et se boucle. une déposition pure, inaccomplie" (QN 76)-as testimony to mourning: "Gouffre pur de l'amour" (QN 15).

### *Pure Apostrophe*

Direct second person address is a privileged form of enunciation in *Quelque chose noir*: Roubaud apostrophizes Alix Cléo in lieu of directly describing and praising her. According to him, apostrophe alone unites and possibly preserves the divergent and decaying meanings of Alix Cléo: "Je vais me détourner [de l'image de ta mort] et inscrire les mots de l'adresse les mots de l'adresse qui sont l'unique manière de constituer encore une identité qui soit tienne sans cloisons" (QN 61). Unlike other modes of speech, apostrophe performatively situates the addressee without mediating her relationship to a world to which she no longer belongs. Her proper names, Alix Cléo, as well as the familiar second person pronouns, "tu" and "toi," might be said to conjure an absolute and pure notion of the addressee, while simultaneously pointing to her absence. There is something indestructible, incorruptible about the



proper noun. In mourning, Roubaud repeats his young wife's name to himself: "Je dis toujours ton nom ton nom en moi comme si tu étais" (QN 136). Because it directly invokes its addressee, apostrophe performatively presents (the possibility of) an addressee who is traditionally absent. In his invocation, Roubaud hopes to "present" Alix Cléo, without putting her into relation with the world to which she no longer belongs: "En te nommant je voudrais te donner une stabilité hors de toute atteinte" (QN 87). The name's immutability becomes a performative function of apostrophe: "Ton nom est trace irréductible. Il n'y a pas de négation possible de ton nom. [. . .] Te nommer c'est faire briller la présence d'un être antérieur à la disparition" (QN 88, 87). But apostrophe does not afford a continuous presence, for the economy of performance demands that "presence" occur in a locus of absence: "tu y apparais à l'endroit où seule tu es absente" (QN 84).

In several poems, Roubaud plays with the pronunciation of his wife's name. Emphasizing the orality of apostrophe, Roubaud's phonic play explicitly triggers memories associated with erotic pleasure—"Ces souvenirs sont les plus sombres de tous" (QN 116). Each time Roubaud refers to his wife's name, he describes the drama of repeating the sounds to himself, in a possible world. Yet, in the poems themselves, there is more description of the status given the name than occasions where the name is actually written, or pronounced.

In these descriptions, Roubaud posits that with each enunciation the name itself breathes another life, and thus repeats the event of absence: "Il y a ton nom. je peux le dire. je peux rayer la biffure qui le bare, en letter, pesantes du lieu / [. . .] et tu y apparais à l'endroit où seule tu es absente" (QN 84). The name thus becomes a means to speak a unique absence without altering the meanings of Alix Cléo, without comparing her to the worldly. It becomes the vehicle of a non-life or *via negativa*. As such, the name must remain free of comparison, it must remain, in a sense, pure: "Ton nom ne se supprime pas (mais il restera sans description, qui viendrait briser cette solidité pour en faire un énoncé maléable, moins exigeant, veule, dérisoire, et pour tout dire, faux)" (QN 88). This demand for rigor with the use of the proper name may explain why it appears only twice in the entire collection.

A more common form of apostrophe in *Quelque chose noir* is the use of the second person subject pronoun, "tu". Here too, there is phonic play:

*"Vous" était notre mode d'adresse. l'avait été.  
Morte je ne pouvais plus dire que: "tu." (QN 18)*

This choice of pronoun reiterates singularity (as opposed to "vous" which suggests both formality and plurality). In this singularity one might read an emblem of Roubaud's world, of our world, whose very existence is contingent on its unicity. For Roubaud the unicity of his world is confirmed in the singularity of one death: "Tu disais : 'le singulier est idiot'" (QN 79); "je suis habitant de la mort idiote" (QN 35). And, inversely, the possibility of thinking abstract lives for Alix Cléo is contingent upon a precise expression of her (unique) absence: "tu y apparais à l'endroit seule tu es absente" (QN 84). In other words, Roubaud's apostrophe specifically posits the conditions of possible worlds for one being: "Alix Cléo." But the singularity of the world where he writes and repeats his wife's name, is confirmed by the certainty of her death. In this world her possible existence is silenced.

Being a homophone with the past participle for the verb taire (to silence), "tu" paradoxically pronounces the silence created by the eschewed modes of representation. That is, presented in a metapoetic context (where the status of each enunciation is calculated, measured for its utility in furthering a continued consciousness of the deceased), apostrophe takes the places of other modes of speaking that are silenced, or "tu."

Furthermore, the stress pronoun "toi" also bears ludic significance in the collection. Like the proper noun and the second person subject pronoun, "toi" functions as a graphic image of Alix Cléo, reiterating the appearance of her absence. Its phonic environment recalls the "golfe de toits" that Roubaud describes in meditating on her last photographs: "ce que l'on voit, là, [. . .] dans le golfe de toits [. . .] ce qu'on voit [. . .] / [. . .] est, précisément, [. . .] ce qui maintenant manque / Toi" (QN 91-92). The image of the "golfe de toits" functions as a mise-en-abyme of Alix Cléo, a phonic reflection of the "toi" [twa] in which her non-existence is repeatedly invoked. It is almost as if this image becomes emblematic of Alix Cléo's tomb: "Dans les villes, on ne sait pas qu'il y a un toit. / Une tombe, il faut se forcer pour aller voir" (QN 135).

"Toi" is also associated with the number three (trois) which, being a multiple of nine, is key to the collection's organization.<sup>[20]</sup> In *Quelque chose noir*, important things come in threes. First, the givens behind the constraints adopted: "Il y a trois suppositions": "il n'y a plus," "rien ne saurait se dire," "rien désormais ne lui est semblable" (QN 75). Second, the presentation of mourning is divided into three steps: "imitations sous les trois modalités / Perceptions délibérations décisions" (QN 95). Third, for Roubaud, there are three forms of images that reiterate Alix Cléo's death (her creations [photography and writings], her cadaver, and their apartment, marked by its "agencement d'objets le tien" [QN 61]). Each of these are united in the aphostrophic "toi": "Ce sont trois fois toi trois des

irréductiblement séparés déplacés de toi perdu en une diaspora qu'unit seule ce pronom : toi" (QN 61). Although impersonal, the subject and stress pronouns are used more readily than the proper name in Roubaud's apostrophe.

### *Possible Worlds*

Apostrophe is the central poetic practice of *Quelque chose noir*, for through invoking Alix Cléo, Roubaud also solicits the reader's participation, as audience to his virtual dialogue. The conditions of this dialogue most succinctly reflect the conditions of consolation afforded by possible worlds: "Un poème se place toujours dans les conditions d'un dialogue virtuel" (QN 124). All poems, like the concept of possible worlds, propose a hypothesis: "L'hypothèse d'une rencontre l'hypothèse d'une réponses de quelqu'un" (QN 124). The hypothesis of possible worlds proposes that there are an infinite quantity of other worlds whose existence, like our own, is contingent upon being logically consistent. Though a hypothetical dialogue and the hypothesis of an infinity of possible worlds greatly differ, Roubaud's poems provides an example of how the latter philosophical proposition may figure into and enrich poetic discourse.

For Roubaud, the consideration of multiple worlds where his wife might live takes the form of a poem, and in the life of the poem itself are inscribed the qualifiers of these possible worlds. That is, the poem posits a virtual dialogue according to its own terms, as poetry:

*Un poème se place toujours dans les conditions d'un dialogue virtuel  
[...]  
Même dans la page : la réponse supposée par la ligne, les  
déplacements, les formats  
Quelque chose va sortir du silence, de la ponctuation, du blanc  
remonter jusqu'à moi  
Quelqu'un de vivant, de nommé: un poème d'amour (QN 124)*

The possibility of a reply, of a resurgent "Quelque chose" or "Quelqu'un" is factored into the concrete presentation of words on the page (ligne, ponctuation, blanc). The disposition of language is structured around the possibility of giving voice to an absent and impossible being "Dans l'espace minime" (QN 36): "Quelque chose noir se referme. et se boucle. une déposition pure, inaccomplie" (QN 76). The reader participates in the presentation of this purely speculative hypothesis. But the reader's reception in itself does not provide consolation; rather, the reader's recognition of the impossibility of the addressee's reception in itself proposes continued opportunities for imagining possible worlds. That this poem is intended as a dead letter becomes one of its explicit conditions:

*Même quand l'omission, l'indirection, l'adresse pronominale rendent possible cette translation: qu'un lecteur soit devant la page, devant la voix du poème comme au moment de sa naissance  
Ou de sa réception: lecteur lecteur ou lecteur auteur  
Ce poème t'est adressé et ne rencontrera rien. (QN 124)*

In missing its addressee the possible worlds suggested by the poem are kept open. And each reading bears witness to the hypothesis of this continued dialogue.

In imagining possible worlds where Alix Cléo is alive, however, Roubaud does not stray from apostrophe. Instead, he describes novels in which recounting an adventure coincides with the unfolding or occurrence of that adventure. Respecting this constraint aligns the reality in which the story is read with the reality of the fictive story; that is, the constraint conceptualizes the notion of parallel universes whose reality might be thought of as interchangeable. Here is how the idea of these novels is presented:

*Il y a quelqu'un, un homme. Il n'est pas nommé. Il y a sa jeune femme, qui est morte.  
Le roman se passe dans plusieurs mondes possibles. Dans certains, la jeune femme n'est pas morte.  
Le temps est le présent. le temps de chaque monde possible est le présent. (QN 51).*

The novel thus takes place (se passe) in several possible worlds. Among these are the one where it is written and read, our world, the only one which is certain.

## ***Conclusions***

Among the traditional elements of the elegy not included in *Quelque chose noir*, I have noted Roubaud's refusal of consolation through metaphoric language, or through an appeal to transcendental forces. Conventionally, the narrative movement of the elegy traces a descent into grief followed by an ascent into some kind of consolation, often concluded by some form of immortalizing resurrection. In *Quelque chose noir*, there is very little movement away from the image of death. There is no fixed resurrection scene, no symbol other than the proper noun (Alix Cléo) to replace the lost loved one. *Quelque chose noir* presents the process of grieving denuded of all certainty in symbolic reification. Moreover it presents a grieving process that is perpetually incomplete, for the surviving subject does not transfer emotional attachment from the deceased loved one to another object or person. To the contrary, through the refusal of symbolic and visual images, absence is given new form. And, re-enacting that absence through performative apostrophe becomes a means of writing survival for the poet and his loved one.

Instead of impoverishing Roubaud's poetic account of grief, the austere language in *Quelque chose noir* enriches the discursive world where possible lives for Alix Cléo are proposed. The parsimony of Roubaud's language, his use of open spacing and pure apostrophe strategically broaden the poem's signifying horizon. By espousing this restrained poetic discourse sustained as an "espace minime," Roubaud purposefully advances the aesthetic principle that less is more. The lessening in Roubaud's poems is concretized in the rejection of consolation provided by metaphor, and metonymy; it is realized in the modal affirmation of the non-existence and irresemblance of the poem's unique referent; and, its perpetuation is confined to the performative act of apostrophe, reiterated in each new reading. All of these discursive reductions inscribe a potential mode of becoming for Alix Cléo.

\* \* \*

**Abstract:** This paper analyzes the work of mourning in Jacques Roubaud's "Quelque Chose Noir". Jacques Roubaud is a professional mathematician, a professor of poetics at the École Normale des Hautes Etudes and one of the most important experimental poets living in France today. The work of mourning refers to the aesthetic object or the "work of art," as it is conventionally called. Black, the quality that colors the theme of the collection, denotes the black ink of the printed page, and it connotes the mood of mourning. The title thus establishes a correspondence between the work of grieving and the poetic work itself, strategically aligning the psychological process of grief with the indeterminate "blackness" of writing. This gift of (the image of) death underlines both the poet's and the photographer's creative survival. These lines serve to introduce the twofold story of the poems that follow: the story of the silence that precedes them and the story of inventing a form of writing. Suggestive of diary entries, the poems present the habits of the mourner setting about his work of grieving through writing. The sparse use of figurative language along with the espacement of the poems, lends force to *Quelque chose noir*'s depiction of silence, intermittently broken by the imprint of writing. For Roubaud the "magie mécanique" of the artifact, including the poetic image, fails to evoke the presence of the deceased, and only serves to illuminate and, at length, degrade the absent loved one. For Roubaud, the consideration of multiple worlds where his wife might live takes the form of a poem, and in the life of the poem itself are inscribed the qualifiers of these possible worlds

**Keywords:** work of mourning; Jacques Roubaud; poetic work

## Notes

[\*] Paper to Workshop "Narratives on death and mourning: tradition and innovation" (Chair: Mauro Guilherme Pinheiro Koury). VII ISSEI Conference, Haifa, August 1998.

[1] Jacques Roubaud, *La fleur inverse*, essai sur l'art formel des troubadours (Paris: Ramsay, 1986).

[2] Jacques Roubaud, *La vieillesse d'Alexandre*, essai sur quelques états récents du vers français (Paris: Ramsay, 1988).

[3] Jacques Roubaud, *Quelque chose noir* (Paris: Gallimard, 1986). *Some Thing Back*, Trans. Rosmarie Waldrop; photographs by Alix Cléo Roubaud (Elmwood Park: Dalkey Archive Press, 1990). All subsequent references to this edition are interpolated into my text as QN.

[4] See Alain Bosquet, "La poésie," *Nouvelle Revue Française* 405 (1986) 85-86; Michael Edwards, "After a Death," *Times Literary Supplement* 4356 (September 26, 1986) 1050; Mireille Rosello, "Jacques Roubaud: *Quelque chose noir*" *French Review* 60 (1986) 914-15; Josyane Savigneau, "Quelque chose noir: La mort la poésie," *Le Monde* 1970 (31 July-6 August 1986) 11.

[5] Alain Bosquet's review of *Quelque chose noir* offers an apology for Roubaud's formalism: "Les premiers recueils de Jacques Roubaud [. . .] montraient un souci d'enveloppe originale, soit scientifique, soit structuraliste. [. . .] Le poème était peut-être offert au lecteur: il lui était en même temps soustrait." Bosquet presents *Quelque chose noir* as departure from this aesthetic: "*Quelque chose noir* [. . .] abandonne radicalement cette attitude hautaine, pour exprimer [. . .] un drame vécu, dont il n'a plus l'inutile pudeur de se cacher. [. . .] De la douleur exemplaire, Jacques Roubaud, enfin débarrassé des fallacieuses avant-gardes, a franchi toutes les étapes" (Alain Bosquet, 85-86).

[6] Jacques Roubaud, *Trente et un au cube* (Paris: Gallimard, 1972). Inspired by the Japanese tanka, this collection consists of thirty-one poems of thirty-one lines, each containing thirty-one syllables.

[7] I am borrowing this formulation of the elegy from Peter Sacks's study of the genre to which I am indebted. Peter M. Sacks, *The English Elegy: Studies in the Genre from Spenser to Yeats* (Baltimore: Johns Hopkins U. Press, 1985).

[8] Alix Cléo Roubaud, *Journal, 1979-1983* (Paris: Seuil, 1984).

[9] *Quelque chose noir* is Roubaud's first series of poems dealing with Alix Cléo's death. Roubaud promises to continue mourning when he writes "Quand ta mort sera fini, je serai mort" (QN 67), and he continues many of his same rituals in writing mourning in *La pluralité des mondes de Lewis* (1987-1990) (Paris: Gallimard, 1991). *The Plurality of Worlds of Lewis*, Trans. Rosmarie Waldrop (Elmwood: Dalkey Archive Press, 1995). More meditative poems inspired by the experience of personal loss are forthcoming (conversation with Jacques Roubaud).

[10] The correspondences between Alix Cléo Roubaud's *Journal* and Jacques Roubaud's *Quelque chose noir* might lead one to figure the

indeterminate chose of Roubaud's poem as an Eros noir. In support of this point of view I would like to cite the following selections from both books. Speaking of the terms in which she writes her Journal to "Jacques," Alix Cléo discovers an absolute correspondence between the fact and act of loving and speaking that love: "Curieuse adéquation, pour une fois adéquation exacte de l'amour même, l'amour rêvé, l'amour vécu, l'amour même même. Identique à lui-même même" (Journal 14). Jacques Roubaud refashions this statement of love by citing it as a recognition of another absolute: "Pour une fois adéquation de la mort même à la mort rêvée, la mort vécue, la mort même même. identique à elle même même" (QN 15).

[11] Given the age difference between Jacques and Alix Cléo (20 years), one might think that the question of mortality would be posed in terms of the older. In Alix Cléo's writings, worries regarding death are almost always related to her own, not to her husband's.

[12] The photographs of "Si quelque chose noir" are reproduced in the English translation of *Quelque chose noir*.

[13] The original punctuation is respected here and throughout.

[14] There is a pun at work in the words "à neuf" denoting both the novelty of the image as it occurs anew to the poet, and its being rendered in poems based on the number nine (*neuf*).

[15] The minimal movements calculated here are not practiced out of respect for the sleeping ("Être silencieux n'a plus la moindre importance" [QN 27]). Rather, the ritual is maintained in a refusal to accept the death of habit: "Je continue à le faire, jour après jour, moins par habitude, que par refus de la mort d'une habitude" (QN 27).

[16] Roubaud's insistence on the mediocrity of his name brand coffee mix (Zama) reiterates the extent to which the poems draw from and remain anchored in quotidian experience. This direct presentation of the everyday as valid material for artistic expression suggests a minimalist aesthetic explored by American painter and sculptors, as well as, more recently, contemporary writers in the U.S., France and elsewhere. See Warren Motte, "Small Worlds" unpublished.

[17] The parenthetical silent "e" of "marié(e)" pays homage to Alix Cléo's difficulty in completing her creative projects, for she represents herself the the Journal as prescient of her impending death.

[18] See Benoît Conort, "Tramer le deuil (table de lecture de *Quelque chose noir*)," *La Licorne* 40 (1997) 47-58. Discussing these puzzling lines, Benoît Conort locates their origin in Ludwig Wittgenstein's discussion of tautology: Nous nous trouvons là au coeur de certaines propositions du *Tractus logico-philosophicus* à propos de la tautologie spécialement qui énonce que lorsque "la proposition est vraie pour la totalité des possibilités de vérité des propositions élémentaires [. . .] les conditions de vérité sont tautologiques." Et, de même, si la proposition montre ce qu'elle dit," "la tautologie résulte de toutes les propositions: elle ne dit rien." [. . .] La tautologie a pour effet (et pour but) de dire l'impossibilité de la représentation. [. . .] Elle ne rend possible que l'image de l'image, un une représentation seconde, "la tombe de la photographie prélevée de la tombe" (QN 46). (56)

[19] Elsewhere Roubaud writes that "La proposition 'tu es morte,' elle, n'a besoin d'aucun univers de discours," (QN 129) for this reiteration of



her certain death affords no meaning: "Elle [la proposition] ne restitue aucun sens."

[20] For an analysis of numerical constraint in *Quelque chose noir* see Benoit Conort, "Le chiffre de la mort," *Poesia da ciência ciência de poesia* (1992) 195-213.

REVEL, Dominique. **Da Cidadania à Civilidade. O sofrimento no cotidiano do trabalho.** RBSE, v.1, n.2, pp.201-220, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-  
8965

## **Da Cidadania à Civilidade. O sofrimento no cotidiano do trabalho.**

***Dominique Revel***

**Resumo:** Desde 1995 o governo brasileiro está promovendo políticas públicas visando à Educação Profissional permanente dos trabalhadores brasileiros como forma de lutar contra o desemprego, de aumentar as fontes e o nível de renda, e de promover a cidadania. Ora, o objetivo político de promoção da cidadania num contexto de aumento do trabalho informal constitui um desafio teórico para pensar o "viver juntos" em tempo de "fim do trabalho". Trata-se, com efeito, de avaliar os termos do contrato social, no qual o "cidadão-productivo" sofre mais pela incivilidade do desprezo cotidiano nas relações de trabalho do que pela falta de qualificação profissional que pressupostamente causaria sua exclusão. **Palavras-chave:** Desemprego, Trabalho Informal, Cidadania, Civilidade, Sofrimento.

**A**s questões do desemprego e da precariedade profissional tornaram-se prevaletentes nas sociedades pós-industriais ocidentais desse novo milênio. O sistema sócio-econômico capitalista que se espalhou pelo mundo nesses dois últimos séculos entrou numa nova onda de crises, que se sucedem há quase trinta anos.

A partir dos anos 60, o sistema de produção industrial de massa entrou numa fase de recessão que deu início à chamada terceira revolução industrial, caracterizada por um novo paradigma produtivo e organizacional (Antunes, 2000 ; Teixeira, 1998). O sistema de produção de massa foi substituído por um sistema de produção flexível, repercutindo no processo organizacional: as organizações centralizadas tornaram-se

descentralizadas, dando início a um processo de terceirização hoje em dia difundido em tudo o mundo.

O desemprego e a precariedade profissional são frutos amargos desse novo paradigma produtivo e organizacional que rompeu, principalmente na Europa e nos Estados Unidos, com trinta anos ("Os trinta gloriosos") de um sistema estável de produção e de trabalho. De fato, a partir da segunda guerra mundial, o modelo dominante de trabalho passara a ser identificado com a figura do trabalhador assalariado, estável, com dedicação exclusiva e emprego vitalício. O trabalho assalariado, como experiência central na vida do indivíduo, é hoje questionado pelas convulsões da sociedade pós-industrial.

A crise do modelo fordista, junto com as mudanças tecnológicas, incitou um conjunto de reflexões teóricas que apostaram no "fim do trabalho". Os termos do debate são amplos e complexos e não se poderia pretender resumir tal desafio teórico nessa modesta contribuição. Contudo, será de fundamental importância tentar resgatar os elementos-chaves desse debate para melhor entender as ligações que aqui pretendo estabelecer para uma compreensão analítica da categoria da emoção.

### ***Fim do trabalho e desemprego***

Para aqueles que apontam para o "fim do trabalho", o trabalho enquanto relação social específica da sociedade capitalista industrial, ou seja o trabalho assalariado - o "emprego" - não pode mais se constituir numa categoria sociológica central para se compreender a construção da sociedade. A diversificação crescente da classe trabalhadora tornou improvável possíveis mobilizações coletivas com base no trabalho assalariado (Offe, 1989) impedindo portanto de pensar o trabalho como espaço de lutas políticas. Mais ainda, o desemprego estrutural e a precarização crescente da mão-de-obra menos qualificada levam ao surgimento de uma "não-classe de não-trabalhadores" (Gorz, 1982) que não somente não pode mais constituir uma força coletiva de luta como também poderia se tornar a potencial força de abolição do trabalho abstrato, característico da sociedade capitalista.

O trabalho como categoria analítica central da sociologia desde Marx, Durkheim e Weber, deixaria de se constituir em um paradigma de compreensão da sociedade pós-moderna, pois o processo de reestruturação produtivo - técnico e organizacional - teria desestruturado a sociedade do trabalho (Offe, 1989). O processo crescente de automação do trabalho estaria levando a sociedade ao caminho da libertação - a humanidade estaria alcançando o velho sonho marxista do homem universal se libertando do trabalho alienado para ascender à atividade

autodeterminada (Gorz, 1982 ; De Masi, 2000) ; o desemprego não seria que uma forma anômica e transitória de adaptação a essa mutação.

O trabalho - entendido como trabalho abstrato, relação social característica do capitalismo, laço social estruturante das sociedades industriais - estaria sendo questionado na sua pertinência analítica em dar conta do "fazer sociedade". O "mundo da vida" - enquanto espaço intersubjetivo de entendimento do mundo - poderia então substituir o "sistema" - espaço objetivado das relações político-econômicas - (Habermas, 1999) como categoria analítica do "viver juntos".

O que está em questão é ao mesmo tempo o resgate da subjetividade e o tipo de racionalidade que organiza a "sociedade dos indivíduos", ou seja a possibilidade de pensar a sociedade não mais em termos de racionalidade objetivada nas estruturas sócio-econômicas, mas sim em termos de subjetividade das inter-relações humanas e, por que não, em termos de sensibilidade, de emoção, de paixão.

O mundo do trabalho enquanto sistema técnico, econômico e político alcançou um nível de racionalização que a revolução "toyotista" estaria mais reforçando do que amenizando, até tornar aceitável e justificável a idéia das demissões coletivas como método de gestão racional dos custos. O desemprego e a precarização das relações de trabalho foram socialmente construídas nesses últimos anos como condição necessária para a manutenção de uma sociedade pós-moderna atrelada à difícil tarefa de conduzir a humanidade ao sonho positivista do progresso e da justiça social.

Enquanto o sistema produtivo caminha na direção da racionalização absoluta do uso do trabalho abstrato, os indivíduos estariam buscando a paixão da atividade autodeterminada, livres do constrangimento do trabalho alienado. No entanto, essa dicotomia ideal-típica, necessária ao pensamento teórico-analítico, é superada pela realidade empírica que nos leva a observar que o trabalho para os indivíduos constitui tanto um espaço de laços sociais, objetivado principalmente através do estatuto profissional e da renda, como um espaço de realização subjetiva através da pretensão ao trabalho criativo. Ou seja, as reflexões filosóficas sobre o "fim do trabalho", por indispensáveis que sejam à elaboração de um pensamento sociológico crítico, não podem deixar de ser articuladas à complexidade da realidade empírica.

Postular o "fim do trabalho" enquanto categoria analítica capaz de dar conta do "fazer sociedade" seria então postular, ao mesmo tempo, a existência de uma categoria substitutiva e o desaparecimento do "emprego" como meio de acesso dos

indivíduos ao status de membro da sociedade, ou seja, de cidadão. Pois, até hoje, nada substituiu o "emprego" na sua capacidade de garantir uma renda, ao mesmo tempo provedora das necessidades básicas e expressão objetivada dos laços que a sociedade capitalista estabelece com seus membros.

O trabalho continua sendo tanto um "emprego" na sua acepção dual de vínculo institucional do indivíduo à sociedade e de alienação do trabalhador ao sistema produtivo capitalista, como também uma "atividade" , no sentido de ação e criação (Marx, 1993).

O debate sobre o "fim do trabalho" estaria, talvez, nos levando além dele-mesmo para pensarmos não somente a crise do trabalho abstrato, enquanto modelo historicamente contextualizado na era do capitalismo pós-industrial, mas também o tipo de razão que pressupõe a análise do sistema capitalista na era moderna.

### *O espírito racional*

A razão iluminista, que constituiu o pano de fundo das preocupações sociológicas dos clássicos, foi esmiuçada pela obra de Max Weber. O processo de racionalização que o autor observa e analisa na sociedade capitalista do início do século XX é questionado enquanto espírito próprio do capitalismo tal como ele apareceu na Europa do século XVII.

A sociologia nasceu, no século XIX, da vontade de desvendar uma configuração de sofrimentos sociais gerados por mutações tanto políticas como econômicas. A Europa da época estava enfrentando uma instabilidade política crescente decorrente da Revolução Francesa, e a sociedade capitalista nascente gerava uma miséria sócio-econômica das classes trabalhadoras, ameaçando o equilíbrio social.

Nesse início de milênio, a vida política do mundo ocidental se estabilizou, e as decisões públicas são cada vez mais ditadas pela economia. Com a globalização, os Estados acabam perdendo aos poucos sua soberania em benefício das multinacionais que impõem suas regras de funcionamento e de não funcionamento a todos os mercados, inclusive ao mercado de trabalho. O desemprego e a precariedade profissional constituem as ameaças principais para os cidadãos.

Até o século XVIII, a ameaça principal para os sujeitos era a guerra. Para os pensadores da época, tratava-se de conter os efeitos destruidores das paixões dos soberanos, facilmente inclinados a declarar guerras, a fim de acalmar suas sedes de poder (Hirschman, 1980). Substituir os interesses econômicos às paixões cavalheirescas aparecerá como a

salvação, contribuindo conseqüentemente ao desenvolvimento da economia capitalista. O homem racional promovido pelo ethos capitalista substituirá o homem apaixonado dos séculos passados, e a figura do capitalista "doce e inofensivo", movido por interesses racionais, só será desvendada no século XIX quando os efeitos devastadores do capitalismo aparecerão a luz do dia.

Com o efeito conjugado do surgimento da economia capitalista, como emblemática da gestão racional das coisas econômicas, e o advento do espírito científico, como figura ideal de análise racional (Weber, 1967), o homem se construiu no decorrer desses dois últimos séculos como indivíduo racional, libertado das paixões incontroláveis que dominavam os homens dos séculos passados.

No entanto, os homens, e as mulheres, desse novo milênio continuam sofrendo, e a consideração desses sofrimentos faz com que o retorno da gestão social das paixões seja socialmente e sociologicamente legítimo.

O debate sobre o "fim do trabalho" inscreve-se num movimento de ruptura que vem questionando o paradigma analítico racionalista que predomina nas ciências sociais desde as suas origens. O resgate da subjetividade passa a constituir um objetivo legítimo dos procedimentos científicos nas ciências sociais, permitindo um deslocamento do objeto para o sujeito, e por conseguinte, o resgate da palavra do ator. A sociologia deixa suas pretensões racionais à objetivação dos fatos sociais para se abrir à "razão sensível" (Kurz, 1999) da subjetividade.

### ***Cidadão e trabalhador: o novo indivíduo do capitalismo***

Junto com o advento do indivíduo racional, a idéia de cidadania (re)nasceu há mais de dois séculos atrás com a proposta universalizante de tornar iguais os cidadãos da nova sociedade industrial nascente a fim de promover o ideal de justiça necessário à ética capitalista da burguesia.

A sociedade capitalista precisava de uma mão-de-obra livre e convertida à ideologia do trabalho como vetor de mobilidade, de igualdade e justiça social. No início do século XXI a sociedade hierarquizada e desigual contra a qual se instaurou o edifício da cidadania permanece, e pior, tende a se reforçar com as convulsões repetidas do sistema capitalista que não pára de se reestruturar em detrimento da classe trabalhadora.

As reivindicações de cidadania se reforçam no sentido de visibilizar as discriminações que continuam afetando os

excluídos da cultura dominante. Como destaca Vera Telles, relendo Louis Dumont, "nas sociedades modernas a hierarquia é recalcada, tornada não-consciente porque não há lugar para ela e não pode ser justificada no plano dos valores, de tal modo que ela é substituída por uma rede múltipla de desigualdades, "casos de fato e não de direito", que redefinem o modo tradicional das hierarquias na forma propriamente moderna de discriminações" (2001: 74).

As lutas contemporâneas pela ampliação da cidadania evidenciam o impasse teórico no qual bate a definição clássica da cidadania. Se, historicamente, a cidadania significa ser igual aos outros e se a identidade implica ser diferente dos outros, como poderia a cidadania, baseada na igualdade, ser fonte de identidade, baseada na diferença? (Pierucci, 2000 ; Vieira, 2001). Pois, hoje o problema não é ser igual aos outros, é ser considerado como igual apesar das diferenças, considerando que a promoção da igualdade num contexto marcado pelas desigualdades, só reforça a estrutura das hierarquias.

O pensamento feminista participou da onda de questionamentos que põe fim à supremacia do paradigma dominante da razão universal, herdada da filosofia iluminista européia. As correntes diferencialistas (Scott, 1988) defenderam o direito à diferença e o reconhecimento à equidade. As diferenças de gênero não implicavam na subordinação e exploração das mulheres pelo sistema patriarcal-capitalista (Saffioti, 1992). Nas trilhas pós-modernas, o pensamento feminista, assim como as correntes da antropologia cultural ou da história nova, sinalizou a possibilidade de pensar o outro na sua singularidade e especificidade, apontando para os limites totalizadores do paradigma universalizante predominante nas ciências sociais e humanas.

É exatamente nesse ponto que se encontram os pensamentos pós-modernos e as lutas pela ampliação da cidadania ; na mobilização pelo reconhecimento do "excluído", não enquanto "marginal" desvinculado dos valores dominantes, mas enquanto indivíduo representante de uma cultura singular, digna de ser considerada com tal (Grignon e Passeron, 1989).

O que está em jogo é a recusa de um modelo universalizante totalizador que já provou não poder resolver as questões tradicionais das sociedades hierarquizadas e as preocupações contemporâneas das discriminações. Pois, a sociedade industrial capitalista construiu o seu sistema ideológico em torno da promoção da justiça e igualdade como ferramentas indispensáveis ao sustento do edifício capitalista. É porque acreditaram na ideologia da mobilidade social e do progresso como vetor de igualdade que os homens aceitaram



trabalhar sob as novas condições<sup>[1]</sup> impostas pelo rigor do capitalismo (Sombart, 1932 ; Weber, 1967).

O trabalho, tal como o conhecemos na forma dominante do emprego assalariado, industrial ou não, é uma forma recente - dois séculos - de conceber a relação à atividade laboral. O uso racional da força de trabalho que se impõe no século XVIII deu origem a muita repressão por parte dos capitalistas contra parte significativa da classe trabalhadora pouco disposta a se envolver espontaneamente num sistema de trabalho tão coercitivo (Topalov, 1995). Os trabalhadores que vendiam sua força de trabalho de forma temporária e não regular - o que era uma forma típica de trabalhar das classes populares - foram perseguidos até aceitarem o novo modelo dominante de trabalho, o do trabalho assalariado regular na grande empresa. Max Weber comentava a respeito que "durante séculos, foi profissão de fé que os baixos salários são produtivos, pois aumentam o produto do trabalho : o povo não trabalha porque é pobre e enquanto permanecer?" (1967: 62).

### ***O trabalho informal como desafio teórico à cidadania***

No Brasil, a forma dominante de trabalho que se impõe na Europa nunca alcançou os patamares dos 80% da PEA assalariada. O trabalho informal sempre foi e continua sendo uma forma de trabalho muito expressiva, para não dizer quantitativamente dominante, mesmo sendo o trabalho formal simbolicamente prevalescente. Sobrevivem formas de atuação no mercado de trabalho que rompem com a cultura capitalista hegemônica do emprego assalariado na grande empresa.

No contexto europeu dos anos 70, quando os cantos do "fim do trabalho" (Gorz, 1982 ; Offe, 1989) se espalhavam pelo mundo anunciando o fim da escravidão capitalista, era até possível pensar as formas de trabalho atípicas - ou seja, não-assalariadas - como expressão de uma cultura da pobreza.

No contexto globalizado do início do século XXI marcado pelo "fim do emprego" e não mais pelo fim idealizado do trabalho, seria ainda possível apreender as formas de trabalho informais nos termos da diferença e não da desigualdade?

No Brasil, o aumento simultâneo do desemprego e do trabalho informal (Rio Fuentes, 1997) sinaliza o enfraquecimento do mercado formal do trabalho frente aos movimentos de reestruturação da economia globalizada. Ora, essa evolução do mercado de trabalho no sentido da flexibilização e informalização das relações de trabalho constitui um verdadeiro desafio à construção teórica da cidadania.

A cidadania social, apoiada no princípio da solidariedade entre os trabalhadores, está comprometida no seu papel redistributivo, sendo os contribuintes pela Previdência Social minoritários.<sup>[2]</sup> Mais ainda, como o releva Vera Telles, "vinculados ao valor das contribuições fixadas a partir da renda adquirida através do trabalho, os benefícios garantidos pelo Estado terminaram por reproduzir o perfil das desigualdades sociais" (2001: 24). Em vez de redistributivos os direitos sociais apareçam como contratos de serviços que o contribuinte estabelece com o Estado. Pensados como meios para se alcançar maior justiça social, os direitos sociais acabaram reforçando a dualização da sociedade brasileira, abandonando o destino dos pobres à assistência social, espaço da não-cidadania, dos não-direitos, pois é provando sua exclusão que se consegue alguma ajuda, e não que se cumpra um direito.

A cidadania social esbarra na cilada universalizante que a pressupõe, nos obrigando a repensar o paradigma que fundamenta a construção teórica da cidadania.

O prisma do gênero pode nos ajudar a melhor evidenciar as ambigüidades que até agora impediram a passagem da construção teórica da cidadania à sua efetivação empírica. Com pertinência, Câmara e Cappellin (1998: 346), retomando os argumentos de Scott, enfatizam que "a simbologia do gênero representa uma das metáforas pela qual podemos perceber as contradições internas no conceito na trajetória histórica da cidadania : entre individualismo e solidariedade, entre o princípio de igualdade e a realidade profundamente fomentadora de desigualdades, entre o valor da independência e as experiências da dependência".

Pimeiro, o individualismo que sustenta o conceito de cidadania foi pensado em articulação à possibilidade do indivíduo se autosustentar pelo seu trabalho. Esse pressuposto se tornou muito equívoco no contexto atual de crescimento do desemprego. Como poder pensar a cidadania quando o emprego assalariado que fundamentou o edifício social capitalista vem a se tornar mais discreto e privilégio de poucos? A resposta das elites políticas parece se concentrar na necessidade da qualificação profissional, única opção para os trabalhadores poder sair da pobreza e informalidade, causas principais da exclusão social (Telles, 2001). Ora, as propostas explícitas dos programas governamentais de luta contra o desemprego, a exemplo do PLANFOR, nem se arriscam em garantir um emprego assalariado para os trabalhadores comprometidos com as políticas de qualificação profissional, privilegiando as trilhas do trabalho "autônomo". Como então pensar a promoção da cidadania, ou seja da participação dos indivíduos na construção da sociedade, quando os órgãos representantes da pluralidade dessa "sociedade de indivíduos" não podem mais se comprometer em assumir o papel

redistributivo que é a contrapartida mínima do envolvimento das classes trabalhadoras à manutenção de um edifício social apoiado no trabalho? Quando o trabalho deixa de ser pensado em termos de contrato com a sociedade para se tornar mero instrumento de sobrevivência, é o edifício social que está questionado na sua capacidade de promover o "viver juntos". E o crescimento do trabalho informal em detrimento do trabalho assalariado, único a garantir a efetivação do contrato estabelecido entre o trabalhador e o Estado nos termos da contrapartida, vem colocar em risco o sentido mesmo do "fazer sociedade" (Castel, 1995). O individualismo desarticulado do princípio de solidariedade acaba com a idéia mesma de sociedade, pois desmonta o significado dos laços sociais que fundamentam a experiência humana do existir em inter-relação com o outro.

Em segundo lugar, o individualismo que tem fundamentado a universalidade da cidadania, negou a possibilidade de contemplar a multiplicidade das subjetividades. Nasceu contra a indiferenciação comunitária, da vontade de promover as singularidades, e caiu na cilada totalizadora do gênero humano pressupostamente universal. O homem, branco, burguês, cristão tinha acabado de nascer como protótipo da humanidade, referência universal contra a qual todos os particularismos tinham que se disfarçar sob pena de pôr em risco o ideal moderno de promoção da racionalidade.

Mulheres, não-brancos, grupos étnicos, pobres do planeta tiveram que ficar calados, agüentando os *diktatos* da modernidade capitalista até perceberem que o progresso sustentado pela fé na racionalidade da modernidade não tinha trazido os benefícios esperados, a não ser para os próprios promotores e defensores do ideal moderno.

A igualdade que deu o suporte ideológico mais convincente ao projeto da modernidade não resistiu às múltiplas experiências de desigualdades que continuam se alastrando pelo mundo.

O processo de reestruturação produtiva que está redefinindo o funcionamento do sistema de produção capitalista desde os anos 70 traz conseqüências econômicas, sociais e políticas, sendo um dos maiores desafios a preservação da coesão social num contexto marcado pela desarticulação da equação que sustentava o edifício social capitalista. O trabalho não é mais uma contrapartida suficiente, apesar de necessária, para o cidadão conseguir a proteção do Estado-Nação contra o aleatório da existência, e o ideal igualitário que sustentou o projeto moderno de racionalização do sistema produtivo não conseguiu transcender o sistema hierarquizado que domina as relações sociais numa permanência estrutural desanimadora.

Esses dois termos da equação da sociedade moderna capitalista estão sendo fragilizados e questionados na suas capacidades de convencer e, portanto, de mobilizar massas de cidadãos que fizerem do consumo, e não mais da produção, o novo espaço da cidadania ativa (Canclini, 1999). As comunidades identitárias substituíram os movimentos sindicais na qualidade de espaços de lutas, reivindicações e solidariedade. Os movimentos sociais de hoje expressam reivindicações culturais (gênero, raça, sexualidade, ecologia, paz, religião, esporte, etc.) muito mais do que sociais, informando sobre um deslocamento dos espaços de solidariedade do espaço identitário de classe para espaços identitários culturais (Touraine, 1992 ; Vieira, 2000, Canclini, 1999). É também possível concordar com Offe para pensar que "a sociedade do trabalho" não constitui mais o ponto focal dos referenciais teóricos das ciências sociais contemporâneas - à diferença dos clássicos - para pensar a dinâmica das estruturas sociais. Mas é difícil continuar seguindo o raciocínio do autor - à luz das conseqüências do processo de reestruturação produtiva em termos de desemprego, flexibilização e precarização das relações de trabalho - quando ele afirma, para justificar a sua tese, que "a proporção de tempo dedicado ao trabalho vem declinando consideravelmente na vida das pessoas" (1989: 13). Pois, quando se pensa em dedicação ao trabalho não só em termos de atividade produtiva num espaço profissional, mas em termos mais extensos de investimentos para o trabalho, deve se incluir o tempo dedicado à formação profissional como também o tempo dedicado à procura de trabalho. Avaliado nesses termos, o trabalho, seja ele formal ou informal, assalariado ou independente, passa a representar o essencial das atividades dos cidadãos, e isso mais ainda numa sociedade como a sociedade brasileira que não oferece um sistema de garantias sociais que proteja duravelmente os trabalhadores dos riscos do desemprego e da precarização profissional, tornando a procura por emprego e por qualificação profissional atividades fundamentais para a sobrevivência.

### ***As Políticas Públicas de Educação Profissional***

Assim, o trabalho entendido como espaço de produção e espaço de conflitos trabalhistas não constituiria mais um espaço social legítimo de cidadania ativa, ou seja, de lutas pela definição das regras do jogo do edifício social capitalista.

Neste contexto, o Brasil está promovendo políticas públicas apostando na construção de "cidadãos produtivos" como meio de resolver as conseqüências do processo de reestruturação produtiva. O PLANFOR - Plano Nacional de Qualificação do Trabalhador - inaugurado em 1995, constitui um exemplo de concretização de uma vontade política de "consolidação da estabilidade econômica no país, retomada do desenvolvimento, construção da democracia e da equidade

social" segundo os termos do atual Secretário Nacional de Formação e Desenvolvimento Profissional, Nassim Gabriel Mehedff.<sup>[3]</sup>

Apresentando a Educação Profissional como ferramenta indispensável tanto no processo de construção da cidadania como no processo de adaptação do trabalhador ao novo contexto econômico, o discurso político participa da redefinição do espaço simbólico que visa a construção de um novo conceito de trabalhador, o de "cidadão produtivo".

A retórica discursiva que anima os promotores do PLANFOR sugere que o trabalhador, nos termos novos da reestruturação produtiva, não pode mais ser entendido na forma restritiva e superada do antigo modelo fordista, como empregado assalariado estável, mas deve ser concebido como "cidadão produtivo", ou seja "trabalhador ou produtor informal". O discurso político constrói a realidade do novo tipo ideal de trabalhador, o de trabalhador flexível, autônomo e responsável, criador do seu próprio trabalho, capaz ao mesmo tempo de gerar crescimento econômico pelo país, e renda pela reprodução da unidade doméstica. Um indivíduo competente e consciente, pois não só trabalhador como também cidadão.

O processo de reestruturação produtiva que se iniciou a partir dos anos 70, com vistas à recuperação do ciclo de reprodução do capital, implicou de fato na formação e qualificação do trabalhador em termos renovados. Menos especializado e mais polivalente, menos disciplinado e mais criativo. Mais já são muitos os estudiosos a duvidar que a qualificação profissional exigida e apontada como indispensável tanto à competitividade das empresas como à possibilidade do trabalhador ingressar no mercado de trabalho seja mesmo uma resposta pertinente à superação do problema social do desemprego e da precarização profissional (Gentili e Frigotto, 2000 ; Salvatori Dedecca, 1998).

Em vez de um processo de aprimoramento do nível de qualificação profissional da mão-de-obra, estaríamos assistindo a um processo de dualização do mercado de trabalho (Dubar, 1991 ; Berger e Piore, 1980) caracterizado pela oposição crescente entre trabalhadores altamente qualificados e inseridos no mercado formal de trabalho e trabalhadores, pouco ou não qualificados, precarizados no mercado formal ou informal. Pois, é exatamente porque é possível encontrar uma mão-de-obra pouco qualificada e não organizada que as empresas tiveram sucesso no processo de reestruturação produtiva, marcado pela flexibilização e precarização das relações produtivas (Del Pino, 2000).

## *Da cidadania à civilidade*

As trilhas do novo trabalhador vem cruzando os caminhos do cidadão numa perspectiva conjunta de reconstrução dos valores e referenciais da modernidade. A universalização dos modelos, a burocratização das relações contratuais, o princípio organizador único, deixam espaço para a pluralidade, a informalidade, a flexibilidade das relações do indivíduo tanto com o empregador como junto ao Estado. Ser trabalhador, ser cidadão não é uma carteira de identidade assegurada pela Constituição em termos de deveres e direitos universalmente e intemporalmente definidos.

O Estado Providência criou a possibilidade de pensar o emprego e a cidadania como direitos assegurados num contexto Europeu e Norte-Americano marcado pela estabilidade do sistema fordista de produção pós-guerra. A crise financeira do Estado Providência, conseqüência do aumento do desemprego e do crescimento da economia informal, que implicam na redução das arrecadações e no aumento dos gastos públicos, vem questionando a legitimidade da eficácia dum Estado redistributivo incapaz de garantir a inclusão dos cidadãos no edifício social da sociedade pós-industrial, quer seja em termos de garantia de emprego ou em termos de proteção aos excluídos.

## **Civilidade e participação**

Trata-se então de repensar o papel do Estado e de reconceitualizar a cidadania para poder pensar novas modalidades do "viver juntos", baseadas nos termos da sociabilidade, da reciprocidade e da comunicação no espaço público (Zaluar, 1997). Na linha de pensamento de Rosanvallon ou Ricoeur sugere-se a substituição de uma concepção jurídica, ou seja universalista, de igualdade e direitos, por uma prática dos debates públicos capazes de defender particularismos e especificidades. A idéia proposta é a substituição de um cidadão como sujeito passivo, mero receptor das políticas redistributivas, por um cidadão ativo, apto a defender suas necessidades. Trata-se da reaproximação entre o social e o político ou, melhor dizendo, da repolitização dos laços sociais, desmantelados pelo poder institucionalizado dum Estado Providência que substituiu-a às comunidades locais no papel fundamental da constituição das redes de solidariedade.

O conceito de civilidade<sup>[4]</sup> discutido por Patrick Pharo (1985) constitui uma das pontes necessárias para pensar a cidadania ativa nos termos da repolitização dos laços sociais. Enquanto regras informais ou quase-formais de sociabilidade, os direitos ordinários que constituem a civilidade abrem o caminho para poder pensar os espaços civis como espaços de

definições e redefinições das regras do jogo, com base na reflexividade das relações intersubjetivas, e não só nas regras formalizadas através dos direitos e leis instituídos. É da possibilidade de ser reconhecido como interlocutor legítimo que o indivíduo pode tornar-se um cidadão ativo, representante de interesses considerados válidos pela comunidade e não pobre pedinte das esmolas públicas ou filantrópicas que constituem as políticas sociais voltadas aos "excluídos".

O PLANFOR, na vontade de renovar os conceitos da Educação Profissional brasileira, inicia nessa perspectiva processos operacionais que possibilitam o reconhecimento do indivíduo enquanto cidadão ativo, abrindo espaços para a negociação das necessidades específicas dos trabalhadores, empresários e comunidade visando a elaboração da oferta de cursos de qualificação. As Comissões Estaduais de Trabalho, ao reunir representantes do Governo, dos empresários e dos trabalhadores abrem espaço para a efetivação de uma civilidade negociada.

Mas, ao deixar de lado representantes potenciais do setor informal, dos desempregados e outros desafiliados (Castel, 1995), esse mecanismo representativo corre o risco de reproduzir as desigualdades de acesso à qualificação profissional contra as quais ele pretende lutar. Pior, corre o risco de ratificar, sob a máscara da renovação, a incivilidade que percorre a sociedade brasileira nos termos usurpados da "cordialidade".

De fato, as Comissões Estaduais de Trabalho, ao congregarem as entidades representativas dos trabalhadores do mercado formal, invisibilizam o fato social mais significativo desses últimos anos, isto é o aumento do trabalho informal na economia brasileira.<sup>[5]</sup> Ratificando a exclusão de representantes potenciais da economia informal, esse mecanismo de participação da sociedade civil à construção da agenda local da política de Educação Profissional, no âmbito do PLANFOR, reforça a simbólica de um processo excludente que simplesmente não identifica, não nomeia, não visibiliza.

Como então conhecer as necessidades de qualificação profissional dos trabalhadores e das trabalhadoras que lutam na informalidade? Será mesmo que as necessidades desses trabalhadores e trabalhadoras do não formalizado declinam-se nos termos da qualificação?

É fundamental, para sair de uma visão muitas vezes equivocada, lembrar que os trabalhadores do mercado informal não são, em sua maioria, enclausurados atrás das grades do setor informal, mas circulam do formal para o informal e vice-versa, numa aleatoriedade que nem o sexo, nem o nível de



qualificação, nem a estrutura local do mercado de trabalho podem totalmente justificar. Esse vai e vem entre o formal e o informal (Malaguti, 2001) caracteriza a imensa maioria da classe trabalhadora brasileira que vai se realocando sempre de forma temporária nos diversos mercados de trabalho à medida que surgem as oportunidades. Isto é de fundamental importância para nossa discussão, pois é da possibilidade de pensar os trabalhadores e trabalhadoras na alternância permanente entre atividade formal e atividade informal que se pode entender a necessidade de questionar mecanismos políticos de participação cidadã, num contexto marcado pela fluidez das situações e status dos trabalhadores brasileiros. A questão que vem a tona torna-se então como encontrar mecanismos de representação dos interesses dos trabalhadores uma vez que a maioria deles estão trabalhadores formais ou informais, mas raramente são?

## **Do assédio moral à incivildade**

Ademais, é possível apostar que a Educação Profissional não seja a preocupação principal dessa mão-de-obra, não apreensível nas categorias binárias tradicionais, uma vez que as queixas principais revelam-se predominantemente nas palavras de desprezo e de desrespeito. A pesquisa de campo que sustenta essa reflexão crítica, realizada com desempregados<sup>[6]</sup> freqüentando o Núcleo de Apoio ao Trabalhador de Aracaju/SE, na região Nordeste do Brasil, evidencia que a possibilidade do olhar científico investigar os pequenos sofrimentos das práticas profissionais cotidianas permite a identificação de problemas sociais bem diferentes dos erguidos pelas retóricas políticas dominantes.

A retórica da Educação Profissional como forma de lutar contra os processos de exclusão e de resgatar a cidadania dos trabalhadores desempregados, informais ou sob risco de exclusão do mercado de trabalho formal, é exemplar das armadilhas que os jogos ideológicos da sociedade capitalista continuam alastrando. Pois, apontar a Educação Profissional como solução à exclusão socio-profissional dos trabalhadores e trabalhadoras<sup>[7]</sup> brasileiras reforça a idéia de que a cidadania plena passaria pelo acesso garantido e institucionalizado à programas de educação profissional como forma de promover a igualdade e a justiça numa sociedade desfigurada pela desigualdade. Ora, desde Bourdieu e Passeron (1970) é quase uma evidência sociológica que o sistema educativo capitalista, seja ele escolar ou pós-escolar (Dubar, 1989 ; Del Pino, 2000), apreendido numa perspectiva macrosociológica, não promove a ascensão social, mas reforça a estrutura social hierarquizada preexistente.

O que gera sofrimento para os trabalhadores é menos a inexistência de qualificação profissional, uma vez que os empregadores preferem trabalhadores não qualificados para justificar baixos salários, e muito mais o desprezo rotineiro que domina o cotidiano das relações profissionais, sejam elas com os colegas ou com os superiores. Para entender os mecanismos que levam à exclusão social pode ser proveitoso começar pela observação das práticas excludentes do cotidiano profissional.

A análise de discurso elaborada com base nas entrevistas realizadas com desempregados do Núcleo de Apoio ao Trabalhador de Sergipe, sugere que o aumento da competitividade no âmbito profissional estimula práticas individualistas exacerbadas que levam muitos trabalhadores e trabalhadoras, do setor formal ou informal, a sofrer formas múltiplas de "golpes" que vão desde as "focas mal intencionadas", até acusações infundadas de roubos, passando pelas pequenas humilhações que questionam as competências e saberes informais. Essas humilhações banalizadas no cotidiano do trabalho já encontraram no Brasil espaços de denúncias, pesquisas e reflexões,<sup>[8]</sup> a fim de questionar um processo de banalização do "assédio moral" (Hirigoyen, 2000 ; Dejours, 1998) que atinge números crescente de trabalhadores e trabalhadoras pelo mundo.

Essa banalização do mal, conforme Christophe Dejours reapropriou-se do conceito Arendtiano, não é especificidade do Brasil, mas talvez encontra nessa terra ainda marcada pela escravidão, raízes ainda férteis para a reprodução de uma ética do desprezo.

Os sofrimentos que compõem o repertório da incivildade no âmbito profissional informam-nos sobre o processo histórico de construção das relações intersubjetivas, marcado pela ilegitimidade e desprezo pelo interlocutor.

Essa ética do desprezo que percorre a sociedade brasileira, infiltrada sutilmente nos interstícios da cordialidade define os contornos de um contrato social onde as regras informais da cidadania - a civilidade como a conceitualizou Patrick Pharo - não integram o outro como diferente legítimo e objeto de respeito, mas como objeto de desprezo. A violência simbólica que permeia essas relações "cordiais" que prefiro reconceitualizar nos termos da "incivildade" alimenta não só o medo cotidiano mas o descrédito pelo engajamento cidadão uma vez que a retração social - nos termos do engajamento religioso, dos cultos e práticas esotéricas ou das curas psicanalíticas - parece dominar as respostas dos trabalhadores a esses sofrimentos cotidianos.

## ***Conclusão***

O espaço profissional constitui um espaço revelador de um profundo mal-estar que domina as relações interindividuais no âmbito da sociedade pós-industrial. As respostas políticas a esses sofrimentos traduzem-se apenas em termos objetivos e quantitativos - a qualificação profissional dos trabalhadores e trabalhadoras -, o PLANFOR, por exemplo, tem por objetivo qualificar ou requalificar a cada ano 20% da mão-de-obra brasileira. A gestão da vida política continua profundamente dominada pela racionalidade da modernidade que não encontra espaço nas tabelas estatísticas dos planejadores ministeriais para a subjetividade e a irracionalidade das emoções e das paixões.

No entanto as práticas de assédio moral no âmbito profissional tem um custo social elevado em termos de perda de produtividade, de aumento das doenças físicas e mentais, e de violência doméstica e urbana (Grenier-Pezé, 2001). Será então preciso encontrar mecanismos políticos capazes de medir os graus de civilidade nas relações profissionais, a fim de que o contrato social entre os "cidadãos produtivos" possa de fato permitir a renovação dos termos da cidadania no contexto da pós-modernidade.

O trabalho como categoria analítica central da sociologia pode ter deixado de se constituir em um paradigma de entendimento da sociedade pós-moderna, enquanto "sistema" - espaço objetivado das relações político-econômicas. Porém, enquanto "mundo da vida" - espaço intersubjetivo de entendimento do mundo - o mundo do trabalho constitui-se mais do que nunca em uma categoria analítica imprescindível do "viver juntos". O que está em questão está além do "fim", ou não, do trabalho. Pois, trata-se da construção de uma epistemologia capaz de apreender o mundo enquanto espaço de intersubjetividades marcado pela regulação negociada do poder, seja ela formal ou informal. Nesse sentido, não se poderá pensar a manutenção e, menos ainda a extensão da cidadania, como forma regulada e formalizada de gestão dos conflitos de interesses, sem antes pensar as modalidades de exercício da civilidade que prefiguram a capacidade de uma "sociedade de indivíduos" em controlar a violência das paixões humanas frente à apropriação do poder.

## ***Bibliografia***

ANTUNES, Ricardo. Os sentidos do trabalho. Ensaio sobre a afirmação e a negação do trabalho. SP: Boitempo Editorial, 3a edição, 2000.

BERGER, S e PIORE, M. (1980). Dualism and discontinuity in industrial societies. Cambridge: University Press.

BOBBIO, Norberto (1992). A era dos direitos. Rio de Janeiro: Campus.

BOURDIEU, P. e PASSERON, J.C. (1970). La reproduction. Paris: Ed. de Minuit.

CÂMARA, C. e CAPPELIN, P. (1998). "Gênero, trabalho e cidadania nos anos 90". In ABRAMO, L. e ABREU, A.R. de P. Gênero e trabalho na sociologia Latino-Americana. São Paulo; Rio de Janeiro: ALAST. pp. 333-352.

CANCLINI, N.G. (1999). Consumidores e cidadãos. 4a ed. Rio de Janeiro: Ed. UFRJ.

CASTEL, Robert (1995). Les métamorphoses de la question sociale. Une chronique du salariat. Paris: Ed. Fayard.

DEJOURS, Christophe (1998). Souffrance en France, la banalisation de l'injustice sociale. Paris: Ed. du Seuil.

DEL PINO, Mauro (2000). "Política educacional, emprego e exclusão social". In GENTILI, P. e FRIGOTTO, G. (orgs). A cidadania negada. Políticas de exclusão na educação e no trabalho. Buenos Aires: CLACSO. pp.65-88.

DE MASI, Domenico. O futuro do trabalho. Fadiga e ócio na sociedade pós-industrial. 5. ed. RJ: José Olympio. Brasília DF: Ed. da UnB, 2000.

DUBAR, Claude (1991). La socialisation. Construction des identités sociales et professionnelles. Paris: Ed. A.Colin.

DUCLOS, Denis (1993). De la civilité. Comment les sociétés approuvoient la puissance. Paris: Ed. La Découverte.

DUMONT, Louis (1993). O Individualismo: Uma perspectiva Antropológica da Ideologia Moderada. Rio de Janeiro: Ed. Rocco.

GENTILI, Pablo (1998). "Educar para o desemprego: a desintegração da promessa integradora". In FRIGOTTO, Gaudêncio (org.). Educação e a crise do trabalho: perspectivas de final de século. Petrópolis: Ed. Vozes.

GENTILI, P. e FRIGOTTO, G. (orgs) (2000). A cidadania negada. Políticas de exclusão na educação e no trabalho. Buenos Aires: CLACSO.

GORZ, André (1982). Adeus ao proletariado. Para além do socialismo. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária.

GRENIER-pezé, Marie (2001). "Contrainte par corps: le harcèlement moral". In *Harcèlement et violence, maux du travail, dossier de la Revue Travail, Genre et Société, La revue du Mage*. Paris: Ed. L'Harmattan

GRIGNON, C. e PASSERON, J.C. (1989). *Le savant et le populaire*. Paris: Ed. du Seuil.

HABERMAS, Jürgen (1999). *Teoría de la acción comunicativa, I e II*, España, Madrid: Taurus.

HIRIGOYEN, M.F. (2000). *Assédio moral: a violência perversa do cotidiano*. São Paulo: Ed. Bertrand do Brasil.

HIRSCHMAN, Albert O (1980). *Les passions et les intérêts*, Paris: PUF. KURZ, Robert (1999). *O colapso da modernização*. SP: Paz e Terra.

MALAGUTI, M.L. (2001). *Crítica à razão informal. A imaterialidade do salariado*. São Paulo: Ed. Boitempo Editorial.

OFFE, Claus (1989). "Trabalho: a categoria-chave da sociologia?" In *Revista Brasileira de Ciências Sociais*. ANPOCS. vol.4, nº10, pp.5-19.

PAIVA, Vanilda (2000). "Qualificação, crise do trabalho assalariado e exclusão social". In GENTILI, P. e FRIGOTTO, G. (orgs). *A cidadania negada. Políticas de exclusão na educação e no trabalho*. Buenos Aires: CLACSO. pp.49-64.

PAUGAM, Serge (1996). *L'exclusion, l'état des savoirs*. Paris: Ed. la Découverte. PHARO, Patrick (1985). *Le civisme ordinaire*. Paris: Ed. Librairie des Méridiens. PIERUCCI, A.F. (2000). *Ciladas da diferença*. São Paulo: Ed. 34.

RICOEUR, Paul (1995). "La place du politique dans une conception pluraliste des principes du juste". In AFFICHARD, J. e FOUCAULT, J.B. *Pluralisme et équité*. Paris: Commissariat Général du Plan. Ed. Esprit.

RIO FUENTES, Maritzel (1997). "Setor informal e reestruturação produtiva: uma alternativa de emprego nos anos 90?" In CARLEIAL, L. e VALLE, R. (orgs.) *Reestruturação produtiva e mercado de trabalho no Brasil*. São Paulo: Ed. Hucitec-Abet. pp.357-374.

ROSANVALLON, Pierre (1995). *La nouvelle question sociale*. Paris: Ed. du Seuil.

SAFFIOTI, H.I.B. (1992). "Rearticulando gênero e classe social". In COSTA, A. De O. e BRUSCHINI, C. (orgs.). Uma questão de gênero. Rio de Janeiro: Rosa dos Temps/Fundação Carlos Chagas. pp.183-215.

SALVADORI DEDECCA, Claudio (1998). "Emprego e qualificação no Brasil dos anos 90". In OLIVEIRA, M.A. (org.). Reforma do Estado e políticas de emprego no Brasil. Campinas (S.P.): UNICAMP.

SCOTT, Joan (1988). Gender and Politics of History. New York: Colombia University Press.

SCOTT, Joan (1986). "Gender: a usefull category of historical analysis". In American Historical Review. n°91.  
SIMMEL, Georg (1989). Philosophie de la modernité. Paris: Ed. Payot.

SOMBART, Werner (1932). L'apogée du capitalisme. Paris: Ed. Payot.

SORJ, Bila (2000). "Sociologia e trabalho: mutações, encontros e desencontros". In Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS. vol. 15, n°43.

TEIXEIRA, Francisco J. S. (org) (1998). Neoliberalismo e Reestruturação Produtiva (As Novas Determinações do Mundo do trabalho). São Paulo: Cortez.

TELLES, Vera da Silva (2001). Pobreza e cidadania. Sao Paulo: Ed 34.

TOPALOV, Christian (1995). "Naissance du chômeur 1880-1910". In Partage, n° 97, pp. 2-6.

TOURAINÉ, Alain (1992). Critique de la modernité. Paris: Ed. Fayard.

VIEIRA, Liszt (2001). Os argonautas da cidadania. A sociedade civil na globalização. Rio de Janeiro: Ed Record.

WEBER, Max (1967). L'éthique protestante et l'esprit du capitalisme. Paris: Ed. Plon.

ZALUAR, Alba (1997). "Exclusão e políticas públicas: dilemas teóricos e alternativas políticas". In Revista Brasileira de Ciências Sociais. ANPOCS. vol. 12, n°35.

\*\*\*

**Abstract:** Since 1995 the Brazilian government has been promoting policies that stimulate permanent professional education of the Brazilian workers as a way to fight unemployment in the country, to raise the sources and the level of income and to promote the citizenship. The Political objective of citizenship promotion is a theoretical challenge to think the "living together" in times of "lack of work" considering the working condition deterioration and the shift of more and more workers to the informal marketplace. It is a question of evaluating the social contract terms, in which the "productive citizen" suffers more due to the uncivility of daily contempt in the professional relationships than to the lack of professional qualification that might cause his exclusion.

**Keywords:** Unemployment, Informal work, citizenship, civility, suffering.

---

## *Notas*

[1] Regularidade, perseverança, obediência, aptidões ao cálculo e gosto pelo dinheiro.

[2] Em 1998, 60% da população ocupada não era contribuinte da Previdência Social. Fontes: Folha de São Paulo, 24 de fevereiro de 2002.

[3] In Educação Profissional: um projeto para o desenvolvimento sustentado, Ministério do Trabalho e Emprego, SEFOR, FAT, Brasília, março de 1999, p 2.

[4] "a civilidade diz respeito às regras que articulam indivíduos em situações concretas de interação. É uma forma de exercício e atribuição recíproca de direitos, direitos que não se confundem com a norma legal, que existem na forma de um "civismo ordinário" e que traduzem, nas dimensões práticas da vida social, as expectativas dos sujeitos de encontrar no outro o reconhecimento da validade e legitimidade de seus atos, opiniões e razões (...) São portanto regras de convivência, codificadas ou não, informais ou mais ou menos formalizadas, construídas na dimensão intersubjetiva da vida social e que só existem na medida do seu mútuo reconhecimento" in Telles (2001, p62).

[5] Apesar das dificuldades metodológicas é possível afirmar, seguindo as estimativas de Malaguti (2001), que a informalidade atingia 47,4% da PEA em 1994, contra 50,7% em 1998 (p76).

[6] Foram realizadas histórias de vida com 20 desempregados, homens e mulheres entre 20 e 50 anos, entre novembro de 2001 e fevereiro de 2002.

[7] O site "www.assediomoral.org" reúne pesquisadores interessados em promover reflexões em torno de uma preocupação crescente com a saúde física e mental dos trabalhadores.

O conceito de humilhação é definido nos termos seguintes: "é um sentimento de ser ofendido, menosprezado, rebaixado, inferiorizado, submetido, vexado, constrangido, ultrajado pelo outro".



PINHEIRO, Márcia Leitão. **Sentimentos e cerimoniais: Radcliffe-Brown e sua estadia em andaman.** RBSE, v.1, n.2, pp.221-235, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

ARTIGO  
ISSN 1676-8965

## **Sentimentos e cerimoniais: Radcliffe-Brown e sua estadia em andaman**

*Márcia Leitão Pinheiro*

**Resumo:** O artigo visa examinar a noção de sentimento apresentada por Radcliffe-Brown ao analisar os cerimoniais, os mitos e as lendas andamanesas. Para o autor, esses são vistos como fenômenos sociais responsáveis pela transmissão e manutenção de um sistema de sentimentos que age sobre os indivíduos.

**Palavras-chave:** sentimentos, medo, valor social, cerimoniais.

**O** objetivo do trabalho é compreender as reflexões sobre sentimentos e cerimoniais realizadas por Radcliffe-Brown em seu texto *The andaman islander*. Serão vistas as influências teóricas e como ele desenvolveu sua análise e nela destacou o plano classificatório e o simbólico. Além disso, destacarei como fundamentou a noção de que os sentimentos são mantidos e transmitidos pelos fenômenos sociais que constituem um sistema de sentimentos que regula a ação dos indivíduos.

Radcliffe-Brown foi o autor cuja leitura norteou a focalização da antropologia britânica, mas sua proximidade com a sociologia francesa talvez tenha sido fundamental para a compilação das noções de cultura e de sociedade presentes em seus trabalhos. Além disso, é possível observar a influência de Radcliffe-Brown nas gerações posteriores de antropólogos reunidos na antropologia social.

Segundo Melatti (1995), o termo cultura foi pouco aplicado por Radcliffe-Brown, mas ele o entendia não a partir do englobamento de objetos materiais e sim como ela agiria sobre os indivíduos, sendo uma característica dos sistemas sociais. A

cultura seria constituída por modos padronizados de comportamento (pensar, agir e sentir), registrando-se a partir da existência de regras que reuniriam os membros num sistema, caracterizando a vigência de uniformidade de comportamento; também seria demarcada pela ação de símbolos compartilhados que se ligariam a significados de entendimento comum, possibilitando a comunicação entre os indivíduos e o ajuste de seus comportamentos. Desse modo, ocorreria a reunião de indivíduos cujos comportamentos acomodados configuraria um sistema devido a vigência de maneiras de sentir e pensar entre eles. De acordo com Kuper (1973), isso ocorreria por meio dos rituais e dos símbolos.

Para Radcliffe-Brown (1948), a cultura existiria a partir da ação de sentimentos de dependência nas mentes dos indivíduos, influenciando suas ações de modo a assegurar a coesão social e sua organização. Ao lado da noção de cultura, observa-se a de sociedade, fundamental a sua análise; Mellati destaca que a sociedade era vista como um sistema social, não sendo concreto, mas existindo como sistema conceitual isolado de modo a possibilitar ao pesquisador realizar a descrição e comparação entre unidades semelhantes. Por vezes, a totalidade era entendida a partir da aplicação do termo organização social. Radcliffe-Brown enfatizou que o sistema de costumes morais contribuía para a existência da organização social ao colocar nos indivíduos um ativo sistema de obrigações morais.

O destaque de Radcliffe-Brown nos rituais é considerável ao entender sua importância na transmissão e apreensão de sentimentos, pensamentos e comportamentos sociais pelos indivíduos de modo a possibilitar a continuidade da totalidade. Seu interesse estava em demonstrar que determinados sentimentos nas mentes dos indivíduos eram necessários à existência da sociedade. No entanto, tais sentimentos eram sociais e, ao mesmo tempo, mantidos e transmitidos socialmente por meio de uma linguagem em que os cerimoniais e mitos tinham fundamental importância.

Como Durkheim, Radcliffe-Brown queria tecer explicações sociais para os fenômenos encontrados na sociedade, afastando-se de explicações psicológicas e biológicas. Contudo, discordava de Durkheim no tocante ao fato social. Para Radcliffe-Brown, o fato social seria coercitivo, mas não existiria por si só; em verdade, ele estaria no comportamento do indivíduo e fora dele, ou seja, no comportamento de outros indivíduos.

Para compreender as elaborações antropológicas de Radcliffe-Brown, assim como a antropologia social desenvolvida na Grã-Bretanha após o contato com idéias produzidas pelos

sociólogos franceses, proponho contextualizar suas produções no cenário antropológico.

### ***Fragmentos históricos: influências***

Conforme tenho explicitado, o objetivo não é fazer um histórico da antropologia desenvolvida na Inglaterra. Mas, de indicar alguns princípios que caracterizam a atividade de investigação de Radcliffe Brown.

Radcliffe-Brown, insatisfeito com a abordagem que caracterizava a antropologia inglesa, rompeu com determinados pressupostos e realizou uma leitura específica da teoria durkheimiana, aplicando-a aos materiais coletados nas ilhas Andaman e na Austrália.

Radcliffe-Brown empreendeu um corte com o difusionismo em vigor na antropologia social britânica, desde o início do século XX. Como aluno de etnologia de Haddon, Radcliffe-Brown não demonstrou grandes propensões à antropologia física e o estudo das artes primitivas. Mas, aluno de Rivers, transitou no interior do edifício analítico elaborado pelo mestre interessado nos estudos sobre parentesco e organização social, até se deparar com a perspectiva francesa. Esse distanciamento de uma elaboração teórica dominada por Rivers possibilitou a organização de um outro ponto de vista antropológico.

Rivers, insatisfeito com o evolucionismo como dispositivo explicativo de dados coletados, passou a tratar a questão da origem utilizando outro aporte teórico. Voltou-se ao difusionismo histórico, que conservava a perspectiva diacrônica, com o objetivo de abordar a questão da origem. Com isso, ele pôde analisar os dados provenientes da cultura aborígine. Consistia a abordagem difusionista na fragmentação da cultura em seus "elementos componentes" relacionados diacronicamente, numa organização estratificada a partir dos distintos episódios de uma cultura. Rivers também entendia que haveria a possibilidade de utilizar a psicologia para analisar os modos de pensar dos distintos povos, destacando a possibilidade de uma confluência entre a etnologia e a psicologia. No entanto, ele terminou por se afastar dessa área de conhecimento (Stocking, 1984).

Segundo Melatti, o método genealógico, ancorado na reconstrução hipotética das diferentes etapas da cultura, foi considerado por Radcliffe-Brown pouco produtivo no tocante à análise da cultura e da vida social ao se deparar com a cultura andaman. Talvez isso tenha contribuído para ele ter tomado como objeto de análise o sistema de valores sociais. Stocking destaca que desacordos entre Rivers e Radcliffe-Brown sobre

questões metodológicas não deixaram de ocorrer, registrando-se o afastamento entre eles em 1913. Apesar do esforço, o desenvolvimento teórico de Radcliffe-Brown, sua mudança da abordagem evolucionista para a análise sincrônica não foi rápida. A elaboração de outra abordagem crítica ocorreu com o debate entre Radcliffe-Brown e Rivers sobre a interpretação de dados coletados pelo primeiro na Austrália.

Radcliffe-Brown considerava a análise sincrônica uma estratégia metodológica, opondo-se à história conjuntural. Para Stocking, por volta de 1914, as discussões entre Rivers e Radcliffe-Brown sobre metodologia possibilitaram a ruptura entre a história e a antropologia, não sentida na época, mas posteriormente. Radcliffe-Brown (1975) entendia que a história não generalizava, mas tecia explicações a partir da "revelação de relações particulares entre fenômenos e acontecimentos particulares". Para Melatti, Radcliffe-Brown entendia que a abordagem sincrônica possibilitaria saber o que seria a cultura e como ela operaria; após isso é que o pesquisador procuraria saber como a cultura se modifica.

Conferidas suas críticas em relação à história, o tratamento não generalizante que fornece aos fenômenos sociais, Radcliffe-Brown apontou que a psicologia fora tomada pela antropologia como via capaz de investigar os motivos individuais que levavam à construção ou aceitação de crenças e costumes. Apesar de se afastar da história, Radcliffe-Brown reteve por algum tempo a abordagem psicológica<sup>[1]</sup>. Melatti destaca que Radcliffe-Brown escapou à psicologização ao apontar que a existência, manutenção e avivamento de "sentimentos nas mentes dos membros" da sociedade seria realizada pelos ritos e mitos, reconhecidamente sociais. Por fim, em sua perspectiva analítica, Radcliffe-Brown tomou que o comportamento do indivíduo seria determinado por aquilo oriundo de fora dele, o comportamento dos demais, como também o pensar e o agir seriam igualmente advindos do social. Já Stocking aponta que a abordagem de Rivers se caracterizava pela orientação histórica na definição do problema e da causalidade, deixando de lado a perspectiva psicológica.

Quando Radcliffe-Brown realizou sua pesquisa nas ilhas Andaman seguia uma perspectiva diacrônica com o objetivo de reconstruir a cultura do povo negro. O projeto foi reconhecido como falho dada a dificuldade de coletar as genealogias. Stocking aponta que a dificuldade de estudar o parentesco levou Radcliffe-Brown a considerar que a sociedade andaman possuía um sistema pré-classificatório<sup>[2]</sup>. Segundo Kuper, em andaman, a organização social estava baseada nos princípios de parentesco e residência, sendo que a educação ministrada seguia os princípios de parentesco. Para ele, Radcliffe-Brown entendia que qualquer sistema classificatório de parentesco tinha vigência a partir de três princípios combinados: o

compartilhamento de sentimentos de solidariedade entre irmãos e irmãs, podendo formar uma unidade; as sociedades que têm "terminologias classificatórias de parentesco" possuem linhagens; as gerações consecutivas são distanciadas pela necessidade de transmitir cultura e socializar os membros mais jovens. O que Radcliffe-Brown enfatizava era que os sistemas classificatórios de parentesco, em verdade, seriam sistemas de relações norteados pela solidariedade e oposição entre as relações<sup>[3]</sup>. A partir do estudo de Radcliffe-Brown sobre parentesco e classificação, é possível visualizar que a classificação realizada a partir da vigência de termos, relações sociais, sentimentos vigentes e posições ocupadas pelos sujeitos possibilitou-o organizar uma noção de sistema de comportamento social.

Para Stocking, entre 1909 e 1910, Radcliffe-Brown teve acesso à literatura durkheimiana num curso na London School of Economics. A proximidade de idéias produzidas na Escola Sociológica Francesa, na figura de Durkheim, deu a Radcliffe-Brown<sup>[4]</sup> uma perspectiva diferenciada para a análise antropológica, possibilitando-o se ater a um tema específico: as relações sociais. Radcliffe-Brown destacava a importância em abstrair as relações estruturais da realidade em que os fenômenos estão contidos, distinguindo-os entre espécies de abstração do real. Para Melatti, a versão final do trabalho *The Andaman Islanders* apresenta a influência durkheimiana que foi crescente nos trabalhos de Radcliffe-Brown. Ele reconhecia a importância de classificar as sociedades em tipos, mas a procura das funções dos fenômenos sociais não seria feito ao investigar a causa, como colocava Durkheim, mas de encontrar os princípios gerais dos fenômenos sociais. Já Kuper aponta que a leitura de Radcliffe-Brown sobre Durkheim apresentou este como interessado na objetividade e na prática de grupos sociais em assegurar, em recriar de modo dramático, os sentimentos, impondo e assegurando as normas sociais.

O trabalho *As formas elementares da vida religiosa*, de Durkheim, e as idéias de Mauss foram referências fundamentais para Radcliffe-Brown; isto é perceptível quando fala da vigência de um sistema de sentimentos agindo na mente dos indivíduos. Em *The Andaman Islanders*, ao analisar os costumes e crenças do povo andaman, Radcliffe-Brown expôs que as diferentes manifestações em interação constituem o processo da vida social, sendo o real, oriundo da experiência. Nesse ponto, entendia que o poder moral da sociedade agia sobre o indivíduo (direta e indiretamente) no curso de sua vida.

Em *The Andaman Islanders*, Radcliffe-Brown declara o objetivo de não fazer uma reconstrução histórica de um costume, mas demonstrar a relação entre os costumes e o sistema geral de idéias e sentimentos. Tempos depois, ele propôs a construção de uma nova antropologia ao afirmar que a

reconstrução hipotética do passado feito pela etnologia era algo duvidoso. Isso seria realizado ao considerar que a vida social não seria menos real e menos sujeita às leis da natureza. Sem se ater à comparação de costumes ou à investigação da origem histórica, Radcliffe-Brown colocou a tarefa de investigar os costumes e como se apresentavam num dado momento.

Para Radcliffe-Brown, tratava-se de elaborar uma ciência natural da sociedade, tratando os fenômenos sociais como atuando juntos de modo consistente e harmônico, formando um sistema integrado de relações. Desse modo, seria possível estudar as funções das instituições sociais, costumes e crenças de todos os tipos como parte de tal sistema. Ao discutir o tabu, Radcliffe-Brown (1973; 1975) estabeleceu que o sistema social poderia ser tomado como um sistema de valores compartilhado pelos indivíduos que estabelecem relações entre si. Finalmente, haveria de aplicar à vida humana "o método generalizante das ciências naturais, procurando formular as leis gerais subjacentes e explicar qualquer fenômeno dado em qualquer cultura como exemplo especial de um princípio geral ou universal". Segundo Melatti, Radcliffe-Brown colocara a distinção entre antropologia e etnologia, cabendo à segunda realizar a reconstrução da história da cultura de acordo com métodos que possibilitassem conclusões com certo grau de probabilidade. Já à antropologia caberia realizar o estudo indutivo com o objetivo de descobrir leis gerais.

Em trabalho posterior, Radcliffe Brown (1975) evidenciou em que consistiria a abordagem antropológica. A seu ver, ela não se voltaria à "reconstrução hipotética do passado", estando alheia às explicações psicológicas de fenômenos sociais ou culturais específicas. A fim de descrever sociologicamente os fenômenos sociais necessitaria essa antropologia de construir uma terminologia pertinente à tarefa. O termo função, já presente em *Andaman Islanders*, passou a ser aplicado para indicar os efeitos de uma instituição na sociedade. Para Radcliffe-Brown, função tinha dois sentidos distintos: na área fisiológica, seria aplicado para tratar da atividade de um órgão na estrutura orgânica; na matemática, o termo estava relacionado à substituição de um valor por um termo variável dado o valor da expressão (Stocking, 1984). O sentido tomado por Radcliffe-Brown foi o da fisiologia, pois o que ele procurava estabelecer era uma terminologia específica capaz de proporcionar a análise das crenças, das relações sociais e da persistência dessas. Segundo Melatti, o termo função foi um recurso utilizado por Radcliffe-Brown (1973) para "interpretar os mitos e os ritos das ilhas Andaman". O estudo de um costume deve se pautar pela investigação de sua função. A função está na contribuição que o costume fornece ao funcionamento do sistema social. Ela seria, então, a atividade vital que cada unidade realiza para a continuidade da estrutura.

O conceito de estrutura social foi tomado por Radcliffe-Brown no sentido da bioquímica. Ele entendia que a estrutura não era formada pelo organismo, mas por séries de relações entre as entidades. No entanto, o estudo da estrutura não significa dizer que são as relações que são investigadas; ater-se às relações e às posições sociais diferenciadoras vigentes no grupo também contribuiria para o estudo da estrutura social, pois o foco da análise seria a forma da estrutura erguida a partir da relação entre as posições sociais. Em outras palavras, o estudo de parentesco incorre na focalização de relações entre pai-filho, irmão da mãe e filho da irmã.

Foram vistas a contribuição de Radcliffe-Brown e as influências que ele recebeu, possibilitando-o elaborar uma antropologia voltada ao tratamento científico da sociedade. Na análise por ele desenvolvida sobre o sistema de sentimentos andamanês, será observada a aplicação de outros conceitos na análise por ele realizada.

Apresentadas as influências nas análises realizadas por Radcliffe-Brown, proponho observar como Radcliffe-Brown realizou uma leitura sobre cerimoniais e ritos, destacando a vigência de um sistema de sentimentos agindo sobre os indivíduos.

### ***Ritos e sentimentos***

No trabalho de Radcliffe-Brown, no qual enfocou crenças e sentimentos dos andamaneses, foram utilizados determinados termos com o objetivo de possibilitar uma abordagem do significado da função dos sentimentos nos cerimoniais realizados pelos ilhéus. Interessa saber a concepção do autor sobre sentimentos e a correlação entre o sistema classificatório e o simbólico a fim de compreender o plano analítico do autor.

O interesse em analisar os costumes cerimoniais é devido à visão de Radcliffe-Brown (1948) de que o significado do cerimonial seria atingido ao tratar os cerimoniais como sistema fechado. Radcliffe-Brown (1973) enfatizou que o rito deveria ser abordado a partir de seu significado e o que ele expressaria aos homens. Este seria atingido ao considerar as elaborações dos nativos, sendo possível atingir as explicações dadas sobre o costume como as razões para o realizar. A descoberta do significado de um rito seria alcançado ao investigar um número deles a fim de encontrar um " sistema de idioma ritual" compartilhado pelos indivíduos, o que tornaria o significado do rito visível. Sobre as lendas e os mitos, Radcliffe-Brown (1948) tentou encontrar o significado deles, analisando diversas histórias para constatar que elas estavam ligadas nas mentes dos ilhéus, formando um sistema de crenças. Após



acessar o significado do rito, o pesquisador se voltaria ao estudo de sua função.

Caberia ao pesquisador investigar os efeitos do rito sobre a estrutura social e não se o rito para provocar chuva de fato fazia chover, pois, antes de mais nada, os ritos são simbólicos. Em Mellatti, vê-se que Radcliffe-Brown tentava estabelecer que o rito desvela um sistema de idéias e crenças pertinentes à natureza da sociedade, sendo, então, uma expressão das idéias cosmológicas de um povo. Assim, investigando seu significado seria possível atingir sua função, sabendo que o significado do rito seria dado pelos sentimentos que ele expressa.

Radcliffe-Brown observou a cerimônia de casamento, as situações de encontro entre amigos e a dança tomada como forma de cerimônia social. A cerimônia de casamento, constituía-se no abraço público gradual entre os noivos que ficavam postados lado a lado. O abraço simbolizava exatamente a união social entre o homem e a mulher. Já o reencontro entre amigos seria demarcado pelo abraço e choro conjuntos e a oferta recíproca de presentes expressando a boa vontade.

A cerimônia de pacificação realizada em Andaman foi compreendida por Radcliffe-Brown como tendo o significado mais visível. Ela consistia na divisão do grupo em duas facções, na qual uma expressava a outra seus sentimentos agressivos por meio de gritos e gestos ameaçadores. Por outro lado, os integrantes da facção " atacada" sacudiam os membros do outro grupo e os dançarinos tinham o cuidado de não demonstrar medo ou ressentimento em relação ao tratamento. Para Radcliffe-Brown, o que eles realizavam era a expressão coletiva da raiva igualmente coletiva que na dança era aplacada. A facção submetida, que antes odiava seus "inimigos", passava a expiar suas injúrias e, com a raiva domada, aquelas tinham um fim, havendo o perdão e o restabelecimento da amizade. A performance dos dançarinos deixava evidente ao autor o simbolismo da cerimônia: a expressão da mudança de sentimentos (inimizade-amizade), já que as ordens social e natural eram regidas por forças de oposição e de equilíbrio, onde a segunda prepondera. Sua finalidade era a produção de mudança de sentimentos entre os grupos, levando ao restabelecimento da solidariedade.

Para o autor, a dança<sup>[5]</sup>, aliada ao som, poderia ser vista como uma atividade na qual os membros da comunidade se encontravam em estado de harmonia e cooperação, mas não sentiam a pressão, exceto o prazer, intensificando os estados de emoção coletiva, de harmonia social e de renovação das relações sociais entre os indivíduos. Essa atividade permitia a Radcliffe-Brown visualizar a ação da comunidade sobre o

indivíduo quando este terminava por exercitar sentimentos que asseguravam o equilíbrio social.

A fim de refletir sobre os ritos e sua capacidade de renovação das relações sociais, Radcliffe-Brown adotou as seguintes hipóteses: uma sociedade para subsistir precisa da existência nas mentes de seus membros de um sistema de sentimentos que atue sobre o indivíduo. Para o autor, sentimento seria um sistema organizado de tendências emocionais que age sobre determinado objeto. O sistema de sentimentos é importante à regulação da conduta do indivíduo em conformidade às necessidades da sociedade. Tal sistema é peculiar a cada sociedade e fundamental à manutenção da coesão social e de sua organização. Um aspecto do sistema social e de todo evento ou objeto que de algum modo afeta a coesão social é fazer parte do sistema de sentimentos; os sentimentos não são inatos, mas desenvolvidos no indivíduo por meio da ação social. Assim, os sentimentos e os cerimoniais conferem expressão coletiva; quando um sentimento é expresso cerimonialmente ocorre a manutenção de sua intensidade nas mentes dos indivíduos e também sua transmissão a outra geração. A partir desses princípios é possível observar que os sentimentos alcançam um lugar significativo na análise sobre costumes e crenças desenvolvidos. O que Radcliffe-Brown tentava estabelecer era a constituição de uma sociedade a partir da vigência de sentimentos<sup>[6]</sup>.

A ênfase na relação sistema de sentimento e coesão social não ficou circunscrita às manifestações corporais, mas a linguagem também foi tomada por Radcliffe-Brown. Segundo Kuper, Radcliffe-Brown entendia que os andamaneses constituíam um povo que não possuía totens, mas demonstrava atitude ritual em relação a determinadas espécies naturais, evidenciando que às espécies importantes à sobrevivência do grupo, os homens atribuíam "valor ritual". O modo como os andamaneses organizavam, separavam, agrupavam as coisas, destacando as características das espécies naturais e dos homens, recriando emoções e situações poderia ser abordado, segundo Radcliffe-Brown, através das lendas e mitos. As histórias consideradas pelo autor revelavam três fundamentos: o fogo possui valor social por marcar a fundação da sociedade humana; expressavam a noção da relação entre a espécie humana e outras espécies animais; demarcavam as características dos animais como as cores dos pássaros e peixes.

É com a inclusão de elementos da natureza em seu modo de pensar que os andameneses falavam de sua ancestralidade e de suas características. Para Radcliffe-Brown, acreditar nos ancestrais revelava o vigor do sentimento de tradição visto como fundamental à vida social, pois todas as suas ações, obtenção e confecção do alimento, fabricação de

instrumentos e armas, eram norteadas pelos costumes e crenças.

As lendas e mitos andamaneses destacam os fenômenos naturais como, por exemplo, as variações do tempo, as fases da lua, as mudanças das estações e a alternância entre dia e noite. As histórias expressavam a capacidade de personificação dos nativos e como entendiam que a sociedade dependia das relações sociais. Por meio da personificação, os ilhéus projetavam suas forças morais no mundo natural; em outras palavras, as forças de solidariedade e oposição que afetavam o bem-estar do grupo eram vistas como tendo a mesma natureza das forças naturais que os atingiam.

A importância das lendas e mitos andamaneses estaria na representação de um mundo regulado por leis. A lei moral e a lei natural não seriam distintas. As ações eram consideradas corretas porque desde tempos remotos eram realizadas do mesmo modo, sendo considerado injusto tudo o que fosse oposto ao costume. Portanto, a lei constituía a via pela qual a ordem era imposta e tornava tudo e todos uniformes, sendo essa ordem estável desde o tempo dos ancestrais. Qualquer interferência seria catastrófica, levando ao desconforto das calamidades.

Retornando à relação entre cerimônia e sentimentos coletivos entre os andamaneses, Radcliffe-Brown tentou demonstrar que a comida era ponto central à disposição afetiva que regulava as ações dos indivíduos na sociedade. Ela passava a ser a principal fonte de euforia (pela abundância) ou de ansiedade (devido à escassez) na vida emocional do grupo. Alguns alimentos eram classificados como perigosos, sendo associados a doenças e aos espíritos. A escala de periculosidade dos alimentos seguia os princípios de que a comida de difícil obtenção era tomada como mais perigosa que as outras (nesse caso, estariam os tubarões, o peixe-raia e o peixe komar, que pode provocar um perigoso ferimento). Os alimentos mais apreciados também eram considerados mais perigosos. O valor atribuído à comida terminava por ser diferenciado, assim o molusco tinha pequeno valor social, pouco apreciado e comido somente quando não havia nada melhor, uma vez que sua obtenção exigia pouco esforço. Já o dugongo, para ser obtido, dependia da atividade e destreza dos caçadores, sendo, portanto, apreciado por todos.

Na escala de valor social, a comida era tratada como fonte de perigo, mas aproximar-se dela com reserva poderia anular sua capacidade nociva. O valor social seria dado pelo modo como uma coisa afeta ou seria capaz de atingir a vida social. Esse valor estaria presente na experiência imediata dos indivíduos de uma sociedade, mas nem sempre o indivíduo

toma consciência do valor de uma coisa. Esse entendimento ocorre por meio da crença imposta a ele pela tradição. O valor social pode ser negativo ou positivo, sendo positivo aquilo que contribui para o bem-estar do grupo; já o negativo é dado quando prejudica a satisfação coletiva.

Os animais vistos como alimentos possuíam um determinado valor social e, de acordo com a posição na escala, eram tratados com "precaução ritual". Isso se configurava também pela ação de pintar o corpo após o ato de comer. A pintura não demonstrava o temor, mas traduzia o entendimento de que a sociedade possuía meios de evitar o perigo. E a pintura evidenciava que o ilhéu entendia a questão a partir do valor ritual que acompanhava o alimento. A pintura não estava presente no caso de comer alimentos pouco perigosos, pois tendo os alimentos diferentes valores sociais, eles eram também objetos de distintos tratamentos sociais. Percebe-se, na atitude ritual, a classificação dos alimentos realizada pelos nativos. Radcliffe-Brown percebeu que a classificação se assentava numa escala de periculosidade e poder contra o mal, possuindo propriedades curativas. À medida que o alimento era de difícil obtenção e apresentava poder de cura, adquiria maior valor no interior do grupo. A posição atribuída a um alimento no esquema de classificação das coisas revela a relação que o ilhéu mantinha com o mundo natural: quanto mais perigoso um alimento, mais poder passava a deter.

É interessante também observar que a pintura corporal que precede o ato de alimentação revela o valor da comida, destacando o processo mental de simbolização peculiar ao andamanês. A pintura evidenciava que, para o indivíduo, o mundo estaria dividido em coisas obtidas de modo difícil, perigosas e possuidoras de poder, e outras menos. Além de indicar que os ornamentos demonstravam a capacidade de a própria sociedade se proteger e a seus membros de perigos pertinentes à aquisição e ao consumo de alimento.

A análise da comida e dos mitos e lendas feita por Radcliffe-Brown demonstra como os sistemas classificatório e simbólico estavam sendo operacionalizados a partir dos conceitos de valor social, de modo a possibilitá-lo expor a importância da relação entre homem e natureza e da distinção entre os animais e o homem. Radcliffe-Brown entendia que as lendas, mitos e cerimônias possuíam valor social por expressarem a relação entre a sociedade e determinados fenômenos da natureza e, ao mesmo tempo, destacarem a importância dos ancestrais como seres capazes de afetar o processo da natureza.

É possível observar que as lendas e os mitos andamaneses foram tomados em sentido correlato aos rituais e

cerimoniais. Neles (mitos e lendas) era possível observar: a expressão, manutenção e transmissão de idéias e sentimentos sobre a sociedade e a relação estabelecida com o mundo da natureza. Então, a existência de uma sociedade exige o vigor de sentimentos nas mentes dos indivíduos que, em formas definidas, influenciam suas ações e asseguram a coesão social e a organização vigentes.

Radcliffe-Brown, ao falar da ação de sentimentos sociais conformando o indivíduo à vida coletiva, demonstrava que o instinto primário poderia ser modificado a partir da vigência de um sistema de disposição por meio do qual a sociedade mantém a coesão social ao modificar e combinar, conforme suas necessidades, as tendências instintivas dos homens. Esse sistema de disposição terminaria por possibilitar aos indivíduos exercitar determinadas faculdades que proporcionam sua adaptação ao meio ambiente. Desse modo, Radcliffe-Brown destacou que determinados medos não seriam resultantes da fisiologia do sistema nervoso do homem, mas de um aprendizado. O temor da noite e de outros elementos seria oriundo de uma organização dos sentimentos sociais. Assim, os andamaneses temiam a escuridão e a noite mas isso não seria algo instintivo; o medo era porque a noite seria a responsável pelo cessar da vida social. Do mesmo modo que o bem-estar do corpo e o conforto espiritual dependem da vida em grupo, o medo faz parte do conjunto de sentimentos sociais que circunscrevem a ação e a experiência humanas.

A importância atribuída aos sentimentos seria em decorrência da compreensão de que em toda sociedade humana as experiências iniciais estão conectadas com a de outras pessoas e as relações estabelecidas por elas. A experiência realizada produziria uma base que organizaria as experiências futuras e para entender isso seria preciso destacar o sistema de experiências afetivas formado por coisas, fatos e situações que afetam a vida do indivíduo e de seus companheiros, originando a experiência emocional. Isso exige que o indivíduo disponha de parte de sua experiência que esteja relacionada às ações de outras pessoas de modo a afetá-las e a sociedade. Aquilo que possibilita ao indivíduo regular e definir sua experiência é oriundo da relação que ele mantém com os outros ao despertar sua consciência do mundo externo.

Para Radcliffe-Brown, o sistema de sentimentos seria específico a cada sociedade, pois o pensar e o agir estão conectados à natureza do grupo a que se referem. O sistema de sentimentos regularia a conduta ao estar presente em cada indivíduo. O autor falava de um poder que levaria o indivíduo à conformidade de sua conduta aos costumes, agindo sobre ele como uma força consciente e de fora, como a "força da opinião". É um impulsor que surge como uma fonte interna de força em tempos de necessidade e também nos momentos da

dança, dos cerimoniais, de lutas, enfim, de excitação social, tirando o indivíduo das contenções sociais.

A elaboração de Radcliffe-Brown (1948 e 1973) sobre os sentimentos vigentes na sociedade como algo não instintivo, mas socialmente instituído demonstra seu interesse na função social dos sentimentos. Foi visto que ele enfatizava os ritos como elementos importantes na expressão, manutenção e transmissão de sentimentos, de idéias e crenças sobre a sociedade e seus efeitos sobre a estrutura social.

### ***Considerações Finais***

O trabalho de Radcliffe-Brown é um empreendimento em dissecar os tabus, os cerimoniais, os mitos e as lendas a fim de encontrar os princípios que estruturam a vida social. Isso seria feito ao tomar a antropologia como uma ciência natural da vida social com o objetivo de descobrir as funções das instituições, crenças e costumes de uma sociedade.

Ao abordar os cerimoniais andamaneses, Radcliffe-Brown tentava demonstrar que os ritos e mitos simbolicamente transmitiam mensagens aos homens e exerciam sua função. Os indivíduos eram informados sobre as forças de oposição e de solidariedade que regiam a dimensão social e, ao mesmo tempo, falavam da fundação da sociedade humana e da relação entre os homens e as demais espécies animais. Através dos mitos e lendas poderiam visualizar a classificação de seres e elementos da natureza e o lugar dos homens nela. Por fim, a função que exerciam era a de manter e transmitir os sentimentos sociais que asseguravam a continuidade e coesão social.

É interessante notar que Radcliffe-Brown fala sobre a unidade da experiência, entendendo os ritos, mitos, lendas e rituais como uma linguagem que transmite informações aos grupos. Os ritos, mitos e lendas concorrem para a manutenção das relações sociais, fortalecendo a solidariedade e a cooperação. Quer sejam os sentimentos ou a percepção das coisas, elementos comuns circulam através deles possibilitando a organização e coesão do grupo.

O autor demonstra que, enfocando as lendas, os mitos e rituais, o universo criado e vivido pelos primitivos, a dimensão da natureza está intimamente ligada à ordem social. As tempestades, o anoitecer e o amanhecer, os animais e plantas participam de um universo cuja manifestação deve ser compreendida, tendo o homem como principal referência.

## *Bibliografia*

KUPER, Adam. Antropólogos e antropologia. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1978. p.51-86 e 197-217.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. The andaman islander. Illinois: The Free Press Glencoe, 1948. p.229-406.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. Estrutura e função na sociedade primitiva. Petrópolis: Vozes, 1973. p. 115-190 e 220-251.

RADCLIFFE-BROWN, Alfred. R. "A posição atual dos estudos antropológicos", in ZALUAR, Alba (org.). Desvendando máscaras sociais. Rio de Janeiro, Francisco Alves, 1975. p.177-194.

ZALUAR, Alba. Grandes Pensadores, nº 3 (org.) MELATTI, Júlio C. São Paulo: Ed. Ática, 1995. p. 7-39. 2ª edição.

STOCKING, George. "Radcliffe-Brown and british social anthropology", in Functionalism historicized - essays on british social anthropology. University of Wisconsin Press, 1984. p.131-191. Vol.II.

\* \* \*

**Résumé :** Cet article vise examiner la notion du sentiment présenté pour Radcliffe Brown au analyser les cérémonials, les mites et las legendas andamaneses. Pour l'autour ces sont vue comment phénomènes sociaux responsables par la transmission et manutention d'un systeme des sentiments qui s'agit sur les individus.

**Mots-clé:** sentiment - peur - valeur social – cérémonial.

---

## *Notas*

[1] Na segunda edição de The Andaman Islanders, Radcliffe-Brown substituiu o termo psicologia por sociologia. Ver: Stocking (1984:171).

[2] Em trabalho posterior, Radcliffe-Brown tratou os sistemas classificatórios de terminologia de parentesco africanos. Ver: Melatti (1995).



[3] A análise que R. Brown (1973) realizou do parentesco por brincadeira possibilitou ao autor refletir sobre esses princípios. O gracejo que seria caracterizado pelo rompimento das convenções e aplicação de insultos, foi visto por ele como constituindo formas de expressão de alianças entre clãs, tribos e famílias, organizando um sistema definido de "conduta social no qual os componentes de conjunção e de disjunção, tais como o definimos, são mantidos e combinados". As relações de aliança ou consórcio foram definidas como sendo formadas por meio de casamento; pela troca de bens ou serviços; pela irmandade de sangue ou troca de nomes e relíquias e pelo parentesco por brincadeira. Num sistema de parentesco, os indivíduos são diferenciados pelo tipo e grau de respeito de acordo com a posição ocupada nas gerações anteriores ou na mesma do indivíduo.

[4] Ao reescrever *The Andaman Islanders*, Radcliffe-Brown demonstra a proximidade com as idéias francesas.

[5] Trata-se da dança realizada após a caçada que poderia ser vista como elemento de expressão de satisfação, pois, após um dia em que a caça fora bem sucedida, os indivíduos, numa demonstração de prazer mental, saltavam, flexionando e estendendo os músculos, configurando a dança.

[6] A idéia de personalidade social foi tomada pelo autor com o objetivo de explicar que, nos cerimoniais, o indivíduo passa a ser dotado de sentimentos que regulam a vida social e preservam a coesão social. Radcliffe-Brown ao falar em tal personalidade não estava desconsiderando o indivíduo, mas entendia que o vigor e o exercício da personalidade social dependem das qualidades pessoais. Assim, a força, a inteligência, a habilidade na caça e as qualidades morais determinam o lugar do indivíduo na vida social e norteiam as influências que ele exerce.

KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro Koury. **Durkheim lendo Simmel: uma apresentação.** RBSE, v.1, n.2, pp.236-237, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

DOCUMENTO  
APRESENTAÇÃO  
ISSN 1677-0269

## Durkheim lendo Simmel: uma apresentação.

*Mauro Guilherme Pinheiro Koury*

**N**os últimos quinze anos tem havido uma renovação do interesse pelos que trabalham com as Ciências Sociais e algumas áreas afins, à leitura de Georg Simmel, tanto no Brasil quanto na Europa, nos Estados Unidos e Américas. A **RBSE**, neste sentido, buscando contribuir com esta retomada de interesse, reedita uma resenha sobre o *Philosophie des Geldes* escrita por Émile Durkheim em 1901 e publicada em *L'Année Sociologique*, 1 fasc., 5º ano, pp. 140 a 145, 1900-1901. A importância desta resenha reside não só pelo valor do livro e o peso daquele que a elaborou, mas, também, por nela está presente a diferença interpretativa em relação à sociedade, e do pensamento metodológico sobre a criação e as relações sociais, entre dois pensadores responsáveis pela fundação da construção sociológica moderna, Durkheim e Simmel.

Os *Année Sociologique* em sua primeira fase, que vai de 1896 até 1910, publicou quase que regularmente, em seus números, resenhas críticas sobre os trabalhos de Georg Simmel como, por exemplo, a resenha de Bouglé sobre a brochura, editada nos Estados Unidos, "Superiority and Subordination" (*L'Année Sociologique*, 1 fasc., 1º ano, pp. 152 a 156, 1896-1897); e as resenhas de Durkheim sobre os livros "Ueber räumliche projectionen sozialer formen" . (*L'Année Sociologique*, 1 fasc., 6º. ano, pp. 647 a 649, 1902-1903), e o clássico "Soziologie. Untersuchungen über die formen der vergesellschaftung " (*L'Année Sociologique*, 1 fasc., 10º. ano, pp. 17 a 20, 1906-1907), entre outras . Publicou, também, um artigo seu intitulado "Comment les formes sociales se maintennet", (*L'Année Sociologique*, 1 fasc., 1º. ano, pp. 71 a 110, 1896-1897), o que demonstra o conhecimento de Durkheim e da Escola Francesa de Sociologia sobre o sociólogo alemão e sua importância teórica, mas, e sobretudo, pela busca de estabelecer as diferenças entre a construção sociológica francesa e a simmeliana. Em todas as resenhas está presente este esforço de estabelecer pontos críticos que orientam os trabalhos de Simmel e os distanciam, ou melhor, talvez, os separam da Escola Francesa.

A escolha da **RBSE** de publicar a resenha sobre o *Philosophie des Geldes* foi por ser este livro um dos mais importantes escritos por Simmel e, talvez, uma de suas contribuições mais originais à compreensão da modernidade ocidental. Neste livro, a separação entre cultura subjetiva e cultura objetiva, e as ambigüidades e tensões existentes no processo de autonomia das objetificações das relações sociais que parecem seguir uma lógica independente do processo que as gerou, criando uma espécie de domínio das coisas sobre as pessoas, é visto como resultante do advento da economia monetária.

Processo ambíguo que coloca o dinheiro dentro de uma lógica tencional onde, ao mesmo tempo em que parece ampliar a margem de liberdade individual, despontando e formando o indivíduo moderno, estabelece as bases de sua alienação pela universalização do processo de objetificação monetária. O nascimento da indiferença, da perda da sensibilidade, do abafar das emoções, junto com uma tendência para o distanciamento e as atitudes de reserva, parecem compor para Simmel a essência ambígua da socialidade moderna sob a regência monetária. Estes elementos são levantados por Durkheim, em sua resenha crítica, tecendo um panorama teórico metodológico discursivo e diferencial à compreensão do processo de construção e produção científica na Sociologia simmeliana e a realizada pela Escola Francesa sob sua direção. A RBSE acredita que ao reeditar esta resenha esteja contribuindo para a ampliação dos debates no interior da análise sociológica e, especificamente, para os embates presentes na formulação hoje de uma sociologia da emoção.

DURKHEIM, Émile, Georg Simmel:  
**Philosophie des Geldes (Philosophie de l'argent)**. RBSE, v.1, n.2, pp.238-241, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

DOCUMENTO  
ISSN 1676-8965

## **SIMMEL, Georg. Philosophie des Geldes (Philosophie de l'argent). Leipzig, et de Duncker Humblot, 1900, 554 pág.**

*Émile Durkheim*

**L**e titre de l'ouvrage pourrait faire qu'il intéresse surtout la sociologie économique. Mais, en fait, les questions traitées débordent infiniment ce cadre. Il n'est presque pas de problèmes sociologiques qui n'y soient abordés: on y trouvera une théorie de l'esclavage, du servage, de l'achat des femmes, de la peine, de la composition, de la liberté, etc. En somme, c'est un traité de philosophie sociale qui nous est offert, quoique la société y soit principalement considérée sous le point de vue de l'argent. L'argent n'est pour l'auteur qu'un moyen de montrer le lieu qui unit les manifestations les plus superficielles "aux courants les plus profonds de la vie individuelle et de l'histoire" (p. ix); ce n'est qu'un point de départ, qu'il s'agit d'étendre ensuite de manière à embrasser, autant que possible, la totalité de l'existence (p. x).

En vertu de cette conception. M. Simmel divise son livre en deux parties. Dans la première, qu'il qualifie d'analytique, il détermine l'essence de la monnaie, les besoins qui lui ont donné naissance et auxquels elle répond; la seconde, qu'il présente comme synthétique, a pour objet de montrer la manière dont la monnaie affecte l'ensemble de la vie humaine.

La première partie, que est de beaucoup la plus nette, peut se résumer ainsi. Les choses n'ont pas elles-mêmes de valeur; c'est l'homme qui leur donne celle qu'elles paraissent avoir. Et cependant, en un sens, les choses économiques ont bien une valeur objective. Telle quantité de tel produit correspond à telle quantité de tel autre produit, et cette proportion est, à chaque moment du temps, indépendante de l'arbitraire individuel: les prix sont fixés par des normes qui s'imposent aux individus. D'où vient donc cette objectivation? C'est mécanisme de

l'échange qui la produit; car la valeur d'une chose est relative à la valeur d'autres choses, elle ne se détermine que dans et par cette relation en dehors de laquelle elle ne peut exister. Par là, elle se trouve détachée de l'individu et devient partie intégrante d'un système objectif qui règle les échanges individuels, au lieu d'en résulter. - Mais cette valeur objective est, par elle-même, quelque chose d'essentiellement abstrait, puisqu'elle est un rapport, solidaire d'une infinité d'autres rapports. Elle ne peut donc devenir une réalité agissant qu'en se concrétisant sous la forme d'un symbole qui prend sa place et la représente: ce symbole, c'est la monnaie. Par elle, les relations de l'échange se consolident et se substantialisent. Une commune mesure est établie entre les choses, qui les rend comparables et qui permet de les exprimer en fonction les unes des autres.

Mais si l'argent n'est qu'un symbole, un instrument de mesure, il n'a pas besoin, pour s'acquitter de sa mission, d'avoir par lui-même une valeur intrinsèque. Et en effet, suivant M. Simmel, il prend de plus le caractère d'un pur signe, d'une expression abstraite, tandis que la nature propre et la valeur de la matière qui sert à le faire deviendrait, au contraire, un facteur toujours plus insignifiant des services sociaux qu'il rend. Aujourd'hui, nous évaluons l'importance des sommes que nous recevons sans même songer à la valeur commerciale des métaux précieux qui entrent dans la monnaie. Ce développement, il est vrai, ne peut pas être mené jusqu'à son terme logique: il est impossible que la monnaie devienne exclusivement un pur symbole. Il faudra toujours que la substance dont elle est faite ait un minimum de valeur, afin que les gouvernements ne puissent pas en faire varier arbitrairement la quantité au-delà d'une certaine limite. Mais ce minimum est destiné à descendre indéfiniment au-dessous de lui-même.

Il semble qu'un pur symbole, expression abstraite de rapports abstraits, ne soit pas de nature à exercer une action bien profonde sur la vie morale. Et cependant, toute la seconde partie de l'ouvrage est employée à nous montrer l'influence de la monnaie ainsi entendue sur la liberté individuelle (p. 279-364), sur la manière dont est estimée la valeur des personnes (p. 365-454), enfin sur le rythme et la tonalité générale de la vie (p. 455-554). Ces 300 pages échappent presque complètement à l'analyse; trop de questions diverses y sont passées en revue et sans qu'un lien toujours bien le lien qui les unit les unes aux autres. Nous devons nous contenter de dégager les vues les plus générales.

Précisément parce que la monnaie est un signe, vide de tout contenu positif, parce qu'elle représente indifféremment des choses de toute espèce, l'homme dont la propriété consiste en argent ne voit pas son activité déterminée dans tel ou tel sens par la nature des choses qu'il possède; car l'argent n'a pas, pour ainsi dire, de nature. Sa fortune ne le lie pas; il peut la faire servir dans les emplois les plus différents. Il se trouve ainsi plus libre dans les actions que n'est le propriétaire foncier dont presque toute la conduite est prédéterminée par la nature du fonds qu'il exploite. C'est pourquoi l'argent a servi à alléger la dépendance des hommes vis-à-vis de leurs semblables, en aidant à la transformation, puis à la suppression de l'esclavage et du servage que des obligations purement pécuniaires n'ont pas remplacé. Sans

doute, toute dépendance n'a pas disparu; mais nous tendons de plus en plus à ne dépendre que de collectivités impersonnelles (l'Etat, la clientèle, telle société économique), et non plus comme autrefois de personnalités déterminées (tel maître, tel seigneur, etc.). Or cette subordination abstraite laisse davantage à l'individu sa liberté intérieure. Toujours en raison de son caractère formel et symbolique, l'argent affecterait nos jugements moraux. Comme il sert à mesurer toutes sortes de choses, même une sorte de dépréciation morale; par suite, nous répugnons de plus en plus à évaluer en argent les choses que nous sommes habitués à mettre hors de pair, auxquelles nous attribuons couramment une valeur incomparable, à savoir la personne humaine et tout ce qui en dérive immédiatement. Voilà pourquoi nous trouvons un véritable scandale moral à ce qu'une vie d'homme soit estimée à prix d'argent; pourquoi il y a une sorte d'incompatibilité entre la notion de certaines fonctions (artistiques, scientifiques, religieuses, etc) et l'idée d'une rémunération pécuniaire. Aussi l'argent ne peut-il prendre une trop grande place dans la vie sans qu'il en résulte une diminution morale, et l'auteur semble bien faire de cet abaissement une des caractéristiques de notre temps, par suite du grand développement de la *Geldwirtschaft*. Enfin, il s'attache à nous montrer de la même manière que cette nature abstraite de l'argent, son rôle de moyen qui peut se prêter à toutes les fins, sollicitent les facultés spéculatives à se développer au détriment de la sensibilité, du coeur, de l'imagination; d'où résulte une sorte de décoration de l'existence. En même temps, l'argent, en facilitant la division du travail, facilite aussi la production des biens de toutes sortes; mais ces biens sont accumulés d'une manière tout impersonnelle; ils restent loin des individus que n'en profitent pas, si bien que la culture individuelle reste plutôt stationnaire, en dépit des richesses matérielles et intellectuelles qu'entasse la collectivité. L'argent irait même jusqu'à modifier le rythme général de la vie qu'il précipiterait, en raison de sa extrême mobilité qu'il doit au peu de matière dont il est formé.

On trouvera dans cet ouvrage nombre d'idées ingénieuses, de vues piquantes, de rapprochements curieux, voire même surprenants parfois, une certaine abondance de faits historiques et ethnographiques, malheureusement rapportés sans précision et sans garantie. La lecture du livre, quoique laborieuse, est donc intéressante et, par endroits, suggestive. Mais la valeur objective des vues qui sont proposées n'est pas rapport avec leur ingéniosité.

Nous ne croyons pas qu'un économiste puisse accepter la théorie qui est à base de tous ces développements, car elle repose sur la notion ambiguë et confuse. Par argent, M. Simmel entend à la fois le numéraire qui a par lui-même une valeur réelle et le papier-monnaie, la monnaie purement fiduciaire. Il est traité de l'un et de l'autre en même temps, puisque la monnaie fiduciaire serait en quelque sorte la limite idéale vers laquelle tendrait l'argent proprement dit, dont elle exprimerait adéquatement l'essence. Or il y a là deux institutions tout à fait distinctes qui ne reposent pas sur les mêmes principes. Le papier-monnaie dépend du développement du crédit et, par suite, de tout autres causes que le système monétaire. Il n'est donc pas possible que deux catégories de faits aussi différentes puissent être comprises, sans confusion, dans une seule et même notion. Aussi n'est-il pas exact de

dire que la monnaie detient de plus en plus fiduciaire. La vérité est qu'il y a là deux types de circulation en présence qui se rapportent à deux organisations sociales très différentes. Le papier-monnaie ne peut se substituer au numéraire que dans la mesure où la vie économique est socialisée, et, inversement, les fonctions économiques échappent d'autant plus à l'action de la collectivité que le rôle du numéraire est plus important. La monnaie fiduciaire ne saurait donc devenir prépondérante par une sorte de développement spontané au cours duquel l'argent réaliserait de plus en plus complètement sa nature; mais il faut pour cela que des transformations profondes se produisent dans la structure de nos sociétés et imposent un système de circulation différent de celui qui est actuellement en usage.

La seconde partie du livre appellerait des réserves encore plus expresses. Ici, les idées sont souvent rattachées les unes aux autres par un lien plus extérieur logique. On conçoit d'ailleurs sans peine que l'argent ne saurait avoir une influence morale profonde sur la vie morale et intellectuelle des peuples, par le seul fait du caractère abstrait et symbolique qu'on se représente un état économique complètement socialisé, où, par suite, la monnaie fiduciaire aurait pris la place de l'argent dans la circulation. Il est aisé d'entrevoir qu'il suffire de régler la manière dont elle sera répartie pour que les effets moraux en soient tout autres; c'est même pour cette raison qu'on a souvent reproché au socialisme un certain ascétisme. Si donc l'argent agit de telle ou telle façon sur la vie des sociétés, ce n'est pas parce qu'il est plus ou moins conventionnel, plus ou moins épuré de tout valeur substantielle; ce qui importe, c'est la présence ou l'absence de la réglementation à laquelle il est soumis, et la nature de cette réglementation.

Il est vrai qu'en discutant ainsi les idées de l'auteur, en leur demandant leurs titres logiques, nous leur appliquons une méthode critique que M. Simmel, sans doute, récuserait en principe. Il estime, en effet, que la philosophie n'est pas, comme les sciences proprement dites, soumise aux communes obligations de la preuve; l'indémontrable serait son domaine (Préface, p. I). L'imagination, les sensations personnelles auraient donc le droit de s'y donner libre carrière et les démonstrations rigoureuses n'y seraient pas de mise. Mais nous avouons ne pas attacher un très grand prix, quant à nous, à ce genre de spéculation bâtard, où le réel est exprimé en termes nécessairement subjectifs, comme dans l'art, mais abstraits comme dans la science; car, pour cette raison même, il ne saurait nous donner des choses ni les sensations vives et fraîches qu'éveille l'artiste ni les notions distinctes que recherche le savant.



DURKHEIM, Émile, **Georg Simmel: Filosofia do dinheiro.** Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury. RBSE, v.1, n.2, pp.242-245, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

DOCUMENTO  
TRADUÇÃO  
ISSN 1676-8965

## **SIMMEL, Georg. Filosofia do dinheiro. Leipzig, et de Duncker Humblot, 1900, 554 pág.**

*Por Émile Durkheim*

**O** título do trabalho poderia levar a pensar que se trata de uma obra que interessa especialmente a sociologia econômica. Mas, de fato, as questões tratadas transbordam infinitamente esta possibilidade. Não são apenas problemas sociológicos que são abordados: o leitor encontrará uma teoria da escravidão, da servidão, da compra de mulheres, da dor, da composição, da liberdade, etc. Em suma, é um tratado de filosofia social que nos é oferecido, embora a sociedade seja nele considerada principalmente sob o ponto de vista do dinheiro. O dinheiro não é para o autor mais do que um meio para mostrar o lugar que une as manifestações mais superficiais "às correntes mais profundas da vida individual e da história" (p. IX); é só um ponto de partida para a compreensão da totalidade da existência (p. X).

De acordo com esta concepção, o Senhor Simmel divide o seu livro em duas partes. Na primeira, que ele qualifica de analítica, busca determinar a essência da moeda corrente e as necessidades que lhe deram à luz e para quais responde; a segunda, que ele apresenta como uma síntese, tem por objeto demonstrar de que forma a moeda corrente afeta a totalidade da vida humana.

A primeira parte é possível resumir assim. As coisas não têm valor em si; é o homem que lhes dá o valor que elas parecem ter. De certo modo, porém, os fatos econômicos possuem um valor objetivo. Tal quantidade de tal produto corresponde a tal quantidade de um outro, e esta proporção é, todo o tempo, independente do arbítrio individual: os preços são fixos por normas que se impõem aos indivíduos. De onde vem esta objetivação então? É mecanismo da troca que a produz; porque o valor de uma coisa é relativo ao valor de qualquer outra coisa, só determinado em e por esta relação fora da qual não pode existir. Por isto, ela é destacada do indivíduo e se torna

parte integrante de um sistema objetivo que ajusta as trocas individuais, em vez delas resultar. Mas este valor objetivo é, em si, essencialmente abstrato, desde que é uma relação mutuamente dependente de uma infinidade de outras relações. Ele não é capaz de se tornar uma realidade que age a não ser quando se concretiza sob a forma de um símbolo que toma lugar e o representa: este símbolo é a moeda corrente. Através dela, as relações da troca se concretizam e se substancializam. Uma medida comum é então estabelecida entre as coisas, que as tornam comparáveis e que permite expressá-las em função uma das outras.

Mas se dinheiro não é mais que um símbolo, um instrumento de medida, não tem necessidade, para cumprir a sua missão, de possuir ele mesmo um valor intrínseco. E realmente, de acordo com o Senhor Simmel, ele carrega o caráter de um signo puro, de uma expressão abstrata, enquanto a sua natureza e o valor de matéria que realiza se tornariam, ao contrário, um fator ainda mais insignificante dos serviços sociais que devolve. Hoje, estimamos a importância de quantias que recebemos sem pensar no valor comercial do metal precioso que entra no desenvolvimento da moeda. Este desenvolvimento é verdade, não pode ser expresso até o seu termo lógico: é impossível que a moeda corrente se torne, exclusivamente, um símbolo puro. Sempre será necessário que a substância da qual é formada possua um mínimo de valor, de tal forma que governo não possa arbitrariamente variar a sua quantidade para além de um certo limite. Mas este mínimo é, como que, destinado a descer indefinidamente.

Parece que um símbolo puro, expressão abstrata de relações abstratas, não possui a natureza de exercer uma ação profunda sobre a vida moral. E, porém, toda a segunda parte do trabalho é usada para mostrar-nos a influência da moeda corrente, assim entendida, sobre a liberdade individual (pág. 279-364), sobre a maneira de avaliação do valor das pessoas (pág. 365-454), enfim, sobre o ritmo e a tonalidade geral da vida (pág. 455-554). Estas 300 páginas quase deixaram de lado completamente a análise; várias perguntas foram passadas em revista, sem que fosse mostrada a ligação que as une umas às outras. O leitor deve, assim, se contentar com um conjunto de visões, o mais geral possível.

Justamente porque a moeda corrente é um signo, vácuo de todo conteúdo positivo nele contido, porque representa coisas de toda espécie indiferentemente, o homem, cuja propriedade consiste no dinheiro, não vê determinada atividade em tal ou tal sentido, através da natureza das coisas que possui; porque o dinheiro não tem, por assim dizer, natureza. Sua fortuna não encadeia; pode servir para os mais diferentes usos. Deste modo, as ações se mostram mais livres que a do proprietário, onde quase toda a conduta é predeterminada pela natureza do capital que explora. É por isso que o dinheiro tem servido para aliviar a dependência de homens vis-à-vis do seu semelhante, enquanto ajuda à transformação social, como a supressão da escravidão e da servidão que as obrigações meramente pecuniárias não substituem. Sem dúvida, não desapareceu toda a dependência; mas houve a ampliação da tendência de se depender, cada vez mais, de uma coletividade impessoal (o Estado, a clientela, ou tal sociedade

econômica), e não mais como no passado de personalidades determinadas (tal mestre, tal senhor, etc.). Esta subordinação abstrata, porém, deixou em desvantagem a liberdade individual interior. Por causa do seu caráter formal e simbólico, o dinheiro poderia afetar até os nossos julgamentos morais. Poderia levar, também, a servir de medida para toda sorte de coisas, até mesmo como um modo de depreciação moral; como conseqüência relutamos, cada vez mais, em avaliar em dinheiro as coisas que estamos habituados a utilizar, as quais atribuímos correntemente um valor incomparável, como o conhecimento da pessoa humana e tudo que dela imediatamente deriva. Eis por que nós achamos um escândalo moral à vida de um homem ser avaliado pelo custo do dinheiro; por que existe uma incompatibilidade entre a noção de certas funções (artísticas, científicas, religiosas, etc) e a idéia de uma remuneração pecuniária. O dinheiro não pode ter um lugar muito grande na vida sem que dele resulte uma redução moral, e o autor parece fazer desta ameaça uma característica de nosso tempo, devido ao grande desenvolvimento da *Geldwirtschaft*. Em resumo, o autor tenta mostrar a maneira que a natureza abstrata do dinheiro cumpre o papel de meio satisfatório a todos os fins, ampliando o desenvolvimento das faculdades especulativas em detrimento da sensibilidade, do coração, e da imaginação; de onde parece resultar um modo decorativo de existência. O dinheiro, ao mesmo tempo em que funciona enquanto facilitador da divisão de trabalho facilita, também, a produção de bens de toda a sorte; mas estes bens são acumulados de uma forma impessoal; permanecem distantes dos indivíduos, de tal forma que a cultura individual permanece estacionária, a despeito da riqueza intelectual e material que tecem a coletividade. O dinheiro modificará, até mesmo, o ritmo geral de vida por ele lançada, em razão da extrema mobilidade da matéria da qual é formado.

Neste trabalho encontraremos um grande número de idéias engenhosas, de visões pungentes, de curiosidades, às vezes surpreendendo, até mesmo, por uma certa abundância de fatos históricos e etnográficos, infelizmente sem precisão e sem validade. A leitura do livro, laboriosa, é interessante e, em parte, sugestiva. Mas o valor objetivo das visões propostas não tem relação com a sua sagacidade.

Não acreditamos que um economista possa aceitar em teoria que os elementos propostos acima possam servir de base para todo o desenvolvimento econômico, porque eles descansam sobre noções ambíguas e confusas. Por dinheiro, o Senhor Simmel parece entender o dinheiro vivo que tem, para ele, um valor real e o papel-moeda, a moeda corrente fiduciária. Ele trata de uma e de outra ao mesmo tempo, visto que a moeda corrente fiduciária seria, de certo modo, o limite ideal de onde se poderia pensar o dinheiro na atualidade, e do qual exprimiria adequadamente a sua essência. Existem, porém, duas instituições distintas que parecem não repousar sobre os mesmos princípios. O papel-moeda corrente depende do desenvolvimento do crédito e, deste modo, de todas as demais razões do sistema monetário. Não é então possível, então, que duas categorias diferentes possam ser compreendidas, sem confusão, como uma só e mesma noção. Como não é exato dizer que a moeda corrente detém a

fiduciária cada vez mais. A verdade é que há dois tipos de circulação presentes que se relacionam a duas organizações sociais também muito diferentes. O papel-moeda corrente não pode substituir o dinheiro vivo na medida em que a vida econômica é socializada, e, inversamente, as funções econômicas escapam em muito da ação da coletividade onde papel do dinheiro vivo parece ser mais importante. A moeda corrente fiduciária não poderia, por si só, tornar-se preponderante, por um tipo de desenvolvimento espontâneo no curso do qual o dinheiro, pouca a pouco, alcançaria completamente a sua natureza; sendo necessário, para que isso ocorra, que algumas transformações profundas aconteçam na estrutura de nossas sociedades e imponham um sistema de circulação diferente do atualmente em uso.

A segunda parte do livro impõe reservas mais explícitas. Aqui, as idéias são vinculadas freqüentemente umas às outras por um elo mais externo do que lógico. Nela é dito, sem dó, que o dinheiro não poderia ter uma influência moral profunda na vida moral e intelectual do povo, como resultado do caráter abstrato e simbólico que representa a si mesmo um estado econômico completamente socializado, ou, como conseqüência, a moeda corrente fiduciária tomaria o lugar do dinheiro na circulação. É importante observar brevemente que ele torna-se suficiente para regular a maneira adequada pela qual será repartido, de forma que os efeitos morais sejam outros; é até mesmo por esta razão que, freqüentemente, tem-se reprovado no socialismo um certo asceticismo. Se então o dinheiro age de tal ou qual modo na vida das sociedades não é porque seja mais ou menos convencional ou mais ou menos purificado de todo valor significativo; o que importa é a presença ou a ausência da regulamentação que o submete, e a natureza desta regulamentação.

É verdade que ao discutir as idéias do autor, lhe perguntando sobre as suas ligações lógicas, nós aplicamos um método crítico que o Senhor Simmel, provavelmente, recusaria em princípio. Realmente, ele avalia que a filosofia não é, como as ciências, submissa às obrigações comuns da prova; o indemonstrável seria o seu domínio (Prefácio, pág. I). A imaginação, as sensações pessoais teriam então o direito de vãos livres, onde demonstrações rigorosas não seriam apropriadas. Mas nós confessamos não dar um preço muito alto a este tipo ilegítimo de especulação onde a realidade é expressa em condições necessariamente subjetivas, como na arte, mas abstrata como na ciência; porque, por esta mesma razão, elas não poderiam nos ofertar nada: nem as sensações rápidas e frescas que despertam o artista, nem as noções nítidas procuradas pelo cientista.

***(Tradução de Mauro Guilherme Pinheiro Koury)***

BARRETO, Maria Cristina Rocha. **Imagem e Memória: resenha.** RBSE, v.1, n.2, pp.246-251, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

RESENHAS  
ISSN 1677-0269

## **KOURY, Mauro Guilherme Pinheiro (Org.). Imagem e Memória. Ensaios em antropologia visual. Rio de Janeiro, Garamond, 2001.**

*Por Maria Cristina Rocha Barreto*

**D**urante os passados anos noventa, alguns pesquisadores ligados às ciências sociais no Brasil empreenderam um esforço para desenvolver e utilizar a imagem como método de coleta de dados em projetos empíricos. Proliferaram dissertações e teses nas quais a fotografia, o vídeo e outros meios de expressão imagética eram parte fundamental do diário de campo. O domínio de detalhes técnicos tornou-se uma exigência, além da consciência de que a imagem passa também por um filtro cultural que envolve seu produtor e espectador ou leitor. Câmeras fotográficas, filmadoras etc. foram entregues aos integrantes de grupos pesquisados, na intenção de que isso fornecesse aos pesquisadores uma visão mais próxima de seu objeto.

Já em uma outra vertente, havia uma preocupação de explorar ao máximo o conceito de imagem em seus amplos significados, como no caso da relação entre imagens e literatura, bem como de se dedicar à análise dos outros usos das imagens produzidas e utilizadas socialmente, não só em termos de propaganda, jornais, televisão, fotografia profissional - imagens produzidas por pessoas e organizações envolvidas com os meios de comunicação de massa e outras formas de produção profissional de imagens, sempre mais visíveis - mas também daquelas mais anônimas e amadorísticas ou até "domésticas". Unia-se a isso o desejo e a necessidade de avaliar a produção do que se convencionou chamar de uma antropologia/sociologia do visual, assim como de definir novos rumos e possibilidades de estudo.

É assim que o livro *Imagem e Memória*, organizado por Mauro Guilherme Pinheiro Koury, vem de encontro a essa segunda abordagem sobre as produções visuais circulantes em nossa sociedade, trazendo uma série de artigos que relacionam as imagens com práticas e rituais, como é o caso do luto, em uma associação que traz uma nova luz em elementos da memória social até então com apenas alguns estudos relevantes no Brasil.

O livro é constituído de sete textos divididos basicamente em dois blocos temáticos. O primeiro trata de questões teórico-metodológicas sobre memória e também de sua relação com a literatura. Nos textos *Imagens do tempo nos meandros da memória...*, de Ana Luiza Carvalho da Rocha e Cornelia Eckert; *Real e ficção...*, de Marc Piault e *Memória em imagens*, de Clarice Peixoto, têm em comum o fato de encararem a memória como uma forma de conhecimento e de construção do pensamento, nos quais a imagem é um dos elementos essenciais.

Carvalho da Rocha e Eckert propõem que categorias como tempo e espaço, vida interior, ação e linguagem, por exemplo, sejam encaradas de maneira convergente entre si numa unidade entre o pensamento simbólico e o conceitual. Para elas, a imagem não deveria ter um papel secundário nos estudos antropológicos sobre memória. Criticam também a teoria da duração de Bergson que vê o tempo como uma construção contínua de seu conteúdo, uma invenção. A memória estaria relacionada à imaginação, embora atrelada à vida, pois a lembrança retira seu material da ação presente. Depreende-se daí que, no pensamento bergsoniano, "a inteligência humana só conhece adequadamente a matéria e o espaço na condição de instinto, na forma de intuição, único modo de conhecimento adaptado à vida" (p.25). Disso resulta que a memória faz parte dos processos da vida, realizando operações de pensamento complexas, reguladoras e corretivas dos processos de transformação, estando sujeitas ao devir do pensamento. Refletir sobre o tempo exige, então, uma mudança de postura sobre a própria vida. A "duração" se forma através de operações simbólicas e cognitivas que permitem à memória ser uma estrutura de conhecimento que confere ao ser um caráter afirmativo, impedindo sua dispersão na vida. A memória seria, desse modo, formada por decisões do sujeito ao longo do tempo, buscando conferir ordem às suas ações. Encarar a memória através do conceito de duração bachelardiano, por outro lado, realçaria o conflito dos instantes que forma o tecido do tempo. Nessa sutil trama do tempo, a vida e a matéria se fragmentam em infinitos instantes e estados que o sujeito, pela ação e pela linguagem, colige suas experiências no mundo, interligando o mundo inteligível ao sensível sem renunciar à função simbólica do pensamento. Ao expor o pensamento bachelardiano, as autoras demonstram com bastante perspicácia toda a complexidade da memória como o resultado de escolhas de fatos da vida, nos quais o sujeito coloca seus sentidos. Demonstram ainda que o passado se superpõe ao presente, de forma ritmada, resultando em uma "hierarquia de instantes" que dá forma à "dialética da duração", ou seja, "a superposição rítmica de um tempo subjetivo e de um tempo do mundo, através da ondulação complexa de ordenações múltiplas que se confirmam umas às outras" (p.35). Nesse sentido, somos todos compositores de nosso próprio passado, pois o ato de recordar, que é uma intenção do presente, se faz através de imagens que se originam das razões do sujeito.

É essa mesma posição epistemológica que Piault assume em seu texto *Real e ficção...*, uma vez que parte da premissa de que toda imagem é possuidora de um *mise en scène* (simulação, construção). Ao ser escolhida e anunciada, ela passa por uma elaboração ficcional para realçar aspectos da realidade social trabalhados pela antropologia, em

contraposição à visão, hoje questionada, de uma "objetividade" de imagens documentais e etnográficas. O autor volta aos primeiros tempos dos filmes documental e etnográfico mostrando, através de exemplos, as reconstruções cênicas feitas em estúdio, em locais longe dos locais pesquisados. A visão da época era a de que o outro seria um "objeto" que poderia ser transplantado sem que isso tivesse consequências na sua natureza ou forma. Mesmo nos filmes ficcionais existia a reivindicação de uma ligação ao real que afirmava uma superioridade do cinema sobre a literatura, esta sujeita a subjetividades e distorções da memória. A imagem fílmica escaparia a essas determinações, pois o presente fílmico não teria se tornado ainda totalmente passado, mas sim um presente enquadrado por outro presente (a atualidade) (p.154). O autor infere que as construções fílmicas deveriam ser encaradas como uma linguagem particular que criam uma realidade autônoma, isto é, uma narrativa com elementos ficcionais. Segundo ele, tanto em um relato ficcional quanto em uma "descrição" do real haveria a permanência de três questões no que se refere aos sentidos que a ação teria para o protagonista da situação, para o cineasta e para o espectador. Essas questões podem não ser tão fundamentais para o cinema de ficção, mas para o filme etnográfico têm grande relevância, uma vez que este ainda não se libertou da ilusão da objetividade do real, nem buscou outras formas de expressão através das imagens. Através da análise de filmes tanto etnográficos quanto ficcionais do início da era cinematográfica, Piault evidencia as imagens como pensamentos em construção e que a edição, escolha de imagens de um filme etnográfico e a seqüência em que são apresentadas lhes dá, de um certo modo, freqüentemente um caráter ficcional. Ao mesmo tempo uma abordagem ficcional permite a desaceleração do tempo cronológico permitindo valorizar aspectos afetivos e relações sociais mais complexas. Portanto, ver o "real" de forma objetiva, não deve levar necessariamente, segundo Piault, a um esvaziamento dos meios ficcionais, pois a descoberta e o estabelecimento de relações entre elementos diversos é sempre um recurso ficcional.

O texto de Clarice Peixoto, *Memória em imagens*, procura explorar justamente uma das três questões permanentes realçadas por Piault quando fala do sentido que as imagens adquirem para o espectador e para o produtor das imagens. De certo modo, corrobora a hipótese sobre os elementos ficcionais das imagens, já que, para ela, não só o "filme de memória" mas também os "filmes de história" (pp.175 e 177) se articulam através de uma narrativa. A autora utiliza a imagem como ponto de partida para, através do *feed-back* dos espectadores, analisar as representações elaboradas por eles a partir de um filme. Ela apresenta dois casos em que essas representações são um ponto de convergência entre memória e identidade que se articulam, por um lado, no encontro de um grupo indígena da Amazônia venezuelana com a alteridade do mundo dos brancos, onde procuram construir suas representações sobre ele a partir de comparações com imagens que lhes são familiares. No outro caso, um grupo de migrantes que viviam em favelas na Paris dos anos de 1970, tenta recompor sua memória através de documentários sobre a ocupação do local que lhes são apresentados anos depois. Ambos os filmes analisados trazem à tona esse sutil e frágil elemento da identidade social que é a memória e em



como um grupo pode, ao confrontá-la, atualizar e reelaborar suas experiências de vida em comum.

Ainda mantendo a questão da memória como um dos fios condutores, os textos seguintes referem-se especificamente à relação entre a imagem - mais particularmente a fotografia -, o luto e a morte. É um conjunto de três textos em que o primeiro, *Morte e fotografia* de Mirian L. Moreira Leite, revela o interesse de Marcel Proust pela fotografia e em como esse interesse é exposto em toda a sua narrativa pela forma marcadamente visual de falar do mundo físico. Para a autora, Proust utiliza duas hipotéticas lentes. Uma voltada para si e a outra para o mundo ao redor, numa união perfeita entre memória e construção de imagens literárias. Desse modo, a metáfora da fotografia ocorre incontáveis vezes em sua obra como forma de traduzir um livro real já existente em cada um de nós. A fotografia é um pretexto para a reflexão psicológica e ocorre recorrentemente em "elementos desdobráveis dos significados dos momentos visualizados e da profunda identificação do escritor com as possibilidades da grafia da luz" (p.44). É assim, pois, que o tempo fotográfico recupera o tempo da memória, ignorando o tempo cronológico e também reduzindo o temor da morte. Imagem e memória (fotografia/luto) se confundem na elaboração da perda da avó morta, entremeadas de discussões, entre Proust e sua mãe, sobre diversos aspectos das fotografias e das lembranças por elas geradas, nos papéis tarjados usados pelas famílias enlutadas na França do século XIX.

A introdução do tema da morte nesse ponto do livro serve de mote para dois artigos sobre o costume de retratar os mortos através de fotografias. Um deles, *Retratando os mortos*, nos dá um panorama histórico-cultural da utilização da fotografia mortuária e da disparidade existente entre o uso de tais imagens no cotidiano do *mass media* norte-americano e a sua não familiaridade na instância privada. O autor, Jay Ruby, analisa exemplos da fotografia mortuária mais em voga na era vitoriana e os classifica em dois tipos que negam a morte na forma com são elaborados e outro que valoriza o entorno social do morto, dos rituais da morte e de seus entes mais próximos. Vai demonstrando a modificação que ocorre no costume de retratar os entes queridos falecidos na América vitoriana, desde a apresentação dos corpos como se estivessem adormecidos em um ambiente familiar, passando pela sua exposição em caixões nas casas funerárias ou salões. Esse hábito seguia as conquistas técnicas da fotografia e também a individuação e repressão das emoções no âmbito público da sociedade burguesa e, na medida em que o século XX avançava, o declínio de anúncio dos serviços de fotógrafos profissionais. Isso ocorre ao mesmo tempo em que as câmeras amadoras vão se popularizando e reforça o maior desejo de privacidade para a tomada dos retratos funerários, permitindo que se incluíssem apenas as pessoas mais próximas no ato fotográfico. Essa maior intimidade nos rituais de morte fez retrain a visibilidade pública da fotografia mortuária a ponto de se tornar fonte de embaraço para quem a praticava.

É no intuito de discutir como esse costume, que se supunha extinto, se apresenta na atualidade brasileira que o texto *Você fotografa seus mortos? Fotografia e morte no Brasil contemporâneo*, de

autoria de Mauro Guilherme Pinheiro Koury, aborda a persistência da tradição de fotografar os mortos entre os habitantes de classe média, de ampla faixa etária, das capitais brasileiras. Esse trabalho é o resultado de uma pesquisa realizada pelo autor e demonstra a sobrevivência de uma prática que se supunha acabada nas cidades brasileiras fortemente urbanizadas, onde há uma maior quebra na tradição e nos costumes. Essa pesquisa ressalta também a constância das práticas de registro de momentos que marcam e definem os sujeitos. Essas fotografias são importantes na medida em que têm uso social, pois, embora cada vez mais raras, ainda são representativas dos vínculos que os vivos mantêm com os entes que se foram.

Ao mesmo tempo em que a presença desse costume é demonstrada, revela-se também a opinião crescente de que a fotografia mortuária é, em certo sentido, uma patologia. É tanto um desrespeito e uma atitude indigna em relação ao morto quanto à lembrança de uma dor que deve ser evitada. Isso reflete o crescente processo de individuação das sociedades modernas, nas quais tem diminuído os espaços sociais de elaboração dos sofrimentos e perdas dos indivíduos. Nesse sentido, quando não é atribuído estatuto social à dor, a fotografia mortuária, como uma de suas representações, é um recurso posto cada vez mais à margem das sociabilidades vigentes nas cidades brasileiras da atualidade. Em épocas mais recentes, podem se encontrar exemplos de reavivamento dessa prática, como cita Ruby, e os benefícios trazidos pela fotografia mortuária às pessoas que sofreram a perda de um ente querido vêm sendo reconhecidos inclusive por profissionais de saúde que recomendam-na como parte importante no abrandamento da dor do luto. Tanto a demonstração estatística de Koury quanto este exemplo de Ruby atestam a sobrevivência e o fôlego desse costume, trazendo à baila a questão de como usos sociais da fotografia aparentemente extintos são atualizados em seus significados nos dias atuais.

Em *Iconografia do Medo*, Ariosvaldo da Silva Diniz analisa a memória do cólera no século XIX, em um outro aspecto do uso social da iconografia mortuária, desta feita produzida por pintores e caricaturistas principalmente franceses, além das fotos mais "tradicionais" de registro da epidemia. Mesmo havendo uma atmosfera de otimismo pelas conquistas do progresso técnico-científico, o medo do contágio era constantemente evocado pelas imagens já consolidadas no imaginário popular às quais o discurso higienista e científico não conseguia se contrapor completamente. Fica evidente também como se construiu e utilizou socialmente um discurso político para restabelecer a ordem ao caos social gerado pela doença. A associação com aspectos religiosos de sacrifício, punição divina contra os pecados mundanos também era freqüente, o que servia de algum modo ao discurso higienista e moralizante da relação entre pobreza, sujeira e pecado.

Através das imagens podemos perceber o transtorno e o sofrimento cotidiano na vida urbana. Essa doença afetava a imaginação popular devido a sua letalidade, falta de controle e efeitos aleatórios e repulsivos, encarnando assim uma metáfora da pobreza, da doença e de um mal anônimo. Foi combatida, portanto, com o auxílio de outra metáfora também poderosa, desta vez bélica e militar.

A leitura de *Imagem e Memória* nos proporciona uma salutar discussão sobre as transformações ocorridas nos usos sociais da fotografia e desta como objeto de memória e fonte de conhecimento sobre nossa sociedade. Expõe as formas pelas quais nós, homens e mulheres comuns, procuramos dar sentido à nossa vida privada e às nossas ações na sociedade.

Os textos apresentados nesta coletânea realçam a vida em seus infinitos instantes, estados do sujeito e suas experiências no mundo. Além disso, aborda a memória como um elo que liga o mundo inteligível ao sensível sem renunciar à função simbólica do pensamento. A memória é apresentada em toda a sua complexidade, resultado de escolhas às quais o sujeito confere sentidos. Ao nos envolvermos em sua leitura poderemos observar também as imagens sob uma outra perspectiva que as aproximam um pouco da ficção para alcançar aspectos da realidade social que talvez não fossem atingidos se permanecêssemos apegados a uma falaciosa "objetividade" das imagens documentais e etnográficas.

PERRUSI, Artur. **Action, affects et transformation de soi: resenha.** RBSE, v.1, n.2, pp.252-257, João Pessoa, GREM, agosto de 2002.

RESENHAS  
ISSN 1677-0269

## **BARBIER, Jena-Marie & GALATANU, Olga (orgs.). Action, affects et transformation de soi. Paris: PUF, 1998.**

*Por Artur Perrusi*

**A**ção e afeto não são assuntos que, tradicionalmente, encontramos juntos nas ciências sociais. "Ação" ainda seria um tema apropriado por várias disciplinas, incluindo a psicologia e a sociologia, em que há tentativas claras, mesmo através de abordagens diferentes, de se construir uma ponte interdisciplinar ligando as diversas disciplinas em questão. Já "afeto" é um tema quase monopolizado pela psicologia, e as ciências sociais possuem uma dificuldade ou mesmo, na verdade, uma "indiferença" em relação ao problema. Geralmente, "ação" é apropriado a partir do postulado de que os agentes da ação agem racionalmente, portanto, a partir do sentido, da motivação, das intenções ou dos fins procurados pelos indivíduos - em suma, é o primado da racionalidade que baliza a ação. A ênfase recai, assim, quando há alguma ponte entre a psicologia e a sociologia, nos aspectos cognitivos da ação, principalmente nas características instrumentais da cognição, justamente naquelas relacionadas à adequação entre meios e fins.

Os aspectos afetivos da ação são nitidamente menosprezados ou colocados quase como inabordáveis; afinal, quais seriam os aspectos afetivos, por exemplo, da ação social e qual seria a utilidade sociológica de se analisar tal questão? Que tipo de démarche teórica seria necessária ao exame dos aspectos cognitivos e afetivos da ação humana? Será que uma visão sumariamente "racionalista" da ação não teria dificuldade, por exemplo, em perceber as transformações que ocorrem na identidade do agente? Não perceberia apenas as transformações cognitivas, dificultando a apreensão de outros aspectos importantes da dinâmica dos processos de identificação? Uma percepção que englobasse também os aspectos afetivos e emocionais da

ação não estaria mais preparada para captar a complexidade da identidade e suas imbricações com a ação?

Tais questões formariam justamente o núcleo dessa coletânea de artigos, "Action, affects et transformation de soi" (Paris: PUF, 1998), publicada sob a direção de Jean-Marie Barbier e Olga Galatanu e concebida a partir de uma "mesa redonda" que aconteceu na "3e Biennale de L'Éducation et de la Formation" (1996). Tal bienal foi organizada pelo CNAM (Conservatoire National des Arts et Métiers), histórico instituto francês surgido no bojo da Revolução Francesa, e voltado tradicionalmente para o mundo do trabalho e para as pessoas já inseridas no mercado de trabalho, isto é, seria uma instituição direcionada à formação (educação) e à reconversão profissionais. Tal instituto possui uma relação umbilical, na medida em que produz e insere conhecimentos, com as diversas práticas sociais de intervenção (educação, formação profissional, ação cultural, psicoterapia...), geralmente conectadas ao mundo profissional e do trabalho. Seria, assim, uma instituição preocupada com a produção de conhecimento, mas principalmente com a sua aplicação na vida prática dos agentes profissionais e produtivos.

Podemos, nesse sentido, perceber a importância dessa coletânea a partir de alguns pontos fundamentais:

- a. os artigos tentam nitidamente abordar a ação e o afeto do ponto de vista de uma concepção multidisciplinar. Criticam justamente a separação e a falta de comunicação entre as disciplinas acadêmicas, cuja consequência principal seria a dificuldade em construir uma abordagem multidisciplinar do assunto, já que a percepção dos aspectos cognitivos e afetivos da ação humana precisa de uma abordagem que envolva necessariamente várias disciplinas. O diálogo disciplinar é, conseqüentemente, um "imperativo epistemológico"; do contrário, não haverá produção de conceitos que permitam entender como a cognição, o afeto e a emoção estão inscritos na ação. Os artigos significam uma sinalização de que tal situação - a separação disciplinar no processo de produção do conhecimento científico nas ciências humanas - precisa urgentemente ser superada;
- b. se há uma separação e uma especialização acadêmica, o mesmo acontece com as chamadas "práticas sociais de intervenção" (educação, formação profissional, ação cultural, psicoterapia...) que funcionam de forma separada e raramente trocam experiências visando um entendimento em comum. Ora, tais práticas são fundamentais porque formatam, moldam e interferem nos processos de identificação, logo, nos processos que envolvem ação, afeto, emoção e transformação de identidade. Haveria a necessidade, assim, de abordagens que conseguissem implementar um diálogo entre as diversas práticas, permitindo também a produção e a aplicação de conhecimentos que, pelo menos, sinalizassem alguma solução para diversos problemas do mundo profissional e do trabalho no atual processo de globalização e flexibilização produtivas;

- c. atualmente, talvez devido às mudanças que estão ocorrendo na esfera produtiva, cada vez mais torna-se importante a socialização da experiência individual e coletiva no mundo do trabalho e das empresas (mundo das organizações). Ora, geralmente valorização da experiência implica uma valorização do indivíduo e suas interações sociais. Como entender as interações sociais sem entender as lógicas de identidade que lhes são subjacentes? Se ocorre uma valorização da experiência, logicamente valorizam-se as formas de socialização que fundamentam as interações sociais entre os indivíduos; em suma, valoriza-se o vivido e os processos de identificação que subsidiam as lógicas de ação que estão imbricadas nas experiências dos agentes sociais. Aumentando a importância da experiência, cresce a importância dos projetos individuais, base da socialização e da própria experiência, e, na prática, desenvolve-se a necessidade de pesquisas (acadêmicas e / ou com fins de políticas públicas) de ação e formação profissionais, bem como a de expandir os coletivos de trabalho. Tal situação possui uma relação umbilical com o surgimento de novas formas de organização do trabalho, requerendo a implicação e a participação dos profissionais e dos trabalhadores no processo produtivo. Ora, essa implicação e essa participação precisam ser compreendidas e apreendidas pelas práticas sociais de intervenção, inclusive no sentido de uma otimização da inserção do agente no processo produtivo, minimizando os efeitos perversos, principalmente os de natureza psicológica, que ocorrem no mundo do trabalho e profissional;
- d. as práticas sociais de intervenção, pela sua crescente importância, repercutem nos estudos acadêmicos, induzindo-os a relacionar temáticas antes um tanto separadas: imagem e representação, cognitivo e conativo, cognitivo e emocional. Pois a implicação, a participação e a própria inserção do agente na esfera produtiva e profissional colocam em cena, e como questão central, o processo de aprendizagem; ora, há muito se sabe que o aprendizado não se reduz a um ordenamento cognitivo, mas que, também, o afetivo e o emocional cumprem um papel relevante. Assim, se o afetivo e o emocional tornam-se cada vez mais importantes no mundo profissional e do trabalho, as novas configurações produtivas necessitarão de uma abordagem acadêmica multidisciplinar, enfatizando novas temáticas tais como experiência, atividade, subjetividade, representação, identidade..., etc.

Tais pontos indicam-nos, repetimos, a necessidade de uma abordagem multidisciplinar. Mas como atingir isso? A forma utilizada na coletânea foi a de lançar mão de diversos profissionais de diferentes áreas das ciências humanas. Temos assim artigos provenientes das mais variadas disciplinas: psicologia, sociologia, ciência da educação, semiótica, psiquiatria, filosofia... Talvez, por isso, haja a impressão de uma falta de unidade que aglutine os artigos em torno de um paradigma comum. Não sabemos se tal paradigma existe ou pode ser construído. O desejo de multidisciplinaridade pode muitas vezes desembocar numa Torre de Babel epistemológica, onde todos falam ao mesmo tempo e ninguém se entende; além disso, a multidisciplinaridade pode tornar-se,

caso não tenha uma mínima unidade na diversidade, um perigoso ecletismo. Contudo, não devemos ser tão severos: a coletânea não despencou numa justaposição arbitrária de posições teóricas; houve apenas, digamos assim, a sinalização do perigo. Neste sentido, podemos notar alguma entente, já que alguns consensos teóricos e conceituais permitem um olhar mais unificado sobre os artigos.

Um exemplo interessante seriam as diversas tematizações a respeito da noção de "personalidade". Tema importante, porque seria uma aproximação fundamental para problematizar as relações entre razão, afeto e identidade. Praticamente, todos os autores possuem a consciência de que o fenômeno da personalidade precisa ser analisado sob vários ângulos. As diferenças nas abordagens — daí, inclusive, a riqueza dos artigos — residiriam justamente no ponto de partida: de qual posição partir no exame da personalidade? A personalidade é um fenômeno complexo que necessita de uma aproximação conceitual "holista" na qual diversos aspectos, sejam psicológicos, sociológicos, antropológicos ou lingüísticos, precisam ser unificados de alguma forma. Podemos dizer, assim, que há uma "intuição" teórica de que a personalidade não pode ser desvinculada de uma teorização que implique aportes teóricos provenientes de todas as disciplinas das ciências humanas. O conceito de personalidade implica um carrefour ou uma interseção onde se cruzam as mais variadas contribuições disciplinares. Conseqüentemente, uma visão "holista" da personalidade necessita, por exemplo, que afeto, representação e ação sejam percebidos e conectados num mesmo processo de formação e desenvolvimento — a imagem de si, base representacional da personalidade, só pode ser entendida a partir da compreensão dos mecanismos que produzem a integração psicossocial dos aspectos cognitivos e afetivos.

Diríamos que a área que tem o papel mais importante, mesmo que indiretamente, facilitando um campo de entendimento, seria a psicologia social. Os diversos aportes utilizam aproximações psicossociais e daí partem para análises mais específicas. A psicologia social funcionaria como uma clareira — já que ela é por definição um ponto de partida multidisciplinar — onde se vislumbrariam diversos caminhos a serem escolhidos, dependendo da abordagem requerida. Alguns artigos, por exemplo, postulam a necessidade de uma análise biográfica do indivíduo, isto é, uma ênfase na trajetória individual, entendida como uma construção social (psicossocial) e analisada a partir de alguns aspectos considerados como fundamentais: socialização, vivência, experiência, valores...

Nesse sentido, há quase um consenso de que a comunicação e a linguagem são essenciais para o vínculo dos diversos aspectos referidos acima. Ora, como compreender as relações entre o afeto, a razão e a ação sem um medium que os amalgame? O consenso é também um tanto evidente: como entender as práticas sociais de intervenção e sua influência na identidade coletiva sem compreender o papel concomitante dos processos de comunicação e das práticas lingüísticas?

A linguagem é vista como a base da aprendizagem emocional, sendo parte constituinte da relação umbilical entre a emoção e a



formação da personalidade. Tal inferência não é nova, sendo uma crença partilhada desde o início da modernidade: transformando as emoções — ou, pelo menos, controlando-as — transforma-se o ego. As emoções, através da linguagem (mas não apenas pela linguagem, vale lembrar), são enquadradas, quer dizer, elas são expressas a partir de um enquadramento social: há regras e crenças que balizam a expressão emocional. Mesmo que as emoções tenham um componente "instintivo", logo biológico, podemos afirmar que sua expressão é construída socialmente. Muitos teóricos afirmam a existência de "emoções de base": as mais primitivas, as mais relacionadas com a longa evolução dos homínídeos; contudo, não há uma relação causal direta entre tais emoções primitivas e as formas de emoções bem mais sofisticadas que são expressadas numa sociedade complexa.

A agressividade, "emoção de base" da humanidade, pode manifestar-se de tantas formas, algumas das quais tão sublimadas da "base", que entre o "instintivo" e o "construído socialmente" existe uma distância suficiente a ponto de exigir uma série de mediações que, caso não sejam esclarecidas, invalida o fato mesmo de se postular uma relação. A cólera, por exemplo, raramente é expressa de modo agressivo ou tem uma relação com um desejo agressivo — as formas sociais quase infinitas de sublimação da agressividade tornam, por exemplo, problemática a evidência de uma relação direta entre a "agressividade naturalmente expressada" e a "agressividade socialmente sublimada". Evidentemente há limites ontogenéticos na expressão das emoções, mas existe a contrapartida: também há limites sociais, psicológicos e lingüísticos para a manifestação emocional. Dessa forma, a expressão da emoção depende também da situação social na qual está interagindo o indivíduo e das regras sociais que possibilitam a sua manifestação. A sua forma não pode ser espontânea, e sim construída através de um aprendizado emocional que molda, inclusive, o movimento do corpo — o aprendizado emocional incide diretamente, por exemplo, no controle e na expressão dos músculos da face. A emoção só é emoção, pelos menos entre os humanos, se possui significado. O sentido da emoção é constitutivo da própria emoção. As regras sociais constitutivas da emoção, assim, não regulam apenas a expressão emocional, mas também permitem à própria expressão realizar-se enquanto tal.

Como os artigos enfatizam os aspectos transformativos do ego, há uma crítica, muitas vezes explícita, a qualquer teoria da emoção que defenda uma aquisição do afeto via instinto ou adquirida apenas na tenra infância — a emoção vista como resposta biológica e ontológica primitiva. Criticar-se-iam assim visões teóricas que postulam que as emoções são invariáveis durante a trajetória de vida, logo praticamente impossíveis de serem transformadas. A emoção pode tanto fazer parte constituinte da transformação do ego como da sua reprodução. O postulado implícito aqui e que permeia os artigos seria de que as emoções têm uma relação com a ação, por isso podem ser transformadas. Não só transformadas, mas também transformadoras; logo, haveria um feedback entre a emoção e a ação. Através da linguagem, a emoção não é vista simplesmente como reativa: ela seria uma "força" que "empurra" o sujeito a agir ou, ao contrário, uma "camisa-de-força" que inibe a própria ação.

As relações entre emoção e ação, bem como entre emoção e formação do ego teriam algumas conseqüências interessantes: o indivíduo transforma-se na ação;

- § a transformação implica uma mudança nas suas representações, inclusive a de si;
- § a emoção possui uma relação e uma inscrição na ação humana;
- § a emoção transforma o ego.

Acreditamos que tais inferências, encontradas ao longo dos artigos, implicam uma ruptura com um tipo de pensamento que separa o pensar, o agir e o sentir. Rompem com um paradigma que torna autônoma cada instância citada acima e impossibilita trabalhar as relações entre ação, emoção e cognição; na verdade, não impossibilita de todo, pois pode-se pensar as relações do ponto de vista de articulações que conectam esferas separadas e independentes entre si - a relação entre esferas separadas ocorre através das articulações entre suas fronteiras. Separação e articulação, eis o paradigma que deve ser superado. Imbricação (intrication), eis o novo paradigma a ser construído, cuja maior conseqüência é postular uma relação de consubstancialidade entre o pensar, o agir e o sentir, isto é, um pensamento que implica inferir os três fenômenos como momentos de uma unidade. Se isso é possível, eis talvez a questão; no mínimo, a inferência é audaciosa, podendo servir como heurística para muitas pesquisas multidisciplinares.

Por fim, a coletânea apresenta uma utilíssima e vasta pesquisa bibliográfica que possui como objetivo apresentar ao leitor, numa primeira aproximação, as reflexões existentes sobre o assunto. A pesquisa divide-se justamente a partir das três partes constitutivas da coletânea: ação, afeto e transformação de si.

## Colaboraram neste número:

**Artur Perrusi** Doutorando em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Professor do Departamento de Ciências Sociais da UFPB.

**Dominique Revel** Dra. em Sociologia e Professora visitante na Universidade Federal de Sergipe (UFSE) e pesquisadora dos grupos de pesquisa "Exclusão, cidadania e direitos humanos" e "Mulheres e relações de gênero".

**Glória Diógenes.** Dra. em Sociologia e Professora do Programa de Pós-Graduação em Sociologia da UFC.

**Jean-Jacques Frédéric Poucel** Dr. em literatura e Professor da Universidade do Colorado (USA).

**Márcia Leitão Pinheiro** Doutoranda do Programa de Pós-Graduação em Sociologia e Antropologia - IFCS/UFRJ.

**Maria Cristina Rocha Barreto.** Doutoranda em Sociologia pela Universidade Federal da Paraíba (UFPB) e Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade do Estado do Rio Grande do Norte (UERN).

**Mauro Guilherme Pinheiro Koury.** Antropólogo, Professor do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal da Paraíba. Coordena o GREM - Grupo de Pesquisa em Antropologia e Sociologia das Emoções e o GREI - Grupo Interdisciplinar de Estudos em Imagem.

**Sandra Nogueira.** Antropóloga cultural e jornalista portuguesa. Freelancer em Gestão do Patrimônio e Ação Cultural, Lisboa (Portugal).

**Edições do GREM**

**Copyright © 2002 GREM**

**Todos os direitos reservados.**

**Os textos aqui publicados podem ser divulgados,  
desde que conste a devida referência bibliográfica.  
O conteúdo dos artigos e resenhas aqui publicados  
é de inteira responsabilidade de seus autores.**